

ROLAND BARTHES Y EL SABOR DE LA PARADOJA

David VIÑAS PIQUER

Universitat de Barcelona

Lo que barre con todo es el sabor de la paradoja.
Roland Barthes

Al dictar una conferencia, Roland Barthes sentía sobre todo angustia. Si la conferencia la dictaba otro, normalmente lo que sentía era un terrible aburrimiento, como en las mesas redondas, los coloquios, y otros actos académicos y no académicos donde el aburrimiento era, decía él, «visible» (2004: 40). ¿Será el aburrimiento mi histeria?, se preguntó Barthes en más de una ocasión, y hay que tener en cuenta que ‘histeria’ viene del griego *hustera*, que significa *útero*, así que probablemente lo que Barthes se preguntaba era si, en su caso, el aburrimiento le venía dado ya desde el útero materno, como una condena. De hecho sabemos, porque lo ha contado él mismo, que se aburrió muchísimo durante su infancia y gran parte de su adolescencia (Calvet, 2001: 29).

Pero volvamos al aburrimiento de los actos académicos. Seguramente lo que pasaba era que en este tipo de actos Barthes escuchaba con demasiada frecuencia la voz de la *Doxa*, palabra que solía utilizar para referirse a «la Opinión Pública, el Espíritu mayoritario, el Consenso pequeño-burgués, la Voz de lo Natural, la Violencia del Prejuicio» (2004: 65). La *Doxa* es, pues, la opinión común y, si nos fijamos bien, gran parte de la obra crítica de Barthes está formada por «discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes», por decirlo con el subtítulo de una obra tan representativa del espíritu ilustrado del siglo XVIII como es el *Teatro Crítico Universal*, del padre Benito Jerónimo Feijoo. El objetivo principal de esta obra era demostrar «cuán expuestas viven al error las opiniones más establecidas», y algo muy parecido, si no idéntico, podría decirse de la mayoría de los ensayos de Barthes, aunque quizás sea *Mitologías*, que se publicó en 1957, el libro fundamental en este sentido.

En el texto que cierra *Mitologías*, escribe Barthes: «El mito no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se lo profiere» (1999: 199). Poco después de esta frase, el crítico francés aseguraba que cualquier cosa podía convertirse en un mito si pasaba de una «existencia cerrada» a un «estado oral», es decir, si era narrada (1999: 199). Así que lo narrado pasa a ser presa de la palabra mítica. Barthes ponía como ejemplo un árbol. «Un árbol es un árbol», decía, pero un árbol narrado «deja de ser estrictamente un árbol, es un árbol decorado, adaptado a un determinado consumo, investido de complacencias literarias, de rebuscamientos, de imágenes, en suma, de un *uso* social que

se agrega a la pura materia» (1999: 199-200). Como vemos, cuando algo pasa de la realidad al lenguaje, accede al mito.

Etimológicamente, el mito es una leyenda a partir de la cual se ofrece una descripción simbólica de la condición humana, pero también tiene el sentido de algo que alguien inventa y trata de hacer pasar por verdad. Pensando sobre todo en esta segunda acepción, Barthes recuerda que el mito no surge de la naturaleza de las cosas, sino de una significación añadida que deviene mensaje. El mito es una forma de hablar de las cosas, una manera de decir la realidad, de mostrarla. El mito es un relato. No es algo natural, sino artificial y, por tanto, en gran medida histórico: es una manera de contar las cosas en un momento determinado de la historia. De ahí la importancia de estar en guardia frente al mito, la importancia de relativizar el mito, pues a menudo muestra falsas evidencias, quiere hacer pasar por natural lo que es puro artificio ideológico. Precisamente por esta razón Barthes cultivaba una crítica de las ideologías. Todas le parecían una forma de arrogancia y por eso más que hablar de «ideología dominante» prefería hablar de «ideología arrogante» (2004: 65). Para escapar de esta arrogancia, para no caer en lo mismo que denunciaba, aseguraba que el objetivo de su discurso nunca era la verdad. En algún momento incluso se le ocurrió que para no caer en un tono asertivo, arrogante, el remedio podía consistir en «añadir a cada frase alguna cláusula de incertidumbre» (2004: 67).

Frente a la arrogancia, pues, la incertidumbre. Y frente a la Doxa, la paradoja. El propio Barthes reconocía que su discurso funcionaba siguiendo una dialéctica de estos dos términos: «la opinión común y su contrario» (2004: 94). Pero se trata de una dialéctica especial porque en este caso la tesis y su antítesis no desembocan en una síntesis, sino en un término distinto: la Ficción. «¿No podría la ciencia volverse ficcional?», se preguntaba Barthes desde uno de los muchos fragmentos que escribió. Y se refería a la posibilidad de construir una teoría que ofreciera una *visión* de los objetos intelectuales y de sus efectos sin intentar someterlos a una instancia de verdad (2004: 122). Quería imitar el gesto de Bertold Brecht y no hacer la crítica ideológica directamente, sino a través de la estética, introducir la contra-ideología en la ficción. Por eso no sorprende que, después de deslizar varias reflexiones en una de sus obras, diga: «Todo esto debe ser considerado como algo dicho por un personaje de novela» (2004: 161).

Para Barthes, desmitificar un mensaje es someterlo a una operación crítica parecida a un experimento de análisis clínico. Frente a la *doxología* (cualquier forma de hablar que se adapte acríticamente a la opinión común), Barthes propone la desmitificación con el fin de sacar a la luz, iluminar, lo opaco. Así, desmonta coartadas, falsos argumentos, manipulaciones ideológicas, etc., todo lo que estorba para que pueda verse qué es lo que hay detrás de toda operación semántica y del funcionamiento de la vida colectiva. «El signo, la lengua, el relato, la sociedad funcionan por contrato», dice Barthes, y añade que, como ese contrato suele estar oculto, la operación crítica tiene que consistir en sacarlo a la luz y mostrar así que a menudo lo que se presenta como algo natural y, por tanto, indiscutible, es el resultado de una estrategia invisible que consigue dar una apariencia de naturalidad a lo artificial (2004: 81). Mostrar la estrategia oculta y terminar así con su eficaz invisibilidad es el cometido del mitólogo Barthes. Su diagnóstico al respecto es muy claro:

La Doxa es la opinión corriente, el sentido repetido, *como si nada*. Es Medusa: la que petrifica a los que miran. Ello quiere decir que *es evidente*. Pero ¿la vemos? Ni siquiera: es una masa gelatinosa pegada en el fondo de la retina (2004: 164).

Lo que con aquí se denuncia es la opresión de la Doxa, pero también la actitud acrítica de quien la repite por pura inercia, sin tomarse la molestia de revisarla. Barthes oye lo que la Doxa dice, pero reconoce no estar «dentro de su espacio», se siente el «hombre de la paradoja» porque oye pero se siente excluido de lo que oye (2004: 165). Su actitud de mitólogo es incompatible con una consumición ingenua del mito. Barthes nos invita claramente a adoptar una actitud de sospecha frente a toda construcción mítica, nos pone en guardia frente a cualquier discurso para intentar comprender desde qué ideología ha sido configurado y qué mensaje quiere vehicular. Nos invita, en definitiva, a descifrar el mito. El esfuerzo es necesario porque la función del mito es, según Barthes, «la de deformar» y, por tanto, hay que tratar de ver qué deformación ha producido el significado del mito en la forma original sobre la que se ha impuesto, pues es la única manera de detectar la impostura (1999: 123 y 221). Para evitar un consumo inocente del mito, para desenmascararlo, hay que comprender que la causa que lo ha motivado no es natural, sino artificial, pues presupone un añadido ideológico, una intención determinada. Hay que comprender que siempre hay un móvil detrás de la palabra mítica. Si no se tiene en cuenta esto, el mito hace su efecto, consigue su propósito y es consumido como algo natural, lógico, razonado, indiscutible.

Para Barthes, la Doxa es una «caricatura de la sabiduría» (2004: 165) y hay que denunciarla porque, si se admite como verdadera por pura inercia, puede ser perjudicial. El padre Feijoo impugnaba errores comunes, y Barthes reproduce ese mismo gesto que lo lleva a enlazar con una importante línea de investigación filosófica que, como veremos, va desde los filósofos escépticos a René Descartes y se extiende hasta algunos de los autores más interesantes del siglo XVIII (la cita a Feijoo era sólo una muestra) y hacia pensadores de la talla de Husserl, Heidegger o Gadamer.

Gracias a las investigaciones de todos estos autores hoy sabemos que ciertas ideas previas del intérprete aparecen *con* la interpretación misma, condicionándola, de modo que están ya en su base y hacen que el proceso hermenéutico constituya un movimiento circular. Heidegger decía que no teníamos que intentar salir del círculo hermenéutico o concebirlo como un círculo vicioso, sino que teníamos que entrar en él de manera adecuada, aceptando antes que nada su existencia porque indica cuál es el mecanismo al que se ajusta todo proceso comprensivo. Cuando se reconoce la estructura circular de la comprensión y se descubre la existencia natural de los prejuicios es cuando se está en condiciones de combatir su influjo porque sólo entonces dejan de ser invisibles. Una vez localizados, puede comprobarse si resisten la prueba de fuego que Heidegger aprendió de su maestro Edmund Husserl: tomar como punto de partida en la investigación las *cosas mismas* que constituyen objeto de estudio, prescindiendo de lo que se da por sabido, de lo que parece evidente, de los prejuicios dominantes en la situación histórica del investigador (Heidegger, 1996: 171-172). Todo eso se pone entre paréntesis y se procede a descubrir por uno mismo, de forma desprejuiciada, en qué consiste el objeto de estudio. Recordemos que la imagen parentética es la que suele utilizarse para ilustrar la

maniobra fundamental de la fenomenología, la llamada *reducción fenomenológica*, claramente relacionada con la *epojé* de los escépticos, es decir, con una cautelosa suspensión del juicio.

La actitud vigilante del investigador hace que su conciencia se repliegue hacia sí misma, que esté atenta no sólo a las cosas que quiere estudiar, sino también a su relación con ellas para evitar que se filtre en su análisis algún prejuicio que no haya sido debidamente revisado. La reflexividad de la conciencia, su capacidad para analizar el propio funcionamiento, es lo que garantiza la posibilidad de sustraerse a una inercia cegadora que permitiría que la *Doxa* se impusiera con toda naturalidad. Husserl hablaba de la *actitud natural* para referirse al modo de comportamiento cotidiano más común, a la seguridad con la que la gente vive en el mundo basándose en una serie de hábitos que «nunca han sido puestos en tela de juicio» (Husserl, 1985: 75), y frente a esta actitud postulaba la necesidad de una *actitud fenomenológica* que contribuyera a sembrar la duda, a cuestionar lo que parecía incuestionable, para lograr que afloraran así todos los prejuicios que determinan la comprensión.

Esta actitud epistemológica hunde sus raíces en los filósofos escépticos y fue renovada en la Edad Moderna por René Descartes al poner en duda todas las opiniones heredadas con el objetivo de someterlas a un nuevo examen que las confirmara o que, por el contrario, obligara a corregirlas. En esa misma línea se situó luego la filosofía de la Ilustración. Una muestra de este talante continuador del espíritu cartesiano la advertimos en Kant, cuando en su *Crítica de la facultad de juzgar* presenta como la primera de las máximas del común entendimiento humano (del *sensus communis*) «pensar por sí mismo» y la denomina «la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*», dejando bien claro que esta máxima es propia «de una razón que nunca es *pasiva*» y que, por tanto, no acepta *nunca* acríticamente el saber heredado, los prejuicios transmitidos por la tradición (Kant, 1992: 205).

Hay que tener en cuenta que el término *prejuicio* es usado a menudo en un sentido despectivo injustificado dado que, en rigor, pre-juicio sólo indica la existencia de un juicio previo. En realidad, puede haber tanto prejuicios positivos que ayuden a una correcta comprensión como prejuicios negativos que conduzcan al error. La clave está en encontrar la manera de distinguirlos, una tarea que Gadamer consideraba fundamental. Decía que era la principal cuestión crítica de toda tarea hermenéutica (Gadamer, 1996: 369).

Y para distinguir los prejuicios positivos de los negativos el primer requisito es adoptar esa actitud vigilante, reflexiva, en la que, como hemos visto, saber es, ante todo, *saber-se*. Así puede conseguirse que asomen las ideas previas, antes subyacentes, que determinan toda comprensión. Habermas decía que en ese momento el determinismo de lo preconcebido llegaba a su fin porque en el momento en el que una estructura de prejuicios se hace patente deja ya de actuar en forma de prejuicio (Cuesta Abad, 1991: 60). Gadamer no lo tenía tan claro porque pensaba que nadie puede describir objetivamente su propia situación hermenéutica dado que no se encuentra frente a ella como si fuera un espectador, sino que está *en* ella, inmerso en su red de determinaciones (Gadamer, 1996: 372). A esto mismo aludía Paul Ricoeur cuando hablaba de la condición ontológica de la *pertenencia* para referirse a «una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto» (1997: 29). Esta condición ontológica, «por la que quien pregunta forma parte

de la cosa misma por la que pregunta» (Ricoeur, 1997: 29), hace que resulte difícil imaginar la posibilidad de un saber desprejuiciado, por mucho que Ricoeur hable del concepto de *distanciamiento* y lo presente como «el correctivo dialéctico del de pertenencia» (1997: 33). El distanciamiento como posibilidad de mantener una cierta relación de distancia respecto de la tradición histórica a la cual se pertenece es lo que permite una crítica de las ideologías, aunque el propio Ricoeur reconoce que esa crítica nunca será completa «debido a la estructura de la precomprensión», es decir: debido a la existencia inevitable de los prejuicios (Ricoeur, 1997: 33). Esta es en el fondo la misma idea que defiende Gadamer cuando no niega del todo el poder de la reflexión crítica para sustituir los prejuicios por decisiones propias, pero relativiza considerablemente ese poder. Exige que pongamos a prueba constantemente todos nuestros prejuicios y que reflexionemos sobre los condicionamientos de la precomprensión (1996: 333-334 y 376), pero en el fondo sabe que esta reflexión puede facilitar sólo la *detección*, no la *detención*, de esos condicionamientos. O por lo menos *no* la detención absoluta. Su postura no parece estar orientada entonces hacia la disolución de los prejuicios, sino únicamente hacia su identificación. En cualquier caso, Gadamer tiene claro que hay prejuicios productivos y prejuicios improductivos. Ambos influyen inevitablemente en el intérprete, pero sólo los prejuicios productivos garantizan una auténtica comprensión. Los otros son una mera repetición de lo heredado, ya sea por respeto al argumento de autoridad, por precipitación o por pura inercia, y desde luego no se sostienen sobre la base de una rigurosa reflexión. Por eso pueden ser perfectamente identificados con lo que Heidegger denominaba *habladurías* (1996:188) y Barthes prefería denominar *Doxa*.

Para protegerse de los prejuicios que puedan ser nocivos y conducir a error, los fenomenólogos aseguraban que el mejor antídoto consistía en buscar la confirmación de toda idea previa en las cosas mismas, pues en el proceso de esta aplicación todo prejuicio arbitrario, insostenible, va aniquilándose, mientras que los prejuicios seriamente fundados mantienen su validez. Barthes sigue esta misma dinámica en sus ensayos. Más que proponer un sistema o una teoría, propone una mirada y, como ha señalado Louis-Jean Calvet, con «esa mirada, su mirada, ha enseñado a millares de lectores que los oropeles de la sociedad, los hechos diarios, las fotografías, los carteles, las prácticas cotidianas, eran signos; ha hecho a sus lectores sensibles al problema del sentido» (Calvet, 2001: 270-271).

No hay sistema, pero sí un tipo de mirada y muchas intuiciones personales alimentándola. Con estos elementos, el discurso de Barthes se vuelve reactivo, surge de una reacción provocada por el discurso ajeno que repite una opinión común que a él le parece insostenible. Contra lo estereotipado, contra la *Doxa*, postula la paradoja, que es lo que, en su opinión, «desmiente mecánicamente el prejuicio» (2004: 216). Rema a contracorriente porque cree que mantener la opinión contraria es una especie de «deportación» pero también de «deporte» intelectual (2004: 216). Hablando en tercera persona de sí mismo, decía que Roland Barthes «va sistemáticamente allí donde hay solidificación del lenguaje, consistencia, estereotipo. Como una cocinera cuidadosa, se afana, cuida de que el lenguaje no se espese, de que no se *pegue*» (2004: 216).

Estas palabras contienen en esencia toda una ética de la escritura. Recuérdese que, para Barthes, la lengua y el estilo quedan fuera de la responsabilidad del escritor, pues no implican una verdadera

elección por su parte. La lengua es un objeto social que los escritores se encuentran, que heredan, y el estilo tiene raíces inconscientes, «se eleva a partir de las profundidades míticas del escritor y se despliega fuera de su responsabilidad», asegura Barthes (1993: 19). La escritura, en cambio, representa una tercera dimensión de la forma e implica la elección de un comportamiento humano. A este concepto se refiere Barthes cuando escribe:

En toda forma literaria, existe la elección general de un tono, de un ethos si se quiere, y es aquí donde el escritor se individualiza claramente porque es donde se compromete (1993: 21).

El compromiso que adquiere la escritura de Barthes está íntimamente vinculado a un combate contra la Doxa. Es un gesto de afirmación de la propia libertad, pero también un gesto con el que se pretende que los demás se protejan de toda impostura. En este sentido, es claramente un acto de solidaridad. Así, consciente de que las repeticiones constantes cuajan en una ideología («ideología es lo que se repite», decía), Barthes se ocupa de evitar lo que se da por supuesto así como así, lo que se presenta siempre como algo evidente, pues sabe que la evidencia es una protección para que algo parezca incuestionable, para lograr que se haga invisible, que se *invisibilice* y la gente conviva con eso sin darse cuenta (Barthes, 2004: 141). En su caso el antídoto consiste en denunciar continuamente lo que él mismo llamaba «la ilusión de lo natural». Con estas palabras explicó los motivos de su denuncia:

Lo natural no es en absoluto un atributo de la Naturaleza física; es la coartada con que se adorna una mayoría social: lo natural es una legalidad. De donde se desprende la necesidad crítica de hacer aparecer la ley que está detrás de esa naturalidad (2004: 175).

El resultado de esta operación podía ser muchas veces preocupante, pues a menudo Barthes descubría, como Brecht, que detrás de la ley está el abuso (Barthes, 2004: 175). Actuaba como mitólogo y como rebelde. Su forma de rebeldía consistía, según sus propias palabras, en «devastar la Ley mayoritaria por medio de una acción transgresiva de vanguardia» (2004: 175). Decía que la suya era una «filosofía de la anti-Naturaleza», pues se basaba en un combate entre una pseudo-Physis (la Doxa, lo natural) y una anti-Physis (la desmitificación). Durante mucho tiempo creyó que la semiología era el mejor camino para desarrollar esta filosofía, ya que el Signo le parecía un objeto ideal para ello porque siempre se podía mostrar (ya fuera para denunciarla o para celebrarla) su arbitrariedad: la relación no motivada entre significado y significante. Convertido en semiólogo, se enfrentó a miles de formas de la Doxa culturizando a fondo la naturaleza para que se viera que «nada, en ninguna parte, es natural, sólo histórico» (2004: 186-187).

En la Doxa funciona un operador secreto del tipo: «como es obvio...» y Barthes cuestiona esa obviedad y desmonta la impostura de una evidencia nada evidente. Armado con más paradojas que el mismísimo Oscar Wilde, desmontaba muchos mitos activando en el momento más oportuno el «operador lógico» de la paradoja, que podría ilustrarse con la expresión *en realidad* (Barthes, 2004: 112). Parece que se diga tal cosa; *en realidad*, se está diciendo tal otra. Así actuaba Barthes. Leía el mundo buscando fugas, deslizamientos, patinazos. Nunca se quedaba en la denotación; trataba de acceder a lo connotado y sacarlo a la luz. «La denotación no es el primero de los sentidos, pero finge

serlo», escribía en *S/Z*, y trató de combatir la ilusión de que lo denotado equivalía a lo verdadero (1997: 6).

En el ámbito de la crítica literaria, se preocupaba de mostrar la ideología desde la que hablaba el crítico, y le molestaba especialmente que se simulara no hablar desde ninguna ideología. En un artículo de 1963, publicado en el *Times Literary Supplement* y recogido luego en sus *Ensayos críticos*, escribía:

La crítica no es hablar justamente en nombre de principios verdaderos. De ello se deduce que el pecado mayor, en crítica, no es la ideología, sino el silencio con que se la encubre; ese silencio culpable tiene un nombre: es la buena conciencia o, por así decirlo, la mala fe (303).

Denunciar al silencio encubridor de la ideología, intuir que toda crítica incluye un discurso implícito sobre sí misma y tratar de explicitarlo, se convierte en una de las actividades preferidas de Barthes. Para llevar a cabo esta actividad –y recordemos que el estructuralismo no era para él una escuela o un movimiento, sino precisamente una *actividad* (1983: 255-262)– recurre a menudo a la aplicación metafórica de conceptos arraigados en ciertas disciplinas científicas, sin importarle demasiado usarlos rigurosamente. Lo hace tanto en su faceta de crítico de la crítica como en su faceta, más general, de mitólogo. Es muy frecuente, por ejemplo, encontrar en sus ensayos terminología lingüística aplicada a objetos muy alejados de esta ciencia, lo que puede provocar una cierta extrañeza. Este uso tan personal, y a lo mejor tan superficial, de conceptos científicos encaja bien con uno de sus deseos confesados: «que el saber sea un círculo a mi alrededor, a mi disposición; que sólo tenga que *consultarlo* –y no ingerirlo; que el saber sea mantenido en su lugar como *un complemento de escritura*» (2004: 211). Todo el saber queda así al servicio de su discurso, para complementarlo. Barthes mismo reconoce que muchas veces «roba un lenguaje sin llegar, no obstante, a aplicarlo exhaustivamente» porque lo único que le interesa es «*decir algo*» (2004: 125). Para decir algo necesita un lenguaje ya creado, conceptos científicos reconocidos (él los llamaba «artefactos») que le permitan «producir un sentido y poder luego derivarlo» (Barthes, 2004: 125). Derivarlo... ¿hacia dónde?, cabe preguntarse. Hacia donde le interesaba, obviamente. Hacia la desmitificación del mito. Hacia el desmontaje de la Doxa. Por eso Barthes reconoce sin problemas que utiliza palabras como «escritura» o «estilo» remodelándolas «según un proyecto personal», de modo que son «palabras cuyo sentido es idiolectal» (2004: 169). Usa estas palabras prestadas y otras con tanta frecuencia que las convierte en palabras de moda, para él mismo y para otros, y también pone de moda ciertos juegos lingüísticos, como el que consiste en utilizar palabras que tienen un doble sentido sin olvidarse nunca de ambos, por mucho que el contexto invite a quedarse sólo con uno de los dos. Al mantener vigentes los dos sentidos, «como si uno de ellos le guiñara el ojo al otro» (dice él mismo), logra causar la sensación de que la palabra quiere decir dos cosas distintas a la vez, y esto a él le produce una especie de placer semántico (Barthes, 2004: 99). Con todos estos juegos, Barthes acaba construyendo su propio lenguaje y a veces le extraña que sus enunciados, tan claros para él, sean oscuros para otras personas.

Es algo que le pasaba ya a principios de los años cuarenta, cuando su enfermedad (una tuberculosis pulmonar) lo retenía en el sanatorio de estudiantes Saint-Hilaire-du-Touvet. Para soportar el encierro, se entretenía escribiendo artículos sobre Gide y sobre Camus que se publicaron en la revista

Existences. La densidad de su estilo hizo que algunos admiraran a ese muchacho de 27 años, pero otros tenían la sensación de encontrarse ante una escritura completamente incomprensible. Incluso se cuenta que un médico del sanatorio llegó a confesar que no apetecía nada leer los libros de los cuales hablaba Barthes en sus artículos (Calvet, 2001: 65). Esta densidad estilística, con tanto poder de seducción como de disuasión, se convirtió en uno de los rasgos característicos de la escritura de Barthes, una escritura que Susan Sontag se atrevió a describir con estas palabras:

Típicamente, sus oraciones son complejas, están repletas de comas, con predisposición a los dos puntos, están atestadas de sucesiones de ideas densamente pobladas de palabras, como si éstas fueran la materia prima de una prosa ligera [...]. Al mismo tiempo que destila una energía arremetedora, su prosa busca constantemente la formulación sintetizadora; es incontinentemente aforística (Sontag, 1983: 335).

Resulta inevitable recordar aquí que en la conocida polémica con Raymond Picard, magníficamente reflejada en *Crítica y verdad*, el profesor de la Sorbona se burlaba de la opacidad del lenguaje de Barthes y otros representantes de la denominada *Nouvelle critique*. Los acusaba de ocultar, bajo una jerga pseudocientífica, delirante y pretenciosa, una actitud impresionista, subjetiva y dogmática. Tras la denuncia, les reclamaba claridad y transparencia. Pero Barthes analiza el lenguaje académico al uso, el lenguaje de la institución, el lenguaje de Picard, y demuestra que ese discurso claro y transparente que se exige no es más que otra jerga ideológica, con sus «estereotipos, a veces contorneados y sobrecargados hasta el culteranismo», de modo que *en realidad* (ahí tenemos el operador lógico de la paradoja) lo único que prueba la actitud autoritaria de la antigua crítica es que la «jerga» es siempre el lenguaje del otro (1972: 30-33).

El gran peligro del método de Barthes era que sus paradojas acabaran convirtiéndose en una nueva Doxa, que la desmitificación se inmovilizara en la repetición y que lo repetido por él acabara siendo una ideología más. Un mito. Ideología es lo que se repite, ya lo sabemos. De hecho, decía que la semiología fue en un momento determinado el método para la postura mitológica, pero que luego este método, tan repetido por tantos semiólogos, se petrificó y dejó de ser eficaz. Observaciones de este tipo explican por qué a Barthes nunca podemos situarlo de manera fija en una corriente crítica determinada. Nunca dejó de evolucionar, de revisar su pensamiento. «La ciencia avanza venciendo errores, no estableciendo verdades», decían ya los formalistas rusos, y la obra de Barthes dice eso mismo. Así lo demuestra, por ejemplo, la respuesta que ofreció el teórico francés a una pregunta que le formularon acerca de la importancia de la teoría. Afirmaba Barthes en aquella ocasión:

La teoría, precisamente si se la concibe como una autocrítica permanente, disuelve incesantemente el significado que está siempre dispuesto a cosificarse tras la ciencia (AA. VV., 1971: 12).

Que conciba la teoría como autocrítica permanente explica bien por qué cuando hablamos de Barthes nos referimos a un estructuralista que se convirtió en una de las figuras principales del post-estructuralismo. En cuanto sus paradojas creaban una nueva Doxa, él se sentía excluido de nuevo del discurso repetido y huía. Un personaje de Oscar Wilde dice que cuando la gente está de acuerdo con él empieza a pensar que se ha equivocado. La idea es perfectamente aplicable a Barthes. La uniformidad excesiva le incomodaba. Veía en seguida la sombra implacable de la Doxa. Y prefería

apartarse. Prefería la diferencia, la exclusión. El espectáculo de una masa repitiendo lo que se da por sentado, lo natural, le parecía «el último de los ultrajes» (Barthes, 2004: 115). Soñaba con la utopía de un mundo formado únicamente por diferencias, porque entonces diferenciarse ya no sería excluirse (Barthes, 2004: 115). Pero como utopía significa «no hay tal lugar», Barthes tenía que resignarse a la diferencia que comporta exclusión y por eso su discurso no podía ser lírico ni homogéneo; tenía que ser el discurso de un observador crítico, de un testigo inconformista, sobre todo el discurso del desapego. Un discurso que sirviera para mostrar que «lo que se da por sentado» puede ser una de las peores formas de la violencia: «lo que es evidente es violento aun si esta evidencia está representada suavemente, liberalmente, democráticamente», aseguraba Barthes (2004: 115). Frente a esta violencia, «el sabor de la paradoja» le resultaba mucho más amable, menos amargo (Barthes, 2004: 133). La opinión contraria, extraña, ajena a lo que se tiene generalmente por verdadero, tiene como objetivo expulsar a la Doxa de su reinado, y para ello lo primero que hay que hacer, parece decirnos Barthes, es sacarla de palacio, ponerla en la calle, a la vista de todo el mundo, y luego ridiculizarla. ¿Por qué hay que actuar así? Barthes nos da la clave cuando afirma:

La Doxa no es triunfalista, se contenta con reinar; difunde, empalaga; es una dominación legal, natural; es un manto general extendido con la bendición del Poder; es un Discurso universal, un modo de jactancia... (2004: 205).

Ahora se entiende por qué el discurso de la Doxa es invisible. Si fuera triunfalista, sería ostentoso, se haría notar constantemente. El triunfo es sólo el primer paso hacia la dominación; el dominio absoluto llega luego, con el reinado. Es entonces cuando la Doxa se naturaliza y se vuelve verdaderamente peligrosa. Es entonces cuando hace falta que alguien tenga el valor de ponerla entre paréntesis. El valor, sí: «¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!», proponía Kant como lema de la Ilustración. El gesto crítico de Barthes, poniendo en evidencia toda evidencia, extiende este lema a su época para luchar contra el reino de la Doxa y proclamar la república de la Paradoja.

Bibliografía

- AA. VV. (1971): *La teoría*. Barcelona, Anagrama.
- ASENSI, Manuel (2006): *Los años salvajes de la teoría*. Valencia, Tirant lo Blanch
- BARTHES, Roland (1972): *Crítica y verdad*. Madrid, Siglo XXI.
- (1983): *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral.
- (1993): *El grado cero de la escritura*. Madrid, Siglo XXI.
- (1997): *S/Z*. Madrid, Siglo XXI.
- (1999): *Mitologías*. Madrid, Siglo XXI.
- (2004): *Roland Barthes por Roland Barthes*. Barcelona, Paidós.
- CALVET, Louis-Jean (2001): *Roland Barthes. Una biografía*. Barcelona, Gedisa.
- CUESTA ABAD, José Manuel (1991): *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid, Visor.
- GADAMER, Hans-Georg (1996): *Verdad y método I*. Salamanca, Sígueme.

HEIDEGGER, Martin (1996): *El ser y el tiempo*. México, FCE.

HUSSERL, Edmund (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE.

KANT, Inmanuel (1992): *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas, Monte Ávila.

RICOEUR, Paul (1997): «Fenomenología y hermenéutica», en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid.

SONTAG, Susan (1983): «La escritura misma: sobre Roland Barthes», recogido en *Roland Barthes. Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral.

TROPELIÁS