

## Roland Barthes a la luz de la filosofía hermenéutica

### 1. BARTHES: LITERATURA Y COMPROMISO

Es habitual clasificar las primeras obras de R. Barthes (1915-1980) en el estructuralismo y las últimas en el postestructuralismo. Aquéllas pueden situarse en los años cincuenta y están influenciadas por el marxismo y el existencialismo sartreano, así como por la fenomenología de Merleau-Ponty. La intencionalidad fenomenológica ha servido a Barthes de eslabón entre la identificación tradicional del sentido con la intención del autor y la muerte de éste, proclamada por el postestructuralismo.

Los temas sobre los que versan estas primeras producciones de Barthes van desde la escritura, a la historia, la sociedad y los mitos modernos. Así en *Mythologies* (libro escrito entre 1954 y 1956 y aparecido en 1957) Barthes realiza una efectiva crítica de la cultura burguesa, de la ideología de sus escritos y del lenguaje de la cultura de masas. En esta obra, aflora el compromiso literario de Barthes, acorde con la ideología crítica formulada por el joven Marx. Barthes considera que la cultura burguesa se mistifica en naturaleza universal; así el mito se extiende por todas partes en nuestra sociedad y toma la forma del concepto marxista de «ideología» o del enmascaramiento de la verdadera realidad.

En opinión de Barthes, el mito presenta el orden dominante como si se tratara de algo natural y racional, ocultando las diferencias entre los seres humanos. Barthes considera el mito como una parte de la semiología, un sistema de signos que no sólo poseen significado denotativo y dicen algo, sino que también tienen un significado connotativo y ocultan algo no dicho. Los lectores consumen inocentemente estos mitos porque piensan que la relación entre significante y significado es, en ellos, algo natural; es decir, leen el mito como si estuvieran leyendo la razón o confunden un sistema semiológico con un sistema causal. Barthes denuncia la ideología burguesa que presenta como naturales aspectos que provienen de una determinada cultura. Emprende una semantización universal cuyo objeto es investigar todo complejo cultural como un sistema de signos cuyo rasgo universal es la significación convencionalmente establecida.

En esta primera etapa, Barthes acusa las limitaciones de la semiología, las cuales se deben a su pretensión de ser una ciencia de las formas. Para superar sus lagunas, es preciso aplicar lo que Engels llamó la dialéctica de las ciencias <sup>1</sup>, porque no aprehendemos términos aislados, sino la correlación que los une. No hay únicamente significante y significado, sino también «signo» <sup>2</sup> y en éste se halla el sentido, porque es una totalidad indiferenciada, como la realidad misma. Nos cuesta aprehender esa realidad, pero Barthes nos recuerda que nuestra meta ha de ser reconciliar la descripción con la explicación, el objeto con el saber <sup>3</sup> y, en definitiva, el lenguaje con el mundo del silencio, ya que, en contra de la fenomenología, no hay expresión prelingüística. Estas declaraciones están muy cerca de la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer, pero, como veremos, el contexto general de sus ideas separa a ambos pensadores. Las diferencias entre Barthes y Gadamer se deben, en buena parte, a que aquél no fue un filósofo. Le gustaba, eso sí, filosofar, aunque la filo-

1 Cf. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 197.

2 *Ibid.*, p. 198.

3 Cf. *ibid.*, p. 247.

sofía, en su opinión, pertenecía más al orden ético que al metafísico y pensaba que la ética tenía que abandonar toda pretensión de verdad, porque lo que hay son diferencias y diferenciar no significa excluir. Ante todo, Barthes se preocupó por nuestra relación con los otros y se opuso a toda verticalidad y a toda violencia. La capacidad barthesiana de colocarse en una relación de extrañeza, le abrió a la sorpresa y al Otro. Éste es, sin duda, el lector.

En sus primeras obras, Barthes muestra una inspiración marxista y sartriana en su visión de la sociedad y de la literatura. Destaca por su criticismo y participa de la concepción sartriana de la literatura comprometida.

Como Sartre, Barthes intentó definir el papel del escritor y relacionarlo con su situación histórica. El escritor se mueve entre la ideologización y la poetización del mundo. Mientras que aquella función hace del lector un ser pasivo y redundante, ésta le permite pensar y actuar creativamente. Sigue también a Sartre cuando declara que el escritor debe tomar una posición ante el mundo, pero añade que su misión no es clarificar la realidad, ya que ésta es un atributo ideológico de los escritos burgueses retóricos que buscan persuadir. Barthes considera que el ideal de claridad ha de ser sustituido por el grado cero de la escritura, un estilo de ausencia que niega la transcendencia y resiste la significación ideológica. Distingue a los escritores que usan el lenguaje como un instrumento para escribir algo (*écrivants*) de los que simplemente escriben (*écrivains*). El proyecto de comunicación del *écrivain* es ingenuo, ya que considera que su explicación irreversible pone fin a la ambigüedad del mundo; el *écrivain*, en cambio, inaugura una ambigüedad. El *écrivain* es el escritor que hace del texto un fetiche y el *écrivain* es el autor que entiende el término «escribir» como un verbo intransitivo, porque no asigna un fin a la literatura, ya que lo que le importa es cómo escribir y no por qué o para qué hacerlo. Ahora bien, esta preocupación acaba conduciéndole a la pregunta por el por qué el mundo, aunque el mundo carece de gramática. La literatura es verdad o relación auténtica con el mundo fundado sobre el único rigor de la lengua. Esta concepción es heredera de la crítica postestructuralista al concepto metafísico de

«verdad» y da lugar a una verdad vacía de contenido, carente de criterios, a la verdad del puro decir, sin importar lo dicho.

Más adelante, Barthes criticará a Sartre y, en concreto, la dualidad sartriana entre fondo y forma y su subordinación del lenguaje a la idea. Sartre toma el lenguaje como medio de denotación, mientras que Barthes lo entiende como el lugar mismo del compromiso: al escribir se toma conciencia del mundo, pero el escritor debe también distanciarse para que el lector no observe ningún sentido impuesto sobre los demás. En suma, frente a la elección ideológica de Sartre, «Barthes ajoute la nécessité du choix esthétique intérieur à la littérature, choix qui devient alors une problématique du langage»<sup>4</sup>. No es extraño que Barthes vaya abandonando la literatura comprometida y adentrándose en una literatura «abstracta», pero sin renunciar a la crítica de la burguesía ni a los puntos comunes entre ambas literaturas, los cuales sólo se aprecian con el paso del tiempo<sup>5</sup>. Calvet ha resumido así la postura de Barthes frente al compromiso literario: «fascinado por el concepto de compromiso sartriano, al mismo tiempo le disgustan las traducciones concretas de ese compromiso»<sup>6</sup>.

En *Le degré zéro de l'écriture* Barthes anuncia que el acto de escribir, la producción literaria, se encuentra en la intersección entre la lengua (el conjunto de prescripciones) y el estilo (la marca del hombre)<sup>7</sup>. La escritura es el lugar de la elección, el momento de la libertad y hasta un acto de solidaridad histórica<sup>8</sup>. El escritor no está al servicio del poder ni del mensaje, sino comprometido con la escritura. No hay escritura ingenua, porque el lenguaje literario siempre está comprometido, no es un medio, sino el lugar mismo del compromiso. El escritor ha de optar obligadamente por una ética de la escritura, porque un sistema semiológico no sólo tiene la

4 G. Mallac - M. Reberbach, *Barthes*, Paris, Ed. Universitaires, 1971, p. 43.

5 Cf. R. Barthes, *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 261.

6 L. J. Calvet, *Roland Barthes. Biografía*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 154.

7 Cf. R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Médiations, 1975, p. 14.

8 Cf. *ibid.*, p. 17.

función de comunicar, sino también la de servir de señal de una ideología.

Barthes no fue, por tanto, un militante comprometido, pero anhelaba una verdad objetiva y la buscó en Marx. Mantuvo una relación discreta con la política y propuso distinguirla de lo político: aquella era un orden indispensable y fundamental de la historia, del pensamiento, de todo lo que se hace y se habla, la dimensión misma de lo real<sup>9</sup>; en cambio, el discurso político ordinario, la banalidad militante eran lugares de poder y de intimidación.

## 2. EL MITO DE LA CIENCIA Y LA CIENCIA DE LA LITERATURA

La segunda fase de Barthes está marcada por su proyecto estructuralista y semiológico de los años sesenta. Este proyecto se plasma en *Elementos de semiología*. Más tarde reservará el término «semiología» para la ciencia de los signos no-lingüísticos, en los que se da una relación no arbitraria entre significante y significado. De este modo, Barthes invierte la afirmación saussureana de que la lingüística es una parte de la ciencia general de los signos (semiología) y afirma que la semiología forma parte de la lingüística.

Un eufórico sueño de científicidad se manifiesta en sus obras de criticismo literario en las que propone una ciencia de la literatura basada en los descubrimientos de la lingüística estructural. Sin embargo, Barthes se muestra crítico también con respecto a ciertos modelos científicistas. Rechaza la mitología del discurso científico y considera que su objetivismo y su realismo son proezas retóricas que ponen en cuestión la presunta neutralidad de la ciencia. La condición básica de la verdad es la expectación y no la ingenua neutralidad supuesta por la ciencia; desde el momento en que todo científico emplea un meta-lenguaje, no hay actitud inocente, ya que el

9 Cf. R. Barthes, *Mythologies*, p. 231.

lenguaje contiene presuposiciones y la escritura es una acción constitutivamente significativa y la significación está fuera de control.

Barthes se opone a la verdad científica entendida como significado transcendental, ajena al juego de la significación textual. Pienso que la ciencia puede examinarse como metalenguaje sobre sí misma y sólo puede presentarse en el lenguaje; por tanto, no tiene que oponerse a la literatura, porque la literatura no expresa otra cosa que lenguaje. En este aspecto, se adhiere a la típica difuminación derrideana de los discursos. También la ciencia es un lenguaje connotativo que debe ser deconstruido. El objetivo del discurso científico es crear una «ilusión referencial» en la que el referente (historia o realidad) parece hablar por sí mismo, pero esta neutralidad es falsa, y tiene como efecto afirmar la autoridad del escritor y eliminar todo diálogo con los lectores; su objetivo es retórico: persuadir al lector de que tiene un acceso privilegiado a la realidad. Este realismo del discurso científico se obtiene empleando convenciones literarias e ilustra el poder del lenguaje en la producción de la realidad.

Para la deconstrucción, la ciencia es un texto perteneciente a nuestra tradición occidental susceptible de ser analizado en los mismos términos en los que ella analiza; tanto la filosofía como la ciencia son fenómenos de textualidad, de escritura, puesto que el mensaje del discurso y su objeto es el lenguaje. Texto es tejido, no velo que encubra la realidad. Lo importante es explorar el lenguaje y no inventar un lenguaje formal supuestamente más eficaz.

Mientras que el estructuralismo pretendía fundar una ciencia de la literatura o una lingüística del discurso, Barthes considera que ese proyecto no es satisfactorio, ya que deja sin solución el dilema de la oposición entre la ciencia y la literatura, en cuanto que ésta asume su propio lenguaje y aquélla lo elude, fingiendo que se trata de un simple instrumento. El privilegio epistemológico que Barthes reconoce al lenguaje se basa precisamente en que ha descubierto en él una idea paradójica de la estructura: un sistema sin fin ni centro; de esta manera, Barthes va más allá de la concepción tradicional del estructuralismo: «el estructuralismo nunca será sino una ciencia más, a no

ser que coloque en el centro de su empresa la misma subversión del lenguaje científico»<sup>10</sup>. Barthes constata que el estructuralismo sigue aprisionado en el cientificismo dominante, por eso desea superarlo con la literatura, entendida no como objeto de análisis, sino como escritura y, para ello, se propone abolir la distinción entre la obra o lenguaje objeto y la ciencia o metalenguaje que se ocupa de ella. El estructuralismo es, según Barthes, una actividad de imitación que confiere status ontológico a sus modelos. «El objetivo de toda actividad estructuralista es reconstituir un objeto de manera que en esa reconstitución se pongan de manifiesto las reglas de funcionamiento de dicho objeto»<sup>11</sup>. La estructura es un simulacro del objeto para sacar a la luz aquello que permanecía oculto o ininteligible en el objeto natural. El estructuralismo es, para Barthes, una actividad que fabrica un mundo semejante al mundo original, no para copiarlo, sino para hacerlo inteligible. En todo caso, el estructuralismo de Barthes no tiene un método canónico. Más aún, Barthes sólo emplea modelos hipotéticos que no son susceptibles de confirmación ni de refutación. Ésta es la paradoja de su obra.

Barthes renuncia a la concepción científica de la literatura y así se aleja de los estructuralismos ortodoxos. Lo que le preocupa no es la elaboración de una teoría de la ciencia literaria, sino la lengua de esa ciencia. Esto no significa que Barthes rechace el estructuralismo, sino tan sólo que lo considera insuficiente.

### 3. EL TEXTO PLURAL

La crítica del estructuralismo inicia el movimiento barthesiano del estructuralismo al postestructuralismo y también la tercera etapa de la obra de este autor. Aunque Barthes es difícil de clasificar, conserva dos argumentos del postestructuralismo: el juego del lenguaje

10 Cf. R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 17.

11 R. Barthes, *Essais Critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 214.

constituye la realidad del mundo y no hay lenguaje teórico traducible en términos conceptuales estables.

La obra más representativa de este tercer período sería *S/Z*. Influida por el textualismo de *Tel Quel* y los escritos de Derrida y Kristeva, Barthes rechaza en esta obra una parte del proyecto estructuralista. Piensa que hasta la estructura es ficcional, es decir, que sólo existe para el metalingüista; cree que el signo estructuralista continúa apresado en la «metafísica de la presencia», como se plasma en la distinción entre significante (expresión) y significado (contenido). Barthes propone ahora una semiología negativa, que renuncia a atribuir al signo rasgos positivos, ahistóricos.

En las obras de este tercer período, Barthes desarrolla su teoría de la pluralidad textual mostrando la explosión del significado por la integración del lector y de la lectura en el texto, los cuales determinan que el texto moderno origine una lectura plural cuyo objeto no es ya descubrir la estructura del texto, sino la actividad que produce dicha estructuración.

En *S/Z*, Barthes explora la fragmentación del texto como producto tejido con otros textos y otros lenguajes. Adopta la noción de «inter-texto» de Kristeva para expresar el pluralismo textual. Considera que la inter-textualidad es la traslación de un texto al interior de otro y es la matriz de cualquier texto. Es decir, el texto no tiene origen, sino que siempre está ya en otro; es texto en un espacio con múltiples dimensiones que integra incluso a los lectores. Ellos trasponen su unidad y experiencias en el texto que leen. Este es una galaxia de significantes y no una estructura inmóvil de significados.

La pluralidad textual sólo puede percibirse a través de una relectura, una operación inhabitual que deconstruye la unidad del texto y revela su polivalencia: leer es como pelar una cebolla e ir descubriendo todas sus capas. Así entendida, la lectura es la única forma de interpretación; su meta es desenredar el texto, nunca descifrarlo, porque, en contra de las hermenéuticas clásicas, Barthes piensa que el texto no encierra sólo un sentido; el mensaje literario es constitutivamente ambiguo, porque la literatura se compone de dos sistemas de signos superpuestos: de un sentido literal y otro simbólico. El

estatuto de la literatura se corresponde con la liberación del último, es decir, con la superación del lenguaje en tanto que denotación. Cuando la literatura se convierte en sémosis, en escritura, ya no podemos hablar de obra, sino de texto: la literatura representa un mundo finito, el texto figura lo infinito del lenguaje, sin saber, sin razón<sup>12</sup>. El texto barthesiano no tiene presente ni pasado; se escribe para el futuro, es un cierto metatexto en previsión de un texto que aún no está constituido, porque el significante siempre promete hacer un futuro.

Barthes se opone a la hermenéutica tradicional, pero la de Gadamer no forma parte de ella, ya que no es una simple teoría de la interpretación de textos ni un simple desciframiento del sentido. Como Barthes, Gadamer niega que el texto tenga un significado inmutable y afirma su pluralidad; se diría que en el pensamiento de ambos autores no hay espacio para la lectura errónea. Ahora bien, si para la hermenéutica el significado es encontrado o producido por la actividad de los intérpretes, la tradición, etc., en Barthes es el sistema de diferencias el que confiere significación a determinado signo. Esto se debe a que el objetivo de Barthes es ofrecer una teoría y una práctica para la lectura de textos; su actividad fundamental no es la interpretación o la comprensión, como en la hermenéutica. El texto es, en Barthes, una práctica significante; no es lo interpretado, sino el dominio en el que tiene lugar la interpretación, un campo metodológico, un sistema de signos abierto con significado plural. Para la hermenéutica, en cambio, el texto es el lenguaje abierto a un horizonte de significado interpretativo con el que se ha de fusionar.

Barthes y Gadamer se proponen aclarar las relaciones entre subjetividad y objetividad y comprenden que «toda enunciación supone su propio sujeto»<sup>13</sup>, es decir, que la eliminación estructuralista de éste es una ilusión, que la objetividad discursiva es un imaginario. La ciencia sólo podría evitar los riesgos de lo imaginario si lograra

12 Cf. R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975.

13 R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, p. 18.

formalizar íntegramente el discurso científico, pero esto es imposible. Por eso Barthes afirma que la ciencia debería aceptar la práctica de este imaginario y que esta aceptación sólo se alcanza a través de la escritura porque sólo ella tiene la facultad de eliminar la mala fe de los lenguajes que se ignoran a sí mismos<sup>14</sup>. El discurso científico cree ser un código superior y sólo la escritura puede romper esa imagen teológica: por otro lado, entre la ciencia y la escritura existe una frontera que aquélla tiene que reconquistar: el placer. Como Gadamer, Barthes considera inaceptable el cientificismo, es decir, el discurso científico que ignora su carácter discursivo y se identifica con el conocimiento incurriendo así en el totalitarismo.

Ambos autores están de acuerdo en que la ciencia no puede evitar los componentes subjetivos o la pregunta por el sentido. Barthes observa, por ejemplo, que hasta la ciencia histórica, que se cree objetiva, trata la realidad como un significado informulado, protegido tras la omnipotencia aparente del referente. «Esta situación define lo que podríamos llamar *efecto de realidad*»<sup>15</sup>, es decir, la pretensión de eliminar el significado y producir un discurso «objetivo» que de cuenta de la «realidad». Sin embargo, lo que surge así es un nuevo significado: la propia realidad adquiere un sentido vergonzante y el discurso histórico la significa de nuevo para borrarlo. Esta concepción enmascaradora y lineal de la historia subyace en la historia narrativa, la cual produce un «efecto realidad», es decir, crea un simulacro de los acontecimientos; esta historia forja una ilusión referencial, cree que la historia habla por sí misma. El estructuralismo ha querido eliminar esta forma de entender la historia sustituyendo la cronología por la estructura. Barthes piensa que ésta también es ilusoria, porque presupone que exista una conciencia central capaz de observar el mundo, aprehender su estructura y representarlo coherentemente. Barthes, por el contrario, quiere deconstruir el pasado; asegura que éste sólo existe en el presente; en este sentido, Barthes se aproxima a

14 Cf. *ibid.*, p. 18.

15 *Ibid.*, p. 175.

la fusión de horizontes gadameriana, pero va más allá de ella al asegurar que los hechos sólo tienen existencia lingüística y, por tanto, la oposición entre narrativa ficticia y narrativa histórica es falsa, al igual que la de los pueblos históricos y a-históricos. Como Gadamer, Barthes apuesta por la pluralización de la historia que rehabilite cada momento del tiempo e instaure un diálogo entre diferentes textos y en diferentes épocas. La lectura histórica se convierte en una actividad inter-textual que relaciona textos pasados y presentes rompiendo con la linealidad. Ahora bien, mientras que en Barthes la historia es otro texto sin final, sin centro que sólo puede comprenderse en su diferencia, en Gadamer la historia forma parte de la tradición a la que pertenecemos incluso cuando la criticamos o cuando queremos comprender otras tradiciones.

Si la ciencia histórica no es más que otra forma de metalenguaje, la ciencia de la literatura para evitar reducirse también a un simple discurso, debe precisar su objeto, es decir, el estatuto de la obra literaria en su especificidad de objeto escrito. Para Barthes la literatura es una interrogación del mundo y del lenguaje, porque el lenguaje es el modelo de toda comprensión y «el ser de la literatura, su propio mundo»<sup>16</sup> y, puesto que el lenguaje nunca es inocente, la literatura no es una ciencia neutra. Barthes destaca el poder interrogativo de la literatura, su capacidad para disipar la opacidad de la ideología. También el ser de la filosofía es la interrogación; ambas se diferencian porque la literatura no se pregunta cuál es el sentido de lo que hay, sino si realmente lo tiene.

Cuando la literatura se centra en la problemática del lenguaje, pasa a ser plenamente escritura. Uno de sus grandes poderes es el de abarcar en su seno la multiplicidad de saberes. Ahora bien, la literatura es un desvío del saber y una eliminación de la arrogancia científica, porque entiende la ciencia como un código más. Barthes es consciente de que esta concepción de la literatura como *mathésis* (o campo estructurado de saber), al igual que la concepción de la litera-

16 R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, p. 15.

tura como *mímesis*, han cedido su lugar a una concepción de la literatura como *sémiosis*, que acepta que la literatura no puede ir más allá del saber de su época y no puede decirlo todo.

La teoría barthesiana del texto es, no obstante, un intento de restaurar la universalidad del saber literario, caracterizada por la omnipresencia de la escritura.

Barthes pretende sustituir la ciencia del texto por la teoría del mismo. Para ello, rechaza todo metalenguaje como imposición del saber y nos propone una teoría del texto opuesta al positivismo y de cuño postmoderno.

El texto ocupa un lugar central en la obra barthesiana como configuración del hecho literario. Se distingue de la obra porque no es un producto estético, sino una práctica significante; no es un objeto, sino un trabajo o juego; no es significación, sino significante<sup>17</sup>». Al texto uno se acerca, lo experimenta en relación al signo. La obra se cierra sobre el significado»<sup>18</sup>. La obra es objeto de consumo, mientras que el texto es juego, trabajo, producción, práctica y exige que se intente abolir la distancia entre la escritura y la lectura. Nos acercamos al texto por placer. El objeto del texto no es la comunicación, sino el lenguaje. El texto es una práctica que subvierte los géneros<sup>19</sup>, una red de escrituras ajena a la linealidad. El campo del texto es el del significante y la infinitud de éste remite a la idea de juego, al engendramiento del significante perpetuo. El texto es plural y no puede depender de una interpretación, sino de una diseminación y ésta «no es la dispersión de los sentidos hacia el infinito del lenguaje, sino una simple suspensión —provisional— de elementos afines, ya imantados, antes de que sean convocados y acudan a organizarse económicamente en el mismo paquete»<sup>20</sup>.

17 Cf. R. Barthes, «L'aventure sémiologique», Conferencia pronunciada en Italia y recogida en *Le Monde*, 7-6-1974, con el título «Vers une science del signe?».

18 R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, p. 76.

19 Cf. R. Barthes, *Sur la littérature*, Presses Univ. de Grenoble, 1980, p. 38.

20 R. Barthes, *S/Z*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 153.

En lugar de ver el lenguaje como ventana hacia el mundo, Barthes nos invita a dirigirnos al lenguaje mismo. Considera que incluso el sujeto se constituye en él: «el principio de todo escrito es que el sujeto no es más que un efecto del lenguaje»<sup>21</sup> y que sólo hay locutores. Ataca así la noción esencialista del autor como un ego autónomo. El autor debe quedar al margen de la narración para no imponer una determinada visión de la lectura. Barthes desmitifica al escritor como institución, pero lo afirma como ente de ficción o como sujeto disperso en el texto. Rechaza la convicción de que el autor aporte la única interpretación cualificada del texto y la de que la interpretación consista en la aprehensión de sus intenciones. En definitiva, considera que el texto no puede comprenderse por hechos ajenos al propio texto. Como Gadamer, Barthes piensa que la única manera de apreciar la intención autorial es la lectura (reescritura) de la obra.

Sin embargo, Barthes no se proponía abandonar la subjetividad; consideraba que todo lo concerniente a la subjetividad es indecible, demasiado precioso y por eso se distancia de ella. La lectura de Lacan le convencerá de que la autenticidad es una pasión inútil y de que toda aprehensión de sí revela una construcción imaginaria. En las palabras se esconde el yo, pero la reconstrucción textual no ha de tener como objeto dar con el sujeto, sino ofrecer sentidos. Frente al objetivismo del discurso científico, Barthes acentúa una nueva subjetividad irreductible al sujeto y al objeto. No destruye el sujeto, sino que lo descentra para dar la palabra al lenguaje.

Es el lenguaje y no el autor quien habla en la escritura: «escribir consiste en alcanzar, a través de un previa impersonalidad —que no se debería confundir en ningún momento con la objetividad castrada del novelista realista— ese punto en el cual sólo el lenguaje actúa, «performa» y no yo»<sup>22</sup>. La escritura es un lugar neutro en el que se pierde la propia identidad<sup>23</sup>, porque relata de forma intransitiva, sin

21 R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 82.

22 R. Barthes, *El susurro del lenguaje*, p. 67.

23 Cf. *ibid.*, p. 65.

más función que el propio ejercicio del símbolo y no para actuar directamente sobre lo real.

Barthes deconstruye la noción de «escritura», entendida como comunicación de un significado preconcebido por el autor; asimismo deconstruye la interpretación concebida como intención de descubrir dicho significado: «Interpretar un texto no es darle un sentido (más o menos fundado, más o menos libre), sino por el contrario apreciar el plural de que está hecho»<sup>24</sup>. El texto es un plural absoluto, reversible, sin límites; no hay un exterior desde el que juzgarlo, ni un interior que se explique de manera exhaustiva. Barthes concibe la pluralidad como un conjunto de redes sin prioridad alguna; de este modo, el texto no es ni siquiera una estructura de significados, sino una galaxia de significantes; su sentido sólo está sometido al azar; la interpretación, entonces, no consiste en reconocer a cada intención su parte de verdad, sino en afirmar el ser de la pluralidad sin preguntarse si es lo verdadero. La pluralidad interpretativa es valiosa en sí misma, para Barthes, porque refleja la pluralidad textual. Si el texto clásico estaba determinado por la dirección del sentido, si su autor iba del significado al significante, del contenido a la forma, del proyecto al texto, y el crítico rehacía el camino inverso, Barthes define el dominio del sentido como flujo que desborda el significado hacia el significante<sup>25</sup>. También Gadamer considera que el texto es plural y lo es por la misma estructura de la interpretación y no por la ambigüedad del contenido. Esa estructura hace que el texto emerja en su carácter performativo. La diferencia con Barthes es que, según Gadamer, ese carácter proviene de la situación comunicativa en la que el texto, como concepto hermenéutico se sitúa. El texto es el mismo; lo que varía es su comprensión.

El alejamiento barthesiano del Autor transforma la noción de texto: el tiempo ya no es el mismo, porque ahora el escritor no antecede al texto sino que nace con él; no hay más tiempo que el de la

<sup>24</sup> R. Barthes, *S/Z*, p. 2.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, p. 146.

enunciación y todo texto está escrito eternamente aquí y ahora; el texto no está formado por filas de palabras de las que se desprende un solo sentido que es el mensaje del Autor-Dios, sino por un espacio de múltiples dimensiones en el que contrastan diversas escrituras, ninguna de las cuales es la original. Las palabras del texto sólo se explican a través de otras palabras, y así indefinidamente. El escritor ya no tiene pasiones ni sentimientos, sino un diccionario del que extrae la escritura; la vida imita al libro y éste no es más que un tejido de signos. ¿Significa esto que la vida no es sino una parodia de otra, un juego carente de sentido si no se escribe, una banalidad impersonal?

En la escritura múltiple barthesiana puede seguirse la estructura, pero no hay un fondo, ¿se limitará entonces el lenguaje a hablar de sí mismo y a dar vueltas en torno a los signos? Al rechazar la concepción del texto y del mundo —entendido como texto— como secreto o sentido último que hay que desvelar, Barthes se entrega a una actividad «contrateológica, revolucionaria» que pretende rechazar a Dios y a todas sus hipóstasis, pero que, en nuestra opinión, absolutiza en exceso el lenguaje y la escritura. Ahora bien, Barthes no renuncia a la búsqueda de sentidos e incluso asegura que existe un lugar en el que se recoge toda esa multiplicidad; se refiere al lector, porque la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino y éste ya no puede seguir siendo personal. Nos hallamos, pues, ante un lector anónimo, ante un hombre sin historia, sin biografía, sin psicología<sup>26</sup>, ¿se trata en verdad de un hombre?

También para Gadamer el autor pierde su posición privilegiada en la interpretación, porque la capacidad de crear no es idéntica a la de poner en palabras cómo será comprendida la obra creada; el autor se descentra en los lectores y éstos en la producción textual, es decir, el lector participa en un hecho en el que se hace hablar otra vez al texto y el acto de lectura se convierte en un acto de producción. Sin embargo, Gadamer se refiere a este acto como una forma de diálogo

26 *Ibid.*, p. 71.

y Barthes no cree en la vía dialogal: «El texto no es nunca un “diálogo”, ningún riesgo de simulación, de agresión, de chantaje, ninguna realidad de idiolectos; el texto instituye en el seno de la relación humana —corriente— una especie de islote, manifiesta la naturaleza asocial del placer (sólo el ocio es social), hace entrever la verdad escandalosa del goce...»<sup>27</sup>. Leer con goce no consiste en esperar que ocurra algo, porque «lo que le sucede al lenguaje no le sucede al discurso»<sup>28</sup>. Barthes sólo acepta juzgar un texto según el placer y, por tanto, no puede permitirse decir éste es bueno o el otro es malo<sup>29</sup>. No hay criterios de interpretación o de crítica; en realidad, no hay interpretación, porque el texto de goce (a diferencia del texto de placer que es decible) únicamente hace vacilar los conocimientos del lector, la consistencia de sus gustos y de sus valores. Ni siquiera hay forzosamente acuerdo sobre estos textos. La estética de Barthes es, pues, anti-referencial. Se diría, entonces, que todo queda al arbitrio de los gustos particulares. En cambio, toda la estética gadameriana tratará de recuperar el conocimiento y la universalidad de la obra de arte y del juicio sobre la misma.

Barthes nos ha enseñado la aventura de un hombre frente al texto, porque él mismo ha deconstruido su propia autoridad autorial. Esta intención coincide con el «nuevo criticismo», pero éste asigna un papel superior a los críticos e intérpretes del texto, mientras que Barthes descentra incluso la crítica, ya que considera que el metalenguaje del crítico se presenta como mimesis del lenguaje de la obra.

El criticismo literario de Barthes lucha por integrar al lector en la producción del texto y cuestiona la función mimética de la escritura como representación de la realidad o «ropaje del pensamiento». «Lo real no es sino una inferencia; (...) el realismo está sometido, desde su nacimiento, a la responsabilidad de una elección»<sup>30</sup>. Con

27 R. Barthes, *El placer del texto*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p. 21.

28 *Ibid.*, p. 21.

29 Cf. *ibid.*, p. 21.

30 R. Barthes, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 164.

esto, Barthes quiere decir que el realismo no es copia de las cosas, sino conocimiento del lenguaje; se sirve del mundo como contenido para explorar profundamente la realidad irreal del lenguaje. En ese sentido, Barthes niega la existencia de un realismo plano en la literatura, ya que ésta no es simple *mímesis*, sino re-creación. El texto es una parodia imitativa, una representación; en cambio, Gadamer afirma que en el texto se presenta la cosa misma, es una autopresentación. Aunque ambos insisten en que el texto es plurisignificativo, Gadamer piensa que es la comunidad lingüística y la tradición la que determina el significado del texto, siempre y cuando se mantenga abierta a la escucha; en cambio, para Barthes la temporalidad del lenguaje imposibilita un auténtico entendimiento. El tiempo es, para ambos, el campo donde tiene lugar la lectura y el determinante de la finitud de las interpretaciones, pero Barthes ha separado definitivamente el tiempo de la subjetividad. Aunque hermenéutica y postestructuralismo ven en el tiempo el fundamento de la lectura, el último ha divorciado al tiempo de la subjetividad y de la comprensión verdadera. En cambio, el privilegio hermenéutico de la simultaneidad de un significado sometido a la temporalidad del texto está lejos de anunciar el eclipse del sujeto y del autor. Según Gadamer, el intérprete que no escucha la tradición no puede aspirar a una comprensión adecuada, porque la tradición revela el ser mismo. La comunidad lingüística, por mediación del lector, determina el significado de un texto en virtud de su apertura a dicha tradición. En cambio, para Barthes, es justamente la temporalidad del lenguaje la que imposibilita una auténtica comprensión. En Gadamer la temporalidad está enraizada en la subjetividad; en Barthes ambas se disuelven en las operaciones lingüísticas y en la temporalidad del texto, que no es la de la subjetividad.

#### 4. LA HERMENÉUTICA NEGATIVA DE BARTHES

Barthes opina que lo que une al escritor y al lector no es la transmisión de algo, sino el deseo de escritura. Lo esencial es el acto de escribir, la elección continua del lenguaje y eso es lo que debe susci-

tar el escritor en el lector y no todas esas creencias transmitidas por el criticismo literario, por la hermenéutica romántica y el historicismo con su nostalgia del pasado y su fe en la *Aufklärung*. Frente a estas escuelas, Barthes piensa que el nacimiento del lector ha de producirse a costa de la muerte del autor y, en este sentido, enlaza con los planteamientos de la estética de la recepción. Ahora bien, Barthes va más allá de ella y rechaza el aislamiento de lectura y escritura porque da lugar a una literatura sociológica o fenomenológica para la cual la lectura sigue siendo una proyección de la escritura. En cambio, para Barthes, la lectura se confunde con la crítica, ya que analiza el texto descifrando sus enigmas. De este modo, Barthes coincide con Gadamer al considerar que el texto se experimenta en una actividad, que no es un objeto dado pasivamente, sino una fase en la ejecución del acontecimiento comunicativo. Barthes y Gadamer están de acuerdo, además, en que el lector participa en el texto haciéndole hablar de nuevo. El acto de la lectura se convierte, entonces, en un acto productivo.

A la distinción entre *écrivain* y *écrivain* corresponde la del texto *lisible* —que hace del lector un simple consumidor pasivo— y la del texto *scriptible* —que le confiere un papel activo—. Aquél está caracterizado por la unidad de forma y contenido y se concibe como una mimesis inocente de la realidad; posee estructura narrativa horizontal y revela un significado unitario. En cambio, el texto escribible se abre al libre juego de significantes, a la diferencia; no está constreñido por consideraciones representativas ni por el deseo de unificar el significado; no es un texto acabado, listo para ser consumido, sino que nos invita a intervenir y convertirnos en co-autores. Gadamer y Barthes coinciden en que la lectura no es sólo reproducción, sino también producción.

Barthes tiene, además, una concepción hedonista de la lectura como placer que materializa el erotismo del texto y lo convierte en objeto de nuestro deseo. Toda una mitología tiende a hacernos creer que el placer es una idea de derechas, mientras que Barthes piensa que es revolucionario y utópico<sup>31</sup>.

31 Cf. R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, pp. 38-39.

El placer del texto se advierte, especialmente, en la escritura fragmentaria, porque es libre y se afirma sin desarrollarse, sin instaurarse como poder. La estrategia del fragmento sirve a Barthes para romper la arrogancia del texto, la supremacía del *logos* operando en su registro. Si la dirección del discurso se rompe, desaparece el sistema y la ideología. El elogio del carácter infinito del fragmento separa, una vez más, a Barthes de la hermenéutica gadameriana, ya que el intérprete del fragmento no extrae de él un mundo histórico originario en el que se ha gestado él mismo; el fragmento sólo es la huella de una ausencia. Cada pieza es autosuficiente y, sin embargo, no es más que el intersticio de lo que le rodea, ya que la obra se hace fuera del texto <sup>32</sup>.

Frente a la confianza gadameriana en el diálogo, Barthes considera que sólo hay fragmentos e intertextualidad, es decir, que la interpretación de un texto se basa en los otros textos que contiene dentro. El texto es relación con otros, intertexto, un laberinto de espejos lingüísticos con una intrusión de intertextualidad: «Texte veut dire tissu: mais alors que jusqu'ici ou a toujours pris ce tissu pour un produit, un voile tout fait, derrière lequel se tient, plus ou moins caché, le sens (la vérité), nous accentuons maintenant, dans le tissu, l'idée générative que le texte se fait, se travaille à travers un entrelacs perpétuel: perdu dans ce tissu —cette texture— le sujet s'y défait, telle une araignée qui se dissoudrait elle-même dans les sécrétions constructives de sa toile» <sup>33</sup>. Mientras que, según Gadamer, el efecto y la recepción de una obra se articulan en un diálogo entre un sujeto presente y un discurso pasado, mientras que la recepción implica una interrogación que va desde el lector al texto del que se apropia, Barthes invierte este proceso absolutizando el texto. También el criticismo deconstructivista va más allá de la hermenéutica comprensiva y considera que en todo texto hay una intrusión de intertextualidad que constantemente lo disemina y abre a múltiples significados. Todo texto está inserto en una intertextualidad y él mismo es el entretexo de otro.

32 Cf. R. Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, p. 98.

33 R. Barthes, *Le plaisir du texte*, pp. 100-101.

Barthes piensa que la hermenéutica es incapaz de aceptar esto, porque pertenece a la vieja escuela que pretende desvelar el sentido, cuando, según Barthes, todo texto es una multiplicidad dispersa de significados. Barthes deja de lado la fusión de horizontes gadameriana y proclama la fusión de textos en la intertextualidad como vía de interpretación. Si Gadamer piensa que la interpretación es una mediación entre hombre y mundo que posibilita la comprensión o fusión de horizontes, Barthes cree que la interpretación de un texto consiste únicamente en apreciar su pluralidad sin buscarle ningún sentido, ya que sólo tiene como medida el infinito del lenguaje. Barthes caracteriza el discurso moderno por su discontinuidad y por su dirección a la intuición más que a la intelección; no nos transmite saber, no tiene vocación de maestro, lo único que desea comunicar es un arte de vivir la escritura.

Estas ideas acercan a Barthes a la desconstrucción, la cual no aspira a la comprensión hermenéutica del sentido de un discurso, sino que se adentra en la cara oculta de éste, en las fuerzas no intencionales inscritas en él. Define el texto como algo que, por su propia naturaleza, se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido, ya que éste es un producto de la tradición logocéntrica que hay que desconstruir.

Como ya hemos visto, Barthes considera que los científicos desmantelan su objeto de estudio y reconstruyen su simulacro en su meta-lenguaje. De ahí la función ideológica de la textualización. Mientras que los objetos materiales son polisémicos, nosotros les imponemos determinados significados y así reducimos sus posibles significaciones. Para huir de esta tendencia dominante, Barthes subordina la cultura material al lenguaje. Por otra parte, este pensador cree que la tradición logocéntrica occidental entiende el significado como algo que existe fuera del texto. En cambio, Barthes no se interesa por los orígenes y busca una nueva epistemología de la lectura de la cultura material basada en la descontextualización. Siguiendo a Foucault, Barthes piensa que la búsqueda de la verdad que guía a las ciencias es inseparable del deseo de poder y que éste se ha enmascarado como conocimiento del pasado. De ese modo, la

tiranía del pasado sirve al poder del presente. Frente a esta tendencia, Barthes reivindica el pluralismo y la concepción abierta del texto; incorpora al lector en la producción del significado y entiende a éste y al texto como construcciones inter-textuales. En lugar de buscar el origen perdido, apunta la necesidad de interpretación creadora sin recurrir al pasado para legitimarla. La correcta interpretación de la cultura material consistirá, pues, en la pluralidad y la apertura de la significación, en la descontextualización de su momento histórico de creación y en el compromiso con nuevas lecturas y con el futuro. Así el origen del texto se pierde en su propia auto-recreación; sólo permanece constante el significante material y el significado se renueva con las distintas re-lecturas. Leemos en el texto, no fuera de él y cada lectura es verdadera, porque sabe valorar su carácter situado, sin pretender legitimar su comprensión como la original. Barthes está defendiendo, sin duda, una comprensión productiva, la cual, a los ojos de Gadamer, es característica de la verdadera experiencia. Ahora bien, la comprensión, así entendida, es, en parte, incomunicable para determinados individuos no iniciados. Gadamer se adheriría a esta opinión, ya que acepta que toda comprensión presupone una preconcepción, unos prejuicios y una pertenencia a la misma tradición; de lo contrario, aquélla no se produce. Ambos coincidirían al pensar que la lectura moderna ha de emprenderse desde el ángulo del mundo vivido, de la visión particular de cada individuo y no desde el método.

¿No incurre así Barthes en el relativismo? Nuestra tradición occidental entiende la epistemología de la verdad como una tosca semiología del «sí» o del «no». De ahí la facilidad para tachar de relativistas a todos aquéllos que se enfrentan al objetivismo y al metodologismo. Por otro lado, como diría Gadamer, la acusación de relativismo siempre se hace desde algún absolutismo y tiene tan poco sentido como éste.

También podríamos preguntarnos si el pluralismo de Barthes y Gadamer no servirá para legitimar incluso las lecturas más reaccionarias. Al prescindir ambos autores de criterios de demarcación entre interpretaciones correctas e incorrectas, es evidente que desaparece la posibilidad de controlar las lecturas de un texto, pero no la legiti-

midad de establecer comparaciones entre ellas al objeto de defender unas y rechazar otras.

Aunque no siempre cumpla este objetivo, el pluralismo debería servir más para repensar nuestras propias estrategias y aceptar con humildad nuestras lecturas, que para entronizar cada opinión —por banal que sea—, caer en el decisionismo y convertir la comunicación en un diálogo entre sordos.

Nos parece aceptable el hecho de que el texto anule las distancias gramaticales entre sujeto y objeto y haga del lector un ser activo. Pero, cuando Barthes defiende la posibilidad de cualquier lectura, porque el texto carece de un significado estructurado, ¿no está anulando la comunicación? La ilegibilidad del texto y la equivalencia productiva entre escritura y lectura parecen proporcionar una respuesta afirmativa a esta cuestión.

Estas consecuencias derivan de la proclamada muerte del autor; con él muere también, de algún modo, la razón y la creencia en la autoridad. La abolición barthesiana del autor implica la desaparición de la perspectiva referencial del lenguaje, porque sólo a través de la función del autor como poseedor de significado se concibe el lenguaje textual como un reflejo de la realidad extratextual. El lenguaje de la referencia se le antoja a Barthes un lenguaje de mala fe. En cambio, el lenguaje de la buena fe adopta una función autorreferencial.

Barthes anuncia la muerte del autor, porque piensa que éste sólo es un producto social del descubrimiento del prestigio de lo individual y de la filosofía reflexiva de la conciencia. El autor está muerto como institución y ya no ejerce sobre la obra esa paternidad que tanto interesaba a la historia literaria y a la enseñanza; pero el autor pervive en el texto porque tenemos necesidad de él como él tiene de la nuestra. Ni Barthes ni Gadamer niegan que el texto pertenezca siempre a alguien y que exprese al autor; lo que dice Barthes es que no es éste quien habla en el texto, sino el lenguaje.

Gadamer, por su parte, nunca ha proclamado la muerte del autor; desde su perspectiva, el autor pierde sus prerrogativas tradicionales, pero lo hace en nombre del mensaje que habla en él y que

no puede distinguirse del que escribe. A diferencia de Barthes, Gadamer aún cree en la idealidad del sentido, es decir, en que el texto evidencia en primer lugar un mensaje, que es mensaje de verdad. Gadamer afirma que el recurso al autor o a su tiempo no es la meta de la comprensión, sino uno de sus momentos: el autor no sólo se expresa en su texto, sino que expresa algo y esto es lo que debe serle comunicado al lector.

Lo importante, entonces, es la cosa del texto y su interpretación. Esta no es un simple añadido a aquélla. De ahí que el texto eminente, en palabras de Gadamer, sea el literario, porque no sólo está abierto a la interpretación, sino que la exige. Este texto siempre puede decir algo más al lector en su interpretación. Para ello, la escritura debe transformarse en el diálogo vivo que es su verdadero origen. Barthes, en cambio, piensa que la palabra y la escritura no pueden intercambiarse ni acoplarse: «La escritura está hecha de un rechazo de todos los otros lenguajes»<sup>34</sup> y cualquier reflexión sobre ella ha de hacerse por escrito.

A diferencia de Barthes, Gadamer se interesa más por el sentido del texto que por el texto mismo. Concibe el texto como una fase en el acontecimiento comunicativo que implica la convicción de la buena voluntad de comprensión de los interlocutores. Barthes opina que esa buena voluntad es un concepto socrático que encubre el deseo de cada uno de que su posición sea aceptada. La buena voluntad sería, por tanto, la proyección de la verdad del texto por parte del lector.

Lo cierto es que la pérdida de peso del autor da paso al nacimiento del lector y el texto exige su activa colaboración; sin embargo, Barthes no piensa en un lector personal, sino en una pura potencialidad abstracta, desubjetivizada. Barthes relativiza, además, el discurso y los personajes: «los personajes son tipos de discurso y, a la inversa, el discurso es un personaje como los otros»<sup>35</sup>. En definitiva, el texto es una pluralidad de significados irreductibles que no

34 R. Barthes, 'Tables rondes', en *Magazine littéraire* 31, 4 oct. 1993, p. 48.

35 R. Barthes, *S/Z*, p. 150.

depende de la ambigüedad de su contenido, sino de la diversidad que forma la red de éste.

Por el contrario, el lector de Gadamer sigue siendo personal y la comprensión una transformación en comunión, una actividad en la que ya no permanecemos como éramos, porque en la comprensión está en juego el futuro del lector y el del texto mismo. La lectura es un proceso transubjetivo y transobjetivo en el que el lector depura sus prejuicios para unirse a la tradición de la comunidad lingüística. En Barthes, por el contrario, el lector es simplemente el «yo» gramatical y carece de realidad sustancial. La instancia interpretante es la interpretación propiamente dicha. No es el sujeto el que controla el proceso, sino éste el que define a aquél. El yo que se aproxima al texto es tan sólo una pluralidad de códigos y de voces.

En cualquier caso, Barthes es más relativista que Gadamer, porque afirma que no hay significado intrínseco, sino juego de signos; absolutiza el texto como si no hubiera nada fuera de él. De este modo, está señalando la imposibilidad de un salto fuera de la tradición, ya que ésta está formada por textos y lenguajes que no podemos abandonar por completo. Engañarse con lo contrario significa, como diría Gadamer, habitar en el prejuicio sin ser consciente de ello.

La hermenéutica, en cambio, cree que el diálogo excede al texto; dicho diálogo siempre entraña posibilidades de significación, aunque ésta sea inexhaustible y el diálogo infinito y no podamos obtener un fundamento último de la interpretación: «... el diálogo que continuamos en nuestro propio pensamiento y que quizá se enriquece en nuestro tiempo con nuevos y grandes interlocutores de una humanidad de dimensiones planetarias, debería buscar siempre a su interlocutor..., especialmente si este interlocutor es radicalmente distinto. El que desconstruye e insiste en la diferencia, se encuentra al comienzo de un diálogo, no al final»<sup>36</sup>.

36 H. G. Gadamer, *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 359.

Gadamer reduce el texto a su significado y busca lo que ocultan las palabras; Barthes reduce el significado al texto y absolutiza el lenguaje, porque está convencido de que tras él no se esconde nada. Como los deconstruccionistas, Barthes supera la antinomia pensamiento-lenguaje declarándose a favor del segundo y así se adhiere al textualismo, a esa nueva forma de escepticismo nominalista. Sin embargo, se olvida de que todo sentido tiene una referencia, aunque ésta se halle situada en el mundo de los actos y esté atravesada por el lenguaje.

Barthes practica, en todo caso, una hermenéutica negativa caracterizada por la extinción del autor, de la intención significativa de éste, del sentido del texto, del intérprete y de la voluntad exploratoria del sentido del texto. Esta hermenéutica —si es que todavía puede llamarse así— carece de toda referencia veritativa de la interpretación, asume la permanencia opaca de la escritura como una obviedad transcendental neutra y anónima constituida por un conjunto de diferencias puramente semiológicas. Barthes nos conduce a la carencia de toda dimensión veritativa, incluso a la pérdida de la hermenéutica como reafirmación de la tradición y de nuestra pertenencia a ella.

La hermenéutica gadameriana afirma que la comprensión produce un nuevo original, pero el lector no debe pensar que ha escrito otro texto. Gadamer cree que es posible una lectura o comprensión incorrecta; en Barthes ésta no tiene cabida. Resumiendo podríamos decir que la hermenéutica reduce el texto al significado, mientras que Barthes y los postestructuralistas reducen el significado al texto.

Siguiendo a Gadamer, propondríamos la apertura a la pretensión de verdad de los textos, pero sin exagerar esta actitud de infinita comprensión del hermenéuta, porque pensamos que también es necesaria la crítica y la innovación.

No olvidemos, sin embargo, que Barthes nos ha enseñado otra forma de hacer hermenéutica; nos ha mostrado hasta dónde llega el poder del lenguaje, de la escritura y de la representación. Nos ha ayudado a comprender que la escritura es una práctica y no el resul-

tado de ella, que se puede poner en cuestión la noción mimética de representación. Su principal lección es el reconocimiento de la pluralidad de la historia y la cultura material. Ha dejado patente que nuestra tarea no es buscar un origen perdido, sino dar inteligibilidad a nuestro propio tiempo.

M.<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ  
Universidad de la Rioja