30 Criação & Crítica

BARTHES Y EL CONTRATO: SEXO, AMISTAD, AMOR

Luís G. Soto[1]

RESUMEN: El filósofo francés Roland Barthes (1915-1980) propone el contrato como modo de regulación de las relaciones personales. Al especificar la forma y el contenido de cada relación, Barthes pretende evitar dos posiciones opuestas y extremas que distorsionan el intercambio: el egoísta, que toma y no da; el santo, que da y no pide. Ambas figuras bloquean o frustran la igualdad y la reciprocidad por las que se debe regir la interacción en las relaciones personales. Ahora bien, ¿de qué contrato o contratos se trata? y ¿cuáles serían sus características? En este trabajo, intentaremos responder a estas preguntas examinando tres tipos de relaciones: el sexo, la amistad y el amor, tal como aparecen en los escritos de Barthes. Contemplaremos estas cuestiones desde el punto de vista de la filosofía moral y pondremos el foco en los aspectos éticos y políticos.
PALABRAS CLAVE: relaciones personales, contractualismo, ética, política, filosofía.

BARTHES AND THE CONTRACT: SEX, FRIENDSHIP, LOVE

ABSTRACT: The French philosopher Roland Barthes (1915-1980) proposes the contract as a way of regulating personal relationships. By specifying the form and content of each relationship, Barthes tries to avoid two opposite and extreme positions that distort the exchange: the selfish, who takes and does not give; the saint, who gives and does not ask. Both figures block or frustrate the equality and reciprocity by which the interaction in personal relationships should be governed. Now, what contract or contracts is it? And what would its characteristics be? In this paper, I will try to answer these questions by examining three types of relationships, sex, friendship, and love, as they appear in Barthes's writings. I will look at these questions from the point of view of moral philosophy and focus on the ethical and political aspects.
KEYWORDS: personal relationships, contractualism, ethics, politics, philosophy.

Contratos y relaciones personales

En el fragmento “Éloge ambigu du contrat” (BARTHES, 2002a, IV, p. 638-639), nuestro filósofo (SOTO, 2015) realiza un reconocimiento implícito de la admisibilidad moral de la prostitución al proponerla como “modèle du bon contrat”, de un contrato consciente y libremente establecido entre las partes con objeto de regular las relaciones interpersonales. Sin duda, cabe poner algunos reparos, y ciertos límites, a este reconocimiento pues, previamente, nuestro autor se refiere al contrato en

[1] Professor Titular de Filosofia Moral e Investigador, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela (USC), Espanha. Licenciado e doutor em Filosofia (USC), licenciado em Direito (USC) e doutor em Direito (Universidad Autónoma de Madrid). Contato: luisg.soto@usc.es. ORCID-ID: https://orcid.org/0000-0003-2607-3390.

términos objetivos, colocándolo en la base –con frecuencia oculta– de toda la vida social. Posteriormente introduce una perspectiva crítica: la posibilidad no solo de evidenciar, sino también de denunciar esos contratos y, expresamente, por lo que parece, el contrato de trabajo, ya que bajo la denominación de contrato burgués se refiere a aquellos contratos que "ne font que légaliser une sorte de talion économique" (BARTHES, 2002a, IV, p. 638). El contrato de prostitución sería, en consecuencia, cuando fuere el caso, también denunciable en este aspecto, a saber, como legalización de una constricción económica.

Sin embargo, al postular el modelo contractual brindado por la prostitución, Barthes pone el acento en otra cosa, contraria o, por lo menos, ajena a la constricción (económica o de otro tipo). Nuestro autor ve en la prostitución el modelo del consentimiento en la relación y el acuerdo acerca de su contenido. En sus palabras (BARTHES, 2002a, IV, p. 639), este contrato, en el que se estipula el intercambio de sexo por dinero, disipa las inquietudes y desazones imaginarias, muy posibles y habituales en toda relación en que se trata del cuerpo y el deseo, al tasar y fijar el contenido efectivo de la interacción y transacción. Yendo de lo imaginario a lo real, el contrato, dice nuestro autor, permite evitar dos imágenes contrapuestas pero igualmente detestadas, la del "egoísta", quien pide, y toma, sin dar y la del "santo", quien da sin pedir. El contrato, concluye, permite observar la "règle d'or de toute *habitation*", que explicita remitiendo al corredor de Shikidai y *L'empire des signes*: "*Aucun vouloir-saisir et cependant aucune oblation*" (BARTHES, 2002a, IV, p. 639).

¿La habitación? A pesar de remitir a un corredor, en un castillo-palacio de Kioto, nuestro autor se refiere, no al lugar, sino al hecho de habitar. De hecho "*habitation*", en este contexto, podría traducirse por "vivienda", sugiriendo al entrecomillar esta palabra una remisión a una vivencia. Habitación, cohabitación: vivienda, vivencia. Hacerlo en un corredor, y precisamente en ese, un espacio vacío, revela las características de ese habitar modélico: ni posesión, ni sacrificio.

Sin duda, Barthes está hablando del contrato, y no de la prostitución, y presenta aquel como el régimen ideal de la "habitación", que tampoco es la prostitución. Sin embargo, tanto el contrato como la habitación incluyen la prostitución como una de sus opciones: como una forma modélica de contrato y una forma ocasional de habitación. Es decir, esta forma "casa" coincide en lo sustancial con el enfoque llamado libertario, más precisamente con el contractualismo libertario. Quienes sustentan esta posición (y Barthes parece compartirlo) admiten la comercialización del cuerpo, supeditada esta únicamente al consentimiento del sujeto, siempre que no medien, como únicas restricciones, engaño o coacción (BELLIOTTI, 2004, p. 439).

En síntesis, el contractualismo libertario admite la comercialización del cuerpo, concretamente, de los atributos y prácticas sexuales, resultado de una decisión y un acuerdo conscientes y voluntarios. Desde esta perspectiva, la compra-venta sexual es moralmente admisible y está admitida si el sujeto consiente, sabiendo lo que hace (no habiendo manipulación por medio de engaño) y no siendo obligado a hacerlo (no

existiendo coacción por medio de violencia). El contractualismo libertario, en consecuencia, ignora (en sentido activo, es decir, rechaza) los condicionamientos subjetivos y contextuales (excepto el engaño y la violencia) que pueden afectar a la decisión y el acuerdo. Esta salvedad, esta concepción estrecha de las restricciones al consentimiento, resulta muy cuestionable.

En efecto, las circunstancias subjetivas y las sociales pueden afectar, hasta el punto de forzarla, una decisión. No solo la mentira manifiesta (engaño) y la violencia física (coacción), como sostiene el contractualismo libertario, pueden condicionar, torcer y forzar un consentimiento y un acuerdo. Pensemos, por ejemplo, en obvias circunstancias sociales, condicionantes de las decisiones de los individuos (no solo prostituirse), como la necesidad económica y la ilegalidad política. Pensemos, también, en circunstancias subjetivas, sin entrar en peculiaridades psíquicas personales que también pueden causar fragilidad psicológica, como los estados de necesidad vinculados a síndromes de abstinencia. Además, todas estas circunstancias sociales y subjetivas pueden actuar conjunta y combinadamente, dando lugar a efectos no solo coyunturales sino estructurales (por ejemplo, de clase, de género, de raza o etnia, etc.). En consecuencia, desde otras perspectivas éticas (no contractualistas libertarias), y también en marcos legales, no sólo se cuestiona la validez de un consentimiento otorgado, y un acuerdo sellado, en esas circunstancias (alienación, explotación, dominación), sino también la admisibilidad del acto mismo, sea la práctica de la sexualidad, sea, y con mayor razón, el ejercicio de la prostitución (BELLIOTTI, 2004, p. 439-441). Sin entrar en estas cuestiones, regresemos a Barthes, que, por cierto, constata que este contrato de prostitución es “déclaré immoral par toutes les sociétés et tous les régimes (sauf très archaïques)” (2002a, IV, p. 639).

Para ahondar en la posición de Barthes, veamos lo que dice sobre el contrato en un texto previo, “Le glossaire”, perteneciente a su docencia en el seminario sobre *Le lexique de l’auteur*, impartido en 1973-1974 en la *École pratique des hautes études*. Nuestro autor se sirvió de este seminario para preparar la redacción del libro *Roland Barthes par Roland Barthes*. Y así acontece, en concreto, con el fragmento “Éloge ambigu du contrat”. En la voz “Contrat”, nuestro autor, a pesar de postularla como modelo, según afirma, no está pensando en la prostitución en términos reales, sino como “modèle fantasmatique” y como objeto de un posible libro (BARTHES, 2010, p. 206). Además, añade, la idea, la postulación de este contrato, viene de Sade. Y no de la prostitución, apuntamos por nuestra parte. Al hilo de Sade, Barthes apenas consigna un par de características, que se trata de un contrato “ouvert, en chaîne”, cuyo objeto es “une circulation plus qu’ un échange” (BARTHES, 2010, p. 207). De tan parca caracterización (abierto, en cadena; más que un intercambio, una circulación), cabe deducir, sin embargo, que Barthes “contractualiza”, valga la expresión, lo que en Sade, en más de un pasaje, no está contratado: relaciones de dominación y explotación que resultan del ejercicio de la violencia. Según deducimos, al proponer un contrato, Barthes excluye la violencia y los tratos que, de esta, pudieran sucederse.

Sin embargo, contra lo que podría parecer, estas dos referencias en el seminario de 1973-74, a la escritura, al texto o la textualidad, que diría Barthes, y a Sade, no alejan, sino que acercan, otra vez, a nuestro autor y el contractualismo libertario. Inclusive, siguiendo la estela de Sade, a los lazos que el libertarismo pudiera tener con el llamado "fascismo social" (SOUSA SANTOS, 2010, p. 310-313). Pensamos, en concreto, en el abandono, fragilidad y abyección del individuo en el seno de la sociedad global.

Sexo

Comencemos por Sade, que Pier Paolo Pasolini en su película *Salò o le 120 giornate di Sodoma* vincula, y con él también a Barthes, con el fascismo. En concreto, Pasolini se sirve de fragmentos de Barthes sobre Sade, tomados de *Sade, Fourier, Loyola*, para los diálogos de su película. De este modo, frases de nuestro autor aparecen, citadas más o menos literalmente, en los parlamentos proferidos por los personajes fascistas protagonistas de las 120 jornadas, de prácticas sádicas con víctimas secuestradas, que transcurren, no en un castillo de la Francia del XVIII, sino en una villa de la Italia fascista de 1944. Pasolini, en suma, traspone a la Italia fascista el texto de Sade que, dirá Barthes, filma literalmente, estableciendo una analogía entre Sade (sería mejor decir, el sadismo) y el fascismo. En esa analogía, como co-autor involuntario en los diálogos, queda enredado Barthes.

Ahora bien, deshacer ese entuerto, Sade-Barthes-fascismo, es tarea fácil. Basta leer *Sade, Fourier, Loyola* y constatar que el Sade que aparece en la película no es el Sade de Barthes, sadiano y no sádico, diría nuestro autor. Algo semejante se podría expresar, diciendo que, del libro de Barthes, Pasolini leyó solo una parte, Sade, y hay que leer también las otras dos, Fourier y Loyola, pues el Sade de Barthes resulta de (y se encuentra en) la conjunción de los tres. Pero, incluso ateniéndose exclusivamente a los textos sobre Sade, hay dos razones de peso para desvincular a este, y a nuestro autor, del filme de Pasolini y su analogía con el fascismo.

Siguiendo la noción aristotélica de mímesis, Barthes (2002a, III, p. 820-821) subraya la disociación de la representación con lo real en la escritura de Sade, lo que significa que su texto debe ser leído en dirección al significante, y no al referente. Ello implica, asimismo, como indicará en el artículo, publicado el 16 de junio de 1976, "Sade-Pasolini" (BARTHES, 2002a, IV, p. 944-946), que el texto de Sade (como escritura que practica esa disociación) no es figurable, es decir, traducible en imágenes (debido a la coalescencia de estas con el referente). No es traducible, por lo menos, literalmente, como, según Barthes, hace Pasolini (PASOLINI, 2014, p. 87-93).

La otra razón, además de la mímesis, es el contexto. Barthes señala, y denuncia, el contexto social histórico (la Francia de Luis XV), y también contemporáneo (por ejemplo, países no desarrollados), que torna posibles y convierte

en realidades las ficciones de Sade (BARTHES, 2002a, III, p. 815-816). En su artículo contra la película de Pasolini, empero, Barthes no recurrirá a esta argumentación e insistirá en rechazar la analogía sadismo-fascismo.

Según Barthes, *Salò* no gusta a nadie: ni a los lectores de Sade (los sadianos, como él) ni a los críticos del fascismo. A los primeros, porque el texto de Sade no es figurable y, al filmarlo al pie de la letra, Pasolini lo desfigura, propiamente lo destruye (BARTHES, 2002a, IV, p. 944-945). A los segundos, porque al analogarlo (al asimilar esa imagen desfigurada) con el fascismo, irrealiza este sistema político (BARTHES, 2002a, IV, p. 945), que, en consecuencia, al tornarse irreconocible, se zafa de la crítica y el rechazo político. En el primer punto, en nuestra opinión, Barthes tiene razón; pero en el segundo, no.

Verdaderamente, Pasolini no filma el texto sadiano, que cabe hallar en la escritura de Sade y Barthes releva (y no solo revela) en la suya, sino el texto sádico, ajeno y enfrentado al anterior, que también existe y tiene infinidad de lectores. Simplificando: el Sade de Barthes no está en la película Pasolini, sino otra cosa. En nuestra opinión, y es también nuestra experiencia, cuando, quien conoce la obra de Barthes, ve *Salò* y reconoce los trechos citados, experimenta una sensación de parodia pero en ningún sentido, de implicación. Ciertamente, los trechos citados, sin su contexto original, pueden contribuir a dar una imagen del fascismo. Pero, en el momento que actualizamos ese contexto (el texto de Barthes), esa imagen se desvanece o, como diría Barthes, se irrealiza. En este sentido, sí tiene razón nuestro autor: si lo que vemos y oímos en *Salò* lo interpretamos desde la obra de Barthes, el fascismo se irrealiza. Pero esta obra no está en la película, sino apenas algunos trechos. De hecho, en el filme no registra el texto sadiano, sino un texto sádico.

Vayamos con la segunda cuestión, el fascismo. En su película, Pasolini ofrece una cierta imagen del fascismo, que es una imagen reconocible y rechazable, aunque no sea la imagen del fascismo. De hecho, quizá por lapsus, Barthes afirma: "*Salo* ne plaît pas aux fascistes" (2002a, IV, p. 944). Debemos concluir, entonces, que Pasolini acierta, propiciando con su película el conocimiento, la crítica y el rechazo del fascismo. Ahora bien, ¿de qué fascismo se trata? En primer lugar, de un objeto histórico: el fascismo italiano de 1944 recreado en una película de 1975. En segundo lugar, esta recreación suscita interrogaciones acerca de la pervivencia y la reaparición de este sistema político. A ello contribuyen los componentes anacrónicos (el propio Sade, perteneciente a un mundo anterior al fascismo; también, y ahora de un mundo posterior al fascismo, las lecturas sadianas) que Pasolini introduce en su recreación fílmica. Por último, en tercer lugar, aunque el objeto de Pasolini es el fascismo estatal (un sistema político), este permite vislumbrar otra forma, lo que se suele denominar fascismo social, y que cabría relacionar con lo que Barthes llama, a diferencia del sistema-fascismo, la sustancia-fascismo (BARTHES, 2002a, IV, p. 945). Nuestro autor no se explica más pero, en nuestra opinión, cabría vincular esta sustancia digamos "moral" (es decir, ética y política) con el llamado fascismo social, aquel ejercido, no

por el estado, sino por diversas agencias sociales, precisamente por la inhibición del posible papel regulador del estado. En cualquier caso, Barthes es sensible a ese contacto y, aunque no sabe cómo, querría desembarazarse de la sustancia-fascismo.

Curiosamente, pocos meses después, el 7 de enero de 1977, al ingresar en el *Collège de France*, nuestro autor (BARTHES, 2002a, V, p. 437-438), que en su artículo había enviado a Pasolini y su película al limbo (y catálogo) de lo irrecuperable, en la lección inaugural de la cátedra de semiología literaria, publicada en 1978 con el título de *Leçon*, encomia y toma como modelo para sí la posición de Pasolini, precisamente por su gesto de realizar esa película y romper así con su exitosa *Trilogía de la vida*. Según Pasolini, recoge y asume Barthes (2002a, V, p. 437-438), es necesario ser capaz de abjurar, ante y de cualquier utilización por parte del poder, y de nuevo recolocarse, posicionarse, al margen y contra el poder. Curiosamente también, Barthes (2002a, V, p. 432) está posicionándose, y colocando su trabajo, frente a un poder, el de la lengua, que califica de fascista. La desvinculación de nuestro autor con el fascismo, no solo el sistema político sino también la sustancia moral, es deliberada y manifiesta.

Regresemos al contrato, para tratar ahora la remisión a la escritura: topamos de nuevo con la prostitución real, y no ficción literaria, entendida, asimismo, al modo del contractualismo libertario. De hecho, la concepción del texto que Barthes propone en *Sade, Fourier, Loyola*, apunta a lo real: contempla el referente, no directamente, sino por el relevo, y el trabajo, del significante. Los “fragments d’intelligible” (BARTHES, 2002a, III, p. 704-705) que aportan Sade, Fourier y Loyola acarrean cambios en la comprensión de la experiencia cotidiana y, como consecuencia, en la configuración de la práctica personal. “Vivir” con ellos, como dice Barthes (2002a, III, p. 705), no es imitarlos (ejecutar su programa), sino aprender con ellos a realizar (en la escritura y la experiencia) un texto, que tiene un remoto parentesco con el de aquellos, pues con ellos, con Sade, Fourier y Loyola, lo que se aprende es el trabajo del significante, y la producción de significado, sin incidir sobre el referente. Mas, para retornar con perspectivas renovadas para tratar lo real.

Ese marco teórico contempla, no solo la proyección del texto sobre la vida, sino la realización, no escrita, de la textualidad en la vida. En el seminario de 1973-1974, Barthes (2010, p. 60) habla explícitamente de la textualidad “no escrita”: la circulación y la inscripción de la significancia en la vida. Y menciona su “proyecto”, entre otros, con Manolo y Severo (BARTHES, 2010, p. 60). Adivinamos, y confirmamos, que se trata del escritor Severo Sarduy. Pero, ¿quién es Manolo? Por la aclaración proporcionada por François Wahl (BARTHES, 2010, p. 60, n. 3), se trata de un español, encargado de un “hammam”, unos baños, “plus ou moins un bordel de garçons”, en Tánger. Su uso del lenguaje, según Wahl, encantaba a Severo y Barthes. Como vemos, la textualidad no escrita parece remitir a una experiencia lingüística, en la que participa nuestro autor con un escritor (Severo Sarduy) y un hablante (Manolo). ¿De la sexualidad? Hasta podría ser que no, tal vez de la sensualidad o de otra cosa.

Sin embargo, no debemos quedarnos en el plano puramente verbal, ni exclusivamente en el hecho literario.

De facto, Tánger es evocado por nuestro autor un par de veces (BARTHES, 2002a, IV, p. 249 y p. 699), primero en *Le plaisir du texte* y después en *Roland Barthes par Roland Barthes*, retomando el pasaje anterior, con finalidades teóricas. En *Le plaisir du texte*, en un pasaje bien conocido y muy celebrado, el trasfondo biográfico y hedonista, es remitido a una creación (más exactamente, recreación) literaria de Sarduy y puesto al servicio de una reflexión teórica, sobre el lenguaje, exactamente, sobre la frase (BARTHES, 2002a, IV, p. 249-251). Mas, por otra parte, en otra ocasión, Barthes (2002a, IV, p. 118) presenta esta ciudad de Marruecos como propicia al desenfreno. No está hablando de sí mismo, pero podemos seguir sus pasos[2].

Barthes reside en Marruecos durante el curso académico 1969-1970, ejerciendo como profesor en la universidad de Rabat. Probablemente en el último trimestre del año 1969, por algunas indicaciones al Ramadán y noviembre, que aparecen en el escrito (BARTHES, 2002a, V, p. 967) y por la fecha que figura al final[3], redacta el texto “Incidents” (BARTHES, 2002a, V, p. 955-976). Es una breve colección de pequeños fragmentos que recogen algunos aspectos del deambular de nuestro autor por Marruecos. Barthes no llegó a publicarlo y fue editado, póstumamente, por François Wahl, junto con otros tres textos, bajo el título genérico *Incidents* (BARTHES, 1987, p. 21-61). Solo otro, “Soirées de Paris” (BARTHES, 1987, p. 71-116), es también inédito y guarda importantes semejanzas en su contenido con “Incidents”: en concreto, en el registro y tratamiento de la sexualidad.

No es esa la única o mayor temática pero la sexualidad de nuestro autor constituye uno de los ejes e ingredientes principales de “Incidents”. Con escasos y escuetos trazos, Barthes registra numerosos contactos de índole sexual que, en buena parte, cabría catalogar como prostitución. Las escasas y sucintas informaciones brindadas tienen que ver con la oferta, el cierre de la cita, detalles de la relación. Esos encuentros se traban, se acuerdan, en diversos lugares: un bar, una plaza, su propio coche. Alguna vez, en el curso de una compra-venta, lo cual hace pensar que el sexo es objeto de una transacción semejante (BARTHES, 2002a, V, p. 959) pero, la verdad, el pago no aparece explícitamente en ninguno. Sin embargo, las referencias a las limosnas son frecuentes. En resumen, no todos los contactos, recogidos en el texto, entran dentro de la prostitución. En algunos casos, puede tratarse de intercambios de sexo por sexo, por simple acuerdo o en el seno de una relación amorosa (BARTHES, 2002a, V, p. 964).

[2] Sus pasos, los de Barthes, entre los de otros (Bowles, Burroughs, Capote, Genet, Moraud) (CARAËS & FERNANDEZ, 2002).

[3] 1969, en la edición de François Wahl (BARTHES, 1987, p. 61). Esta fecha no aparece en las *Œuvres complètes*, donde se indica, sin embargo, que este texto fue muy probablemente escrito en 1969-1970, durante la estancia de Roland Barthes en Marruecos, como enseñante en la universidad de Rabat (BARTHES, 2002a, V, p. 976).

Si bien Barthes no problematiza la prostitución, y parece sentirse cómodo en esas relaciones, sí establece un vínculo, crítico, entre esta, la miseria y la violencia. No solo habla de su sexualidad, sino que, con las mismas pinceladas, refleja el turismo sexual que, en Marruecos, practican hombres y mujeres occidentales, tanto homosexual como heterosexual (BARTHES, 2002a, V, p. 957, 960). También plasma la prostitución entre los marroquíes, que no es solo masculina, sino también femenina. De una manera explícita, relaciona la prostitución de las mujeres con la miseria en la que viven y la violencia que sufren. Nuestro autor (BARTHES, 2002a, V, p. 957) relata varios episodios de violencia familiar y política contra mujeres en un contexto de miseria. Las mujeres padecen el azote de ambas, la miseria y la violencia, más que los hombres, que, con todo, están también muy condicionados por esas circunstancias. Según anota Barthes (2002a, V, p. 970), de una cooperativa al serrallo, habría un paso. Quizá por ello, por la consciencia constante de la miseria y violencia circundantes, Barthes (2002a, V, p. 960-961, 962) tiende a pasarse, a dar cantidades exageradas, en las limosnas. Exageradas y, a veces, indebidas, porque según le dicen y él sabe, lo están engañando. Es como si intentase reparar, paliar en un caso concreto, una situación de miseria generalizada que percibe, en la que está inmerso, que no le afecta y no le atañe, pero que tampoco puede solucionar (BARTHES, 2002a, V, p. 963).

En suma, Barthes correlaciona la disponibilidad sexual con la miseria y la violencia circundantes, que deplora y rechaza. Esta denuncia lo aleja del libertarismo. Por otra parte, esa visión e imagen crítica de Marruecos, y no solo su deseo de no hacer pública su sexualidad (CALVET, 1990, p. 216-219, 230-231), puede dar razón, en nuestra opinión, del hecho de que nuestro autor no haya publicado este escrito. Su aparición, su difusión en Francia y Marruecos, podría haber acarreado consecuencias indeseables, personales y políticas (STAFFORD, 2013, p. 24-27). En *Roland Barthes par Roland Barthes*, nuestro autor recogió un eco remoto de todo ello en el fragmento “La lettre de Jilali”, cuya carta muestra, dice Barthes (2002a, IV, p. 688), la conjunción de la verdad política y el deseo personal. En nuestra opinión, deja traslucir la miseria económica, la represión política, la disponibilidad personal. Decimos “deja traslucir”, porque la carta parece un ejercicio para burlar la censura, el control policial político. En nuestra opinión, Barthes, al desdramatizar en su comentario (y calificar la misiva como paradigma de discurso utópico), refuerza el sentido implícito de denuncia de la (publicación de la) carta[4]. Anotemos, por otra parte, que en ese libro, nuestro autor (BARTHES, 2002a, IV, p. 754), al referir en su biografía los puestos desempeñados, omite su estancia, en 1969-70, como enseñante en la universidad de Rabat. Por último, volviendo a “Incidents”, cabe señalar, a propósito de las limosnas dispensadas y registradas por nuestro filósofo, la aparición de la imagen del santo, aquel que da sin pedir.

[4] Otras lecturas subrayan, además, el orientalismo y el post-colonialismo: Knight (1997, p. 136-138, 140) y Boulaâbi (2010, p. 298-302).

En “Soirées de Paris”, escrito diez años después, Barthes (2002a, V, p. 977-993) consigna comportamientos semejantes, en un contexto muy diferente, en París, al final del verano de 1979. Ahora, nuestro autor es más explícito, lo que permite identificar las diferentes prácticas: los contactos sexuales ocasionales, en régimen de prostitución; y las relaciones amorosas, vinculaciones afectivas duraderas, basadas en el enamoramiento.

En el texto, aparecen dos tipos de contactos sexuales ligados a la prostitución: los que surgen en un café o la calle y los que se buscan en algún local prostibulario. Barthes protagoniza varios encuentros con gigolós, que, en algún caso, acaban en hipotéticas citas posteriores y, en un caso, en la contratación de una relación que no se llega a materializar, porque el hotel está completo. Queda para más tarde, pero Barthes paga por anticipado y el gigoló no acude a la cita. Nuestro autor (BARTHES, 2002a, V, p. 983) no lo lamenta, porque, según él, se encontraría tan mal, psicológicamente, igual de mal que está, si el encuentro se hubiese consumado. Surge, otra vez, la imagen del santo, el que da sin pedir.

Una constante en los diálogos con los gigolós son sus quejas acerca de sus penurias económicas, que Barthes (2002a, V, p. 985-986, 987, 989) escucha, mas entiende que esos relatos forman parte, como justificaciones, del juego de contratación (y solo en parte corresponden a alguna realidad). No se trata de la miseria, como antaño en Marruecos sino, de esta vez, la penuria como contexto de la prostitución. Nuestro autor toma nota de esas circunstancias condicionantes: quizá no necesidad, como alegan los gigolós, mas sí, con certeza, adversidad. Por cierto, uno de esos gigolós es marroquí y viejo conocido de Barthes (2002a, V, p. 987).

Además de en la calle y los cafés, Barthes procura estos contactos en locales, que visita ocasionalmente o con frecuencia, como unos baños en los que, sin éxito, busca algún compañero árabe. La descripción de este episodio (BARTHES, 2002a, V, p. 988) da a entender, o permite suponer, que la visita a los baños constituye una práctica reiterada y que se trata de prostitución.

Amistad

Ahora bien, los contactos sexuales pueden no ser venales y, en “Soirées de Paris”, hay frecuentes referencias al ligue y la seducción. A pesar de su aparente semejanza, por la forma en que son presentadas, las relaciones amorosas constituyen un capítulo aparte. De hecho, si no fuese por la efusión de la sentimentalidad, los encuentros narrados podrían tomarse por contactos sexuales. Son dos las citas, con jóvenes diferentes. Pues bien, en ellos, Barthes no solo busca, espera otra cosa: amor… y la formalización de un contrato. Lo menciona explícitamente en el primero de esos dos encuentros (BARTHES, 2002a, V, p. 989-990). De hecho, esta cita tiene por contenido la conclusión del contrato. Barthes, según él mismo cuenta, presentó

las cláusulas tiempo ha, meses antes, y ahora espera una respuesta. Que el joven no da; ni siquiera llega a hablar de ello, y Barthes tampoco. Piensa que dejar que los contratos maduren con el tiempo, que se deje un tiempo para cerrar los contratos, es la mejor manera de que no lleguen a formalizarse. En esa ocasión, renuncia a plantear el tema, a recordar el contrato, y da por perdido el amor. De una forma más rotunda, constata esa pérdida, el final del amor, con el segundo joven y, con él, con todos los jóvenes (BARTHES, 2002a, V, p. 992-993). Nuestro autor nada dice del tenor de estos contratos, sin embargo, podemos imaginar, con fundamento, que se trata de estabilizar la relación y dotarla de algunos contenidos.

De alguna manera, Barthes (2002b) abordó la cuestión de ese contrato, en el curso de 1977 en el *Collège de France*, al reflexionar sobre cómo vivir juntos (SEIFERT, 2016). Decimos “de alguna manera”, porque Barthes apunta, como referente posible, sin dejar de ser ideal, a la comunidad de los amigos o las comunidades de amigos. Sin embargo, dado el contenido de esa amistad, cabe emparentarla con las relaciones amorosas. De entre las comunidades imaginadas, las fórmulas posibles del vivir juntos, nuestro autor prescinde de las ideaciones y realizaciones en la estela de Fourier (BARTHES, 2002b, p. 35, 164).

Barthes (2002b, p. 37-40) se pregunta por la posibilidad de haber una comunidad que llama idiorrítmica, por estar constituida por individuos idiorrítmicos, aquellas personas que viven, cabría decir, a su manera. La idiorritmia consistiría en la conjunción de los ideales morales clásico y moderno: la autarquía (es decir, la auto-suficiencia) y la autonomía (o sea, la auto-determinación). La autarquía implica la posesión y gestión de bienes propios que posibilitan al sujeto, el individuo singular, regir su existencia. Por su parte, la autonomía implica la posesión y uso de conocimiento y voluntad libres, exentas en alguna medida de trabas internas y presiones externas, que habilitan al sujeto, a un individuo singular, a hacer su vida en relación con los demás. Ambas, la autarquía y la autonomía están en el origen, y son la causa, de un doble movimiento de desafección y fuga, con respecto a lo social y en dirección a la sociedad y viceversa, con respecto a la soledad y en dirección a lo social (BARTHES, 2002b, p. 55-56).

En otras palabras (BARTHES, 2002b, p. 134-138), el individuo idiorrítmico, que cabría llamar también idiosincrático, porque es el germen y núcleo de un (pequeño) poder, al gestionar su existencia y hacer su vida, procura un hábitat y una habitación propios, que lo alejan de lo social y lo llevan a la soledad. De ahí, del desarrollo y realización de la idiorritmia individual, surgen la exploración y la instalación en la soledad. Esta, empero, tiene también sus insuficiencias y comporta desafecciones. De ahí, una propensión y, probablemente, un movimiento de retorno a lo social. Este movimiento, que no tiene por qué ser un regreso al punto de origen, puede dar lugar a la formación de una comunidad idiorrítmica (BARTHES, 2002b, p. 177-180). Porque en la soledad, el individuo idiorrítmico puede encontrar otros solitarios, otros individuos idiorrítmicos y, para paliar los déficits de la soledad y la

sociedad, organizar con esos otros, entre todos, alguna forma de vida en común. Así es como se llega a constituir una comunidad idiorrítmica, como se forman las comunidades idiorrítmicas, asociaciones entre individuos basadas en el acuerdo en torno a fines esenciales de la vida (BARTHES, 2002b, p. 78-84). Ahí tenemos el contrato, que, idealmente, habría de regularizar los lazos de la amistad y el amor. Decimos idealmente, porque Barthes (2002b, p. 131-134) ve poca viabilidad a la comunidad idiorrítmica (y, asimismo, poco recorrido al individuo idiorrítmico, excepto en la marginación y en la soledad).

Barthes (2002b, p. 41-42 y p. 46-48) acompaña su reflexión sobre los individuos y las comunidades idiorrítmicos con modelos históricos y literarios, que refrendan su escasa viabilidad. Ejemplos muy ilustrativos son, en los primeros siglos del cristianismo, la aparición de los anacoretas y, posteriormente, la formación de los cenobios. Los anacoretas (BARTHES, 2002b, p. 57-59, 100-103) ejemplifican el individuo idiorrítmico y también la constitución de una comunidad ideorrítmica, por las redes de relaciones que establecen entre ellos sin dejar de estar esparcidos por los desiertos. En principio, el cenobio es una concretización de esa comunidad, un estrechamiento y refuerzo, que acaba por ahogar a aquella. Las reglas internas, y la frontera externa, que la vida cenobítica impone, acaban con la interacción y los individuos ideorrítmicos (BARTHES, 2002b, p. 91-92). El nuevo régimen comunitario, el cenobítico, es el del reglamento: la ley (BARTHES, 2002b, p. 163-165). Y no el del contrato, el acuerdo suscrito, trabado, por las partes. Para Barthes, de esa experiencia histórica, apenas quedan vestigios, algunos rasgos en asociaciones religiosas u otras. Los falansterios ideados por Fourier, y las comunas a su imagen y semejanza, no se encuentran entre ellas (BARTHES, 2002b, p. 40, 164).

En definitiva, donde cabría encontrar una respuesta al cómo vivir juntos, nuestro autor indica, y constata, que apenas hay margen, histórico y social, para hacerlo como, según su criterio, debería ser: la comunidad idiorrítmica. Una posibilidad: la comunidad de amigos, aquellas personas que mantienen afinidades y relaciones, más allá de la coincidencia y el encuentro, dilatadas y permanentes en el tiempo, con ocasionales confluencias en el espacio y en la acción. Si regresamos a “Soirées de Paris”, hallamos a Barthes en red e interacción con amigos y amigas, satisfaciendo a grandes rasgos este modelo (WAHL, 1980, p. 85-88). Solo a grandes rasgos, pero no es poco.

Al hilo de la reflexión sobre cómo vivir juntos, podemos detectar los puntos nucleares de un contrato de convivencia: la habitación, la cámara; la compañía, el acompañamiento[5]; la alimentación, la comida. Paradójicamente, porque se trata del vivir juntos, Barthes subraya la individualidad en cada uno de esos tres nexos, en especial en la habitación, el dormitorio convertido en una especie de territorio (BARTHES, 2002b, p. 84-90). Aparecen como puntos de encuentro, con mayor o

[5] Literalmente, acoplamientos (BARTHES, 2002b, p. 105-110).

menor recorrido, preservando siempre la individualidad. Y la afirmación de esta, la atención a la subjetividad personal propia, conduce al extrañamiento, no solo como distancia o reserva en una hipotética comunidad idiorrítmica, sino como alejamiento y aislamiento con relación a la sociedad (BARTHES, 2002b, p. 171-176).

Contra lo que se podría esperar, al hablar de vivir juntos, el amor, la convivencia amorosa, no entra en este esquema. Barthes (2002b, p. 37), en ese curso, no lo plantea, aunque algunas veces roza la cuestión. ¿Cómo debería ser, entonces, el contrato entre enamorados? Antes de examinar esa cuestión, reparemos en la importancia de los modelos religiosos, concretamente cristianos, en la configuración, y no solo en la ejemplificación, del individuo y la comunidad idiorrítmicos. Por ejemplo, históricamente e inclusive en la actualidad, la comunidad del Monte Athos es una referencia importante y reiterada (BARTHES, 2002b, p. 64-70, p. 243). ¿Será que nuestro autor se ha ido deslizando del contrato a la santidad, al santo, una de las imágenes detestadas, junto con la del egoísta, que el dispositivo contractual permitiría evitar?

Hemos tomado nota de la "regla de oro de toda habitación", pero no la hemos examinado, así como, tampoco, las figuras del egoísta y el santo, que el contrato dejaría fuera de la habitación. Antes de nada, ¿de qué se trata en la habitación? Por lo que llevamos viendo, en los textos que hemos ido recorriendo, cabe afirmar que de sexo, amistad y amor. Cuando formula la regla, Barthes remite al corredor de Shikidai en *L'empire des signes* como fuente de inspiración. Nuestro semiólogo habría descifrado esa regla en este espacio de pasaje, en un castillo y palacio de Kioto (BARTHES, 2002a, III, p. 391), caracterizadamente vacío, sin mueble alguno, que se puede recorrer indiferentemente en un sentido o en otro, donde "il n'y a rien à saisir" (BARTHES, 2002a, III, p. 437). Subrayamos que se trata de un lugar de paso, un corredor, y que el propio Barthes se halla, como visitante, también de paso en ese corredor y, no solo en él, también en Japón. En tales circunstancias, la regla comprendería sustancialmente (si no en exclusiva) contactos breves y fugaces, en general y no solo sexuales, sean estos venales o no. De todas maneras, en *Roland Barthes par Roland Barthes*, la regla es formulada dándole un sentido más amplio, que excede lo concreto y las circunstancias de espacio y tiempo, que abarca toda habitación. Desde el contacto puntual, al prolongando y al más o menos permanente.

Mas, ¿de qué contacto se trata? Hemos hablado, con base en los textos de nuestro autor, de sexo, amistad y amor. Para avanzar, creo que, por un tiempo, podemos aparcar estas diferentes relaciones y fijarnos en otra distinción: si, en la relación, está implicado el sujeto o no. Esta distinción también nos va a ayudar a avanzar en la caracterización de las figuras del egoísta y el santo, que, según Barthes, el contrato permite evitar. En principio, por definición o de partida, la contractualización de las relaciones, al establecer una transacción, deja fuera a quien no está dispuesto a retribuir (el egoísta) y a quien está decidido a renunciar a la retribución (el santo). Sin embargo, estas dos figuras reaparecen dentro del contrato, en la medida en que, habiendo retribución, no haya reciprocidad en la transacción, ora por defecto (el

egoísta) ora por exceso (el santo). De ahí, las desavenencias y reclamaciones en los contratos, también en estos contratos analógicos que enmarcarían las relaciones humanas teniendo por objeto el sexo, la amistad y el amor, por separado o en conjunto. Ahora bien, estas diferencias pueden tener que ver con el objeto (de la transacción) y/o con lo que este objeto representa para el sujeto. En este segundo supuesto, está en juego la implicación del sujeto. Y esta puede tener costos muy diferentes para cada uno de los sujetos imbricados en la transacción y el contrato. Sin embargo, prescindiendo de los matices, vamos a quedarnos con la implicación, o no, de los sujetos, de la subjetividad de los intervinientes, en la relación y, no solo, en la transacción.

Si volvemos los ojos hacia la filosofía clásica, y yendo a un autor familiar (y caro) para Barthes (SOTO, 2021, p. 85-90, 92-94), puede sernos de gran utilidad, para ahondar en la contractualización propuesta de las relaciones humanas, consultar los libros sobre la amistad en la *Ética a Nicómaco* (ARISTÓTELES, 2018)[6].

Aristóteles (1155b17-20) distingue tres tipos de amistad, según el objeto, el bien, en juego: el placer o lo agradable; lo conveniente o la utilidad; la bondad o la virtud. No obviemos que en esta concepción de la amistad entran, por ejemplo y en particular, las relaciones de compra-venta (1163b27-64a2). Por su amplitud, es una noción semejante a la idea que venimos manejando de relaciones humanas: las interacciones interpersonales que abarcan el sexo, la amistad y el amor. Pues bien, para Aristóteles (1156a10-21), cuando los bienes que entran en juego son el placer y la utilidad, no hay implicación de los sujetos en la interrelación. Estos, como tales, son irrelevantes: solo cuentan en tanto y en cuanto reportan el bien objeto de relación. Su condición, su subjetividad, su persona, carece de relevancia: pueden ser, y son, sustituidos por otros cualesquiera que cumplan su función. En consecuencia, diría Aristóteles, esos sujetos, como la relación que establecen entre sí, son accidentales. En cambio, en el tercer tipo de relación (1156b7-24), basada en la bondad o la virtud, el sujeto resulta fundamental. En efecto, cuando la relación, la interacción, se sustenta en la subjetividad de los intervinientes, cuando se nutre de sus cualidades, las llamadas virtudes, entonces, no es posible separar estas, obtenerlas y disfrutarlas aisladamente, de las personas.

De esas tres interacciones, dos, las basadas en el placer y en la utilidad, están en condiciones de satisfacer la regla de oro de la habitación: no querer asir y ninguna oblación. No ha lugar ni para la posesión (querer asir) ni para el sacrificio (la oblación), porque, una vez efectuada la transacción, se extingue la relación. Que, obviamente, puede repetirse y reanudarse con otra transacción. Precisamente, por esta repetición y continuidad se pasa del contacto, entre sujetos ocasionales, a la amistad, entre sujetos reiterados y estables. En todo caso, en el contacto y en la amistad, la habitación es transitoria. En la amistad, si acaso, subyace el presupuesto de la repetición y la continuidad. Mas, en ambos casos, el contrato hace y deshace el

[6] Remitiré, exclusivamente, a la paginación habitual en la bibliografía de Aristóteles.

contenido de la habitación. Si fue debidamente estipulado y es cumplido perfectamente, el contrato evita la aparición de desavenencias y reclamaciones, motivadas por el querer asir y/o la oblación de alguna de las partes. De hecho el contrato, por la objetivación de la transacción, obvia o, como mínimo, deja al margen el conocimiento, y reconocimiento, del sujeto. Más allá del placer y la utilidad, están las partes, las personas, pero estas quedan fuera de la tasación y la transacción. Si la tasación es correcta, y lo es cuando está validada por el acuerdo, no cabe hablar ni de posesión (querer asir) ni de sacrificio (oblación) en la transacción, en la interacción. Pues, en términos de Aristóteles (1158b1-4), cada uno obtiene lo que quiere, sea placer, sea utilidad, sean ambos.

La tercera de las interacciones, la sustentada en la bondad o virtud, ¿puede satisfacer la regla de oro de la habitación? Más bien, obliga a reformularla. Porque en esa relación, centrada en las personas, es necesario lidiar con la posesión y el sacrificio, con sujetos egoístas e individuos santos. La regla de oro pone límites: identifica y excluye formas extremas de posesión y de sacrificio, así como de egoísmo y santidad, que impiden el desarrollo, si no frustran el nacimiento, de la relación. Estas relaciones, trabadas sobre las cualidades personales y sustentadas por las propias personas, requieren convivencia: compartir espacio y tiempo (ARISTÓTELES, 2018, 1156b25-26, 1156b18-19). Y esta convivencia está sujeta, no solo a la naturaleza (que no son solo las cualidades) de los sujetos, sino también a la libertad de los participantes. Imposible haberlas, tenerlas, mantenerlas, sin reservas, sin flexibilidad, es decir, sin indefiniciones y renegociaciones. Esto no excluye el contrato; al contrario, lo requiere, pero lleno de cláusulas y abierto a la reformulación. En consecuencia, la regla de oro pone límites, pero queda fuera de esta relación. Esta amistad es muy deseada por lo que reporta, mas no es fácil que se dé, por lo que exige (ARISTÓTELES, 2018, 1156b32-33, 1158a16-17). De ahí la tendencia a procurar relaciones, como las basadas en el placer y la utilidad, con exclusión de los sujetos, interacciones en las que no haya, o se minimice, la implicación de la subjetividad de las personas.

Amor

Aludimos anteriormente al hecho de que el acuerdo, y su pretendida validez, pueden estar afectados y alterados por factores circunstanciales y contextuales. En concreto, señalamos el estado de necesidad, la violencia política y la miseria económica. Factores apuntados por el propio Barthes, en su experiencia como viajero, entre el turista y el residente, en 1969-1970 en Marruecos. Ahora, empero, el foco apunta a la no consideración del sujeto, con independencia de las circunstancias y el contexto. Nuestro autor fue muy sensible a este asunto, a la falta de consideración y a la desconsideración de la subjetividad. Sin embargo, de alguna manera, y

paradójicamente, queriendo reivindicar la individualidad, él mismo adoptó esa posición.

En *Le plaisir du texte*, Barthes (2002a, IV, p. 231-232) reivindica el hedonismo, y el placer como criterio, más allá de la relación con la literatura. Esta posición conlleva una valorización del cuerpo y faculta una exploración y consolidación de la particularidad. Sin embargo, la colección de peculiaridades subjetivas, ligadas al placer, en uno mismo y en los otros, por paradójico que parezca, aleja de la singularidad subjetiva. Precisamente, por la facilidad con que los placeres son objetivables y, además, están socialmente objetivados y normalizados. Por ello, la particularidad vela, si no veda, la singularidad y remite a la generalidad y el gregarismo. El propio Barthes, en un ejercicio de palinodia, llama la atención sobre la deficiencia del placer como criterio para el entendimiento, sea en el plano de la reflexión sea en el ámbito del comportamiento.

En concreto, en *La chambre claire*, nuestro autor (BARTHES, 2002a, V, p. 836 y p. 849) desecha el placer como guía del pensamiento en la búsqueda de la esencia de la fotografía. En su opinión, el placer aboca a la particularidad y hace perder, y no deja alcanzar, la universalidad. Parecería tratarse de una relación con un objeto, la fotografía, como otrora, en *Le plaisir du texte*, fue el texto, visto desde los ángulos de la lectura y la escritura. Así es en parte. Porque lo que Barthes hace es ver, mirar, fotos. Mas no por placer, sino con el ánimo de hallar, viendo fotos, la esencia de todas ellas, es decir, la propia de la imagen fotográfica. Esta parece desvanecerse a favor del referente, pues las fotos remiten, case inmediatamente, a sus referentes (BARTHES, 2002a, V, p. 792-793). En las que maneja nuestro autor, los referentes son mayormente personas: hay gente, aparece gente. Entonces, lo que está en juego no es, apenas, el conocimiento de la fotografía, sino el reconocimiento de los otros, del otro, inclusive de su subjetividad, de su singularidad, junto con la singularidad y subjetividad propias. Estas aparecen, no solo como un efecto de rebote o en espejo derivado del reconocimiento del otro, sino, antes y también, como un descubrimiento de la propia existencia que, al prescindir del velo del placer, se revela entreverada con la realidad, incluso anodina, de los otros.

Barthes (2002a, V, p. 809, p. 822-836) llama *punctum* al detalle que alerta al sujeto, que despierta la consciencia y la voluntad, al modo de una picadura o pinchazo, muy ligeros por lo general. Ese detalle, el *punctum*, revela una implicación subjetiva, de quien mira, en lo que ve en la foto. Quizá primero latente y después manifiesta, esa implicación existe con independencia e incluso en contra del interés del sujeto. Este puede ignorar o rechazar el *punctum*, mas está en la foto. En su forma más simple y abstracta también, consiste en la vinculación del sujeto con el tiempo (BARTHES, 2002a, V, p. 865-867). En ella, con el sujeto, están implicados otros sujetos. De ahí, según Barthes (2002a, V, p. 883-885) la posibilidad de una consciencia existencial y una elección acorde con los retos que lanzan la temporalidad (cercenada por la muerte) y la intersubjetividad (trabada por el amor).

En su indagación, Barthes se centra en unas fotos muy concretas: de su madre, recientemente fallecida. Está en pleno, e intenso, duelo, pues convivió con ella, prácticamente, toda la vida. Por amor. Un amor ahora, en ese momento, tronzado por la muerte. Va pasando las fotos hasta detenerse en una, su madre de niña, donde cree reencontrarla, verla tal cual era (BARTHES, 2002a, V, p. 847). Esa foto le da, le devuelve, no solo (la certeza de) su existencia, sino incluso (una percepción de) su esencia. Barthes (2002a, V, p. 845) identifica a su madre por sus cualidades y, el conjunto de ellas y más allá de ellas, su persona. Simplificando: por su bondad, inclusive, su santidad (BARTHES, 2009, p. 222). Tal es el retrato que ofrece de su amada madre. El otro, el sujeto amado, su madre, toma, pues, la figura del santo.

¿El santo? ¿Qué sucede, entonces, con la regla de oro de la habitación? ¿Acaso no entra, en esa regla, esta cohabitación? ¿No tiene que ver el amor, y en particular el maternal-filial, con la habitación? Pues parecería que sí. Barthes, en *Fragments d'un discours amoureux*, se sirve de la relación madre-hijo como modelo y marco del amor. Más allá de ese encuadre teórico, en *La chambre claire*, nuestro autor (BARTHES, 2002a, V, p. 849-850) subraya que, en su relación con su madre, se trataba, no de una figura general, sino de una persona particular. Era, en suma, una relación mantenida sobre acuerdos, ora explícitos, ora tácitos, establecidos entre ambos: sobre un consenso madre-hijo (BARTHES, 2002a, V, p. 848), que había sustituido al contrato familiar matrimonial que estaba en el origen del vínculo. Ese contrato, el régimen del matrimonio y la familia, a lo largo de los años de vida de la madre, había experimentado importantes mudanzas legales y sociales, expresamente, en lo tocante a la posición de la mujer, pasando de un estatuto subordinado y desigual a una condición autónoma e igual, con respecto al hombre. Barthes no fue ajeno a esta cuestión. Ya en *Michelet*, uno de sus primeros libros, publicado en 1954, Barthes (2002a, I, p. 389-398) puso su atención en la condición de las mujeres, asumiendo la vindicación feminista. Con todo, Barthes pone esta relación al margen, y/o más allá, de las consideraciones teórico-científicas y de las cláusulas institucionales-sociales. Por utilizar una fórmula de nuestro autor, este vivía, con su madre, la familia sin la familiaridad: él dice (2002a, IV, p. 607), incluyendo a su hermano, "la famille sans le familialisme". Barthes (2002a, V, p. 849) concibe la familia como ocasión para el amor y lamenta que esta concepción no tenga cabida, carezca de vigencia, en la actualidad en nuestra sociedad.

Esta idea del amor, maternal y filial, ¿no trastoca la noción del amor como pasión expuesta y defendida en *Fragments d'un discours amoureux*? En parte, sí; pero existe entre ambas un fondo común.

En *Fragments d'un discours amoureux*, la relación madre-hijo, junto con las desventuras del joven Werther, funcionan como modelos de la reflexión y desarrollo del amor-pasión efectuados por Barthes (2002a, V, p. 33, p. 289-290). Ahora bien, ese modelo es, propiamente, *via* psicoanálisis, la relación madre-niño, la ligazón entre una mujer adulta y un infante (no necesariamente masculino), marcada por la diferencia

entre ambos: la superioridad y autoridad de la mujer y la dependencia de la criatura. No se trata, pues, del amor maternal y filial expuesto en *La chambre claire*: o sea, del vínculo madre-hijo, ambos adultos, y en el cual, tal como lo presenta Barthes (2002a, V, p. 847-848), incluso la crianza llevada a cabo por la madre en la infancia se ha visto invertida por el cuidado dispensado por el hijo en la enfermedad y la vejez. Con todo, el amor-pasión comparte con el amor maternal y filial un fondo u horizonte común.

De las analogías con la relación madre-hijo y las desventuras de Werther, conviene retener, cuando menos, tres rasgos del amor-pasión.

Primero, como el amor materno-filial, y el amor romántico de Werther, el amor-pasión tiende a ser unilateral y, predominantemente, unívoco (LUHMANN, 1985). Barthes (2002a, V, p. 29) plasma un discurrir del "yo", desde y con sus perspectivas propias, personales, subjetivas: un sujeto, enamorado, que habla en dirección a otro, objeto amado, que no habla. En segundo lugar, tal como lo pinta Barthes (2002a, V, p. 30), ese amor, a pesar de estar asociado a la pasión, presenta como contenido nuclear el sentimiento. Es más, en el amor-pasión, la sentimentalidad prima sobre la sexualidad (BARTHES, 2007, p. 667-669). Recordemos que, en esos otros dos amores, el de la madre y el de Werther (BARTHES, 2007, p. 207-209) el sexo no es pertinente: en el primero, porque no forma parte de la relación; en el segundo, porque no puede hacerlo, porque, antes, ya no puede haber relación. Para Werther, la sentimentalidad no está inhibida, pero sí bloqueada su comunicación. La única expresión posible será *post mortem* (GOETHE, 1982, p. 147). En el amor-pasión, según Barthes (2007, p. 702)[7], la sexualidad permanece en un segundo plano, inclusive en un trasfondo remoto. Guarda un nexo con la sentimentalidad, mas esta tiende a reprimir y/o a oscurecer aquella. El sentimiento prevalece y envuelve la sexualidad que, en nuestra opinión, ve aminorada, mas no suprimida, su problematicidad. Al hilo de esto, y por último, en el amor-pasión según Barthes, sorprende la ausencia de contrato, la regla de oro de toda habitación. No hay figura semejante, ni en los seminarios de 1974-1975 y 1975-1976 (BARTHES, 2007, p. 739-741) ni en el libro de 1977 (BARTHES, 2002a, V, p. 291-296) consagrados al discurso amoroso.

Ciertamente, en *Fragments d'un discours amoureux*, Barthes no versa de la relación y la comunicación entre los amantes, sino de la posición y discurso del sujeto enamorado, el amante (y no el amado). Con todo, sorprende que, en esa perspectiva unilateral y unívoca, no aparezca el contrato en el horizonte, en perspectiva, ante la posible respuesta del otro, del amado, como fórmula, y procedimiento de formalización, de una relación bilateral y biunívoca. Sea ese, o no, el objetivo del enamorado, su discurso parece consistir más en un ejercicio de seducción y conquista que de expresión propia y comunicación con otro[8]. Es muy significativa la reflexión

[7] "Sexe et sexualité": En el texto a modo de conclusión, en las páginas inéditas de *Fragments d'un discours amoureux*.

[8] Resulta tentador establecer, guardando las proporciones debidas, una analogía con la tentativa de seducción que Barthes ve en *S/Z*, entre el personaje narrador y la destinataria de su narración en

sobre la declaración, revelación y manifestación del amor, y su posible respuesta (BARTHES, 2002a, V, p. 187-194). Su posición, formulada sintéticamente, aparece también en *Roland Barthes par Roland Barthes* (2002a, IV, p. 689). Al final, la salida que propone (BARTHES, 2002a, V, p. 285-287) es el "non-vouloir-saisir": en otras palabras, la renuncia al amor-pasión. Hallaremos ahí el trasfondo compartido, el nexo, con el amor maternal y filial.

Barthes (2002a, V, p. 285) recuerda la opción de Werther, el suicidio, y la equipara a renunciar al amor. Werther, en vez de suicidarse, dice nuestro autor, podría en ese momento haber renunciado al amor. Sí. Pero podría haber hecho antes otra cosa: declararse, dar a conocer sus sentimientos y conocer los de su amada, prometida con un amigo suyo. La respuesta de esta podría implicar la renuncia o la aceptación del amor, con las consecuencias que hubiere para él, para ella, para su prometido y para las relaciones entre los tres. Sin embargo, opta por el suicidio que, además de una revelación de su amor, constituye una agresión, sobre todo, a su amada, mas también a su prometido. Es como si Werther no aceptase, no hubiera aceptado de ninguna manera, ni el no ni el sí de su amada. Y, auto-destruyéndose, realiza una manifestación, ofensiva, de su voluntad. Ofensiva, pero, al mismo tiempo, generosa: porque, apenas se afirma, renuncia sin remisión. En mi opinión, cabe tildar esta conducta como sacrificio: oblación.

El no querer asir preconizado por Barthes tiene también como contrapartida la oblación. Mas, con un signo diferente, porque la salida no es la muerte, sino la vida. Barthes (2002a, V, p. 287) preconiza una renuncia a la posesión que es una renuncia al deseo propio, por no querer torcer el deseo del otro. Incluso, por no querer influir en el deseo del otro. En Barthes, el respeto a la libertad del otro desarma el deseo propio (BARTHES, 2002a, V, p. 990). Es algo que acontece, que surge, en el curso de la experiencia del amor como pasión. Barthes, entonces, renuncia a la posesión y opta por el sacrificio, por la oblación. El auto-sacrificio es el último acto, quizá ya imperceptible, de la seducción (BARTHES, 2002a, V, p. 286); y puede ser el primero, aunque muy improbable, de la comunicación. O quizá de la aún más improbable comunión. Porque de santidad se trata. En cualquier caso, la renuncia es al amor-pasión, mas no necesariamente al amor. Puede significar el paso a otra cosa, como la escritura, por ejemplo, en el caso de *Fragments d'un discours amoureux*

Sarrasine de Balzac. Barthes (2002a, III, p. 192-193) presenta esta relación como un contrato: una bonita historia, por una noche de amor. Pero la seducción falla, porque el relato no produce los efectos esperados (estimulantes) sino los contrarios (disuasorios) y ella se desvincula del contrato. Su reacción contiene, según señala Barthes (2002a, III, p. 298) siguiendo a Balzac, una referencia a la santidad: en concreto, a la virtud, que no es de este mundo. Por otra parte, este contrato (en la formulación de Barthes y en la narración de Balzac) está próximo a la prostitución y puede dar una idea de cómo cabe plantear esta en términos diferentes a los habituales (en los que se intercambia dinero por sexo, en los que este se ofrece como un servicio, etc.). Cfr., al respecto, los testimonios de Hervé Guibert y Mathieu Lindon (SAMOYAULT, 2015, p. 606-607).

(BARTHES, 2009, p. 115). Sea como fuere, el amor, para Barthes, y recordemos ahora la relación con su madre, acaba teniendo que ver con la santidad.

Algunas conclusiones

A la hora de recapitular y concluir, conviene, en primer lugar, regresar al punto de partida para apreciar cuál es el marco y/o contexto social y político del contrato propugnado por Barthes como regulación ideal de las relaciones personales. En el fragmento "Éloge ambigu du contrat" transcribe, casi literalmente, un trecho de la sesión del 7 de febrero de 1974 del seminario sobre *Le lexique de l'auteur*, impartido en la *École pratique des hautes études*. Pero salta, y falta, una frase: una referencia a la democracia como "régime idéal du contrat social" (BARTHES, 2010, p. 206). En ese mismo texto, subrayando su importancia, Barthes (2010, p. 207-208) remite a un artículo suyo, sobre Saussure, acerca del contrato lingüístico y el contrato social, en unos términos que él mismo suscribe (BARTHES, 2002a, IV, p. 329-333). Se trata del contrato social democrático, entendido, a grandes rasgos, al modo de Rousseau (BARTHES, 2002a, IV, p. 333). Este es el marco, y el contexto, de su propuesta de contrato para las relaciones personales.

En segundo lugar, ese marco, *per se*, no asegura la admisibilidad y la validez de los contratos personales, pues su formulación puede estar viciada por circunstancias que dañen la capacidad de una o varias de las partes contratantes. Ahora bien, fuera de este marco, en sociedades no fundadas en el contractualismo democrático, es muy posible que, más allá de condiciones personales, circunstancias estructurales, como la miseria económica y la violencia política, afecten y alteren la capacidad de las partes contratantes, de una de ellas, hasta el punto de dejar sin validez y resultar inadmisibles los contratos suscritos. Puede ser el caso de la prostitución, en esas circunstancias estructurales de miseria y violencia, que Barthes señala.

En tercer lugar, el contrato propugnado por nuestro autor es un contrato moral, no legal, consistente en acuerdos estipulados por personas capaces. Estas estipulaciones versarían, fundamentalmente, sobre el contenido, la duración y la localización de la interacción. Estas relaciones personales y su regulación contractual incluyen el sexo, la amistad y el amor. Con el contrato, además de fijar el contenido, Barthes trata de asegurar la reciprocidad en el trato y la interacción, eliminando dos figuras, el egoísta y el santo, que, ora por defecto ora por exceso, alterarían el equilibrio y la correspondencia que debe haber en la relación.

Sin embargo, en cuarto lugar, Barthes tiende a aceptar y privilegiar la figura del santo, cuyo papel él mismo adopta, alguna vez, en todas esas relaciones: sexo, amistad, amor. Es decir, tanto en relaciones objetivadas u objetivables, como el sexo y la amistad (cuando esta se basa en bienes como el placer y la utilidad), como en las relaciones, como eminentemente el amor, en las que está en juego la subjetividad. En

las primeras, las objetivadas u objetivables, la santidad aparece como una compensación de las deficiencias de la relación, aun existiendo reciprocidad en la interacción, por la diferente significación y valor que tiene para ambas partes. En las segundas, en el amor, la santidad es un componente fundamental de la relación. En este caso, el contrato, que Barthes apenas contempla, proporciona únicamente un marco formal.

Por último, el contrato regularía los contactos personales ora puntuales ora reiterados ora permanentes. Estos dos últimos darían lugar a alguna forma de comunidad, en concreto, a la amistad y, más raramente, al amor. En ellos, la regulación habría de contemplar, fundamentalmente, la habitación, la compañía y la alimentación. En todos estos puntos, Barthes, con el contrato, trata de preservar la individualidad, la autonomía del sujeto, en la comunidad formada con otros sujetos. De hecho, el contrato preserva la subjetividad, porque la excluye o la limita en la interacción y en la relación. Así sucede en las amistades formadas en torno a bienes objetivados u objetivables, en concreto el placer y la utilidad. Sin embargo, en las relaciones, como el amor, y máxime en las vivencias en convivencia, en las que los bienes en juego son los propios sujetos, el contrato parece esfumarse: queda apenas como un límite externo, que trata de excluir el egoísmo, en el libre juego de la santidad. Habría contrato, mas sería necesariamente indefinido, esencialmente renegociable.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.

BARTHES, R. *Le lexique de l'auteur. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974. Suivi de fragments inédits du Roland Barthes par Roland Barthes*. Présentation et édition d'Anne Herschberg Pierrot. Paris: Seuil, 2010.

BARTHES, R. *Journal de deuil*. Texte établi et annoté par Nathalie Léger. Paris: Seuil, 2009.

BARTHES, R. *Le discours amoureux. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1974-1976. Suivi de Fragments d'un discours amoureux (pages inédites)*. Présentation et édition de Claude Coste. Paris: Seuil, 2007.

BARTHES, R. *Œuvres complètes (I, II, III, IV, V)*. Édition d'Éric Marty. Paris: Seuil, 2002a.

BARTHES, R. *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1976-1977*. Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Seuil/IMEC, 2002b.

BARTHES, R. *Incidents*. Édition de François Wahl. Paris: Seuil, 1987.

BELLIOTTI, R. A. "La sexualidad". In: SINGER, P. (ed.). *Compendio de Ética*. Traducción de Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza, 2004.

BOULAÂBI, R. "Barthes et le monde arabe: survivance de 'l'orientalisme'". In: CHAULET ACHNUR, Ch. (dir.). *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditérranée*. Paris: Karthala, 2010.

CALVET, L.-J. *Roland Barthes*. Paris: Flammarion, 1990.

CARAËS, M.H. & FERNANDEZ, J. *Tanger ou la dérive littéraire. Essai sur la colonisation littéraire d'un lieu : Barthes, Bowles, Burroughs, Capote, Genet, Moraud...*. Paris: Publisud, 2002.

GOETHE, J.W. *Die Leiden des jungen Werthers*. Stuttgart: Reclam, 1982.
KNIGHT, D. *Barthes and Utopia. Space, Travel and Writing*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
LUHMANN, N. *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Traducción de Joaquín Adsuar Ortega. Barcelona: Península, 1985.
PASOLINI, P.P. *Demasiada libertad sexual os convertirá en terroristas*. Traducción de Paula Caballero Sánchez y Miguel Ros González. Madrid: errata naturae, 2014.
SAMOYAULT, T. *Roland Barthes.* Paris: Seuil, 2015.
SEIFERT, M. "La regla y la vida. Formas de vida en común en Cómo vivir juntos de Roland Barthes y Altísima pobreza de Giorgio Agamben". Alpha, Osorno (Chile), 42, p. 259-272, 2016.
SOTO, L. G. *Barthes filósofo*. Vigo: Galaxia, 2015.
SOTO, L. G. "Barthes y la filosofía". Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Málaga, 26 (1), p. 83-102, 2021.
SOUSA SANTOS, B. *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. *Para um novo senso comum*, v. 4. Porto: Afrontamento, 2010.
STAFFORD, A. "«Ce que je dois... à Zaghloul Morsy»: Barthes, poésie marocaine et réticence". In: BOULAÂBI, R., COSTE, C. et LEHDAHDA, M. (dirs.). *Roland Barthes au Maroc*. Meknès: Publications de l'Université Moulay Ismaïl, 2013.
WAHL, F. "Les amis". Communications, Paris, 36, p. 85-88, 1980.

Recebido em: 15/03/2021 **Aceito em:** 30/06/2021
Referência eletrônica: SOTO, Luís G. Barthes y el contrato: Sexo, amistad, amor. *Criação & Crítica*, n. 30, p., set. 2021. Disponível em: <http://revistas.usp.br/criacaoecritica>. Acesso em: dd mmm. aaaa.