

## EL LEGADO CRÍTICO DE NORTHROP FRYE

Luis BELTRÁN ALMERÍA  
Departamento de Teoría de la Literatura  
Universidad de Zaragoza  
50009 Zaragoza

EL LEGADO DE NORTHROP FRYE es uno de los más fascinantes que pueden encontrarse hoy en el dominio de los estudios literarios modernos. Es fascinante por su grandeza y, también, por sus limitaciones, esto es, por las vías que abrió y por las que no pudo abrir. Quizá el tributo más grande que podamos otorgarle consista en tomar lo esencial de ese legado de forma crítica. Este acercamiento crítico es posible precisamente porque las ideas de Frye no han muerto. Dieciséis años después de su muerte es ya un buen momento para constatar esa pervivencia y también para diagnosticar los obstáculos que le impidieron ir más allá.

Para tratar sobre este legado no me voy a referir a los libros más conocidos de Frye, la *Anatomía* o los que dedicó a la Biblia, sino a otro, *El camino crítico*, que, en mi opinión, es el mejor de los suyos, uno de esos libros venerables que los que venimos detrás deberíamos releer cada cierto tiempo. Esta declaración no me impide constatar la gran antinomia que recorre este libro y que ya aparece en el mismo subtítulo: *Ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria*. Trataré de explicar este problema.

Lo que hace grande a Frye es su disposición a dar alguna respuesta al gran problema que plantea el acontecimiento literario en su conjunto. Esta disposición se funda en la certeza de que no son posibles las respuestas parciales (de ahí su reivindicación de “toda la literatura”) y de que tampoco son demasiado útiles las propuestas que conciben el acontecimiento literario como un reflejo o consecuencia de otro fenómeno (sea antropológico, psicológico o político; entre otras posibilidades). Una de las primeras reflexiones que aparecen en el libro aborda precisamente este problema: el de la dependencia de los estudios literarios de otro tipo de estudios. El mismo Frye ironiza sobre su concepción antropológica y la relación de su concepto de arquetipo con las ideas de la señorita Maud Bodkin. Y, sin embargo, Frye no encontró la vía para emancipar los estudios literarios de la dependencia de otras disciplinas. Prueba de esto es que hoy le identificamos con una forma de teoría mitocrítica de la literatura, la teoría arquetípica.

Un segundo aspecto de lo que, en mi opinión, constituye el eje del legado de Frye es la posición que adopta respecto al pensamiento de McLuhan. *El camino crítico* se ofrece como una réplica al hermetismo *tetrádico* de McLuhan e, incluso, una alternativa al mecanicismo de la simultaneidad —el culturalismo— que ha dominado las últimas décadas de la cultura anglosajona.<sup>1</sup>

Aun ofreciendo una magnífica y profundísima reflexión sobre el sentido de la vida y el papel que puede desempeñar la literatura, la reflexión sobre la tensión entre la trascendencia y la libertad, quizá cabría esperar de Frye una gran reflexión sobre la literatura misma y no, como indica, su subtítulo sobre el contexto social de la crítica literaria, que es lo que este libro viene a ofrecer.<sup>2</sup> Lo que voy a intentar a continuación es proponer una interpretación de los motivos que llevan a un gran pensador como Frye a desviarse de lo que parece que debería ser su meta.

Un primer motivo hay que buscarlo en la profunda irritación que causaban a Frye los críticos que le reprochan ignorar la dimensión social de la crítica literaria. Esta es la razón no sólo del subtítulo de *El camino crítico*, sino también del subtítulo de *La estructura inflexible de la obra literaria: ensayos sobre crítica y sociedad*. En ese mismo libro, tras explicar que el título lo toma de un pasaje de la *Jerusalem* de Blake, explica: “Y, puesto que algunos de los que escriben sobre mí, siguen afirmando que desconozco la dimensión social de la crítica literaria, el subtítulo llama la atención de mis lectores sobre el hecho de que prácticamente no he hablado de otra cosa” (1973, 14).

Pero, además de este primer contexto hay otros más relevantes: los que proponen las grandes encrucijadas del pensamiento del siglo xx, a la luz de las cuales hay que interpretar las propuestas de Frye. Esas encrucijadas nos llevan a considerar métodos de pensamiento como el dogmatismo y el eclecticismo, el culturalismo y el esteticismo, el providencialismo y accidentalismo.

### *Frye y la filosofía de la historia*

La actitud dominante en el siglo xx en el seno de los estudios literarios ha tendido a una consideración historico-empírica de la obra literaria según la cual la obra se ofrece como documento de una época dada. Frye, por el contrario, intenta situarse en el plano de la trascendencia del acontecimiento literario. Para ello reivindica la importancia de los elementos estructurales de la tradición literaria: convenciones, géneros y arquetipos. Y, aunque concede una gran importancia a la frontera que separa la oralidad de la escritura, no se limita a situarse en el plano de la comunicación —puramente sociológico— sino que reivindica la dimensión trascendente de lo estético (la frontera entre oralidad y

escritura se había convertido en los años sesenta en una cuestión crucial, debido a las obras de McLuhan y de Eric A. Havelock, ambos profesores en Toronto, como Frye). Es esa reivindicación de los elementos estructurales de la tradición literaria lo que le lleva a criticar la dependencia de los estudios literarios de otras disciplinas, dependencia que se deduce de la débil apreciación de la dimensión estética de lo literario que se ve sustituida por otros aspectos más fácilmente asumibles por el saber moderno, y mejor tipificados por las disciplinas emergentes. Otro aspecto esencial, en esta misma línea, es la idea del contexto como origen del significado literario. Hoy es habitual orientarse hacia el contexto para investigar el significado de la literatura. El problema es cómo comprender ese contexto. Frye explica que existen dos contextos diferentes: el imaginativo de la literatura y el del discurso intencional ordinario (1986, 14). Su propuesta pasa por el primer contexto. Se trata de “intentar ver qué significado podía descubrirse en las obras literarias a partir de su contexto en la literatura misma” (1986, 15). Pero la crítica parece preferir el contexto del significado intencional, “siempre secundario y a veces erróneo”.

Sin embargo, el planteamiento que opone la trascendencia de lo estético a la dinámica devastadora de la retribalización de los procesos comunicativos tiene una dimensión débil según lo concibe Frye. Esa dimensión débil puede tener dos lecturas. Una subrayaría la conexión de Frye con el pensamiento de Kierkegaard. El pensador danés concibe su existencialismo reformista del cristianismo como una forma de rechazo del idealismo absoluto hegeliano. La otra conecta con el contexto ideológico del siglo xx; se trataría de una serie de concesiones a cierto culturalismo progresista, que ha alcanzado profundas raíces en Occidente, y en especial en Norteamérica. Ese culturalismo progresista ha desarrollado un pensamiento escéptico que ha dominado las últimas décadas del panorama académico norteamericano y que, en Europa, ha tenido notables portavoces y un eco menor que en América, pero igualmente considerable. Una de las manifestaciones más relevantes de ese escepticismo, aunque ni mucho menos la única, es la influencia del pensamiento de Foucault en el dominio de la investigación cultural (lo que incluye la investigación literaria). Frye no es, de ninguna manera, un escéptico. Su propuesta es precisamente la contraria: “demostrar con el ejemplo que se puede tener creencias y a la vez examinarlas” (1986, 97). Pero lo que pretendo mostrar ahora es que para combatir el escepticismo es necesario desarrollar una posición crítica ante ciertas actitudes que no se vinculan necesariamente al escepticismo, pero que conducen directamente a él. La primera y principal de esas actitudes es la crítica de la gran evolución como progreso.

Frye participa de la creencia de que el providencialismo es una falacia, cuando no una posición reaccionaria. Frye, como otros grandes intelectuales

coetáneos, Albert Camus, por ejemplo, desarrolló cierta desconfianza ante la filosofía de la historia. Según Frye, la creencia en el progreso habría comenzado a ceder ante las grandes catástrofes del siglo xx (Auschwitz, Hiroshima, Gulag). Y con ello entraba en crisis la creencia en la continuidad de la historia y en la manifestación de un propósito providencial, que forma parte esencial del pensamiento político y religioso de Occidente. Para Frye la idea del progreso científico, que suele ser la manifestación más positiva del progreso social, es un espejismo que oculta la deshumanización mecánica de la vida. Frye parece contemplar en el mito del progreso una cierta contaminación del evolucionismo darwiniano que había dado lugar a concepciones racistas. Para él, el mito del progreso necesita, entre otras cosas, de la creencia en la jerarquización racial, con razas superiores e inferiores. En esto Frye parece distanciarse de la concepción historicista del siglo xix que establecía que la historia, como la naturaleza, no da saltos.

La consecuencia de esta negación del progreso es el descrédito de la filosofía de la historia, algo muy frecuente en el pensamiento del siglo xx. En palabras del propio Frye, “el gran sueño de la síntesis deductiva, en la que se unen indisolublemente la fe y el conocimiento, parece estar desvaneciéndose” (1986, 93). En este gran sueño Frye parece equiparar el pensamiento cristiano —el tomismo— y el marxismo. Del primero dice que ya no es lo que era. Y del segundo que “depende cada vez más para su apoyo de burócratas de tercera fila que de escritores o pensadores de primera” (1986, 93). Naturalmente esto fue escrito un par de décadas antes del hundimiento del estado soviético. La conclusión a la que llega Frye viene a decir que “el lenguaje mítico y el lógico son diferentes” y sólo se relacionan por medio de la analogía. De ahí deduce que “si un filósofo fundamentara alguna estructura metafísica o religiosa en la idea de evolución, en realidad no estaría trabajando sobre el mismo principio en que se basa la hipótesis biológica misma, sino más bien sobre una analogía mítica de dicha hipótesis” (1986, 93).

### *Frye y Elias*

De este planteamiento se deducen tanto razones dignas de estima y consideración como errores que limitan la aportación de Frye a los estudios literarios. Cabría añadir que siempre es así, que los grandes pensadores ofrecen propuestas que combinan avances y limitaciones. La cuestión no es tanto afirmar esos avances o esas limitaciones como someterlos a una crítica que nos ponga en disposición de ir un poco más lejos. Llegados a este punto conviene que retomemos las lecciones de otro gran pensador, contemporáneo de

Frye, que se ocupó de problemas similares desde la óptica de la sociología: Norbert Elias (1897-1990). Elias desarrolló un planteamiento nuevo para la filosofía de la historia, que se sitúa más allá de las antinomias del pensamiento progresista del siglo xx. Según Elias, la falta de un modelo evolutivo escalonado envuelve en un aura misteriosa, si no caótica, los aparatos conceptuales que la humanidad desarrolla en su esfuerzo por arrojar luz sobre la existencia misma del género humano y las cuestiones últimas que esa existencia plantea. Como dice Elias, tanto materialistas como inmaterialistas suelen dar por supuesto que la materia, el nivel físico-químico de la existencia, es el verdaderamente real, el que no puede ocultar ningún misterio. Los asuntos más elevados de la existencia, en especial los que resultan específicos del ser humano, aparecen como algo misterioso y difícilmente comprensible –frente a la realidad de la materia–, como síntoma de una existencia inmaterial que está fuera o al lado de la existencia material y que no admite una comprensión basada en el mismo tipo de lógica que aplicamos a los asuntos físico-químicos (Elias 176).

Elias propone comprender el pasado con un grado mayor de distanciamiento del que es habitual entre los historiadores. Ese distanciamiento debe evitar la adopción de un carácter teleológico. Esto es, debe evitarse la tentación de reducir el progreso a una meta determinada y considerar esa meta como el aspecto más importante del desarrollo social. Debemos evitar cautelarmente entender la sociedad ideal como la proyección de nuestros deseos. Una contemplación abierta del pasado debe permitir la consideración de la gran evolución, con sus escalones y momentos dramáticos, con sus crisis y saltos. Esta es la lección que cabe incorporar al legado de Frye.

Frye se plantea la cuestión del distanciamiento en términos morales. “La virtud del distanciamiento –dice– es de carácter moral y no meramente intelectual: lo intelectual en ella es su contexto” (1973, 46). Esta virtud se convierte de inmediato en vicio: el vicio de la indiferencia. Ese vicio se da “cuando el investigador deja de pensarse a sí mismo como un ser que participa de la vida de una sociedad y cuando deja de pensar su especialidad como poseedora de un contexto social” (1973, 46). En otras palabras, distanciamiento es para Frye sinónimo de formalismo. Pero también ve distanciamiento en el dogmatismo marxista, que tiende a “sacrificar el bien inmediato por el lejano, consigue un distanciamiento de la realidad que es sólo indiferencia” (1973, 47).

*La sociedad abierta y sus peligros*

Pero esta carencia no impide la presencia en la obra de Frye de una dimensión muy positiva: la reivindicación de una sociedad abierta: “únicamente una sociedad con una mitología abierta es capaz de una tolerancia auténtica y funcional” (1986, 94). Esta es la opción de la democracia. Esta opción requiere aceptar como parte de una tensión permanente entre trascendencia y libertad la “existencia de una pluralidad de mitos de la trascendencia entre los que el estado asume la responsabilidad de mantener la paz” (1986, 94). Esa tensión entre trascendencia y libertad constituye el contexto social de la crítica literaria y determina la opción de Frye: el camino crítico. Frye explica este camino apelando a Kant y sus últimas líneas de la *Crítica de la razón pura*. Allí, tras establecer Kant la oposición entre métodos naturalistas y científicos según sus principios, declara la superioridad del método crítico sobre los métodos dogmático y escéptico, que se habían venido ofreciendo hasta entonces al científico y que han seguido siendo dominantes después de Kant, al menos en las disciplinas humanísticas. Esta fórmula no puede ser más acertada. En efecto, los dos mayores peligros en nuestro tiempo para la ciencia ideológica son el dogmatismo y el escepticismo. Ese es el contexto moderno de la actividad científica. También ese es el contexto de la historia reciente y aún del presente. La lucha entre los dogmatismos totalitarios y las diversas variantes del individualismo ha determinado el siglo xx, y aun la Era Moderna.

Ciertamente el dogmatismo y el escepticismo no parecen situarse hoy en el mismo nivel de amenaza para la actividad científica. El dogmatismo es el espíritu de un mundo premoderno que se niega a desaparecer. No le queda otro remedio que retroceder en nuestro mundo, aunque difícilmente lo hará en su totalidad. El escepticismo es la forma de pensamiento más atractiva en las sociedades imperiales y sometidas a la dictadura del monetarismo. Ya lo fue en el imperio romano y vuelve a serlo en los imperios occidentales (más todavía en el norteamericano que en el europeo). Las grandes corrientes que han tratado de innovar los estudios literarios en las últimas tres décadas: el nuevo historicismo anglosajón, el pragmatismo de Stanley Fish, la deconstrucción... han tenido un perfil claramente escéptico. Y es de esperar que el futuro nos depare nuevas versiones, quizá algo más sofisticadas, pues en ese terreno el escepticismo puede mejorar notablemente. El repliegue en posiciones dogmáticas no hará sino favorecer el impulso escéptico. Retomar el camino crítico es hoy una necesidad apremiante. Quizá debamos hacerlo con un nivel algo mayor de exigencia del que se planteó el mismo Frye. Su delimitación es más clara frente al dogmatismo que frente al escepticismo. Intentaré explicar por qué.

La obra de Frye parece apuntar un deslumbramiento ante la sociedad abierta. McLuhan había alertado de los peligros de la sociedad de la comunicación, en concreto de los peligros de la retribalización. Frye, en cambio, ve con entusiasmo un resurgimiento de la cultura oral, la cultura del *happening*, que, según él, va a colocar de nuevo a la poesía en el centro de la imaginación literaria y a la prosa en los márgenes. La orientación crítica de Frye resulta más productiva ante el dogmatismo que ante el escepticismo. En su descargo cabe decir que en 1971, cuando se publica *El camino crítico*, el escepticismo apenas empieza a despuntar en los estudios literarios.

Ese entusiasmo por la nueva cultura oral, por la disolución de la frontera que separa la obra de arte y el acontecimiento social y por el auge del sentido radical de la trascendencia social (con esto parece referirse a la radicalización juvenil que dio lugar a movimientos contra la guerra de Vietnam, la revuelta del mayo francés o de la primavera de Praga) le impide protegerse ante ciertos peligros. La sociedad abierta da alas al relativismo. Uno de los cantos de sirena del relativismo consiste en resistirse a considerar las lecciones de la filosofía de la historia. No debemos olvidar que Ranke y el *Historismus* alemán entendieron la ciencia de la historia como el antídoto al relativismo. Tan verdadero es que el pensamiento crítico es hijo de la sociedad abierta como que lo es el relativismo. Puede decirse que, ante la sociedad abierta, Frye vio sus ventajas y su superioridad, pero no tuvo la misma vista para sus peligros. Quizá también pueda decirse sin ser demasiado injusto con el enorme potencial del pensamiento de Frye que no siempre pudo establecer con su tiempo, con los movimientos de la actualidad, la distancia que recomienda Elias al investigador.

Y, sin embargo, cabe concluir que Frye definió con precisión una posición crítica que es para nosotros irrenunciable: la oposición al dogmatismo trascendente y al escepticismo de la libertad sin trascendencia. Ambos son paralizantes. Esta posición está basada en la crítica del dogmatismo y del individualismo –al que caracterizó como “introversión sin intimidad” (1986, 132)–. Representa el más genuino pensamiento crítico al que nuestra época puede aspirar. Y, sin duda alguna, nos proporciona un legado que sobrevive y sobrevivirá a modas y tendencias superficiales.

## NOTAS

1. McLuhan desarrolla en *La aldea global* un pensamiento hermético a partir de la noción de *tétrade*. “El *tétrade* [...] es una manifestación de procesos de pensamiento humano. [...] los *tétrades* no se basan en una teoría sino en un conjunto de preguntas [...] Cuando se los aplica a las nuevas tecnologías o artefactos, proveen de poder

de predicción al usuario; también en este sentido se los puede considerar un instrumento científico”, pues pueden revelar cualidades ocultas de nuestra cultura y sus tecnologías (24).

2. Traducir “trascendencia y libertad” presenta un serio problema para el que no parece haberse encontrado una solución en español. El original inglés presenta “*concern and freedom*”. El término *concern* ha sido vertido al español por los traductores de Frye como “incumbencia” (Miguel Mac-Veigh en *El camino crítico*) y “preocupación” (Rafael Durbán en *La estructura inflexible...*). He adoptado la solución “trascendencia” dada la influencia del pensamiento de Kierkegaard sobre Frye y su explicación de que “*concern*” es un concepto existencialista. En *La estructura inflexible...* perfila este concepto, vinculándolo a la moral y a la religión y llega a una formulación que contiene los conceptos de rebeldía y resistencia (46-49).

## OBRAS CITADAS

- Elias, Norbert. *Compromiso y distanciamiento: ensayos de sociología del conocimiento*. Ed. Michael Schröter. Barcelona: Península, 1990.
- Frye, Northrop. *La estructura inflexible de la obra literaria: ensayos sobre crítica y sociedad*. Trad. Rafael Durbán. Madrid: Taurus, 1973.
- . *El camino crítico: ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria*. Trad. Miguel Mac-Veigh. Madrid: Taurus, 1986.
- McLuhan, Marshall y B.R. Powers. *La aldea global*. Trad. Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1995.