

# DISOCIACIÓN CIENTÍFICA Y ARTÍSTICA DE ROLAND BARTHES

Alfredo Berbegal Vázquez

<b>DISTANCIA Y CONTRADICCIÓN</b>	<b>2</b>
<b>LA DISTANCIA... HILO CONDUCTOR DE LOS DISTINTOS BARTHES</b>	<b>2</b>
<b>LA CONTRADICCIÓN... HILO CONDUCTOR DEL ACTO HERMENÉUTICO</b>	<b>6</b>
<b>TEORÍA DEL TEXTO Y PENTÁLOGO CRÍTICO</b>	<b>11</b>
<b>PAUL RICOEUR: DONDE LA CONTRADICCIÓN PARECE SER SUPERADA</b>	<b>20</b>
<i>QU'EST-CE QU'UN TEXTE?</i>	21
FRAGMENTO 1	22
FRAGMENTO 2	24
FRAGMENTO 3	26
FRAGMENTO 4	27
FRAGMENTO 5	29
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>30</b>

## ***Distancia y Contradicción***

Situar a Roland Barthes en el recorrido disciplinar que va de la Exégesis Filosófica, pasando por la Hermenéutica Clásica y Filosófica, asentándose en la Semiología y encallando en la Crítica Literaria, implica, como es propio de todo elevado intelectual, reducir la taxonomía a la taxidermia. Se podría despachar la ambigüedad ubicándolo en su etiqueta más eficaz, como aparece en las escasas páginas que le son dedicadas en los manuales de hermenéutica: su aproximación estructuralista (Maceiras & Trebollé, 1990; Ferraris, 2000). Una localización que, si bien tiene una sólida justificación al amparo de su trabajo, no le hace justicia a una riqueza y una profundidad que se caracteriza por la *distancia* y la *contradicción*.

## ***La distancia... Hilo conductor de los distintos Barthes***

Representa un posicionamiento o ictus intelectual que le acompañará durante toda su vida (Calvet, 1990). Es la “necesidad de la distancia” (Morin, 1982). Una distancia que, en la historia de la hermenéutica, puede asociarse a una preocupación por la solidez del método. Una distancia que será entidad integrante de la disociación planteada, íntimamente alimentada por una *obsesión científica*. La necesidad de un cuadro de objetividad donde sentirse seguro.

En su momento fenomenológico-existencialista, Barthes opondrá la escritura al compromiso sartreano. Del mismo modo, su progresiva aproximación al pensamiento marxista, de la mano de George Fournié, será cauta, explicativa, primando las consecuencias para el método, desconfiando de toda militancia, de toda implicación escatológica e ideológica (Roger, 1996), y sublimándolas como crítica literaria.<sup>1</sup> Es la distancia de la escritura respecto al acto y la palabra políticos.<sup>2</sup> De esta época son sus

---

<sup>1</sup> Tras la crítica de Barthes a *La Peste* de Albert Camus, destacando una falta de solidaridad, éste le obliga a la incómoda situación de posicionarse. La respuesta de Barthes es que él habla desde el materialismo dialéctico (Calvet, *op. cit.*, 152-153).

<sup>2</sup> Su pasión por el teatro de Brecht se debe más al modo en el que se refleja una distanciamiento del actor

escritos en *Combat*, en *Théâtre Populaire* y en *Arguments*, donde se encuentra más cómodo por un marxismo despojado de su dogmatismo staliniano (Calvet, *op. cit.*, 162). Esta crítica distanciada, por el método y la escritura, la desarrolla en trabajos como *Le degré zéro de l'écriture* – análisis de la escritura burguesa y de las estereotipadas concepciones de la historia de la literatura, destacando la importancia revolucionaria de una escritura blanca, indicativa, a-modal, neutra, inocente (1986) –, en sus numerosos escritos sobre el teatro, y en *Mythologies* – compromiso político sublimado en el análisis de la cultura de masas y en la degradación de la cultura burguesa que funda sus representaciones sobre el canon de lo verosímil, de una escritura realista, de un lenguaje que busca la mimesis con la realidad<sup>3</sup>. Es el momento del primer Barthes.

Su adscripción al análisis estructural será más bien un encuentro. Bajo la misma premisa de la distancia, ya asentada y anterior al “boom” del estructuralismo francés, Barthes hace uso de este análisis para salvaguardarla. Su afinidad y progresiva consolidación en el estructuralismo se presenta como estrategia, en este caso, iniciada por Algirdas Julius Greimas. Halla en esta escuela de pensamiento un forma de fidelidad a su “libido” intelectual. Le permite un desplazamiento de la subjetividad, como lugar de sentido, hacia el nivel de las estructuras lingüísticas y semióticas, trasvasando la primacía de lo personal a lo impersonal, a un inconsciente categorial. Su etapa estructuralista renegará del amaneramiento psicologicista de la hermenéutica romántica (Schleiermacher) y de la visión del acto interpretativo como “fusión de horizontes”, del texto como “horizonte de un mundo posible” (Gadamer). Como es propio del programa estructuralista, la hermenéutica no buscará la convergencia entre dos subjetividades (autor-intérprete), sino la confluencia de dos discursos (el del texto y el del intérprete). La necesidad de distancia encuentra en el estructuralismo su punto de apoyo por excelencia, creyendo exorcizar el sujeto ontológicamente, legitimando la distancia respecto a la subjetividad.

La empresa por excelencia será la de interpretar lo que el texto dice por sí mismo. Bajo el modelo estructuralista, Barthes consolida su preocupación por la distancia. Sus dos trabajos más representativos de este su “delirio científico” serán *Éléments de Sémiologie* –

---

respecto a su rol que a una adhesión al espectáculo político.

<sup>3</sup> Barthes se interesa por la escritura, por un análisis que busca la semiósis, no la mimesis, por los textos que intentan representar una significancia, el saber de los signos, no del contenido.

se trata más bien de una obra didáctica en la que coordina y adapta conceptos lingüísticos de Saussure, Jakobson y Hjelmslev – y *Système de la mode* – trabajo estructuralista por excelencia, desde el máximo rigor y escrúpulo de científicidad.

El acto de apropiación de sentido será más una fusión entre el mundo del texto y el mundo del lector, no una proyección del intérprete en el texto ni una identificación con su autor. Pero este segundo Barthes, que verá en el análisis del signo, del símbolo, una forma de pensamiento distanciado, hará de la lingüística, modelo articulador de todo pensamiento estructuralista, una manifestación singular, no única, del símbolo. De este modo, se proclamará como pseudo-padre de la semiología, defendiendo, hasta cierto punto, una perspectiva políticamente incorrecta del estructuralismo: la inclusión de la lingüística en la semiología y no a la inversa (Eco, 1982, 22). De este modo, en su estigmatización socio-académica como estructuralista, Roland Barthes devendrá un “*déviant*”.<sup>4</sup>

El flanco de batalla de la distancia le llevará, finalmente, a una disolución ontológica o, más bien, a eliminar cualquier tipo de aspiración ontológica en la interpretación. Es la liquidación del sujeto en la literatura.

Pero abandona el estructuralismo por entenderlo como preso del científicismo. El estructuralismo no se plantea la subversión del lenguaje científico. Empieza a atisbar la ciencia como un lenguaje más, un discurso, oponiéndose a la verdad científica como verdad transcendental. Así, más allá de la concepción estructuralista del lenguaje, descubre en él un sistema sin fin y sin centro, un sistema abierto y auto-referencial. Un giro lingüístico que abanderará el movimiento post-estructuralista (Lefebvre & Vollpe, 1969). De este modo, tomará la literatura no como un objeto, sino como escritura, abandonando la empresa de una ciencia de la literatura o una ciencia del texto. Desplazará progresivamente el sentido relacional de la diferencia saussureana a la “*différance*” derridiana. De este modo, Barthes experimentará una conversión muy interesante. Su obra *S/Z* se sitúa en este punto de inflexión. La focalización de la estructura se desplazará hacia una progresiva valorización de la textualidad. Así lo reflejará en otro de sus lugares de elaboración teórica que será la revista *Communications*. Progresivamente, la escritura,

---

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, personificación del paradigma estructuralista francés, se negará a dirigir su trabajo “*Le système de la mode*” como proyecto de tesis doctoral (Calvet, *op. cit.*, 166).

siempre centro de interés barthesiano, se radicalizará y se proclamará la liberación del significante. *Sade, Fourier y Loyola*, así como *L'Empire de Signes*, serán trabajos inspirados en esta nueva mirada. Philippe Sollers, Julia Kristeva y todo el grupo de la revista *Tel Quel* caminarán en esta dirección.

A partir de este momento, Barthes retorna a lo hasta ahora distanciado. Parece que deja de lado la necesidad masoquista de condenar y renegar del sujeto. El sentido se hará desde la singularidad y éste sólo se manifestará si media el placer, evocado y sugerido por la escritura y por la actitud a dejarse seducir en la lectura. Asoma un retorno de lo impersonal a lo personal, de modo que los textos parecen significar a partir de los estados subjetivos, sobre todo inconscientes, de los que el lector tampoco es dueño por entero. Se servirá de la obra de Jacques Lacan como puente entre el estructuralismo y la hermenéutica psicoanalítica. Se desarrollará un progresivo alejamiento del texto como estructura y composición, proclamando su pluralidad en la inclusión del lector.

A su vez, y en oposición a Paul Ricoeur, que seguirá a la hermenéutica filosófica en la imposibilidad de eliminar el referente, el texto devendrá pretexto de sentido. El texto será el ámbito donde se producirán relaciones entre signos, no ocultando ningún logos o significado. La referencia y el sentido se elaborarán a partir de la conexión del texto con los estados de fuerza del lector. La “nueva crítica” (Barthes, 1966a), ámbito en el que Barthes se encuentra quizás más cómodamente etiquetado, no buscará qué sentido es verdadero o qué horizonte de sentido abre el texto.

Probablemente, éste es el Barthes más interesante porque en él se hace tambalear la distancia al mismo tiempo que se intenta seguir aprovechándose de ella. Es el momento en el que se pone en evidencia con mayor fuerza sus contradicciones, tal vez siempre latentes en los Barthes anteriores. Es el momento en el que la clasificación taxidermista del Barthes estructuralista acaba explotando para ponerse al lado de la Gramatología de Jacques Derrida (1972) y de las incisivas reflexiones sobre el referente y el valor de la interpretación de Gilles Deleuze o Félix Guattari (1976). Sus últimas obras *Le plaisir du texte* y *Roland Barthes par Roland Barthes* pertenecen a este momento que encalla en una exploración de la moralidad fuertemente influenciada por los escritos de Friedrich Nietzsche. Es su momento post-estructuralista. Es el tercer Barthes.

## ***La contradicción... Hilo conductor del acto hermenéutico***

La distancia, como estrategia epistemológica y como convicción ontológica del acto hermenéutico, se ve sometida a diversas contradicciones. Roland Barthes rechazará y aceptará al mismo tiempo el método y su posible transmisión.

En la evolución de esta distancia, en sus obras, así parece apreciarse. Una pasión por la escritura, pero tomada desde esa distancia, lo convierte en un escritor de segundo grado: escritor que escribe sobre el escritor y sobre la escritura. Sólo en su última etapa se libera de esa autovigilancia, intentando proponer, a través de la escritura misma, aquello que quiere decir o romper de ésta.

Los dos primeros Barthes renuncian a su condición de escritor, dejándose influenciar por el prejuicio que quiere que la comunicación rigurosa de las ideas no pueda tener lugar más que en el medio de un lenguaje cerrado en sí mismo, por un lenguaje denotativo. Los dos primeros Barthes se ajustan a la “*escribanía*”. Aunque tendrá sus pequeños paraísos, *Arguments* y *Communications*, en los que desquitarse, Barthes es un “*escribiente*”.

El tercero y último Barthes se resiste al resumen, busca la sugerencia del lenguaje, juega con la fuerza del significante. Es el uso sugerente del lenguaje, de la connotación y de la metáfora. Pero no gratuita. Reivindica una moralidad de la escritura – ya patente, aunque prudente, en su primera etapa en la que defiende un compromiso ético y estético, fenomenológico y político, en y a través de la escritura. Por encima del ensayista, de la transmisión de un mensaje, del uso de un lenguaje instrumental, hace un uso intransitivo de la escritura que no busca otra cosa que el placer. En cierto modo, Barthes hace desaparecer el fantasma de la comunicación para vivir y pensar lo que expresa. El tercer Barthes se aventura en la “*escritura*”. Es el Barthes “*escritor*”. Se desmarca de la necesidad y de la demanda social y pone en marcha el lenguaje por el placer mismo del lenguaje. Ya no quiere que el simulacro teórico sea el valor a proponer. Rescata el pensamiento especulativo de la interpretación.

Esta contradicción entre el decir y el hacer con la escritura es clave para la comprensión de una disociación entre la pretensión científica y artística de sus propuestas hermenéuticas.

Una contradicción que, explorando otras corrientes y escuelas, parece ser característica de todo acto hermenéutico o, al menos, de los problemas formulados en la tradición y la historia de una Hermenéutica General.

Antes de instaurarse una Hermenéutica General, conviven entre sí una pluralidad de hermenéuticas relacionadas con un dominio o ámbito de saber concreto. Había hermenéuticas específicas para los textos legales, religiosos y literarios, ya fueran, respectivamente, normativas, exegéticas o perceptivas. Friedrich Schleiermacher es el responsable de un giro copernicano hacia una Hermenéutica General, hacia una sistematización del arte de comprender. Establece, en su intento – sistematizar ese arte –, la contradicción que nos ocupa. De este modo, en su última etapa, Schleiermacher tiende a separar dos momentos en el proceso de comprensión: el *gramatical*, propio de la esfera del lenguaje, y que consiste en la aplicación de reglas generales y objetivas; y el *psicológico*, propio de la esfera del pensamiento, y cuya tarea fundamental es rastrear la individualidad del autor y caminar tras su genio particular (Maceiras & Tribollé, *op. cit.*, 35). De esta manera, el método de una hermenéutica general sistematizada parece ser doble, *comparativo y adivinatorio*, instaurando un círculo hermenéutico entre la parte y el todo del texto. El primer Schleiermacher se centraría en el lenguaje, en el método comparativo, en el análisis gramatical; en el momento universal y objetivo de la comprensión, donde el lenguaje particular se comprende a la luz de una comunidad lingüística. El segundo, lo hace en el pensamiento, en el método adivinatorio, dando el paso hacia una hermenéutica más psicologizante, donde el lenguaje se refiere a la totalidad de la vida individual de la que procede.

La contradicción de la distancia barthesiana presenta problemáticas afines con el método doble de Schleiermacher. En cualquier caso, Barthes se desmarcará siempre de una hermenéutica romántica que busca la identificación con el autor mismo. La analogía con la disociación barthesiana es precisamente el de mantenerse dentro de un método más o menos formal, el comparado, o el de romperlo y explorar el no formal, el adivinatorio.

Esta duplicidad de momentos será revisitada por Wilhelm Dilthey como dicotomía excluyente de la *explicación* y la *comprensión*, en su intento por superar el historicismo y la hermenéutica romántica. Su obsesión es similar a la del segundo Barthes, el del delirio

científico-estructuralista. Pero la preocupación de Dilthey parece ser programática. Se propone dotar a las Ciencias Humanas de una base sólida que permita desarrollar un método que permita interpretaciones objetivamente válidas. La pretensión de estas Ciencias debe ser la comprensión, no la explicación, propia de las Ciencias Naturales. Para ello, su punto de partida es la aplicación de un método diferente para un objeto de conocimiento diferente (objeto, materia vs. persona, espíritu). Según Dilthey, es posible una objetividad o validez universal de una inteligencia singular. Para ello, el círculo hermenéutico es situado en el nivel metodológico, buscando un punto de enlace objetivo, científicamente válido, entre el intérprete y el texto, poniendo en perspectiva, respecto a un mismo carácter vital, las respectivas objetivaciones de la vida. En cierto modo, Dilthey no superará la hermenéutica romántica ni el historicismo. El fin de la comprensión seguirá siendo el camino en el que autor e intérprete se hacen contemporáneos a través del texto. Su formulación epistemológica y metodológica lo anclarán en una formulación de la comprensión que, si bien reivindica su estatus, no evoluciona respecto a las problemáticas anteriores. Será definida por negación a la explicación.

Aspirando a la exigencia objetiva y científica, el conflicto en el seno del concepto de interpretación está servido. Por un lado, se encuentra la interpretación como arte de comprender las manifestaciones de la vida fijadas, objetivadas. Por otro, la interpretación que tiene un carácter intuitivo, no verificable, por no conformarse con comprender los signos exteriores de un psiquismo interior.

En sus trabajos estructuralistas, Roland Barthes se asociará a la primera versión interpretativa. Una versión, dentro de la comprensión diltheyana, de carácter explicativa. En este caso, la dicotomía explicación-comprensión no remite a modelos epistemológicos diferentes, sino al del lenguaje mismo. Es posible tratar los textos desde reglas de explicación que la lingüística aplica con éxito a los sistemas simples de signos. La tensión sufrida por Barthes, la contradicción, se verá afectada por la segunda versión de la interpretación. Siempre dejará en suspenso el texto, sin mundo y sin autor transcendentales, pero el camino hacia el sentido será inesperado, arriesgado, imprevisible, en manos de la intuición del intérprete, de la impronta de la forma y del significante. Para Barthes no hay verdad detrás del texto, no hay autor con el que encontrarse. Por lo que, según las premisas de Dilthey, el método será inefable. Habrá una pluralidad de sentidos consecuente con la inclusión del lector en el texto.

Hans-Georg Gadamer, al amparo del trabajo de Heidegger, que propone un retorno a la ontología del ser en lugar de una psicología (Schleiermacher) o metafísica de la vida (Dilthey), inicia una fenomenología hermenéutica o hermenéutica filosófica (Gadamer, 1992d; 1992g). De este modo, la comprensión ya no se fundará sobre las categorías humanas o psicológicas, sino sobre una realidad que sale a nuestro encuentro, sobre categorías ontológicas. No será un proceso mental, sino un encuentro ontológico. No será el poder de mediar entre dos vidas, sino el poder de desvelar el ser de las cosas. Comprender dejará de ser un modo de conocer para devenir un modo de ser, un modo de existencia.

La crítica a la objetividad de la comprensión añorada por Dilthey es inmediata. Ya no se hará uso del círculo hermenéutico, se estará y se será en él. La circularidad no es metodológica, sino ontológica. La hermenéutica dejará de ser una metodología filológica o una metodología universal de las Ciencias del Espíritu, para dar paso a un descubrimiento de las posibilidades de existencia del existente. De este modo, Gadamer se preguntará cómo la hermenéutica, una vez liberada del concepto de objetividad de las Ciencias Naturales, puede dar razón de la historicidad de la comprensión. Ofrece una teoría de la comprensión histórica y una nueva hermenéutica basada en la ontología del lenguaje. La pretensión científica será reformulada. El método, riguroso y científico, lo será pero desde una reformulación fenomenológica. Así, Gadamer no renunciará ni al método ni a un acceso a la Verdad. El referente del texto, lo que nos dice, su sentido, es esencial. Pero Gadamer se adherirá a una concepción ontológica y procesual de esta Verdad. Ésta no es un significado prefijado en el texto, sino un significado que surge del intercambio entre el texto y sus intérpretes y que sólo significa si se aplica a nuestra experiencia en el mundo. Eso supone dos premisas (Gadamer, 1998a): 1) que el texto tiene un pretensión de verdad con la que poder comunicarse, de la que poder participar; 2) que es una verdad transcendental, no clausurada, de modo que ésta se hace en el tiempo, actualizándose, contextualizándose, ampliando su horizonte y su movilidad con el “ser-en-el-mundo” del intérprete.

Para Gadamer, trabajar esta verdad supone una comunicación entre el horizonte del intérprete y el del texto. No es el sujeto puro el que comprende, sino un “ser-en-el-mundo” en virtud del horizonte abierto por el texto. La formulación gadameriana de este proceso comunicativo trasciende las teorías representacionistas y convencionalistas del lenguaje.

Para Gadamer el lenguaje no es simple instrumento de comunicación, sino que forma parte del proceso hermenéutico que somos y es nuestro medio, integrando nuestra situación dialéctica en el mundo (Gadamer, 1992e). A su vez, moviliza con especial énfasis las relaciones entre lenguaje y pensamiento, que conduce a una historia de los conceptos filosóficos, a una historia del pensamiento en el uso lingüístico de esos conceptos (Gadamer, 1992c). De este modo, y a partir de esta ontologización del lenguaje, la interpretación de los textos es un diálogo con éstos y con nosotros mismos, una conversación desde la que se revela una realidad intersubjetiva. La conversación o diálogo con el texto implica una alteración recíproca, una *fusión de horizontes*, el del texto y el del intérprete (Gadamer, 1992b). La comprensión implica un diálogo Yo-Tú, poniendo en movimiento el horizonte del intérprete y la cosa del texto. Es un *proceso de pregunta-respuesta* que necesariamente conduce a que el “ser-en-el-mundo” del intérprete se *apropie* del sentido del texto, reactualizado, pero dialogado. No se entiende la hermenéutica sin esta última aplicación práctica del sentido (Gadamer, 1992f). Pero tomar en la dialéctica el horizonte del intérprete, supone no renunciar a sus componentes precomprensivos<sup>5</sup>, a sus *prejuicios*. Supone asumir que la comprensión no significa olvidar nuestro horizonte de significados, sino introducirlos en el texto. Nuestros prejuicios son el punto de partida. La comprensión se logra cuando el intérprete toma conciencia de ellos y los cuestiona, los contrasta con lo que el texto dice. Los habrá arbitrarios e iluminativos. En este sentido, la cosa del texto ostenta la *autoridad* para transformar nuestros prejuicios.

La fusión de horizontes implica a su vez un diálogo con una *tradición* crítica, es decir con otros horizontes-intérpretes que se han comunicado con el horizonte del texto en otro momento y lugar. Para Gadamer, comprender el texto será participar de los efectos de su tradición, no de forma archivística, sino histórico-temporal, como otros modos de experiencia hermenéutica. Se presenta una *historicidad* de la comprensión misma y de los sentidos hallados a lo largo de las diversas interpretaciones realizadas.

La histórica contradicción parece ser superada en Gadamer por una versión fenomenológica de la pretensión y método científicos. El paradigma dialógico, el rastreo interpretativo de la tradición sobre la cosa o autoridad del texto y la búsqueda de esa cosa a

---

<sup>5</sup> Concepto importado de la filosofía heideggeriana.

través de mi “ser-en-el-mundo” se preocupan por una interpretación que, sin ser susceptible de ser correcta en su reactualización y aplicación, exige legitimidad y pertinencia, rastreos normativos y referenciales. En cualquier caso, Gadamer vive la contradicción desde una oposición a la absolutización del método.

La distancia barthesiana parece representar un proceso de desontologización, oponiéndose frontalmente a una hermenéutica filosófica y a sus premisas metafísicas. El Barthes estructuralista, por definición, se adhiere a este proceso al analizar el texto en sí mismo, sin presumir nada fuera de él, por mediación de un sistema de diferencias del lenguaje mismo que lo hilvana. El Barthes post-estructuralista, por crítica a la pretensión científica como un discurso de autoridad, pues no deja de ser un lenguaje más, lo radicaliza, alejándose definitivamente de la hermenéutica. Su distancia inicial, como sujeción a una objetividad, termina por negar esa objetividad radicalmente.

La contradicción se supera con la revolución. Su distancia reflexiva, teórica y científica, termina por resignarse ante el arte de vivir la escritura. Es el triunfo de la aproximación estética y artística al texto. Si el mensaje no es transparente, ni objetivable, no debe imponerse el estatus de una ciencia explicativa de la interpretación. ¡Hablemos de escritura, no de ciencia de la literatura!

### ***Teoría del Texto y Pentálogo crítico***

El análisis crítico de la teoría del texto de Roland Barthes exige matizar el posicionamiento de los distintos Barthes. No obstante, es el último Barthes el que, en relación crítica consigo mismo, establece una teoría del texto relevante y original, proponiendo una disolución de entidades de importancia histórica para la hermenéutica (Sirvent, 1992):

- A. *La pluralidad del sentido y del referente. Extinción del sentido del texto, de su verdad.*

Implica un perspectivismo que arrastra una elección de tipo axiológico (moralidad de la escritura y nueva ética del signo). Una elección que en la teoría textual de Barthes termina por no ser estrictamente metódica, sino sugerente. El texto se toma en sí, como galaxia de significantes, lo que lleva a una visión abierta del mismo, próxima al concepto semiológico de “obra abierta” (Eco, 1984). Al rechazar un sentido último a desvelar, una autoridad de la cosa del texto, se revuelve contra todo absolutismo, logocentrismo o teleología de la interpretación, dejándola sólo en manos del lenguaje y la escritura. De este modo, Barthes defenderá una pluralidad de sentidos en el texto. Pero una pluralidad que será muy diferente a la defendida por Gadamer, el cual sigue creyendo en la idealidad del sentido (López Sáenz, 1997, 63). Será el sistema de diferencias el que confiere significado al signo y no lo encontrado por la participación de los intérpretes o por la tradición. Sólo hay juego de signos. En realidad, Barthes pretende ofrecer una teoría y una práctica para la lectura de textos, no una teoría de la comprensión o la interpretación. Es el absolutismo del texto, heredado de su etapa estructural, sin buscar nada detrás de él, sin confrontarse a referentes exteriores.

*B. La escritura fragmentaria.*

La pluralidad no puede ser defendida al mismo tiempo que una escritura prescrita o normativa. La escritura plural o fragmentaria refleja un ensamblaje de voces que aparecen en el texto. Si bien el texto contiene muy distintos códigos (culturales, hermenéuticos, simbólicos...), la formación de sus sentidos evita privilegiar cualquiera de ellos. La interpretación del texto, al amparo de esta escritura fragmentaria, debe realizar un trabajo de “de-significación”. En defensa de la pluralidad del sentido y del referente, Barthes se decanta por el fragmento, no por la obra, por la dispersión, no por la unidad.

*C. Las premisas anteriores exigen una lectura plural.*

Eso no supone caer en la subjetivización de los criterios de lectura. Para Barthes ninguna interpretación será anárquica si se parte del texto y se desprende de éste. Más que una cuestión de subjetividad u objetividad de la interpretación, Barthes se preocupa más por mantener una aproximación plural y libre, concediendo al lector

la posibilidad de “abrir” el texto.

*D. Para Barthes, la libertad de la lectura reside en el significante.*

Frente a una semiótica del mensaje (plano denotativo, comunicativo), muestra un mayor interés por una semiótica del significado (plano connotativo) y del significante (semanálisis). De este modo, la crítica no debe tener como función el de juzgar el texto, sino el de ampliar sus horizontes.

*E. Desmitificación del papel del autor en el texto.*

El autor se mantiene al margen de la narración, no imponiendo una visión de la lectura. Éste ya no dominará el sentido. El crítico ya no será un decodificador del sentido del autor.

Gadamer, al contrario que Barthes, piensa que el autor no ha muerto, que es algo más que la instancia que escribe. Aunque para Gadamer el autor pierde su lugar privilegiado en el texto, el autor no se limita a expresarse en él, pero comunica algo y esto es lo que se debe comprender (*Ibid.*, 63). Barthes desmitifica al autor y, por tanto, toda razón o creencia en la autoridad. No es el que aporta la única interpretación cualificada del texto. La reconstrucción textual debe ofrecer sentidos y no dar con el sujeto. La voz del autor será una más entre otras muchas que integran el texto. El autor será un fragmento de código.

*F. Relativizar el papel del autor supone un ensalzamiento de la autonomía del lector.*

La lectura deja de estar encerrada en un pretendido objetivismo. Ya no hay intención alguna de descubrir “el” sentido de la verdad de la obra. Al igual que en la concepción lectiva de Gadamer (1998b) y Ricoeur, el lector es un productor de texto, un ser activo. La pluralidad del sentido del texto asume la libertad del lector. Barthes no cree en la vía del diálogo gadameriano, de fusión, de encuentro, de comunicación. No habrá criterio de interpretación, tampoco de autoridad de la cosa del texto, del autor ni de una tradición o comunidad lingüística que determine el significado del texto. Para Barthes la temporalidad del lenguaje imposibilita la comunicación (*Ibid.*, 63). Sólo habrá lenguaje, fragmentos e intertextualidad. Aunque ambos coincidan en que la lectura no es un acto de reproducción, sino de

producción, el lector de Barthes dejará de ser personal y no buscará en la lectura depurar sus prejuicios para unirse a la tradición de la comunidad lingüística. El lector de Barthes estará desubjetivizado, renuncia al momento de la apropiación. Al igual que Derrida, Barthes entiende la defensa de la tradición gadameriana como un síntoma de la metafísica.

G. *Una libertad en la lectura supone aceptar una multiplicidad de lecturas.*

Al margen de las distintas aproximaciones (individual, histórica, sociológica, filológica...), todas ellas deben desear el texto. El placer por la lectura es la condición de una interpretación pertinente, implicada, de una relación con el texto y con su escritura. Un placer, un deseo, que puede fetichista, intrigante, misteriosa, o conductora del deseo de escribir.

H. *El texto será definido como dominio en el que se ejerce una práctica del significante.*

Se rechaza todo metalenguaje como imposición del saber. Para Barthes, definir el texto es imponerlo. Se formulará como práctica de estructuración, no como estructura; como trabajo y juego, no como objeto; como conjunto de huellas en movimiento, no de signos cerrados y dotados de un sentido a encontrar. Su instante será el significante, no el significado. De este modo, desde el punto de vista de la escritura y de la lectura como escritura, Barthes distinguirá entre textos “*legibles*” y “*escribibles*”.

El texto, para Barthes, no será un horizonte de significado con el que dialogar, lo interpretado, sino un lugar en el que se da la interpretación, un sistema de signos abierto a una interpretación plural. Para Barthes, la interpretación debe perderse en el infinito del lenguaje, apreciando la pluralidad sin una búsqueda de sentido. Es la concepción del texto como *geno-texto*, no como *feno-texto* (Kristeva).

La teoría textual de Barthes viene articulada fundamentalmente desde su *concepción lectiva*. En este sentido, frente a las aproximaciones doctrinales, escolásticas, o a una lectura ideológica de los textos, Barthes se enmarca más en la tradición de la *lectura del texto en sí*. En ella, Barthes se mueve y evoluciona, en el seno de los dos conocidos

criterios de una tradición que se remonta a Spinoza (Deleuze, 1981): 1) la lectura que acepta unos conceptos esquemáticos como orientadores que, sin aceptar unas estructuras preimpuestas, son el resultado de un estudio comparativo que termina definiéndolos como modelos; 2) la lectura que se dirige a la escritura por sí misma, leyendo el texto sin referencia alguna a un sistema extraño al propio texto y que supone una aproximación parcial y a distintos niveles.

El segundo Barthes se inclina por el primer criterio, arropado por el estructuralismo. Al tomar el texto en sí, no interesa ni el contenido, ni el texto, ni el autor, aplicando una perspectiva científica que se centra en la homología estructural del lenguaje del texto, sincrónica, relacional, comparativa (Barthes, 1964; 1966b).

El tercer y último Barthes adopta el segundo criterio, al sustituir una visión cerrada y organizada del lenguaje por una visión más poética e incommensurable del mismo. El giro lingüístico le exige un posicionamiento dentro de la *concepción analítica*. Se abandonará el análisis estructural, lógico-formal (Russel) o lógico-lingüístico (Wittgenstein) del lenguaje. Frente a la explicación del texto o su contextualización dentro de un lenguaje ideal, Barthes se acercará al silencio wittgensteiniano. No obstante, su concepción de la lectura y del texto no se resignará a guardarlo, sino a sublimarlo con el lenguaje mismo, a recrearlo en la segunda escritura, artística, portadora de nuevos sentidos y reveladora de otros horizontes posibles. El silencio wittgensteiniano será transgredido por una búsqueda sugerente en los límites infinitos del lenguaje (Barthes, 1983).

En la *hermenéutica negativa* de Barthes se intuye una radical rebelión contra una distancia que en otras etapas le había obsesionado. Mantiene la distancia, en este caso ontológica, por mediación del lenguaje y de la escritura. Como consecuencia, la interpretación o la práctica de la lectura se libera al significante, convirtiéndose en antirreferencial – desde el punto de vista hermenéutico – y en autorreferencial – desde el punto de vista del lenguaje. Lo esencial ya no será la transmisión de algo, sino el acto de escribir, la elección del lenguaje y la seducción del lector por la escritura.

Esta hermenéutica negativa, como es propia a toda elaboración post-estructuralista, es afín a la escuela de la sospecha nietzscheana. Gilles Deleuze revisita su filosofía como verdadera realización de la crítica, al pivotar sobre conceptos clave como sentido y valor.

Desde la hermenéutica y la genealogía, Nietzsche opondrá la dualidad apariencia-esencia al fenómeno-sentido (Deleuze, 1967). El trabajo hermenéutico y genealógico de Nietzsche se adopta, de manera generalizada, como punto de inflexión a considerar en la efervescencia de una nueva corriente de pensamiento.

La mimesis con Nietzsche se observará también en la disociación científica y artística de Barthes – analizador escogido para articular su teoría textual en este trabajo. Para Nietzsche, defensor de una realidad plurívoca, el lenguaje de la ciencia es tildado de unívoco, limitado para describirla, cerrado a lo creativo. Entiende que se trata de un lenguaje no afectado por el devenir, autosatisfecho en el descubrimiento de identidades estables y con la ilusión de escapar al perspectivismo a través de una descripción adecuada y verdadera de la realidad. Por esta misma razón, Nietzsche afirmará que el lenguaje metafórico, connotativo, poético, será el único capaz de expresar el mundo, reprochando a la ciencia no poder establecer una relación interpretativa y activa con el mundo y mostrando la necesidad de ser completada con el arte. No es nada raro, por tanto, que el último Barthes alabe a Nietzsche por ser el interlocutor de la “*escritura*” en la filosofía (Sirvent, 1992, 94).

De este modo, el movimiento post-estructuralista, y muchas de las últimas y más novedosas aportaciones de Barthes, se adhieren a premisas fundamentales como las siguientes (López Sáenz, 2000, 127): un nihilismo metafísico y hermenéutico; una huída de la verdad; la sustitución de una intencionalidad veritativa, de un logos, por la retórica; y una hipostasia de la diferencia del lenguaje, la escritura y la textualidad como si fuera el ser, aunque sólo referida a un juego de diferencias semiológicas, no ontológicas.

En Barthes, tras el lenguaje se esconde el “martillo”. Y, como es habitual, el “martillazo”, crítica práctica, *transmutación de valores*, despliega alguna que otra dificultad en la asunción de su teoría textual:

1. *Dificultad para asumir la desaparición de la cosa del texto...*

Supone escribir para una audiencia ausente y por un motivo que no va más allá del propio placer de la escritura. Supone leer desde la sugerencia y no desde la voluntad de comprender un mensaje. Aplicado a la literatura, parece más sencilla su

asunción. No así cuando remite a otros textos cuya demanda social exige no ya una verdad, sino una cosa a comunicar. La dificultad radica en aplicar su teoría textual cuando es prioritaria una semiótica del mensaje.

No obstante, y en cierto modo, el sentido de la cosa perdura en la forma. Para Barthes, el escritor y el lector son presos de la escritura. Tras ellos se arrastra una multiplicidad de constricciones que no dejan de decir algo en el cómo lo dicen. En realidad, Barthes formula una cuasi-ontologización del lenguaje y de la textualidad. La historicidad del ser se sustituye por la historicidad del uso del lenguaje, quizás único signo externo de un ser que no es, pero que intenta ser a través de aquél. El lenguaje por sí mismo arrastra un mundo, no por lo que dice, por el mensaje, sino por su significante, su forma, por cómo lo dice. Cabría preguntarse en qué medida no se intenta superar una metafísica para entrar en otra, la del símbolo y la del significante.

## 2. *Dificultad para no asumir una intencionalidad comunicativa...*

Barthes distingue entre comunicación, significación y significancia. Defiende que la comunicación es imposible por la temporalidad del lenguaje.

No obstante, es necesario interrogarse tanto por la voluntad del comprender, aunque sea sugerida o seducida, como por la de hacerse comprender. La infinitud del lenguaje puede conducirnos bien al abandono definitivo de esta intención o bien a un esfuerzo por encontrarse en ella. Barthes privilegia la autenticidad respecto a la forma comunicativa, aunque es posible que confunda la valoración de esa autenticidad como acto de buena o mala fe.

## 3. *Dificultad para no asumir una sociología del conocimiento...*

Al igual que la escritura es síntoma de un material cultural, evocando una forma en el decir, el autor, las comunidades, las tradiciones, así lo son también. El mismo Barthes no sólo es prisionero de su propia escritura, sino de un tiempo, de una época de rupturas e inflexiones... Sus encuentros con Sartre, Marx, Freud, Nietzsche... ¿son encuentros desde el mensaje, desde el significado o desde el significante? Si bien Barthes reconoce esta sociología, pero accediendo desde la escritura, ésta nace en la experiencia, en la vida del autor (Fournié, Greimas, Lévi-

Strauss, Lacan, Deleuze), en su comunidad, en su momento... La renuncia a la experiencia parece excesiva.

4. *Dificultad para asumir, dentro de la pluralidad de sentidos del texto, un vacío referencial, una ausencia de criterios interpretativos...*

Si bien es más fácil entender la renuncia a una interpretación correcta – en cierto modo también asumida por Gadamer y por Ricoeur –, no lo es renunciar a su pertinencia o adecuación respecto a algún punto intersubjetivamente trazado.

Esta premisa puede conducirnos a dos importantes cuestiones:

4.1. *La imposibilidad de la crítica.*

La nueva significación, liberada de los cánones interpretativos, es crítica en sí misma, pero ésta puede devenir asocial. La imposibilidad de comunicación incapacita una crítica no sólo ideológica, sino también la que permite una dialéctica del perspectivismo, de la pluralidad de sentidos. El peligro de la pluralidad de lecturas es que puede defenderse cualquier lectura. Si cualquier lectura es válida, la obra carece de significado y la crítica, la lectura, no son susceptibles de ser criticadas.

4.2. *La irresponsabilidad de una actitud nihilista a todo programa humanista tradicional.*

La renuncia a la metafísica, flanco de batalla por excelencia, parece derivar en una ausencia de humanismo, al menos así entendido desde una tradición occidental de pensamiento. Parece que el lenguaje deja de ser medio para convertirse en rocambolesco problema filosófico. La consecuencia puede ser hipostasiar lo político y lo moral al lenguaje, desplazar lo que se hace con el lenguaje al interior del propio lenguaje, mostrando una actitud insensible hacia el lugar del lenguaje como medio de conexión entre pensamiento y acción. Es el precio de un interés por la significación y la significancia en detrimento de la comunicación. El programa humanístico, aunque mantenido, parece desvanecerse entre las espesas brumas de una elevada abstracción.

5. *Dificultad para no asumir una cosmovisión humanista o perspectiva axiológica programáticas, suficientemente definidas...*

Se sugiere un humanismo ambiguo en la oposición entre comunicación y libertad. ¿Dónde está la moral de una lectura anti-referencial, sin cosa a interpretar y sin criterios interpretativos? Según Barthes, habrá que hacerlos, construirlos, desde un modo de existencia activo. El post-estructuralismo de Barthes afirma una moralidad última: la buena fe del lenguaje autorreferencial y la pluralidad y la libertad para dar sentido a nuestro tiempo.

Una nueva ética del signo se presenta como el rescate de un humanismo respecto al imperialismo de un logos y la acomodación o infantil seguimiento de una moral. Sobre la libertad de la escritura, se asumen los distintos códigos como posibles, sin privilegiar ninguno de ellos.

Sobre la libertad de la escritura, se abre una nueva manera de hacer la realidad que no niega la vida en su traducción epistemológica, en frontal oposición al monologismo, al fantasma de la unidad.

Sobre la muerte del autor, se atisba una forma de emancipación. No tanto por lo que se dice, en la articulación política del mensaje, sino en lo que se hace a través de la escritura, en el cómo se dice para provocar lo que se hace. Un nihilismo afirmativo instaaura un nuevo humanismo, aunque éste, en la superficie, resulte un tanto “*dandy*”.

Para Roland Barthes, la más grande de las transgresiones es la del lenguaje. Transgredir es nombrar más allá de la división de léxicos, fundamento de la sociedad al mismo nivel que la división de clases (Sollers, 1971). Tras su teoría textual parece defenderse una liberación que sacude jerarquías, dogmas que ahogan la vida. Una apuesta por la creación y la evolución hacia nuevas realidades, imposibles de vislumbrar si no son lingüísticamente des-estigmatizadas .

### ***Paul Ricoeur: Donde la contradicción parece ser superada***

Paul Ricoeur se sitúa entre el sentido ontológico del texto, defendido por Gadamer, y la radicalidad anti-ontológica de la textualidad, defendida por Barthes. Su *paradigma del texto*, extensible a la acción humana, considera complementaria la explicación y la comprensión, dicotómica y excluyente en Dilthey (Ricoeur, 1986b). Para Ricoeur, la explicación y la comprensión son dos momentos del proceso hermenéutico. Es necesario un tratamiento del texto en sí mismo, de su estructura, de su lenguaje, de su escritura, como si sólo fuera una textualidad, reforzando la suspensión de su referencia. Pero el proceso hermenéutico debe ser cerrado con la restitución de ese texto como comunicación, interpretando su sentido y apropiándose de él, intentando comprender las referencias no ostensivas, fundiendo los mundos del intérprete y del texto. En su complementariedad, Ricoeur propone una nueva noción de los términos *explicación* – desprendida del modelo de las ciencias naturales y adscrita al de la lingüística – y *comprensión* – próxima a las transformaciones de la hermenéutica filosófica que la alejan de su concepción psicológica y arbitraria.

Bien cierto es que Ricoeur, en su adscripción fenomenológica, parece más próximo a Gadamer: por un lado, considerando “lo dicho” en el texto y no renegando de una ontología subyacente a él – el ser se va desvelando en las manifestaciones del yo y los textos son ejemplos de esas manifestaciones –; por otro, no renunciando de la comunicación y la apropiación del sentido como momento fundamental de la comprensión. Pero Ricoeur introduce una autonomía de lo escrito respecto a la palabra (Ricoeur, 1986a). El texto no puede asimilarse al diálogo, pues debe recurrir a expedientes comunicativos. Entre el texto y el diálogo media una clara divergencia en relación a la referencia: la palabra remite a la situación, indicando cosas presentes, sin supresión, común a los interlocutores; sin embargo, el texto remite a un mundo, lo presentifica, exigiendo tanto un análisis de la forma a través de la que lo intenta como de la imaginación del lector para reconstruir su referencia (Ricoeur, 1986c). Esta idea no sólo lo aleja de Gadamer, sino también del Barthes post-estructuralista. El último Barthes, desde una teoría del texto absoluta, reniega del referente al que el texto se dirige, excluyendo la posibilidad de remontar de lo textual a lo extratextual.

Sin embargo, Ricoeur no renegará del momento explicativo en el proceso, un momento técnico, comparativo, metodológico, considerado como imprescindible. Un momento que se encuentra más próximo al segundo Barthes, al estructuralista, que al tercero y último (Ricoeur, 1963; 1990).

Para Ricoeur, la comprensión debe pasar por una complementariedad de distanciamiento y aproximación. Este punto de vista lo presenta como reconciliador o mediador de las posturas gadamerianas y barthesianas, como *analizador* de la disociación científico-artística y como posible alternativa para superar la contradicción planteada. Éstas son las razones que han impulsado la elección de un texto suyo, "*Qu'est-ce qu'un texte?*", para trabajarlo desde algunas de las características de la teoría textual de Roland Barthes.

### ***Qu'est-ce qu'un texte?***

Se trata de un texto que, según la tipología propuesta por Roland Barthes en relación a la escritura, es un texto "*legible*". El autor, como "*escribiente*", hace un uso del lenguaje instrumental, cuyo propósito subyacente es el mensaje. Su escritura busca el valor de la proposición teórica. La escritura invita a una lectura lineal, confortable, articulada por la narración de "lo dicho" en el texto.

Esta actitud ante la escritura no es nada sorprendente en Paul Ricoeur. Éste no renuncia a "lo dicho" en el texto, insistiendo en la imposibilidad de eliminar el referente. En consecuencia, como emisor de ese dicho, utiliza el lenguaje como medio. Se observa, por tanto, un lenguaje que busca la comunicación, secuenciando su contenido de manera estructurada. A su vez, para facilitar esa comunicación del mundo del texto, se sirve de la tradición de lo dicho como estrategia de entendimiento. Una tradición que provee de una historia de los conceptos y que ayuda a la interpretación del referente del texto.

No obstante, tanto el encuentro con lo dicho del texto como con la tradición, se hacen dentro del texto. La interpretación no busca el encuentro con el autor, sino con el mundo del texto. No se renuncia a la "fusión de horizontes" gadameriana, pero desde el reconocimiento de la textualidad. El horizonte del mundo posible del texto estará

mediatizado por su estructura.

Su actitud hacia una lectura que integra la actitud explicativa e interpretativa parece ser la misma en su escritura, de tintes arqueológico-teológica. En consecuencia, privilegia códigos como el cultural (respaldo en la Tradición, en la Doxa), el semántico (historia de los conceptos y de sus usos lingüísticos) o el hermenéutico (delimitación del enigma, del mensaje que se propone comunicar).

### **Fragmento 1**

Es en el *código hermenéutico* donde, como lector, he podido experimentar el placer del texto. La escritura de Ricouer dosifica el enigma, la tesis, el mensaje, desplegándolo lentamente en el texto en un movimiento de preguntas y respuestas. Y lo hace por medio de los siguientes recursos:

- La pregunta retórica:

[“Mais, qu’est-ce qui est ainsi fixé par l’écriture?” (138)]

[“Est-ce à dire que le discours a dû d’abord être prononcé physiquement ou mentalement? Que toute écriture a d’abord été, au Moniz à titre potentiel, une parole? Bref, qu’en est-il du rapport du texte avec la parole?”(138)]

[“Maintenant, qu’arrive-t-il à l’énoncé lui-même quand i lest directement inscrit au lieu d’être prononcé?” (139)]

[“Qu’entendons-nous par rapport référentiel ou par fonction référentielle?” (140)]

[“Car, si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on?” (140)]

[“Mais y advient-il autrement que comme premier lecteur?” (141)]

[“L’interprétation n’est-elle pas une espèce de la compréhension qui fait éclater le genre?” (144)]

[“Ne faut-il pas abandonner carrément la référence de l’interprétation des monuments écrits un cas particulier de la compréhension des signes extérieurs d’un psychisme intérieur? Mais, si l’interprétation ne cherche plus sa norme d’intelligibilité dans la compréhension d’autrui, son rapport à l’explication, qu’on a mis hors jeu, n’est-il pas lui aussi à remettre en chantier?” (145)]

[“Le texte sans être parole, n’est-il pas, dira-t-on, du même côté que la parole par rapport à la langue? Ne faut-il pas opposer globalement à la langue le discours en tant que suite d’énoncés, c’est-à-dire finalement de phrases? Par rapport à cette distinction langue-discours, la distinction parole-écriture n’est-elle pas secondaire, langue et parole se plaçant du même côté, celui du discours?” (147)]

[“Dira-t-on que la explication structurale neutralise le sens propre des phrases pour n’en retenir que leur position dans le mythe?” (154)]

[“Ne serait-ce pas alors la fonction de l’analyse structurale de récuser une sémantique de surface, celle du mythe raconté, pour faire apparaître une sémantique profonde qui est, si j’ose dire, le sémantique vif du mythe ?” (155)]

- La anunciación de lo que aún está por venir.

[“Mais, avant d’entrer dans les concepts nouveaux, je voudrais m’attarder à une question préliminaire...” (p. 137)]

[“Le texte, nous le verrons...” (141)]

[“Nous reviendrons tout à l’heure sur ce résultat: Bornons-nous à l’énoncer” (149)]

[“Dès lors, ce sera sur le même terrain, à l’intérieur de la même sphère du langage, qu’expliquer et interpréter seront en débat” (151)]

[“Je voudrais maintenant dépasser cette opposition antinomique et faire apparaître l’articulation qui rendrait complémentaires l’analyse structurale et herméneutique” (154)]

- La defensa anticipada de algo que luego será contradicho.

[“On est d’abord tenté de dire que toute écriture s’ajoute à quelque parole antérieure” (138)]

[“On est toujours insisté sur le caractères le plus frappant: l’écrit conserve le discours et en fait une archive disponible pour la mémoire individuelle et collective. On ajoute aussi que la linéarisation des symboles permet une traduction analytique et distinctive de tous les traits successifs et discrets du langage et en augmente ainsi l’efficacité. Est-ce tout?” (139-140)]

[“Tout discours est à quelque degré relié ainsi au monde... Mais, quand le texte prend la place de la parole, quelque chose d’important se passe.” (140)]

[“Cette distinction entre expliquer et comprendre paraît, d’abord, claire... mais le conflit renaît au cœur même du concept d’interprétation...” (143)]

[“Mais avant de dire la limite de ce comportement explicatif, il faut en saisir la fécondité” (147)]

[“Je voudrais maintenant dépasser cette opposition antinomique et faire apparaître l’articulation qui rendrait complémentaires l’analyse structurale et l’herméneutique. Il importe pour cela de montrer comment chacune des deux attitudes que nous avons opposées renvoie à l’autre par des traits qui lui sont propres” (154)]

- La inclusión del lector en el movimiento de pregunta y respuesta. La escritura hace un uso continuado de la primera persona del plural (“nous”) y del modo imperativo, integrando al lector en el razonamiento.

- El suspense se resuelve en momentos precisos. Es el espacio de la afirmación de la tesis. Para ello, la argumentación hace uso del modo impersonal (“on”) y la conclusión de dicha argumentación es desplazada a la voz del autor (“je”), como conclusión original y nueva que se adscribe a sí mismo, a la interpretación del

debate que plantea la cosa del texto.

Es en este código donde el placer de la lectura se vive con mayor intensidad, por la vía del suspense, del misterio, que permite que el texto se mueva hacia delante con el lector.

## Fragmento 2

Las acciones de la narración responden a una sólida estructura.

Aunque el propio texto se presenta como ensayo desde el principio [“Cet essai” (p. 137)], su análisis no debe reducir su escritura al género o al estilo – sería juzgado por Barthes como una aberración. El texto se desarrolla sobre una secuencia concreta de su contenido, de manera que, en cierto modo, el *código proairético* está próximo al antiguo arte de la retórica.

Esas acciones y acontecimientos del texto parecen seguir la siguiente secuencia:

- *Inventio*. Establecimiento de los contenidos del discurso.

La referencia del texto remite a un debate clásico de la hermenéutica contemporánea. La antinomia diltheyana entre explicación y comprensión es revisitada, formulando un nuevo sentido a estos procesos y, en consecuencia, una propuesta original del texto, de su análisis y del proceso hermenéutico en general.

[“Je me propose ici d’examiner le destin de cette opposition à la lumière des conflits d’écoles contemporaines... C’est cette nouvelle position du problème... que je voudrais explorer” (137)]

- *Dispositio*. Organización de los elementos de la *inventio* en un todo organizado. Para defender la tesis o enigma, el texto estructura su razonamiento. Para ello, se conduce de la siguiente manera:

1. Delimitación del concepto de texto. Se insta a una doble naturaleza: a) la material, su textualidad, distinguiéndolo de la palabra y de la vida y concibiéndolo como objeto autónomo de relaciones lingüísticas; b) la

referencial o simbólica, presentándolo como huella de la palabra viva y del mundo al que refiere.

2. Esta doble naturaleza implica una doble aproximación que exige una reconceptualización de las nociones de explicación y comprensión. Se hablará sólo de comprensión del texto, pero para ello deberá contarse con una pretensión explicativa – referida al texto como objeto y desligada del modelo de las Ciencias Naturales desde un terreno, el de la lingüística, interno y propio de las Ciencias Humanas – y una pretensión interpretativa, referida al texto como huella del mundo al que se dirige.
3. Se desarrolla la primera aproximación, la explicativa, bajo la certidumbre y la seguridad que provee una perspectiva metodológica suficientemente trabajada y consolidada: el análisis estructural.
4. Sobre el trabajo de la explicación, se propondrá un nuevo concepto de interpretación. La pretensión explicativa, siendo ineludible, no es suficiente. Pero la segunda aproximación, en la articulación con la explicación, será de muy distinta naturaleza a una apropiación entendida como fusión de horizontes gadameriana o como vuelta romántica a la psicología del autor.

El desarrollo de la *dispositio* remite a un desarrollo clásico tripartito.

Por un lado, y ayudado por el código hermenéutico, el texto busca permanentemente captar la atención del hilo argumental, indicando su estructuración, qué es lo que avecina en relación a lo que se habla (*exordium*). Cada parte siempre cuenta con una conclusión, con la exposición de una tesis o asunto que, a su vez, sirve de premisa para la siguiente parte (*narratio*). La introducción de las partes en movimiento como sus desenlaces parciales están conectados por razones y argumentos (*argumentatio*), prevaleciendo los que están ceñidos al mensaje y tomando, por tanto, la forma de una dialéctica que se sirve principalmente de una encadenación deductiva (*logos*).

- *Elocutio*. El estilo de la escritura se esfuerza por la comprensibilidad del discurso. En este caso, su objetivo parece ser la enseñanza, el valor teórico de lo que se debate. Se aprecia por tanto una obsesión por la cosa del texto, por su referente, poniendo la escritura al servicio de éste.

La escritura parece tratar de buscar una ejecución de la oralidad (oratoria) en lo escrito.

### **Fragmento 3**

El texto gira entorno a varios semas o personajes. Se tratan de semas conceptuales, ahondando, en cierto modo, en una historia de los conceptos filosóficos.

- Personaje 1: La explicación. Se presenta su pasado y su evolución a lo largo del texto. La exterioridad puede ser asumida desde la comprensión
- Personaje 2: La comprensión. Del mismo modo que en la explicación, la comprensión remite a un pasado que debe ser recordado, pero superado. De este modo, la antigua comprensión “se vestirá” de otra manera, como interpretación.
- Personaje 3: La interpretación. Mantiene una teleología ontológica, pero ninguna que no sea la de la cosa del texto, su referente. Ya no se trata de un diálogo con el autor o la tradición, ya no se trata de un encuentro de “seres-en-el-mundo”. Se trata de elevar el texto a palabra actual, intentando encadenar un discurso nuevo al discurso del texto.
- Personaje 4. La apropiación. Es una característica de la interpretación. Su sentido clásico no será abandonado, pero será mediatizado por la aproximación explicativa. De esta manera dejará de ser un proceso esotérico, subjetivo, ingenuo, no metódico. La apropiación no pierde su carácter reflexivo, de forma que la interpretación de un texto conduce a la interpretación de sí mismo, la autocomprensión en una cultura y en un mundo diferente del intérprete. Pero la apropiación, mediada por la semántica

profunda del texto, ya no es una búsqueda de la intención del autor, el desplazamiento a lo vivido del escritor. Hay una sustitución del análisis de la existencia desde la “vía corta” heideggeriana por su análisis desde la “vía larga” del análisis del lenguaje. De ese modo, la comprensión de sí será mediatizada por el análisis de los signos, los símbolos, los textos. Se da, por tanto, una reformulación de las relaciones entre *noema* (lo fijado, lo estructurado, lo objetivado) y *noesis* (lo proyectado, lo intencional). Es la apropiación de la referencia del texto, de aquello que dice, de lo dicho, de la intención del texto. Interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia él.

En el texto también aparecen personajes secundarios que se ven alterados por la evolución de los principales: el texto, su duplicidad y su especificidad respecto a la palabra; la tradición, como conjunto de interpretaciones sobre la intención del texto; la distancia temporal, como distancia cultural, distancia respecto al sistema de valores y culturales sobre los que el texto se establece; la autoridad, distorsionada en la explicación y reencontrada en el lector; todos ellos se van definiendo sobre los nuevos significados de los personajes anteriores.

#### **Fragmento 4**

El texto está repleto, en su retórica, de referencias a la tradición, a la autoridad. Es un intento de integrar el mundo del texto en la Doxa, proveyéndolo no sólo de credibilidad, sino de huellas que permitan interpretar el mundo del texto, aunque éste siga abierto a la interpretación del lector.

El texto se vale de diversos submundos para, desde ellos, defender el suyo:

- La referencia a Dilthey, numerosa a lo largo del texto, que propone una demarcación entre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, estableciendo una dicotomía excluyente entre explicación y comprensión.

- La referencia a Schleiermacher, desde la que se presenta la tensión entre virtuosidad filológica y la genialidad romántica, así como la tesis de una psicología de la comprensión que será posteriormente superada por la cosa del texto.
- La referencia a Saussure, el cual, desde el modelo lingüístico, integra la explicación en las Ciencias Humanas, dejando de pertenecer exclusivamente al dominio epistemológico de las Ciencias Naturales.
- La referencia a Lévi-Strauss y de algunos importantes estructuralistas del análisis de textos (Propp, Barthes), que permite defender, desde el método aplicado a la teoría del mito y del relato, una ineludible aproximación explicativa al texto.
- Las dos anteriores referencias son utilizadas también para demostrar sus límites, defendiendo su necesaria complementariedad con la aproximación interpretativa y cerrando así el arco hermenéutico.
- La referencia a Aristóteles y a Boecio, a Peirce y a Granger, desde la que se defiende una noción de interpretación que usa el lenguaje como medio para la interpretación, no como fin en sí mismo.
- La referencia a Peirce y Granger, donde se revisa la noción de tradición gadameriana, proponiéndola como la historia de los sentidos que ha adoptado el texto y desterrando definitivamente a la interpretación de su pasado psicologicista.

En ocasiones, la interpretación de la tradición de la referencia del texto, es citada textualmente, no tanto como verificación de la nueva interpretación que el texto presenta, sino como interpretaciones anteriores sobre el camino abierto por el texto. En cierto modo, el texto hace un uso de los otros textos en coherencia con lo dicho en él. La autoridad de la tradición no es autoridad interpretativa. Tampoco se busca el encuentro con ella. Se hace uso de ésta para acceder a las interpretaciones que han precedido a la del texto y que permiten, por tanto, posicionarse de manera crítica respecto a ellas, sin renunciar a la novedad o diferencia de la del texto. Es un uso persuasivo, no por lo que la tradición dice,

sino por el referente del texto respecto a ésta.

## **Fragmento 5**

La voz del autor parece tener un uso hermenéutico, distinguiendo la novedad de la interpretación del enigma del enigma mismo, así como de otras interpretaciones que hasta ahora se han ofrecido de él.

Su uso parece, por tanto, no remitir a la subjetividad del autor. Es la forma de la interpretación escogida en la escritura. No es el sujeto de la palabra, no es la proximidad del sujeto a su propia palabra, sino más bien una relación compleja que permite decir que el autor es instituido por el texto, que se sostiene en el espacio de significación trazado e inscrito por la escritura. Así lo defiende el texto (p. 141-142) y así parece esconderse lo que subyace al “*je*” de la escritura.

Sobre una convicción en el mensaje, en el referente del texto, la dificultad de abordar una lectura barthesiana del texto de Ricoeur parece extrema. El texto, en sí mismo, sujeta al lector hacia una interpretación pautada. Debe nacer, por parte del lector, una resistencia a huir de su intencionalidad. Ésta no se adscribe al autor, sino al texto mismo. Ambiciona insertarse en el conjunto de interpretaciones que integran la tradición. La fuerza del argumento que pivota sobre el logos es monumental. Se pretende comunicar y, al mismo tiempo, provocar en el lector la misma ambición: la de reactualizarlo con una nueva interpretación, pero bajo el mismo registro.

El texto es Sócrates. Y clavar el puñal en el corazón de ese Sócrates supone revelarse contra la esperanza que el texto arrastra sobre sí mismo. De este modo, y desde la perspectiva textual de Roland Barthes, es más reveladora la forma de presentarse que la cosa que se presenta. He ahí la ausencia del código simbólico en la escritura. He ahí su omnipresencia. La obsesión por lo que ha de comunicarse deviene forma.

## Referencias bibliográficas

- BARTHES, R. (1953). *Le degré zéro de l'écriture*. Paris: Seuil, 1953 (Trad. cast. *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XXI, 1986)
- \_\_\_\_\_ (1964). Éléments de sémiologie, *Communications*, 4, 91-135
- \_\_\_\_\_ (1966a). *Critique et Vérité*. Paris: Seuil (Trad. cast. *Crítica y Verdad*. Madrid: Siglo XXI, 1972)
- \_\_\_\_\_ (1966b). Introduction à l'analyse structurale des récits, *Communications*, 8, 1-27
- \_\_\_\_\_ (1973). *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil
- CALVET, L.J. (1990). *Roland Barthes: 1915-1980*. Paris: Flammarion (Trad. cast., *Roland Barthes: 1915-1980*, Barcelona, Gedisa, 1992)
- DELEUZE, G. (1967). *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF
- \_\_\_\_\_ (1981). *Spinoza: philosophie pratique*. Paris: Minuit
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1976). *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuits
- DERRIDA, J. (1972). *Dos ensayos: La estructura, el signo y el juego en el discurso de las Ciencias Sociales. El teatro de la crueldad y la clausura de la representación*. Barcelona: Anagrama
- ECO, U. (1962). *Opera aperta*. Milano: Bompiani (Trad. cast. *Obra Abierta*, Barcelona, Ariel, 1984)
- ECO, U. & PEZZINI, I. (1982). La sémiologie des Mythologies, *Communications, Roland Barthes*, 36, 19-42
- FERRARIS, M. (1988). *Storia dell'Ermeneutica*. Milán: Bompiani (Trad. cast. *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000)
- GADAMER, H.G. (1992a). *Verdad y método, vol. II*. Salamanca: Sígueme
- \_\_\_\_\_ (1992b). Texto e interpretación. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 319-348
- \_\_\_\_\_ (1992c). La historia del concepto como filosofía. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 81-95
- \_\_\_\_\_ (1992d). Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 95-120
- \_\_\_\_\_ (1992e). Semántica y hermenéutica. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 171-181

- \_\_\_\_\_ (1992f). La hermenéutica como tarea teórica y práctica. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 293-308
- \_\_\_\_\_ (1992g). Hermenéutica. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 363-374
- \_\_\_\_\_ (1998a). El texto eminente y su verdad. En Gadamer, H.G., *Arte y verdad de la palabra* [95-111]. Barcelona: Paidòs
- \_\_\_\_\_.. (1998b). Leer es como traducir. En Gadamer, H.G., *op. cit.*, 83-95
- LEFEBVRE, H. & VOLPE, G. DELLA (1969). *Ajuste de cuentas con el estructuralismo*. Madrid: Comunicación Serie B
- LÉVI-STRAUSS, C. (1963). Réponses à quelques questions, *Revue Esprit, Novembre*, 628-653
- LÓPEZ-SÁENZ, M.C. (1997). La teoría del texto de Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica, *Estudios filosóficos*, 131, 46, 36-64
- \_\_\_\_\_ (2000). Interpretar o deconstruir. Gadamer o Derrida, *Analogía. Revista de filosofía de Zulia*, 2, 101-133.
- \_\_\_\_\_ (2009). La filosofía hermenéutica del texto y su verdad. H-G. Gadamer y P. Ricoeur. En PENAS, A. & GONZÁLEZ, R. (eds.) *Estudios sobre el texto. Nuevos enfoques y propuestas* [17-41]. Frankfurt: Peter Lang
- MACEIRAS, M. & TREBOLLÉ, J. (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel
- MORIN, E. (1982). Le retrouvé et le perdu, *Communications, Roland Barthes*, 36, 3-6
- RICOEUR, P. (1963). Structure et herméneutique, *Revue Esprit, Novembre*, 596-627
- \_\_\_\_\_ (1986a). Qu'est-ce qu'un texte? En Ricoeur, P., *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique, II* [137-161]. Paris: Seuil
- \_\_\_\_\_ (1986b). Le paradigme du texte. En Ricoeur, P., *op. cit.*, 184-197
- \_\_\_\_\_ (1986c). Le paradigme de l'interprétation textuelle. En Ricoeur, P., *op. cit.*, 197-213
- \_\_\_\_\_ (1990). Entre herméneutique et sémiotique, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, 7, 3-20
- ROGER, Ph. (1996). Barthes dans les années Marx, *Communications*, 63, 39-65
- SIRVENT, A. (1992). *La teoría textual barthesiana*. Murcia: Publicaciones de la Universidad
- SOLLERS, Ph. (1971). R.B., *Tel Quel*, 47, 19-26

