

¿Para qué sirve un intelectual?

ENTREVISTA CON ROLAND BARTHES, POR BERNARD-NERI LEVY

S'E le ve a usted muy poco, Roland Barthes, y tampoco se le escucha con frecuencia. Aparte de sus libros, apenas si se sabe nada de usted...

ROLAND BARTHES.—Supongamos que lo que usted dice sea cierto; en tal caso será porque no me gustan demasiado las entrevistas. En ellas me siento como acorralado por dos peligros: o bien se enuncian posiciones de modo impersonal, con lo que se da la impresión de que uno se toma a sí mismo por un "pensador", o se habla en primera persona, lo que significa exponerse a la acusación de "egolatría".

—Sin embargo, usted habla de su propia persona en un libro reciente ("Roland Barthes par lui-même"). Prolijo en lo que respecta a su infancia y adolescencia, mantiene usted, sin embargo, una extraña reserva con relación al Barthes de la madurez, al hombre que ha llegado al campo de la escritura y ha alcanzado la notoriedad...

R. B.—Es que, como todo el mundo, me imagino, recuerdo muy bien mi infancia y mi juventud, conozco las fechas y los hitos de esas etapas de mi vida. Curiosamente, sin embargo, soy incapaz de situar en el tiempo, de fechar, lo que ocurrió después. Es como si sólo tuviese memoria del origen, como si la adolescencia constituyese el tiempo ejemplar y único de la memoria. Sí, es eso: pasada la adolescencia, veo mi vida como un inmenso presente, imposible de recordar, de situar en perspectiva.

—Lo que significa literalmente que usted carece de "biografía"...

R. B.—Carezco de biografía. O más exactamente, desde el momento en que escribí la primera línea, ya no consigo imaginarme, fijarme a mí mismo en imágenes.

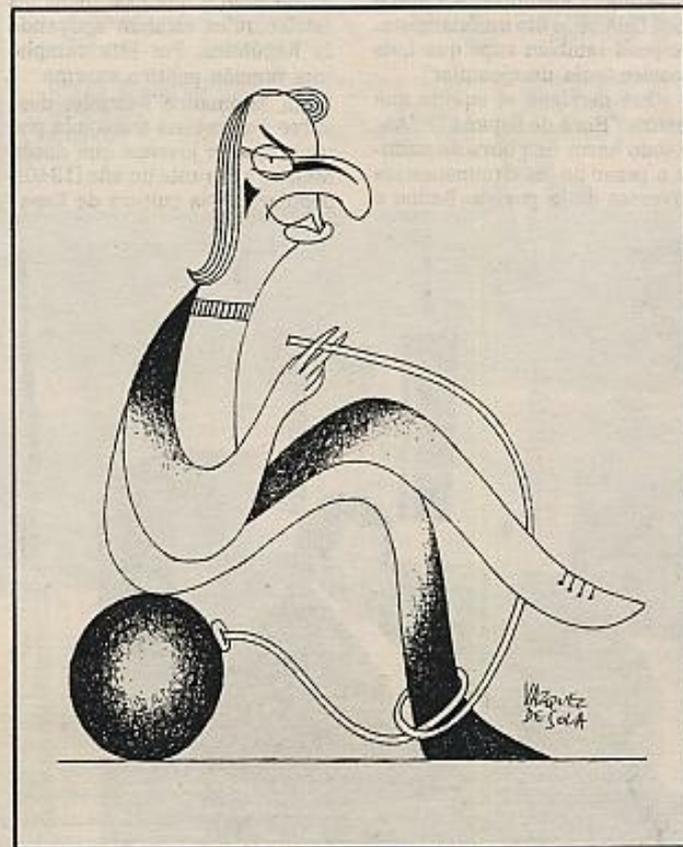
—Eso explica la ausencia en su "Roland Barthes par lui-même" de fotografías correspondientes a su etapa adulta.

R. B.—No es sólo que no las haya en el libro, sino que apenas si tengo fotografías de ese período de mi vida. El libro del que usted habla está dividido por una línea inflexible. Yo no cuento nada de mi juventud; esa juventud la he fijado en fotografías, porque se trata propiamente de la edad, del tiempo de la memoria, de las imágenes. Después, por el contrario, ya no recurro a las imágenes porque no tengo ninguna, porque todo pasa por la escritura.

—Este corte es también el de la enfermedad. Son, en cualquier caso, contemporáneos...

R. B.—No hay que hablar de "enfermedad" por lo que a mí se refiere, sino claramente de "tuberculosis". Porque en aquel entonces, antes de la quimioterapia, la tuberculosis era un auténtico género de vida, un modo de existencia, yo diría casi que una elección. Uno podía incluso llegar a imaginar una conversión a este tipo de vida, un

Padre del estructuralismo y de la semiología literaria, Roland Barthes acaba de ingresar en el Colegio de Francia, después de Michel Foucault y Pierre Boulez. Con "El grado cero de la escritura" y "Mitologías", Roland Barthes se afirmaba ya en los años cincuenta como uno de los pensadores más originales de la generación que sucedió en Francia a la de Sartre y Camus. Comentador de Brecht y en especial de los clásicos—Michelet, Sade, Fourier, Balzac, e incluso de Pierre Louys—, Barthes ha descubierto nuevos métodos de explicación literaria y filosófica que han hecho escuela. Profesor desde hace años en la Escuela de Altos Estudios, Barthes se confesaba a Bernard-Henri Lévy en el momento en que se disponía a pronunciar la lección inaugural de la cátedra de Semiología Literaria que le ha sido concedida.



Barthes, según Vázquez de Soia.

poco a la manera del Hans Castorp de "La montaña mágica", de Thomas Mann... Un tuberculoso podía contemplar muy seriamente, y yo mismo lo he hecho, la idea de pasarse toda una vida en el sanatorio o dedicarse a una profesión parasanatorial...

—¿Una vida fuera del tiempo? ¿Sustraída a los azares del tiempo?

R. B.—Digamos, al menos, un tipo de vida que no deja de tener cierta relación con la idea monástica. El sabor de una vida metódica, sujeta estrictamente a un horario, como en un monasterio. Fenómeno preocupante que me persigue todavía hoy, y al que pienso referirme este año en mi curso del Colegio de Francia.

—Se habla siempre de la enfermedad como de algo que mutila, que obstaculiza, que amputa. Rara

vez de lo que de positivo aporta incluso en la práctica de la escritura...

R. B.—Efectivamente. Por lo que a mí respecta, no me costó demasiado sufrir esos cinco o seis años de retiro del mundo: sin duda por mi carácter estaba predispuesto a la "interioridad", al ejercicio solitario de la lectura. ¿Qué me han aportado esos años? Una forma de cultura, seguramente. La experiencia de un "vivir juntos" que se caracterizaba por una excitación intensa de las amistades, la seguridad de tener amigos cerca de uno todo el tiempo, de no estar nunca separado de ellos. Y también, mucho más tarde, ese sentimiento extraño de tener siempre cinco o seis años más de los que tengo en realidad.

—¿Usted escribía?

R. B.—Leía muchísimo. Fue, por ejemplo, durante mi segunda estancia en el sanatorio cuando lei toda la obra de Michelet. Como contrapartida, apenas escribía. Me limité a escribir dos artículos, uno sobre el "Diario", de Gide, y otro en torno a "El extranjero", de Camus, de donde luego saldría "El grado cero de la escritura".

—¿Conoció usted a Gide?

R. B.—No llegué a conocerle. Una vez le vi de lejos en la cervecería Lutetia: estaba comiendo una pera mientras leía un libro. No le conocía, pero, como para muchos adolescentes de aquella época, había mil datos que hacían que nos interesásemos por él.

—¿Por ejemplo?

R. B.—Era protestante. Tocaba el piano. Hablaba del deseo. Escribía.

—¿Qué significa para usted ser protestante?

R. B.—Es difícil responder. Porque cuando hay vacío de fe no queda ya más que la huella, la imagen. Y la imagen la tienen los demás. Son ellos quienes deben decir si "parazco" protestante.

—Lo que le quiero preguntar es: ¿qué ha obtenido usted del protestantismo en su aprendizaje?

R. B.—Podría decir todo lo más, y con la máxima prudencia, que una adolescencia protestante puede transmitirle a uno un cierto gusto o una cierta perversión de la interioridad, del lenguaje interior, el que utiliza cada cual en su conversación consigo mismo. Ser protestante, además, conviene no olvidarlo, es no tener la menor idea de lo que es un sacerdote o una fórmula... Pero eso les corresponde analizarlo a los sociólogos de las mentalidades, si es que el protestantismo francés les sigue interesando.

—A usted se le llama con preferencia "hedonista". ¿Se trata de algún malentendido?

R. B.—El hedonismo es "malo". Está mal visto. Mal entendido. ¡Increíble lo que de peyorativo puede tener esa palabra! Nadie, nadie en el mundo, ninguna filosofía, ninguna doctrina, se atreve a asumirlo. Es una palabra "obscena".

—Pero, ¿y usted? ¿Lo asume?

R. B.—Tal vez fuera mejor encontrar una palabra nueva. Porque si el hedonismo es una filosofía, los textos en que se basa son de una fragilidad extraordinaria. No hay textos. Apenas existe una tradición. Es muy difícil situarse allí donde los textos apenas tienen consistencia y la tradición es prácticamente inexistente.

—Pero está el epicureísmo.

R. B.—Sí, pero fue censurado hace ya tanto tiempo...

—Usted tiene una "moral"...

R. B.—Digamos que una moral de la relación afectiva. Pero nada puedo decir al respecto de tantas cosas que tendría realmente que decir. Como dice un proverbio chino: "El lugar más oscuro está siempre debajo de la lámpara".

—Una cosa de la que usted nunca habla: la sexualidad...

R. B.—Hablo más bien de sensualidad.

—A decir verdad, usted habla a veces de sexualidad, pero sólo para minimizar su importancia. Está, por ejemplo, la siguiente frase, extraída de uno de sus libros: "El problema formador fue para mí menos el sexo que el dinero"...

R. B.—Lo que quise decir con eso es que personalmente no sufrí nunca prohibición sexual, aunque era algo que pesaba, hace cuarenta años, mucho más que hoy. Confieso francamente que me sorprende la indignación de algunos contra la influencia de la normalidad. No niego esa influencia, claro está, pero existen intersticios.

—¿Por qué milagro logró usted escapar?

R. B.—Yo no escapé a aquello. Sencillamente, ocurre que siempre prevaleció en mí el estado amoroso. Por consiguiente, el lugar de lo "prohibido" lo ocupó lo "rechazado". Lo que me hacía sufrir no era la prohibición, sino el rechazo, que es algo muy distinto.

—Sigamos con esto de la "sensualidad". Usted habla de literatura, de música, de un manjar, de un viaje, de una lengua con idéntico placer...

R. B.—No siempre; hay una gran diferencia, por ejemplo, entre la música y la ópera. Me gusta escuchar música, y, de hecho, escucho mucha. Pero lo importante, para mí, no consiste en escuchar, sino en hacerla: antes, cantando; hoy, descifrándola con el teclado del piano. La ópera es otra cosa. Es, digamos, una fiesta, una fiesta de la voz, a la cual soy sensible, pero de la que no soy en absoluto fanático.

—Es también un "espectáculo total".

R. B.—Sí, pero he de decir que no es esa la óptica desde la que yo la consumo personalmente. Hay, sin duda, dos tipos de aficionados a la ópera: uno puede amar la ópera a partir de la música o a partir de la propia ópera. Yo pertenezco a la primera clase. Hay, para mí, dos momentos en los que realmente disfruto; se trata de dos momentos discontinuos: por un lado, la sorpresa inmediata de la puesta en escena, que me transforma en una especie de "voyeur"; por otra parte, el placer interiorizado de la música y de la voz. Pues bien, es solamente en este segundo tiempo cuando puedo cerrar los ojos y gozar del placer musical.

—¿Le gustan a usted los viajes, independientemente de este o aquel atractivo singular?

R. B.—Antes me gustaban mucho; ahora, un poco menos. Hubo una época en que e sí tenía cuatro días libres y cuatro céntimos en el bolsillo iba de viaje. Viajaba a países de mi elección. Pero mis preferencias fueron variando con los años. Primero fue Holanda; más tarde, Italia; luego, Marruecos. Y, últimamente, el Japón.

—Me imagino que también a merced un poco de lo que usted encontraba en esos países...

R. B.—Sin duda. Pero nunca tuve gran pasión por los monumentos, las huellas del pasado y los testimonios culturales, salvo por lo

que se refiere a la pintura holandesa. Lo que más me interesa cuando viajo son los jirones del arte de vivir que puedo agarrar al paso. La sensación de sumergirse en un mundo fácil y opaco (para el turista, todo es fácil). No la sumersión canalla, sino la inmersión voluptuosa en una lengua, por ejemplo, de la que sólo percibo los sonidos. Es como un gran sedante no comprender una lengua. Es algo que elimina toda vulgaridad, toda necesidad, toda agresión.

—En el fondo, usted concibe los viajes como una especie de etnografía, distraída e inspirada...

R. B.—Es un poco eso. Una ciudad como Tokio, por ejemplo, es por sí sola una prodigiosa materia etnográfica. Yo fui allí con pasión de etnólogo.

—Esta actitud, supongo, se transforma en relaciones humanas.

R. B.—Responderé con toda claridad: el viaje es también para mí una aventura, una serie de aventuras posibles y de aventuras de una gran intensidad. Está muy

—Sin embargo, en China no faltan precisamente "signos"...

R. B.—Es cierto. Pero su broma no es inútil: expresa claramente que los signos no me importan más que si me seducen o me irritan. No me interesan nunca como tales "signos"; es preciso que sienta el deseo de leerlos. No soy hermenéuta.

—De modo que usted no podría traerse de Pekin más que un artículo sobre lo "neutro"...

R. B.—De hecho no he encontrado allí ninguna posibilidad de inversión de orden erótico, sensual o amoroso. Por razones contingentes, estoy de acuerdo. Aunque tal vez también por razones estructurales: pienso, sobre todo, en el moralismo del régimen.

—Usted hablaba de "jirones del arte de vivir; el arte de vivir" es también la manera de alimentarse, el alimento como hecho cultural.

R. B.—En tanto en cuanto hecho cultural, el alimento significa al menos tres cosas para mí: en primer lugar, el prestigio o el gusto

decir exactamente cuando escribe que el dinero fue, más que el sexo, el problema formador de su existencia?

R. B.—Sencillamente que tuve una infancia y una adolescencia pobres. Que nos ocurría con frecuencia no tener que llevarnos a la boca. Que a veces había que ir tres o cuatro días a una tienda de ultramarinos de la calle del Sena para comprar un poco de foie-gras o unas manzanas. La vida estaba determinada por las fechas en que había que pagar el alquiler de la casa. Y yo tenía el diario espectáculo de mi madre, que trabajaba duramente, que se dedicaba a la encuadernación cuando no estaba hecha para eso. La pobreza tenía entonces un contorno existencial que ya no tiene, en Francia, por lo menos en idéntico grado...

—Sin embargo, usted pertenecía a una familia burguesa, en cuanto a sus orígenes.

R. B.—Una familia burguesa, pero venida a menos. De ahí un efecto simbólico que redobla la pobreza real. La conciencia de un desclasamiento material incluso si el entorno familiar había sido capaz de mantener un arte de vivir. Recuerdo, por ejemplo, que en cada comienzo de curso se producían pequeños dramas. Yo no tenía, por ejemplo, los trajes que hacían falta. Ni dinero para las cuestionaciones colectivas. O con qué pagar los libros de texto. Son pequeños fenómenos que te marcan de modo duradero y te convierten luego en un derrochador.

—¿Se remonta hasta ahí su aversión hacia la "pequeña burguesía", a la que usted se refiere con frecuencia en sus libros?

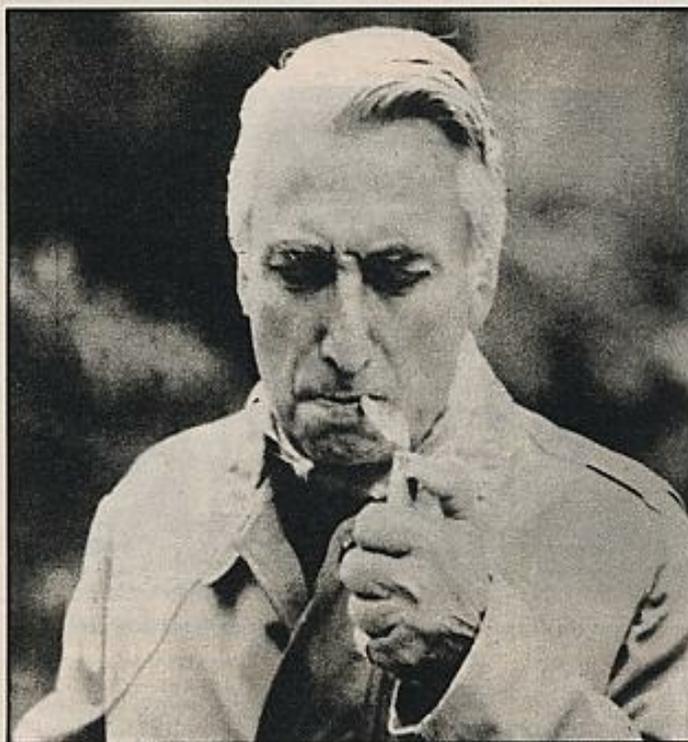
R. B.—Es verdad, he empleado mucho esa palabra; ahora lo hago con menos frecuencia, porque uno llega a cansarse de su propio lenguaje. En todo caso, es innegable: se da en la pequeña burguesía una especie de elemento ético y/o estético que me fascina y me desagrada. Pero, ¿es acaso original? Está ya en Flaubert; ¿quién se atreve a asumir su cualidad de pequeño burgués? Históricamente, la pequeña burguesía es la clave del siglo. Es la clase en ascenso; en cualquier caso, es la clase que se ve. La burguesía y el proletariado se han convertido en abstracciones; la pequeña burguesía, por el contrario, está en todas partes: hasta en la burguesía y en el proletariado.

—¿Usted no cree ya en el proletariado, en su misión histórica y en todas las posibles derivaciones políticas?

R. B.—Digo que hubo una época en la que el proletariado se veía, pero esa época ha pasado a la Historia. En Francia fue la época en que el proletariado estaba marcado por el anarco-sindicalismo y la tradición proudhoniana, pero hoy el marxismo y el sindicalismo típico han sustituido a esta tradición.

—¿Ha sido usted marxista alguna vez?

R. B.—"Ser marxista"; ¿qué quiere decir el verbo "ser" en esa expresión? Ya lo expliqué en cierta ocasión: yo "llegué" al marxismo bastante tarde, y gracias a un buen amigo, hoy muerto, que era trotskista. De forma que llegué al



"El intelectual es como el desecho de la sociedad".

evidentemente vinculado a una especie de alerta amorosa.

—Hay un viaje del que usted no habla y que es, sin embargo, uno de los más recientes...

R. B.—Sí, ya lo sé. El de China. Pasé tres semanas en ese país. De una manera organizada, como siempre, y según el esquema clásico. Aun cuando tuvieron con nosotros ciertas atenciones.

—Pero a la vuelta usted apenas si escribió nada al respecto. ¿Por qué?

R. B.—He escrito poco, pero esto no quiere decir que no haya mirado y escuchado todo con la máxima atención e intensidad. Una vez aclarado esto, debo decir que para escribir hace falta una cierta sal que se añade a los actos de mirar y escuchar, y esa sal yo no la he encontrado.

del modelo materno, el alimento de la madre tal y como ésta lo concibe y elabora: ese es el alimento que a mí me gusta. En segundo lugar, a partir de ahí, aprecio las excursiones, las digresiones hacia lo nuevo, lo insólito: soy incapaz de resistirme al atractivo de un plato que se me presenta como nuevo. Por último, en tercer lugar, hay un aspecto al que soy particularmente sensible. Me refiero a la convivialidad, ligada al acto de alimentarse juntos, pero a condición de que esta convivialidad sea muy limitada: en el momento en que se extiende excesivamente, la comida empieza a aburrirme, y ya no me gusta comer, o, por el contrario, como mucho para distraerme.

—Usted no ha contestado totalmente a la pregunta que le formulé hace un momento: ¿Qué quiere

¿Para qué sirve un intelectual?

marxismo sin haber militado nunca y por una vía disidente que nada tenía que ver con lo que ya entonces llamaban stalinismo. Digamos que he leído a Marx, a Lenin, a Trotsky. No todo, claro está, pero sí bastante. Pero hace tiempo que ya no leo esos textos, salvo de tarde en tarde algo de Marx.

—¿Lee usted un texto de Marx del mismo modo que un texto de Michelet, de Sade o de Flaubert? ¿Como un puro sistema de signos, generador de un puro goce?

R. B.—Cabía efectivamente leer a Marx de esa manera, pero no a Lenin, ni siquiera a Trotsky. Sin embargo, no creo posible mantener con respecto a Marx el mismo tipo de relación que con un escritor cualquiera. No se puede hacer abstracción de los efectos políticos, de las inscripciones ulteriores por las que el texto existe de forma concreta.

—Contrariamente a tantos otros intelectuales, usted no tiene tras de sí un "itinerario político"...

R. B.—Es cierto que en mi discurso escrito no existe discurso político en el sentido temático de la palabra: no trato de temas directamente políticos, de "posiciones" políticas. Y eso porque la política no llega a excitarme y porque en nuestra época nadie presta oídos a un discurso carente de excitación. Hay que llegar a un determinado grado decibélico, es preciso sobrepasar un umbral para que ese discurso llegue a escucharse. Y ese umbral yo no lo alcanzo.

—Usted parece lamentarlo...

R. B.—La política no consiste forzosamente en hablar, sino también en escuchar. Y tal vez nos falte práctica de esto último.

—Si hubiese que calificarle, ¿valdría la etiqueta de "intelectual de izquierda" aplicada a Roland Barthes?

R. B.—Correspondería a la izquierda incluirme o no entre sus intelectuales. Por lo que a mí respecta, estoy de acuerdo a condición de entender la izquierda no como una idea, sino como una sensibilidad obstinada. En mi caso concreto: un fondo inalterable de anarquismo en el sentido más etimológico de la palabra.

—¿Un rechazo del poder?

R. B.—Digamos que una sensibilidad extrema respecto de su ubicuidad —el poder está en todas partes— y de su persistencia —es perpetuo—. Jamás se cansa, sino que vuelve una y otra vez, como las fechas del calendario.

"El poder es plural. De ahí mi impresión de que el combate que libro no es contra el poder, sino contra los poderes, donde quiera que estén. Tal vez en ese sentido sea yo más "izquierdista" que "de izquierdas"; lo que complica, sin embargo, las cosas es que me falta por otro lado el "estilo" del izquierdista.

—¿Cree usted que un "estilo" o su rechazo bastan para sustentar una política?

R. B.—A nivel del sujeto, una política se funda existencialmente. Por ejemplo, el poder no es sólo lo

que oprime, lo que tiene carácter de opresor, sino también lo opresivo: donde quiera que me encuentre de un modo u otro oprimido, existe el poder.

—¿Y hoy, en mil novecientos setenta y siete, no se siente usted oprimido?

R. B.—Estoy oprimido, pero no especialmente indignado. Hasta ahora, la sensibilidad de izquierda se determina con relación a ciertos elementos cristalizadores que no consistían en programas, sino en grandes temas: el anticlericalismo, el pacifismo de entreguerras, luego la Resistencia y la guerra de Argelia... Hoy, por vez primera, no hay nada semejante: existe Giscard, que es, en cualquier caso, un débil elemento cristizador, o un "programa común" que no se me ocurre cómo podría movilizar cualquier sensibilidad. Lo nuevo para mí en la actual situación es que no soy capaz de ver ya la piedra de toque.

—¿No ha tratado usted nunca de reanudar sus "Mitologías" de hace veinte años extendiendo su análisis a las nuevas mitologías de la izquierda?



Barthes, con sus alumnos del seminario de la Escuela de Altos Estudios, en 1974 (foto de Daniel Boudinet).

R. B.—Es evidente que en veinte años la situación ha cambiado. Hubo un mayo del sesenta y ocho que liberó, desarrolló e incluso comunicó una cierta arrogancia al lenguaje de la izquierda. Sobre todo, en un país en que el cuarenta y nueve por ciento de las personas votaron por la izquierda, sería sorprendente que no hubiese habido ningún disfrazamiento de la mitología social. La mitología sigue siempre al número. ¿Por qué entonces tardo en describir esa mitología? No lo haré a menos que la propia izquierda apoye esa empresa...

—Una mitología entre otras: ¿Es para usted evidente la condición de "enemigo" de Giscard?

R. B.—Lo son aquellos a quienes representa, los hombres que le respaldan y le han puesto donde está. Existe, sin embargo, una dialéctica de la Historia que hace que acaso un día sea menos enemigo nuestro que algún otro...

—En el fondo, si usted tiene una

política, es un poco como la moral provisional de Descartes, una política constantemente provisional, minimalista...

R. B.—La idea de posición mínima me interesa y me parece muchas veces la menos injusta. Para mí, lo mínimo en política, lo absolutamente intratable es el problema del fascismo. Pertenezco a una generación que sabía lo que era y que se acuerda de aquello. Ahí sí que el compromiso sería inmediato y total.

—¿Significa eso que más acá de ese umbral, definitivamente muy alto, las cosas son equivalentes y las opciones políticas indiferentes?

R. B.—Ese umbral no es tan alto como usted sugiere. En primer lugar, porque el fascismo incluye muchas cosas; para fijar las ideas precisaré que a mis ojos es fascista todo régimen que no sólo impide decir, sino que, sobre todo, obliga a decir. En segundo lugar, porque es la tentación constante del poder, su natural, lo que vuelve a entrar siempre por la ventana después de que lo expulsan por la puerta. Ese umbral se supera rápidamente...

—¿Puede un minimalista político desear o querer la revolución?

R. B.—Es curioso: la revolución representa para todo el mundo una imagen placentera y, sin embargo, es una realidad ciertamente terrible. Observe que la revolución podría quedarse en simple imagen, y que uno podría desear esa imagen, militar por esa imagen. Pero, de hecho, no es solamente eso; hay encarnaciones distintas de la revolución. Y eso es lo que viene a complicar el problema... A las sociedades donde ha triunfado la revolución yo las llamaría sociedades "decepcionantes". Son decepcionantes por cuanto en ellas el Estado no ha perdido fuerza... Personalmente me resulta demagógico hablar de revolución; me gusta más el término de "subversión". Lo considero un concepto mucho más claro que el de "revolución". Significa: desviar desde abajo el curso de las cosas, llevarlas a distinto puerto del esperado.

—Hubo un tiempo en que los intelectuales se tomaban por la "sal de la tierra"...

R. B.—Yo diría más bien que son como el desecho de la sociedad. El desecho en el sentido estricto, es decir, que no sirve de nada, a menos que se recupere. Hay regímenes en los que se hacen esfuerzos por recuperar esos desechos que somos. Pero básicamente un desecho no sirve para nada. En cierto sentido, los intelectuales no sirven para nada.

—¿Qué entiende usted por "desecho"?

R. B.—El desecho orgánico demuestra el trayecto de la materia que conduce hasta él. El desecho humano, por ejemplo, demuestra la existencia de un trayecto nutritivo. Pues bien, el intelectual demuestra por su parte un trayecto histórico del que es en cierto modo desecho. El intelectual cristaliza, en forma de desecho, una serie de pulsiones, de deseos, de complicaciones y bloqueos que pertenecen probablemente a toda la sociedad. Los optimistas dicen que el intelectual es un "testigo". Yo diría más bien que no es más que una "huella".

—Según usted, se trata, pues, de un ser totalmente inútil.

R. B.—Inútil, pero también peligroso: todo régimen fuerte trata de meterle en cintura. Su peligro es de orden simbólico; se le trata como una enfermedad bajo observación, un suplemento que molesta, pero que se conserva para fijar en un espacio controlado las fantasías y exuberancias del lenguaje.

—¿De qué trayecto es usted desecho?

R. B.—Digamos sencillamente que soy la huella de un interés histórico por el lenguaje, y también de múltiples infatuaciones, modas, términos nuevos.

—Usted habla de moda: ¿Se refiere a lo que está en el aire en un momento determinado? ¿Lee usted a sus contemporáneos?

R. B.—Bueno, generalmente hablando, leo poco. No es ninguna confesión, sino que es algo que salta a la vista en mis textos. Tengo tres maneras de leer: son tres tipos distintos de lectura. La primera consiste en mirar un libro: recibo un libro, me hablan de él, entonces lo miro; es un tipo de lectura muy importante y del que, sin embargo, nunca se habla. Igual que Jules Romains hacía elucubraciones sobre la visión paranoica de los ciegos, yo vincularía el primer tipo de lectura a un tipo de información paranoica, información débil y poco rigurosa, pero que funciona a pesar de todo. Mi segunda manera de leer: cuando tengo que hacer un trabajo, un artículo, un libro, entonces sí que leo los libros de cabo a rabo, tomando notas, pero los leo en función de mi trabajo. El tercer modo de lectura es el que hago por las noches, cuando vuelvo a casa. Entonces leo generalmente a los clásicos...

—Usted no ha contestado a mi pregunta...

R. B.—¿Mis "contemporáneos"? Los coloco en la primera categoría: la de los libros que "miro". ¿Por qué? Es difícil de decir. Sin duda, porque temo verme seducido por una materia que me resulta demasiado próxima, tan próxima que no sabría ya transformarla. No me imagino a mí mismo transformando a Foucault, a Deleu-

ze, a Sollers... Su lengua es demasiado contemporánea.

¿Hay excepciones?

R. B.—Alguna que otra. Pero ocurre siempre por azar. Por otra parte, si leo realmente algún libro contemporáneo, nunca lo hago en el momento en que ve la luz pública. He leído, por ejemplo, el "Nietzsche" de Deleuze, o su "Anti-Edipo", pero siempre después de su aparición en los escaparates.

—Pero está también Lacan, al que usted se refiere con frecuencia.

R. B.—No sé si con frecuencia. Lo hice en el momento en que estaba trabajando en "El discurso amoroso". Porque necesitaba una "psicología", y el psicoanálisis es el único capaz de proporcionarla. Es en este punto preciso en el que me he encontrado frecuentemente con Lacan.

—¿El lacanismo o el "texto" lacaniano?

R. B.—Ambos. El texto lacaniano me interesa como tal. Es un texto que moviliza.

—¿Por los juegos de palabras?

R. B.—No exactamente. A eso es a lo que menos sensible soy. Veo muy bien las correspondencias, pero no paso de ahí. Sin embargo, todo lo demás me gusta mucho. Lacan es en el fondo para reanudar la tipología nietzscheana, una extraña alianza entre el "sacerdote" y el "artista".

—¿Existe alguna relación entre el tema de lo imaginario, central en su propia obra, y lo imaginario lacaniano?

R. B.—Sí, es lo mismo, aunque, sin duda, yo deforme el tema al aislarlo. Embutido entre lo real y lo simbólico, resulta desvalorizado, al menos por la vulgata psicoanalítica. Mi próximo libro se presenta por el contrario como una afirmación de lo imaginario.

—¿Lee usted alguna vez su propia obra?

R. B.—Nunca. Me da demasiado miedo. Miedo de encontrarla bien hecha, lo que me serviría de pretexto para no insistir en ella. Miedo de que me decepcione con lo que lamentaría haberla escrito.

—¿Tiene usted alguna vez la sensación de escribir para la posteridad?

R. B.—Francamente no. No puedo imaginarme mi obra o mis obras leídas después de mi muerte. No me lo imagino en el sentido más literal de la palabra.

—Usted habla de "obra". ¿Tiene conciencia de escribir una "obra"?

R. B.—No. Además he rectificado espontáneamente y he dicho "obras" en plural. No escribo de modo sistemático, sino con una mezcla de obsesiones, de continuidades y desvíos tácticos.

—¿Existen acaso obras que se hayan constituido de distinto modo?

R. B.—Tal vez, no. No lo sé. —Lo cierto, en todo caso, es que, como Valéry, usted escribe con frecuencia "por encargo".

R. B.—Con frecuencia, es cierto, pero cada vez menos. Cuando se me encarga un texto escrito, todo va bien, ya se trate de prologar un libro, presentar a un pintor, escribir un artículo... Por el contrario, cuando se me solicita una disertación, el resultado es muy distinto. Y si



En brazos de su madre, en Bayona (hacia 1923).

por debilidad termino aceptando, me siento muy desgraciado...

—De ahí que lo que usted escribe aparezca siempre como fragmentado...

R. B.—Es como una pendiente. Cada vez me inclino más hacia el fragmento. Es algo que me gusta, y creo en su importancia teórica. Hasta el punto que me gusta escribir textos seguidos.

—Aunque fragmentado y sometido a la contingencia propia de los encargos, su trabajo está unificado por una serie de grandes temas...

R. B.—Hay temas como lo imaginario. Lo indirecto. La *doxa*. También el tema de la antihisteria, aunque haya evolucionado recientemente. Pero insisto en que se trata de temas.

—¿Quiere decir que no son "conceptos" en el sentido de los filósofos?

R. B.—No. Son conceptos. Pero conceptos metafóricas, que funcionan como metáforas. Si es exacta la idea de Nietzsche, si los conceptos tienen, como él dice, origen metafórico, yo me situé precisamente en ese origen. Y mis conceptos no tienen todo el rigor que les comunican habitualmente los filósofos.

—Lo más sorprendente en sus libros no es tanto la ausencia de rigor cuanto el carácter salvaje de sus importaciones conceptuales.

R. B.—Dice usted "salvaje". Y es exacto. Observo una especie de ley pirata que reconoce mal la propiedad de los orígenes. Pero por inmediatez del deseo, por avidez en cierto modo. Por avidez me apodero a veces de las palabras y los temas ajenos. Por otro lado, yo tampoco protesto personalmente cuando otros se apoderan de algo mío.

—De tal forma, que la unidad está menos en los temas que en las operaciones de las que usted habla...

R. B.—Exactamente. Se trata más bien de movimientos y de operaciones que de temas o conceptos. Por ejemplo, el "deslizamiento". El deslizamiento de las imágenes. El deslizamiento del sentido de las palabras. O el recurso a la etimología. O la deformación, la anamorfosis de los conceptos. Toda una serie de recursos, de procedimientos cuya nomenclatura tal vez hubiera debido establecer en el "Roland Barthes par lui-même".

—¿Qué objetivo persiguen esos procedimientos? ¿Persiguen un efecto cualquiera, independientemente de su puro ejercicio?

R. B.—Me gustaría llegar a un tipo de escritura que no fuera paralizante y que, sin embargo, no tuviera un eco como de compadreo.

—La gente a la que no gusta Barthes habla a propósito de sus libros, de una superstición, de una sacralización de la escritura...

R. B.—No me opongo a la sacralización. Lacan mismo acaba de decir que son muy raros los verdaderos ateos. En todas partes existe siempre algo que participa de lo sagrado... Digamos entonces que en mi caso lo sagrado está en la escritura. Insisto: es muy difícil sacralizar nada. Sólo conozco a alguien que lo haya conseguido, ese alguien es Sollers. Aunque tampoco eso es tan seguro. Seguramente él tendrá también su secreto, como Saint-Fond en Sade. En cualquier caso, por lo que a mí respecta, es cierto que sacralizo. Sacralizo un cierto gozo, el gozo de escribir.

—El lenguaje incluye también el que se habla. El lenguaje teatral, por ejemplo...

R. B.—Mantengo relaciones complicadas con el teatro. Como energía metafórica, sigue teniendo gran importancia para mí: veo el teatro en todas partes, en la escritura, en las imágenes, etcétera. Lo que, sin embargo, apenas me interesa el teatro propiamente dicho, casi no voy ya. Digamos que sigo siendo sensible a la teatralización, concebida como una operación en el sentido apuntado.

—Y que usted vuelve a encontrar en la palabra pedagógica...

R. B.—La relación enseñante-alumno es otra cosa. Es una relación contractual que supone una relación de deseo. Una relación de deseo recíproco que implica dos posibilidades opuestas: la decepción y la realización. Podría añadir un tanto provocadoramente: un contrato de prostitución.

—Usted ingresa este año en el Colegio de Francia. ¿Piensa que esa circunstancia modificará de algún modo la naturaleza de tal vínculo pedagógico?

R. B.—No lo creo. Espero que no. De todas formas, en mis seminarios he mantenido siempre una relación "idílica" con la enseñanza. Siempre me he dirigido a individuos que venían a mis clases a escucharme, es decir, que yo no era nunca para ellos una imposición. Condiciones privilegiadas que son también, por definición, las de los cursos en el Colegio.

—Con la única reserva de que el seminario supone un diálogo, y el curso, por el contrario, un soliloquio...

R. B.—Esa circunstancia no tiene forzosamente la importancia que se le atribuye. Existe un engoroso prejuicio según el cual en una relación pedagógica todo está de parte del que habla y nada de parte del que escucha. Cuando en realidad, según mi opinión, pasan tantas cosas a un lado como a otro. No hay que censurar la escucha en nombre de la palabra. Escuchar puede ser un gozo activo. ■ **Declaraciones recogidas por B.-H. L. (Copyright "Le Nouvel Observateur".)**