

MARÍA DEL CARMEN IGLESIAS

El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural

(Madrid, Alianza Universidad, 1984 *)

Montesquieu es uno de esos grandes políticos cuyo exacto lugar e importancia real en la historia de las doctrinas políticas estaban aún por determinar. Víctima de sus propios aciertos, *la figura auténtica del barón de la Brède* se ocultaba tras el halo misterioso y algo impreciso de algunas nociones de tan inmensa fortuna que han pasado a ser moneda corriente de todo discurso político medianamente ilustrado cuyo último objetivo, muchas veces, es el velamiento de su mismo contenido. Maquiavelo asesora entre bastidores al príncipe sin escrúpulos; Bodino arma el brazo de hierro del mítico soberano; Rousseau desencadena hombres primitivos, Montes-

quieu los clasifica según el clima y dos o tres factores más, etc. Quizá quepa elevar esta consideración particular a norma de carácter general, afirmando que *la grandeza de un pensador se mide en razón directamente proporcional al grado de su desconocimiento*. La época de transición en que vivió nuestro autor, del colapso del saber dogmático al imperio del método científico, de la crisis de la legitimidad monárquica a los primeros atisbos de la democracia, de la plenitud del clasicismo —con claros signos de agotamiento— a los incipientes balbucesos del romanticismo; su propio carácter complejo y, hasta cierto punto, variable; la amplísima gama de sus conocimientos y su insaciable curiosidad; todo ello ha hecho que los investigadores posteriores no hayan sabido —o querido— encontrar un lugar convincente para Montesquieu.

* El libro que se reseña ha obtenido el Premio Montesquieu 1985, concedido por la Académie de Bordeaux (Francia). Es la primera vez que tal galardón se concede a un libro español.

El autor del *Espíritu de las Leyes* parece haber sido el precursor por excelencia; el adelantado de las Indias teóricas; el inaugurador de la teoría del Gobierno constitucional, según la doctrina posterior y tras los pasos de John Locke; el iniciador de la sociología como conocimiento científico, según Durkheim; el de la sociología del conocimiento, más específicamente; el descubridor, en cierto modo, de la geopolítica, etc. Pero nadie, por otro lado, parece dispuesto a concederle una función más consolidada en estos u otros campos del saber. Montesquieu desconcierta y, como dice Sabine, «presents at once the best scientific aspirations of his age and it's unavoidable confusions».

Por todas estas razones resulta particularmente oportuno el libro de María del Carmen Iglesias, que, en lo que a este crítico se alcanza, es seguramente la primera obra exhaustiva sobre el pensador francés escrita en castellano, lo cual le añade un mérito considerable.

El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural, título deliberadamente amplio para un pensador político, trata de situar al barón de la Brède en el contexto histórico-ideológico de la primera mitad del siglo XVIII, y, a nuestro juicio, lo consigue. A este respecto, es un buen ejemplo de lo que la tradición historiográfica alemana ha llamado *Geistesgeschichte*, o historia cultural, historia de las ideas, entendidas éstas en un sentido próximo (no absolutamente idéntico) al que les da el idealismo objetivo.

María del Carmen Iglesias, gran

conocedora de la filosofía de la Ilustración y del Siglo de las Luces en su conjunto, hace una exposición rigurosa y detallada de la atmósfera intelectual en que se formó el pensamiento de Montesquieu y se elaboró su obra, y todo ello le permite entrar a pronunciarse en algunas polémicas que el estudio científico de la obra de Montesquieu ha alumbrado. Por no citar sino alguna por falta de espacio: la influencia que Maquiavelo haya podido ejercer sobre Montesquieu. Hasta un pensador tan equilibrado y equitativo en sus juicios, habitualmente, como Bertrand Russell cree encontrar una línea de influjo entre el diplomático florentino y el magistrado bordelés a propósito del *Discurso sobre la Década de Tito Livio*, mientras que otros autores como Bronowski y Mazlish suponen que la influencia emana directamente de *El Príncipe*. Iglesias señala al respecto, con suficiente razón, que si hay una analogía de procedimiento, por cuanto los dos autores adoptan un criterio de conocimiento científico, la actitud moral presente en Montesquieu elimina todo parangón de contenido. Igualmente, respecto a la(s) polémica(s) sobre la relativa influencia de Spinoza, Leibniz y Newton en el barón de la Brède, el libro de la profesora Iglesias parece dejar definitivamente sentada la distinta proporción en que los tres contribuyen a configurar el pensamiento de Montesquieu. Que éste no celebre expresamente los méritos de Spinoza o no le dedique atención explícita, como hace con Newton, no quiere decir que no haya influencia del pensador judío-holandés

en él, sobre todo porque, como señala la autora, el spinozismo formaba parte del clima general de las ideas de la época.

La obra incluye un capítulo dedicado a establecer con exactitud las opiniones de Montesquieu acerca de las «ciencias de la vida» y a situar al barón de la Brède en el contexto de la ruptura incipiente del paradigma preformista, que abrirá posteriormente el paso a las doctrinas evolucionistas en el siglo XIX. Se señala aquí el notable espíritu científico de Montesquieu, así como su escepticismo, posteriormente agudizado con los enciclopedistas, a propósito de la cuestión de la edad del mundo, tan íntimamente ligada al problema de la existencia o no existencia de una historia natural y al carácter dinámico o estático de las especies. Montesquieu aporta su crítica al ataque general a la edad fabulosa de seis mil años para el mundo, añadiendo, además, el razonamiento sutil de que, en cualquier caso, debe diferenciarse entre la creación de las cosas y la del ser humano.

El último capítulo es el más estrictamente dedicado a las cuestiones políticas, históricas y sociales, y lleva el título de «Cristalización naturalista en el *Espíritu de las Leyes*». De no encontrarnos algo lejos por razón de la época y de la materia, nos atreveríamos a decir que en la elección de este título late una suave reminiscencia stendhaliana. En todo caso, tal capítulo final hace una vez más justicia a la complejidad del pensamiento de Montesquieu en estos asuntos y dibuja el mapa de una teoría política ca-

racterizada por la creencia en la ley natural y un apasionado amor a la libertad. La autora señala con acierto la complicada actitud de Montesquieu en su teoría del gobierno constitucional y de las formas de gobierno, señalando también la polémica acerca de si el barón de la Brède es el representante de una teoría política medievalescente ya en su ocaso o un adelantado del liberalismo que asoma en el horizonte. Todo ello en relación con su teoría sobre los «cuerpos intermedios» entre el Rey y el Pueblo. Del mismo modo, su clasificación de las formas de gobierno, que ha sido objeto de muchas críticas desde numerosos puntos de vista, se nos aparece en clara conexión con los respectivos principios que las animan, y la conclusión que de todo ello puede extraerse es que, si esta relación se hace de modo adecuado, cabe atribuir a Montesquieu también la función de precursor de la teoría del Estado de Derecho. Como nos demuestra indirectamente la autora, el pronunciamiento del barón de la Brède por la Monarquía frente a la República y al Despotismo contiene en sí ya la negación de la actitud relativizadora del positivismo de raíz kelseniana, para el cual, como todo Estado tiene normas jurídicas, todo Estado es Estado de Derecho y, por lo tanto, la determinación de Estado de Derecho está vacía de contenido.

En resumen, un libro riguroso al tiempo que brillantemente expuesto, en el que la autora dispone con acierto sus argumentos y convence de su línea de interpretación. Una lectura recomendable no sólo para quienes

deseen un conocimiento más exacto del barón de la Brède, sino también para quienes pretendan entrar más a

fondo en este período tan importante de la Ilustración.

Ramón GARCÍA COTARELO

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Recuerdos de la revolución de 1848

(Madrid, Editora Nacional, 1984. Edición preparada por L. Rodríguez Zúñiga)

«No quiero hacer historia de la revolución de 1848. Sólo trato de redescubrir la huella de mis actos, de mis ideas y de mis impresiones a lo largo de aquella revolución» (p. 130), afirma Tocqueville en estos *Recuerdos* que escribió tan sólo para sí, quizá para librar su atribulado espíritu de dudas e insatisfacciones, propias de los inciertos tiempos que describe. «Creo que estamos durmiéndonos sobre un volcán, estoy profundamente convencido de ello...», advertía semanas antes del estallido de febrero. Y a la erupción del volcán se une Tocqueville, observador y participante de unos hechos que arrastran las pasiones de sus contemporáneos y que marcarán el porvenir del continente.

El profesor Rodríguez Zúñiga ha preparado una cuidadosa edición de estos *Recuerdos de la revolución de 1848* que permiten conocer la madurez de un autor que compensa la ausencia de formalización teórica (definición, características, causas de la revolución) con una aguda sensibilidad e intuición para penetrar los fenómenos que estudia. En su introducción, Rodríguez Zúñiga da cuenta de tres vertientes de la rica personalidad de

Tocqueville: viajero, analista y político (aspectos que se corresponden con sus tres obras principales, a saber: *La democracia en América*, *El Antiguo Régimen y la revolución* y los *Recuerdos*, respectivamente); analiza el significado y valor de la democracia, principio que vertebra toda la obra tocquevilliana, y relata pormenorizadamente las andanzas parlamentarias de nuestro personaje. Otros temas tradicionalmente menos estudiados, como el problema de la esclavitud y la cuestión de Argelia, merecen aquí una minuciosa atención. Asimismo, los apéndices que se adjuntan a los *Recuerdos* son material indispensable para conocer al Tocqueville diputado, miembro de la comisión constitucional y ministro de «negocios extranjeros». Por todo ello, la lectura de esta nueva edición, de impecable traducción, parece indispensable para adentrarnos en la experiencia tocquevilliana de los hechos del 48.

La implicación vital de Tocqueville en los acontecimientos que examina (las revoluciones de febrero y junio, la frágil Segunda República y la irresistible ascensión de Luis Napoleón) es clave para un autor en el cual vi-

vencias y conceptos están profundamente imbricados. Y, sin embargo, este apasionamiento amenaza la lucidez de nuestro autor, tal y como veremos.

Las razones de la revolución del 48 son difíciles de determinar. La mezcla de cuestiones coyunturales (la senilidad de Luis Felipe de Orleans, la campaña de los banquetes, el vacío de poder tras la súbita dimisión de Guizot, el ambiguo papel del ejército, etc.) y de causas profundas (la corriente revolucionaria que sacude a Europa desde 1789, la progresiva agudización de los conflictos sociales) fascina a Tocqueville. Pero la turbulencia de las revoluciones pone en peligro la libertad, valor supremo para este liberal impenitente. Ya en *La democracia en América* advertía nuestro autor acerca de los escollos que la libertad ha de sortear en los tiempos democráticos. Pero Tocqueville es joven cuando viaja a los Estados Unidos y se muestra generoso con la revolución americana, apoyando su proyecto político y social. Cosa muy distinta acontece cuando el fragor revolucionario llama a sus puertas.

Tocqueville nace aristócrata, crece liberal y envejece conservador. A lo largo de toda su obra se debate entre la conciencia del advenimiento de la era de la igualdad y la lealtad a un ideal de libertad que percibe como ya declinante. Testigo de un mundo al que no desea pertenecer, se convierte en un «desencantado del progreso»¹: «Yo había concebido la idea de una

libertad moderada, regular, contenida por las creencias, las costumbres y las leyes; los atractivos de esta libertad me habían conmovido; aquella libertad se había convertido en la pasión de toda mi vida, yo sentía que jamás me consolaría de su pérdida, y ahora veía claramente que tenía que renunciar a ella» (p. 117). La libertad es una noción difícil de domar en la obra de Tocqueville: experiencia inexpressable², proyecto de vida que entraña una concepción «negativa» del poder político³, la libertad entabla un combate permanente con el principio que alienta los tiempos modernos, la igualdad. Y es precisamente igualdad lo que se grita por las calles de París, o al menos eso creen muchos.

Tocqueville insiste en que sus *Recuerdos* no pretenden analizar las causas de la revolución y, sin embargo, señala una y otra vez dos elementos claves para explicar los acontecimientos del 48: la fuerza bruta del pueblo y «una oscura y errónea noción del derecho», esto es, el socialismo. Tocqueville explica la revolución como una malévola combinación de instinto y doctrina.

Mucho se ha escrito sobre el supuesto carácter socialista o proletario de la revolución del 48, y no parece éste el lugar para dirimir tan espinoso asunto. Bástenos decir que, contra las interpretaciones que señalan un enfrentamiento de clase demasiado rí-

² L. DÍEZ DEL CORRAL, *Escritos* (Madrid: Siglo XXI/CIS, 1984), p. 305.

³ R. ARON, «Alexis de Tocqueville y Carlos Marx», en *Ensayo sobre las libertades* (Madrid: Alianza Editorial, 1974).

¹ Véase S. GINER, *La sociedad masa (Crítica del pensamiento conservador)* (Barcelona: Península, 1979), pp. 79 y ss.

gido⁴, los actuales historiadores cuestionan esta visión⁵. En realidad, más que de socialismo o de «cuestión social», los hombres del 48 (cuya condición proletaria es, al menos, dudosa) reivindicaban el sufragio universal y el derecho al trabajo.

Tocqueville percibe los disturbios de París desde una perspectiva profundamente conservadora. Si concebía cualquier cambio de régimen como una amenaza para la libertad (conocida es su insistencia sobre la vulnerabilidad de la República, en tanto que poder «sin contrapeso»), una revolución caracterizada por la irrupción de las turbas es llama a extinguir sin contemplaciones. Tocqueville percibe el país dividido en dos mitades: los de arriba y los de abajo, los que tienen y los desposeídos. Así, el enfrentamiento entre estos dos contendientes confiere unos tintes especialmente feroces al conflicto, como si de una «guerra de clases» (p. 149) o «guerra de esclavos» (p. 184) se tratara. Tocqueville se conduce por esta inundación democrática que amenaza con convertir la propiedad privada en mera reliquia. Y, sin embargo, su indignación se cubre a veces de una tenue melancolía no exenta de lucidez. Así, cuando se pregunta acerca de la validez del derecho de propiedad, di-

ce: «... me siento tentado a creer que lo que se llama las instituciones necesarias no son, frecuentemente, más que las instituciones a las que se está acostumbrado, y que, en materia de constitución social, el campo de lo posible es mucho más vasto de lo que se imaginan los hombres que viven en cada sociedad» (p. 127).

La insurrección del 48 había de ser, por fuerza, odiosa a nuestro autor: por una parte, parecía apuntar contra la propiedad; por otra, se dirigía a las más bajas pasiones del hombre. Los dos bastiones de la doctrina liberal, el individuo racional y la propiedad privada, se habían puesto en entredicho: el hombre quedaba disperso en un haz de apetitos bestiales, la propiedad amenazaba con ser arrumbada por los nuevos tiempos. Si el socialismo es característica discutible del 48, el romanticismo parece uno de sus componentes esenciales. Junto con la doctrina, el instinto es el otro elemento clave de los disturbios que asolaron París.

Marx afirma en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* que los grandes hechos de la historia se producen dos veces: la primera como tragedia, la segunda como farsa. Napoleón I y Luis Napoleón incorporan, respectivamente, estos momentos. La sentencia de Tocqueville sobre los sucesos de 1848 (comparándolos con los de 1789), injustamente olvidada, es igualmente expresiva y no menos cruel: «El espíritu peculiar que había de caracterizar la revolución de febrero no se manifestaba aún. Intentábamos, mientras tanto, acalorarnos con las pasiones de nuestros padres,

⁴ Véanse G. PALMADE, *La época de la burguesía* (Madrid: Siglo XXI, 1985), e I. ZEITLIN, *Liberty, Equality and Revolution in Alexis de Tocqueville* (Boston: Little Brown and Co., 1971).

⁵ Véanse Ch., L. y R. TILLY, *The Rebellious Century: 1830-1930* (Harvard University Press, 1975), y G. RUDE, *The Crowd in History*, trad. española *La multitud en la historia* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1971), cap. 2.

sin llegar a conseguirlo. Imitábamos sus gestos y sus poses, tal como los habíamos visto en el teatro, porque no podíamos imitar su entusiasmo ni sentir su indignación. Era la tradición de los actos violentos, seguida, sin ser bien comprendida, por unos espíritus fríos. Aunque bien veía que el desenlace de la pieza sería terrible, yo jamás pude tomar muy en serio a los actores, y todo me pareció una tragedia indecente, representada por unos histriones de provincias» (pp. 105-6).

Los hombres del 48 son meros epígonos de los del 89; los «de arriba», especialmente, están dominados por el tedio y la languidez y se abandonan a la impotencia. Su incapacidad para entender el sentido profundo de la libertad pondrá en peligro la estabilidad de la República, primero, para entregar al país en brazos del despotismo, después. Tocqueville considera la falta de pasiones como un síntoma de endeblez de la condición humana. Se diría que las pasiones pulsán el estado de la vida pública, el latir de la comunidad. Y en verdad que los de abajo, «los que no poseían nada», «los obreros», «el pueblo» (pues de todas estas formas llama Tocqueville a los insurrectos), aventan sus acciones de pasión.

La revolución es un drama, una orquestación de los ardores humanos. Y nada más ardiente que la multitud, pura anarquía y confusión. El pueblo es pura pasión incontenible. La revolución es un ruido producido por una turbamulta descabezada, fantasma hurtado de voluntad, puro deseo desenfocado: «El tumulto renace, crece, se engendra, por así decirlo, de sí

mismo porque el pueblo ya no era bastante dueño de sí para poder comprender siquiera la necesidad de contenerse un momento, para alcanzar el objetivo de su pasión» (p. 169). Ese «instinto del desorden» propio de las revoluciones es lo que más aterra a Tocqueville y aquello que le impele a situarse siempre del lado de la razón y la medida. Y es la influencia que el ambiente febril de la revolución ejerce sobre su espíritu lo que le hace dibujar al socialista como un tipo psicológico. Los *Recuerdos de la revolución* están plagados de juicios sobre la dudosa catadura moral de los insurrectos, soliviantados por las funestas teorías sociales que inspiran los acontecimientos de febrero y junio. El socialismo, más que una doctrina política o social, se presenta a veces como un modo de vida, una sensibilidad: «Teníamos entonces como portero de la casa en que vivíamos (...) a un hombre de muy mala fama en el barrio, antiguo soldado, un poco alocado, borracho y gran holgazán, que pasaba en la taberna todo el tiempo que no empleaba en pegar a su mujer. Puede decirse que aquel hombre era socialista de nacimiento o, mejor, de temperamento» (p. 202).

Por fortuna, la irrupción de las turbas es finalmente sofocada. Con todo, Tocqueville se conduce de la languidez que atenaza a los vencedores, languidez que impregna los últimos tiempos de la II República y que culmina con la elección de Luis Napoleón como presidente. Tocqueville narra el devenir de esta República conservadora: ya adopta un «taciturno aislamiento» ante la desesperanza que le pro-

duce luchar contra los enemigos de la República (legitimistas, orleanistas y conservadores de toda laya), ya definiendo con ahínco cuestiones claves para salvar la libertad de las garras del despotismo.

El tema del despotismo es, junto con el tratamiento de los sucesos del 48, lo más reseñable del libro que nos ocupa. Tocqueville ya había tocado el tema en *La democracia en América* y volverá a hacerlo en *El Antiguo Régimen y la revolución*, a propósito del problema de la centralización. Al tratar del «caso americano», Tocqueville relaciona la amenaza del despotismo con lo que yo llamaría la progresiva desertización del espacio público, esto es, el abandono de la actividad colectiva. El individualismo y el cultivo de una vida privada absorbente y exclusiva están en la base de la indiferencia de los ciudadanos hacia las tareas comunitarias y su dejadez ante el rapto de la libertad en manos de cualquier déspota moderno. Doce años después de estas clarividentes advertencias, Luis Napoleón se proclama emperador, dando al traste con las promesas de libertad que una República demasiado vacilante había ofrecido.

Un despotismo de nuevo cuño, el cesarismo democrático, ha arramblado con la libertad. La «monarquía bastarda», en palabras de Tocqueville, ha arrasado los ideales liberales y socialistas. Cabe pensar que al hombre que había analizado las «formas elementales de la democracia»⁶ no se le

habría escapado que la única opción contra el despotismo era una cierta ampliación de la participación política. Pero ésta es una elección que Tocqueville no se plantea⁷. En uno de los apéndices a la edición de estos *Recuerdos* podemos leer la transcripción que Tocqueville hace de su conversación con Luis Napoleón a propósito del tema de la reelección presidencial. La determinación moral del autor va unida, a mi juicio, a cierta vacilación que tan delicado asunto requería. En cualquier caso, Tocqueville se retirará definitivamente de la vida política cuando una monarquía ridícula se proclame a sí misma imperio.

Mucho se ha dejado de lado, por razones obvias de brevedad. Los certeros retratos de personajes claves de la época (Luis Felipe de Orleans, Lamartine, Blanqui, Luis Napoleón), la confesión desnuda de las limitaciones personales del autor, la amarga aceptación de la pérdida del mundo aristocrático, son algunos de los hallazgos de estas remembranzas que nos transportan a un tiempo en el que el pensamiento social era obra de arte. Bienvenida, pues, esta edición de estos *Recuerdos* que unen historia y sociología, política y literatura. Genio, en una palabra.

Helena BÉJAR

Writings) (The University of Chicago Press, 1980), p. 6.

⁷ Véase J. HABERMAS, *L'espace public (Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise)* (París: Payot, 1978), pp. 138 y ss., versión francesa de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Luchterhand, 1962). Hay versión española.

⁶ J. STONE y S. MENNELL, Introducción a A. DE TOCQUEVILLE, *On Democracy, Revolution and Society (Selected*

RICHARD J. BERNSTEIN
La reestructuración de la teoría social y política
 (México, Ed. FCE, 1983)

Richard Bernstein, uno de los intelectuales más audaces de la actualidad, nos tenía acostumbrados a libros de elevada altura. En su ya clásico *Praxis y acción* se percibe el esfuerzo serio y riguroso de un hombre por dilucidar las posiciones de los movimientos contemporáneos (marxismo, existencialismo, pragmatismo y filosofía analítica) en torno a estos dos conceptos de praxis y acción.

Pero en este libro que comentamos va más allá al lograr una de las más brillantes interpretaciones sobre las corrientes doctrinales más modernas en el campo social y político. El autor, en una arriesgada hazaña intelectual sin precedentes, pretende descifrar los interrogantes primordiales sobre la naturaleza de los seres humanos y la sociedad.

Cuatro son las corrientes que le preocupan: teoría empirista, filosofía analítica, fenomenología y Escuela de Francfort.

La teoría empirista, que engloba las opiniones dominantes en torno a la filosofía política y la politología de mediados de siglo, es una vertiente intelectual que se apropia de los hallazgos, e incluso de la metodología, de las ciencias de la naturaleza (de la física fundamentalmente) y los adapta a sus necesidades para comprender lo social.

El autor revisa las aportaciones tanto de los más ardientes defensores del funcionalismo como de sus críti-

cos más sagaces, para entender, en toda su amplitud, la visión ortodoxa de la investigación social y política.

La revisión de esta interpretación naturalista de las ciencias sociales es la única postura válida para —como dice R. Bernstein— «evaluar sus ventajas y desventajas, sus puntos luminosos y oscuros», y continúa diciendo que una de las críticas más duras que se puede hacer a esta tendencia es que, pese a sus declaraciones de «buenas intenciones» —objetividad y neutralidad valorativa—, rebosa de juicios de valor explícitos e implícitos y en afirmaciones normativas e ideológicas controvertibles.

Teoría analítica que, junto a la fenomenología y la Escuela de Francfort, se encargaría de criticar duramente al empirismo y encuentra en L. Wittgenstein y J. L. Austin sus padres y fundadores. Como acertadamente al empirismo y encuentra en de los dos está especialmente interesado por las disciplinas sociales. Sin embargo, su pensamiento ha influido en investigadores posteriores al ofrecer la pauta para entender, con nuevos prismas, el lenguaje de la acción (descripción y explicación de la acción).

El autor utiliza un ensayo de Berlin (profesor de teoría política y social de Oxford) para explicar lo que ha ocurrido con los pensadores anglosajones del movimiento lingüístico-filosófico.

Retoma en este capítulo el viejo problema de la acción social y política y la crítica de la ciencia social ortodoxa, llegando a conclusiones tajantes y duras: «algunos analistas lingüísticos o conceptuales han pretendido demostrar, de una vez por todas, que la idea misma de la ciencia social concebida como una ciencia natural se basa en confusiones conceptuales, y es lógicamente imposible».

La fenomenología tardará en tomar asiento en el pensamiento social y político. Sólo en las dos últimas décadas la corriente etnometodológica está acaparando la atención de investigadores destacados, ofreciendo nuevas visiones del hombre y el mundo. Pero el autor se interesa especialmente por Schutz y su discusión del tipo ideal de teórico social, y concluye diciendo que lo que le hace falta a la fenomenología, además de su jerarquía de *epochés* y de paréntesis, es algo que pueda servir de base para criticar las diferentes formas históricas de la realidad social y política.

Respecto a la Escuela de Francfort o teoría crítica, se detiene fundamentalmente en J. Habermas (el más moderno representante de esta escuela), para explicar cómo éste revisa los fun-

damentos del pensamiento crítico con objeto de desarrollar una «teoría social comprensiva que sea una síntesis dialéctica de los temas empiristas, fenomenológicos, hermenéuticos y marxistas hegelianos».

Quizá pensará el lector que este tipo de reflexiones han sido realizadas ya por otros pensadores. Pero no creemos pecar de optimistas si afirmamos que un texto como el de Richard Bernstein pocas veces aparece en el mercado. Su precisión en el análisis y sus críticas audaces y lúcidas le convierten en un libro de cabecera para estudiantes y profesionales de las ciencias sociales y políticas.

No queremos terminar este comentario sin invitar a la lectura de la REVISTA ESPAÑOLA DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (núm. 29, enero-marzo 1985) dedicada monográficamente a la investigación social. Estos artículos son un complemento ideal para ilustrar la densa aportación teórica del libro que presentamos. Sumando ambos escritos se saca una idea clara y precisa de los caminos seguidos por el pensamiento político, social y metodológico en las últimas décadas.

M.^a Carmen RUIDÍAZ GARCÍA

REGIS DEBRAY

La Puissance et les Rêves y Les Empires contre l'Europe

(París, Ed. Gallimard, 1984 y 1985)

En este gran *fresco* tan *sui generis* sobre historia y actualidad política contemporáneas que el otra vez sedi-

cente aprendiz de guerrillero nos ofrece, uno termina por no saber muy bien, aun a su pesar, por qué línea

de pensamiento, a cuál carta debe quedarse: si la del cosmopolita transgresor de rituales y convencionalismos de nuestra prehistoria política, o bien la del patriota postgaulliano que redescubre las virtudes y hechizos de la madre-nación.

Es realmente un misterio. Porque lo que planea sobre toda la obra, pero principalmente en la segunda, es el *hábito* de una duda metódica, sistemática y vertical acerca de la supuesta necesidad imperiosa de crear un ente político instaurador de una nueva dinámica internacional (que sería Europa), partiendo de —y reconociendo— valores e intereses propios de las tradiciones nacionales clásicas de aquellos países que la forman.

Dos lógicas exigentes y contradictorias que son la tinta invisible y el dibujo permanente de su contextura, tan insatisfactorias en definitiva como aparentemente convincentes a primera vista, pues ambas reciben luz y calor de zonas tan ambiguas de lo real como son *realidad* y *deseo*.

Ductilidad y sensibilidad pueden hacer versátil al más *pintado*; en el caso de este *outsider* por vocación y pasión se descubren algunas facultades ejemplares: fidelidad a las propias ideas, tenacidad en su persecución, independencia de criterios. A *caballo* muchas veces entre el periodismo, la teoría y la práctica políticas, con acceso privilegiado a fuentes informativas, diletante crítico y crítico del diletantismo, el autor *cabalga por las emboscadas* de las luchas de poder de ámbito internacional con celeridad y maestría tan vertiginosas que acaban resultando inquietantes.

Siempre hay algo de verdad en el dicho de que lo que se gana en extensión se pierde en profundidad; mas un poco solamente aquí cuando balance final y juicio global son positivos, tanto por el enorme esfuerzo realizado para comprender las bases fundamentales de los poderes públicos en su dimensión exterior como por la intención reiteradamente manifiesta de *abrir* o *respetar* un cauce que haga signo de otra realidad política.

Superando en todo momento la fácil sospecha de superficialidad, aunque no se disculpe algún que otro supuesto error de bulto —como el de que China continental hubiera pertenecido alguna vez al Pacto de Varsovia—, lo indiscutible es la alta calidad del material informativo manejado, la variedad del mismo, el complejo tratamiento a que lo somete y el sistematizado filtro que le sirve para separar la paja del grano.

De donde se deriva una serie larga de aciertos indudables, compuesta tanto por apreciaciones de sentido común —la disuasión es la única estrategia racional para la supervivencia europea; mientras que exista una fuerza nuclear indetectable (caso de los submarinos) la disuasión tiende a jugar en todos los terrenos; la presencia de relaciones de desigualdad en cualquier alianza militar actual, y específicamente en la OTAN; el papel limitado y casi marginal que los EE. UU. desearían que correspondiese a Francia desde una perspectiva mundial; la persistencia del carácter de «guerra popular» en los conflictos bélicos de hoy; la prevalencia, en fin, del nacionalismo político como fenó-

meno mayor de nuestra era— como por pertinaces reflexiones sociopolíticas —las luchas de «liberación nacional» prácticamente concluidas, las tareas del desarrollo imponen una mayor colaboración entre países del «Tercer Mundo» y los occidentales; el que la URSS resulte más peligrosa para sus aliados y amigos («ayuda fraterna») que para sus enemigos (respetar a quien se respeta a sí mismo); que en este país, igualmente, es el único europeo donde todavía campea el *slogan* «Trabajo, Familia, Patria» (aldabonazo de nefasto recuerdo para un francés como Debray, y aviso de la ironía para caminantes con humor en país de conversos); el esnobismo pro americanista de buena parte de la sociedad francesa actual (tal vez la otra cara del antiguo desprecio sentido por las arcaicas élites conservadoras); la relativa complementariedad de las posturas públicas del comunismo ideológico oficial con un cierto anticomunismo reactivo...—.

Pueden añadirse algunas incursiones en el terreno de la observación histórica; por ejemplo, la de que la idea de un imperio universal es más bien religiosa, en ningún caso una constatación (en efecto, pero el planeta ya lo hemos visto unitario desde el espacio...); o la referencia que alude a la existencia de imperios agrarios de base hidráulica, y que es veta fecunda casi totalmente inexplorada por los estudiosos de las sociedades comunistas vigentes.

Entre paréntesis, no se entiende demasiado el sentido de rigor aportado por las esporádicas *cuñas* dirigidas por el autor contra representantes

cualificados del *establishment* académico.

Mas este cúmulo de *dianas* queda ensombrecido por algunos importantes errores, a saber: afirmar que la sociedad civil de los USA es una de las dos *piernas* con las que el Leviatán estadounidense se impone en la esfera de su influencia (e incluso en la socialista); el señalar taxativamente que los *mass media* son un poder por encima de los demás (¿dónde su autonomía?); o repetir de modo incansable que la hegemonía de los Estados Unidos en cuanto potencia mundial se halla inalterada (basta echar un vistazo a un mapa político de Asia o Africa y confrontarlo con uno de hace diez años); que la URSS carece de principio espiritual porque la utopía comunista ha fracasado (como si hubiese habido alguna que se hubiera *plasmado*; además, la que fracasó fue la de Krushev, no la original); el magnificar lo religioso como motor y motivo de acción política en tiempos recientes, sobremanera el Islam.

De los elementos espirituales y materiales intervinientes en el cambio social y político (cuya respectiva importancia queda claramente confusa) se sirve con presteza digna de mejor causa.

En ocasiones, las dificultades de comprensión provienen de la perspectiva usada para interpretar hechos como la «cambiante» situación europea. Aquí, la actitud *epatante* llega a tener *altos vuelos*, pues habría un fortalecimiento evidente de las democracias, una penetración en todos los órdenes y cualitativamente central en la zona socialista, de manera y modo

que se estaría produciendo nada menos que el renacimiento de las sociedades civiles en este área, todo ello a través de la iniciativa y en beneficio occidentales, en un contexto de expansión y vigor para las democracias políticas. La URSS sería un *museo*; el comunismo, una supervivencia histórica; sus reacciones en los sectores *sensibles* y de futuro, las de un paquídermo.

Tan aplastante inferioridad le lleva a *cazar la piel del oso* al decir que la división Este/Oeste no es sino una *novela* apta para mentes con *retraso de varias guerras*.

Heraldo, pues, de una *modernización* más pretendida que real, su hipótesis de riesgo le empuja a romper el equilibrio en el otro frente, las relaciones USA-Europa. Y aquí las consecuencias devienen constantes: se acusa a los EE. UU. de «irresponsabilizar a sus protegidos», pero a un tiempo se admite que fue a petición de éstos como se impuso tal irresponsabilidad; se pone en duda la resolución de aquéllos en defender Europa bajo el especioso argumento de la falta de *prueba de fuego*; se imagina un reparto planificado de tareas militares entre los aliados, nuclear para los USA/convenional para los europeos, como si los 300.000 soldados norteamericanos fueran fantasmas o el *peso* de las fuerzas autóctonas pudiera obviar cualquier exigencia; y, para colmo de excesos, se supone que la europea es la parte dinámica de la economía mundial (trasvase injustificado de lo *comercial*, si todavía, hacia lo *económico*), necesitando los USA de la aportación nipona para

contrarrestar el empuje y vitalidad de este lado del Atlántico (*sic*).

Sin embargo, Europa estaría alienada social y culturalmente a los EE. UU. (lo que puede ser cierto, aun siendo de una imprecisión brillante), por lo que habría de ser ahí donde se dirigieran esfuerzos para despejar esa dominación (el peligro vendría de su carácter civil, societario, por contraposición a lo que sería *losa* soviética, de naturaleza «exterior», estatal).

Así, de la obsolescencia de un imperio cuyos éxitos políticos deben ser milagrosos (y de quien el desafío militar sería presunción poco ajustada a *empiría*) a la avasallante supermodernidad cultural del otro sistema imperial, Debray alcanza a vislumbrar un remedio *casero*: la vieja Europa.

Quizá nunca mejor descubierta, aunque el proceso haya sido sinuoso. También nunca mejor dilucidados los elementos esenciales de la misma: el consenso de las fuerzas políticas, un proyecto político unitario, la dotación de una defensa autónoma, el nacimiento de un espíritu comunitario, las atribuciones generosas de recursos para las comunes instituciones.

Pero claro está (aunque esté bien que se recuerde desde las más diversas tribunas) que suena a discurso ya oído, a declaración de intenciones de *hemeroteca*. Sobre todo si a continuación se nos viene encima la *cantinelita* de la salvaguardia de los «intereses vitales» de la querida Francia, concebidos en su dimensión más histórica (es decir, Africa, Océano Pacífico, etcétera); o, en otras palabras, cuando en último término no existe planteamiento alguno de cesión de sobe-

ranía. Y vaya esta crítica final de un etnocentrismo a pequeña escala como incitación a descubrir por uno mismo las contradicciones y responsabilida-

des del tiempo presente. En un par de volúmenes que merecerían ser traducidos.

Luis ARRILLAGA ALDAMA

JOSÉ ALCINA FRANCH (comp.)
El mito ante la Antropología y la Historia
 (Madrid, CIS/Siglo XXI, 1984)

En julio de 1982, el doctor Alcina Franch organizó, dentro del programa de actividades de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, un seminario cuyas diferentes exposiciones forman ahora parte de este libro. Reuniendo especialistas de orientaciones teóricas y áreas de investigación dispares, se ha dado así lugar a la recuperación de una problemática que, pese a su importancia, ha sido siempre mantenida en un lugar secundario. El principal mérito de esta publicación es avivar una discusión que no se ha desarrollado suficientemente, al menos no por los canales más fructíferos, y reactivar líneas de investigación relativamente estancadas. Pero vayamos a los trabajos de los autores.

Por debajo de la seductora promesa de exponer el papel del mito en la vida griega, lo que realmente nos muestra Rodríguez Adrados («El mito griego y la vida griega») es un panorama general que nos informa sobre las fuentes no-helénicas de las que esta tradición se alimentó; su desarrollo y la configuración que fue definitivamente adquiriendo; los distintos registros artísticos (de poemas a frisos) de los que los mitos se sirvieron para

expresarse; el corte entre una mitología que fue perdiendo pie y marchitándose, cuyos principales personajes eran dioses, y otra, cada vez más rica y vital, protagonizada por héroes, y, finalmente, la pugna entre el pensamiento mitológico y la naciente racionalidad filosófica y científica. Este viaje, podríamos decir «etnográfico», por medio de la cultura mítica griega pierde, justamente por su carácter descriptivo, la posibilidad de echar luz sobre lo que, pensamos, hubiese ofrecido un interés mucho mayor al responder más plenamente a las expectativas que su título provoca: las formas específicas en que una cultura se ve interpretada por un cuerpo mitológico, las tensas articulaciones implicadas, los mecanismos en juego en la emisión y recepción del discurso mítico en diferentes lugares sociales. Esta carencia se muestra, p. ej., en que el pasaje único de una racionalidad totalmente desplegada pero inconsciente, propia del mito, a la consciente pero aún en pañales de la filosofía y de la ciencia no es visto sino con los propios ojos de sus protagonistas, cayendo en la clásica «trampa del nativo»; es decir, la razón de la

incompatibilidad de uno y otro pensamiento se explicita en los mismos términos de un Heráclito, un Platón o un Hipócrates, que ni estaban en condiciones de entender lo que el mito realmente decía bajo un ropaje «contradictorio, violento», ni de aceptar la continuidad entre esa lógica oculta y la que ellos ponían explícitamente a la luz por primera vez en la historia.

El campo en que se mueve Gil Grimau («El pensamiento mágico árabe en la frontera del hecho islámico») es exactamente opuesto al que veíamos en el trabajo anterior. No nos encontramos aquí con narraciones míticas, sino con elementos atómicos que, supone el autor, indican la existencia de aquéllas en un período anterior al establecimiento del Islam. Esta ausencia, a la que hacen más evidente los rastros que nos han llegado, es el producto de la estrategia con la que la religión naciente se enfrentó a sus antecesores. Como el cristianismo, el islamismo, religión también múltiplemente conquistadora, debió decidir una política que garantizase su hegemonía. A diferencia del cristianismo, que optó generalmente por sabias y malabarísticas absorciones, el islamismo practicó una intransigente y forzada amnesia de lo que dejaba atrás. Pero el monopolio así obtenido no dejó, en algún u otro lugar del sistema, de conservar huellas del pasado. Este, lo bastante descalabrado como para no poder constituirse en culto periférico del tipo que Ioan Lewis ha descrito en algunas sociedades africanas, tuvo, sin embargo, la suficiente vitalidad o inercia como

para grabar su recuerdo desmembrado en «una costumbre, una joya, un cuento, el dibujo de una alfombra». Reconstruir el *corpus* mítico preislámico es, pues, una pretensión condenada de antemano al fracaso, al menos con los elementos con que actualmente se cuenta. Lo que entonces queda como tarea, y a eso se dedica en esta exposición Gil Grimau, es esbozar la constitución paradigmática y sintagmática de algunos de sus protagonistas, elaborar una especie de «diccionario», marcar conjeturalmente posibles mitos y ritos que habrían girado alrededor de éstos, tomando como base fundamental las narraciones recogidas en *Las mil y una noches*.

Shökel («Lenguaje mítico y simbólico en el Antiguo Testamento») se mueve en una perspectiva que recuerda la de los estudiosos del siglo pasado destacada por Rubio Hernández («para la cultura cristiana la edad del mito había pasado»). En efecto, su propósito es señalar que los textos bíblicos (analizados como mitos por Leach, con mayor o menor éxito, desde un ángulo británicamente estructuralista) no son ya mitos, puesto que en ellos «lo mítico ha sido absorbido en una visión más racional». Lo que resta de ellos en el Antiguo Testamento es, sí, «lo más válido y permanente, su lenguaje simbólico (...) adaptado a su propia concepción religiosa». Lo que ha quedado descartado es aquello que, en opinión del autor, constituye la «miticidad» del mito: la «restauración de lo primordial» y la «recurrencia a los elementos cósmicos». Ante este desgajamiento, la tarea que queda en manos de Shökel es

mostrar el juego simbólico de algunos fragmentos de las Escrituras y sus ecos en determinados poetas contemporáneos. Pero ¿nos conforma esa definición sustancial de mito a la que acude el autor?

Alcina Franch («El nacimiento de Huitzilopochtli: análisis de un mito del México prehispánico») presenta el mito que da título a su trabajo, uno de los más conocidos y relevantes del área, y testa a su respecto análisis de distintos autores que le proponen dos líneas diferentes de interpretación. Así, este relato, que narra la fecundación prodigiosa de Coatlicue y el conflicto que ello provoca con sus cuatrocientos hijos, incitados principalmente por su hermana Coyolxauhqui y traicionados por su hermano Arbol-enhiesto, conflicto que se salda por la derrota y huida de los rebeldes enfrentados por Huitzilopochtli, salido finalmente del vientre de su madre, ha sido visto ya como el relato de un acontecimiento histórico (guerra entre toltecas y mexicas, lucha entre clanes, conflicto entre diversos grupos, confrontamiento de «una sociedad guerrera con los restos del poder matrilineal»), ya como una narración de simbolismo cosmológico. Esta traducción astronómica del mito lo muestra, en su versión más común, como representando «el estrechamiento de la luna durante la segunda mitad del mes y la huida cotidiana de las estrellas». En la confrontación de líneas interpretativas, Alcina Franch opta por esta segunda, que se le presenta en concordancia con análisis iconográficos que él mismo ha realizado. De todos modos, el mito también da-

ría cuenta de un elemento básico de la cultura de la que proviene: «esta tremenda y misteriosa contradicción de la vida y la muerte que es, al mismo tiempo, el día y la noche, la fecundidad y la esterilidad, lo masculino y femenino, lo claro y lo oscuro, lo cálido y lo frío, lo contable y lo incontable, el norte y el sur». Ahora bien, hay al menos dos aspectos en el trayecto que nos ha hecho recorrer Alcina Franch que nos resultan poco convincentes. Ante todo, la discusión entre interpretaciones históricas y míticas del texto presentado. Esta cuestión sobre el *origen* del mito, ¿dice algo sobre su *sentido*? Por otro lado, la propuesta de ver en él la reflexión sobre lo dual, ¿no ha sido impuesta externamente al mito en el comentario hecho por el autor, que hemos pasado por alto en nuestro esquematísimo resumen, sobre la cosmovisión mesoamericana, donde se nos informa que «uno de los principios más ampliamente presentes en los sistemas religiosos mesoamericanos (...) es el principio dual»? ¿El mito está ahí tan sólo para reafirmar lo que el discurso explícito no se cansa de enseñarnos?

Estas cuestiones apuntan a las del *status* del mito, del tipo de sentido que produce, del nivel en que lo hace. Problemas que son los que históricamente han estado más o menos conscientemente por debajo de las investigaciones de aquellos que, en un modo u otro, han estado ligados al proceso de pasaje del mito del «ruido» al «sentido»; es decir, al trabajo por el que se fue dejando de lado la superficial arbitrariedad y sin sentido

del relato mítico para encontrar, a distintos planos, según distintas estrategias interpretativas, que éste realmente decía algo. A esta compleja historia se dedican dos capítulos de este libro.

En el primero de éstos, Rubio Hernández («Los inicios de la interpretación antropológica del mito») ofrece una visión de estos estudios en el siglo pasado. Iniciados por filólogos (Otfried Müller, Renan, Max Müller), pasan de enfocar, con el primer autor, los mitos en su relación con «acontecimientos legitimadores» y ritos religiosos a, con el último, entenderlos en función de los fenómenos de lenguaje puestos en juego. En efecto, la forma originaria de expresar los fenómenos de la naturaleza ha sido la metáfora poética; ésta, con el tiempo, fue perdiendo su transparencia y los mitos fueron forjados, como una especie de «enfermedad del lenguaje», para reinventar el sentido olvidado de aquélla. Pero fue en los trabajos de los antropólogos evolucionistas (Tylor, Frazer, Lang) donde los estudios mitológicos, no limitados ya a los casos clásicos, sino extendidos también a la producción de los pueblos «primitivos», tuvo su desarrollo más relevante y dio paso a las actuales direcciones de investigación. Es más que nada con el autor citado en último lugar con quien se anticipan las posiciones y preocupaciones de un Malinowski y un Evans-Pritchard. Compartiendo las perspectivas de Tylor y Frazer, Lang entiende que la toma de conciencia que los «primitivos» hacen del mundo, en su calidad de niños de una humanidad que debe

evolucionar, es «animista», y que su curiosidad se ve conformada con la «primera respuesta» obtenida, cualquiera sea su grado de absurdidad. Pero, a diferencia de sus colegas, Lang separa religión de mito; ambas instancias corresponden a etapas y necesidades humanas diferentes. Si la primera implicaba una visión ética del mundo y de los hombres, el segundo, su degeneración, daba lugar a la realización de «profundas necesidades emocionales que la religión es incapaz de satisfacer».

Si la orgullosa Europa finisecular podía verse a sí misma en el tope del desarrollo civilizatorio, la guerra echó por suelo tamaña autocomplacencia. Esta es, al menos, una de las razones que, según García Gual («La interpretación de los mitos antiguos en el siglo xx»), llevó a que ante las culturas ajenas, y en particular los mitos, no fuese enfatizado ya tanto su carácter «primitivo», sino su «diferencia». Dejando de lado las investigaciones helénicas de la escuela de Cambridge (Harrison, Murray, Cornford), que rastrearon la mitología griega en busca de estratos religiosos más arcaicos y que intentaron mostrar, con Cornford, el parentesco entre mito y razón, las tendencias que han primado en el campo de la interpretación mítica son tres. El simbolismo, con figuras como Cassirer, Eliade o, más recientemente, Durand, que intentan destacar el carácter inefable de la «experiencia primordial y religiosa de la existencia» expresada por los mitos. Preocupados más que nada por el valor aislado de las figuras de lenguaje atómicas (tal como en este libro lo muestra un re-

presentante de esta corriente, Schökel), ni el sistema implicado en el relato mítico ni su relación con las culturas y sociedades en donde surge se les presenta como tema de reflexión. Por el contrario, el funcionalismo, en la persona de uno de sus fundadores, Malinowski, abandona toda tentativa de comprender el «mensaje» de los mitos para propugnar la necesidad de su anclaje social que lo revele no como «un cuento ocioso (...) una explicación intelectual ni una imaginaria del arte, sino [como] una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral». De esta manera, tanto simbolismo como funcionalismo rompen la unidad del mito, uno hacia dentro, acudiendo a sus componentes simbólicos; el otro hacia afuera, recurriendo a su función social. Emparentado con el funcionalismo, pero no en su versión británica, sino en la original francesa de Durkheim, Dumezil realiza sus prolíferas investigaciones sobre la mitología indoeuropea echando mano a las estructuras sociales de los pueblos estudiados, pero mostrando cómo la propia materia mítica está elaborada según estructuras propias, isomórficas con las sociales. La influencia de este autor es una de las que ha pesado sobre la formulación del estructuralismo por Lévi-Strauss; no ha sido, por cierto, la única. La fuerte presencia de los estudios fonológicos de Jakobson es, quizá, lo más relevante en el intento levistraussiano de busca de las estructuras profundas, no manifiestas, de sentido de los mitos. Sentido que no es entonces ni el de su remisión a algo exterior ni su disgregación en va-

lores simbólicos, sino el de la lógica de su composición, que tiene como elementos en juego las propiedades sensibles y las relaciones entre éstas, que el mito teje narrativamente. Ahora bien, se debe seguramente a la obligada síntesis de esta exposición que su autor deja de lado un hecho esencial para entender la contraposición entre funcionalismo y estructuralismo: la postura de Malinowski es simplemente declarativa, retórica. ¿Dónde está, si no, la producción de la antropología británica sobre mitos? Esto lleva a la cuestión de los niveles estratégicos de abordaje que una y otra escuela asumen. Salvo, quizá, las esporádicas incursiones de Leach, los funcionalistas nunca han hecho del mito el centro de su interés, reservado, sí, al rito¹. En algún caso, como en el del estudio de los *ndembu* por Turner, aquél es dejado de lado por razones empíricas, pero con M. Douglas se explicita abiertamente la opción del estudio del rito contra la del mito (1975: 57):

«Como nuestro interés central es la formación de significados, lo mejor que podríamos hacer es evitar el material mítico. Aparte de ser notoriamente flexible al capricho del intérprete, se da en un contexto de libertad relativamente amplia. El mito se sitúa por encima y en contra de las exigencias de la vida social.»

Este abandono del campo parece decirnos que, al menos desde la perspec-

¹ Cfr. Giobellina Brumana y González (1981). Este trabajo, cuyas conclusiones serían hoy diferentes, resume un poco menos esquemáticamente esta discusión.

tiva de una de sus más significativas representantes, la escuela británica no está en condiciones teóricas y metodológicas de enfrentarse con el mito. Por su parte, con el estructuralismo ocurre lo inverso; despojado de su mitología implícita, es el rito el que escapa al análisis científico (Lévi-Strauss, 1971: 597 y ss.). No es cuestión aquí de profundizar el tema, pero es interesante al menos destacar que si buena parte de las críticas contra el estructuralismo han sido producidas precisamente por quienes más habían sentido su influencia del otro lado del Canal, quizá se deba más que nada a que habían supuesto ver en los trabajos de Lévi-Strauss una simple metodología que no obligaba a aceptar «los aspectos más amplios del pensamiento de Lévi-Strauss» (la expresión es de Leach). Como resultó pronto evidente, la «técnica» (M. Douglas, 1978: 91: «L.-S. nos ha proporcionado una técnica. Nuestra tarea consiste en refinarla para adaptarla a nuestros fines»), el «procedimiento» (Leach), mal casaban con el empirismo reduccionista. El hecho de que, en algunos casos (Needham, Leach), la percepción de esto fue tardía tal vez esté en la base de la acritud de ciertas reacciones.

Como se sabe, son dos los niveles en que el análisis estructural del mito puede ser realizado. O bien se encara un mito aislado (en todas sus versiones disponibles, claro está) y se descompone su cadena sintagmática en procura de los elementos paradigmáticos que, contrapuestos de determinada manera entre sí, conforman su estructura lógica, o bien la arma-

zón del mito es remitida a otros mitos en busca del grupo del que éste es una de sus combinatorias. La primera estrategia es la ejemplificada por Lévi-Strauss (1958: cap. XI) con el mito de Edipo, en su primera tentativa conocida de análisis mitológico, o la seguida frente a la gesta de Asdiwal (ídem, 1973: cap. IX); la segunda es la llevada a cabo a través de centenares de mitos en las *Mythologiques*. Esta dualidad lleva a la cuestión, nunca formulada con la suficiente claridad, de los distintos niveles de sentido estructural del mito. En efecto, si dejamos de lado el problema que, esquemáticamente, podemos llamar «metodológico» de aquellos mitos que no permitirían ser analizados individualmente, ¿qué ocurre con los que sí pueden serlo? ¿Cuál es la relación entre el sentido de un mito desbrozado en sí y el de su relación con un grupo? Lo que seguramente está por debajo de todo esto, lo que permitiría formularlo y esclarecerlo, es la hipótesis del «mito único» (ídem, 1971: 502 y ss.), que sería el punto de condensación del postulado levistraussiano de que «la tierra de la mitología es redonda» (ídem, 1966: 7).

De todos modos, la dirección que en este libro toma Gutiérrez Estévez («Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina») es la del análisis mítico aislado. El objeto de este estudio es un conjunto de relatos conocidos desde hace mucho tiempo en los Andes peruanos y protagonizados por Inkarrí, rey del Cuzco; Collarrí, rey del Collao, y Españarrí. Los relatos hablan de ciertas competiciones

y hacen intervenir en ellas a los personajes en dos parejas: Collarrí e Inkarrí, Inkarrí y Españarrí. Todas las versiones coinciden en dar la victoria, en el primer caso, a Inkarrí y, en el segundo, a Españarrí. Si el primer tipo de narración apunta a la determinación etiológica de ciertas condiciones culturales y naturales de la región, el segundo concluye, tras la decapitación del derrotado por el conquistador, en la esperanza de que su cuerpo y su cabeza se reúnan, signando así la restauración de su poder. Es este final lo que ha impulsado a algunos autores a ver en el relato la expectativa mesiánica del restablecimiento del poder indígena. Pero no es esto, según Gutiérrez Estévez, lo que el mito dice. Para entender su alternativa debemos partir de un esquemático resumen del primer mito, del que se nos presentan seis versiones con algunas significativas diferencias. Inkarrí y Collarrí realizan una competición dividida en tres partes. Una alimentaria, en la que el primero debe comer harina de qañiwa; el segundo, habas secas. Estas son demasiado duras, lo que dificulta su ingestión; la harina es en gran medida llevada por el viento: vence Inkarrí. Una carrera cuyos puntos de partida y llegada varían según las versiones; la hija de Inkarrí entretiene al adversario de su padre: vence nuevamente Inkarrí. El lanzamiento de una barra de oro: vence finalmente Inkarrí. Este, cuentan en diferentes momentos las diversas versiones del mito, viola a la hija de su competidor.

El mito, propone Gutiérrez Esté-

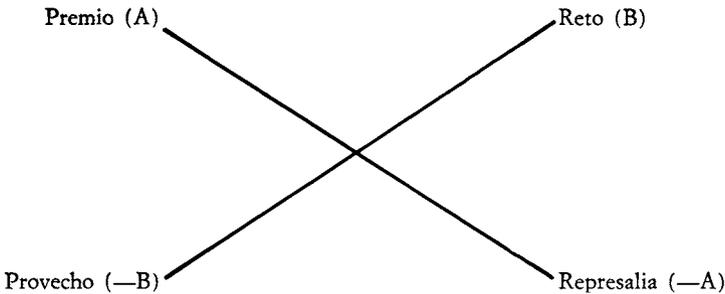
vez en buena ortodoxia estructuralista,

«(...) es un comentario que surge por la necesidad de resolver, imaginaria o simbólicamente, una contradicción que se da en el plano de lo real o en el plano del pensamiento».

Detectar esta contradicción es la tarea del analista, para lo cual procede a desmontar el mito en sus diferentes secuencias. La primera muestra a cada uno de los contendientes comiendo aquello que el otro le ha dado con ese fin. La victoria de Inkarrí es doblemente ficticia: no ha sido él, sino el viento, quien ha dado cuenta de la harina; los alimentos en juego no son especialmente deseables. En la segunda, la carrera tiene, como salida o como llegada, una línea divisoria (la Raya), *no mans land*, «cuyo valor no reside en sí mismo, sino en los espacios que relaciona»; el triunfo, como en el caso anterior, no implica, pues, el logro de algo de por sí valioso. La última competición tiene en el oro no su premio, sino su instrumento; vemos disminuida nuevamente la victoria. Esta ambigüedad, potenciada por otras que pasamos por alto, revela desde ya la contradicción expresada por el mito, pero no es a las secuencias centrales del relato a las que el autor acude para dilucidar su naturaleza, sino a una secundaria. Como habíamos visto, el mito habla de violaciones que son encaradas y ubicadas de distinta manera y en distintos lugares de la historia por las diferentes versiones. Según unas, la posesión sexual es el premio de la

disputa; según otras, su causa, el reto que la provoca; es también mostrada como el aprovechamiento de una oportunidad dada por la competición; finalmente, es represalia por la derrota. Las distintas versiones del mito, es decir, el mito en su conjunto, diseñan y saturan un campo en el que cada término está relacionado, lógicamente, con cada uno de los otros². El carácter estructural de la relación

convirtiéndola en su expresión paradigmática. Si esto es así, no se debe a un capricho arbitrario del mito, sino a que este acontecimiento, la violación, refiere metonímicamente a la alianza matrimonial, y la alianza matrimonial es la forma primigenia, elemental de la reciprocidad, del intercambio, cuyo extremo, cuya «expresión ritual» es la competición. Por otro lado, si reflexionamos sobre la



no se limita a indicar que lo es, sino que señala su papel central en el mito, el establecimiento de la clave en que está formulado. Las líneas acotadas por las cuatro posibilidades indican, una (A, —A), el eje de lo público, de la moral en cuanto espacio «del reconocimiento público del desenlace de la competición»; la otra (B, —B), el eje de lo privado, el ámbito del interés individual.

En la posesión sexual se condensan así todos los términos de la competi-

relación que cada una de las secuencias centrales establece entre sujeto y objeto de la competición, vemos que, en la primera, ésta es de conjunción con lo ajeno (la comida brindada por el adversario); en la segunda, con lo de nadie (la Raya); en la tercera, con lo propio (el territorio en el que es arrojada la barra de oro). Diseñado así este campo, la reciprocidad, oblicuamente metafórica por la violación, lo corta transversalmente en su cruce entre lo propio y lo ajeno. De esta manera, la reciprocidad, el intercambio, resalta como el objeto del discurso mítico que ha ceñido todas sus secuencias a un orden único (esquema actancial). Pero la forma específica en que las competiciones refieren al intercambio, en la ambigüedad de los

² Este campo es designado por Gutiérrez Estévez, siguiendo a Greimas, como «estructura elemental de la significación». De hecho, nos parece ser un caso de los grupos de Klein (Barbut, 1966, de tipo x , $-x$, $1/x$, $-1/x$, puestos en juego una y otra vez en las *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1968: 293, 315, 332, 346; 1971: 188, 240, 243, 289, 581).

triumfos obtenidos, marca tanto el desequilibrio de los agentes de la reciprocidad como la obligatoriedad de que ésta sea mantenida. «El intercambio asimétrico, contradictorio en sí mismo, expresado y transmitido a través de una serie de competiciones rituales, constituye, pues, el objeto del mito.» Esta conclusión, válida para la contienda entre Collarrí e Inkarrí, es extrapolada hipotéticamente a las narraciones concernientes a la lucha entre este último y Españarrí. El sentido de esta historia no sería entonces la promesa mesiánica, sino, por el contrario, «la expresión de una búsqueda de reciprocidad, necesariamente asimétrica, entre la cultura andina y la cultura española». Este tras-paso, conjetural en sí, parece justificado por la existencia de una competición ritual para la fiesta de los Reyes Magos que se celebra en un poblado del departamento de Cuzco. Esta competición es una carrera en la que intervienen tres caballeros: Collarrí, Inkarrí, Misterrey (=Españarrí). El triunfo de uno de los dos primeros es visto como pronóstico de buenas cosechas en sus respectivos territorios; el del tercero implica malas cosechas para todos, pero dinero abundante. El rito fusiona así lo que los mitos mantienen separado, al mismo tiempo que dramatiza «la complementariedad que ha de sustentar la reciprocidad».

Si logramos tomar un poco de distancia frente a la seducción de un análisis tan riguroso y, por qué no, tan elegante, quedaría el suficiente espacio como para poder levantar ciertas cuestiones. O, mejor quizá, una sola

cuestión que se refleja en distintos niveles. Lo primero que sorprende en la interpretación propuesta es que el sentido por fin desentrañado no está, como el autor supone, tan alejado del que los otros analistas le habían adjudicado. Que el mito propugne un acuerdo entre las fuerzas en conflicto en vez de la victoria definitiva de una de ellas no es más que una transformación combinatoria de los mismos elementos en juego. No se ha abandonado el campo semántico, la isotopía, en que nos encontrábamos. Si, como acertadamente señala Gutiérrez Estévez, las anteriores interpretaciones no eran más que glosas sistemáticas del texto explícito del relato, ¿acaso con la actual nos hemos separado de ese nivel manifiesto? Quizá, por el contrario, se esté aún más dependiente. Porque, de hecho, lo que el análisis ha mostrado, tras un procedimiento esforzado e impresionante, es que el mito no habla sino de lo que habla: de la competición. Competición, es cierto, que ahora vemos como paradójica debido a las precarias victorias que el estudio ha mostrado. Pero el paso de la competición a la noción de intercambio está fundamentalmente basado en un procedimiento conceptual (p. ej., violación → alianza matrimonial → intercambio). La lógica de las cualidades sensibles, a la que el análisis estructural esencialmente se sujeta, no interviene sino muy mediatizadamente en la determinación del armazón del mito. Esto es particularmente sorprendente, ya que Gutiérrez Estévez detecta en varias oportunidades estructuraciones de este tipo, tan claras

después de haber sido señaladas como ocultas antes, para posteriormente abandonarlas en el curso de su razonamiento (p. ej., la oposición entre «blando», «duro» y «adecuado», en la primera secuencia; la conformación en sistema de transformaciones de las distintas direcciones en que, según las diferentes versiones del mito, se desarrolla la carrera, etc.). La fina intuición estructural es, pues, vencida por el programa metodológico; la tensión entre una y otro quizá diga sobre la existente entre la propia realidad y la sujeción a caminos que supuestamente nos llevan a ella o a modelos que la hacen más inteligible. Si por definición la lógica del mito está del lado de la estructura y existe independiente a toda formulación, conciencia o voluntad, si es, según pensamos, una propiedad de lo real, los procedimientos que el observador cumple para desvelarla no pueden estar sino del lado del acontecimiento. La laboriosa tarea de recrear y recorrer las múltiples aristas de la cristalización mítica no hace más que, cuando lo hace, descubrir un fragmento de esta intrincada trama: no produce sentido, lo recupera. Y recuperándolo no puede aspirar más que a convertirse en una nueva versión del mito, versión que, sin embargo, no es simplemente una más. Pero si la estructura es pensada no como un elemento real, sino como un producto externo del investigador, como un procedimiento cuya máxima consistencia yace en el sujeto (o en la «comunidad académica», para usar la expresión de Kuhn) y no en el objeto, todo curso investigativo es idéntica-

mente válido, salvadas ciertas condiciones de coherencia de su discurso. Esto es el centro epistemológico de la disensión que podemos tener con el autor, de la que quizá se deriven todas las demás.

El abandono de lo sensible y la isotopía entre sentido profundo y manifiesto están, en nuestra opinión, totalmente interrelacionados. Como el sueño, el mito oculta su sentido para poder cumplir su función de resolución de las contradicciones³. Para ello, el material con que teje su mensaje estratégico es de un plano diferente al que utiliza para producir su significado evidente. La tensión entre un plano y otro de significación, que podríamos bárbaramente llamar «miticidad» y «narratividad», queda patente en su posible colisión: «(...) la posición particular del mito [se está hablando específicamente de un mito, el M553-FGB] en el seno de un grupo de transformación lo obliga a constricciones de orden lógico que repercuten sobre el contenido del relato» (Lévi-Strauss, 1971: 119). Por el con-

³ Como Lévi-Strauss (1971: 561) indica, la revelación del sentido latente desmonta su dinamismo: «Revelada a sí misma, la estructura del mito pone término a sus realizaciones.» No se oculta al lector la semejanza con la visión del psicoanálisis. Semejanza que está también patente en el pasaje evidente entre mito y sueño. Pero es interesante advertir que el propio Lévi-Strauss no ha hecho nada para desarrollar este parentesco. De hecho, aun cuando explícitamente enfaticé el carácter funcional del mito [«(...) se puede decir de los relatos míticos lo mismo que de las reglas de parentesco. Ni éstas ni aquéllos se limitan a *ser*; *sirven* para algo, que consiste en resolver problemas sociológicos, en un caso, socio-lógicos en el otro» (Lévi-Strauss, 1968: 187)], su propósito esencial es revelar su existencia lógica.

trario, Gutiérrez Estévez supone que es la acción narrada, o, más específicamente, los programas narrativos, lo pertinentemente significativo en el plano más profundo. Lo que subyace a esto es el hecho de que el programa de Greimas, de gran influencia sobre Gutiérrez Estévez, en relación al mito es inverso al de Lévi-Strauss; si la preocupación principal del primero es develar su estructura narrativa, es decir, un sistema en el que el nivel constitutivo es el de la dimensión temporal «dicotomizada en un antes *vs.* un después» (Greimas, 1982: 35), el propósito estructuralista, radicalmente, por el contrario, apunta, por debajo del desarrollo del relato, a «una estructura subyacente independiente de la relación de antes y después» (Lévi-Strauss, 1964: 119). A caballo entre las dos fórmulas, este análisis de Gutiérrez Estévez acaba cayendo del lado greimasiano. Pero no hay que descontar que esto sea producto del propio mito elegido. ¿Hay textos que por derecho propio están destinados al análisis estructural y otros que no? Como se sabe, Lévi-Strauss, en sus trabajos sobre mitología, se ha mantenido, salvo escasas y episódicas excepciones, totalmente ajeno a lo que no fuese el universo de sus *Mythologiques* y, en lo que nos interesa, a las producciones de las «altas civilizaciones» americanas⁴. La razón de esto último, según

⁴ Esta discusión ha envuelto en un momento u otro, además de a Lévi-Strauss, a Ricoeur, Leach y M. Douglas. De hecho, la renuencia del primero a trabajar con material bíblico (lo que sí ha hecho Leach, cualquiera sea el resultado) estaba justificada en una forma poco convincente (el supuesto desconocimiento de una etnografía

el propio Lévi-Strauss, es metodológica [«(...) en razón de su formalización por letrados, exigirían un largo análisis sintagmático antes de todo empleo paradigmático» (ídem: 184, n. 2)], pero quizá exista detrás de este desistimiento algo más. En efecto, este «largo análisis sintagmático», ¿no estaría indicando que «en razón de su formalización por letrados» estos mitos responden más a un orden narrativo que a uno específicamente mítico? En las *Mythologiques* ya se han visto límites en los que «la materia mítica deja huir progresivamente sus principios internos de organización (...). La estructura se degrada en serialidad» (ídem, 1968: 105). Este caso específico es el de los mitos *à tiroirs*, es decir, narraciones con repeticiones indeterminadas de episodios (lo que no deja de recordar el mito que aquí se ha analizado) que marcan su extenuación al mismo tiempo que premonizan otro tipo de relato: la novela-folletín. En otro lugar (1971: 539) se indica la existencia de una frontera traspasada, la cual «los caracteres propios del mito se diluyen en beneficio de otros modos de elaboración de lo real que pueden, según los casos, remitir a la novela, a la leyenda o a la fábula concebida con fines morales o políticos». Si, como podría llegar a ser nuestra hipótesis, el mito presentado por Gutiérrez Estévez está en una posición equivalente, su interpretación habría cerrado el circuito: un relato en el

hebra), lo que claramente y con razón ha sido señalado por M. Douglas. Los hitos principales de la polémica se encuentran en Lévi-Strauss (1967), Douglas (1972) y Leach (1969, 1970).

que la fuerza narrativa prima sobre otras formas de significación es analizado desde una perspectiva que, metodológicamente, responde —y refuerza— a esa primacía.

Si nos apartamos del caso que hemos estado analizando podríamos pensar que un mismo acontecimiento discursivo está sujeto a necesidades de múltiples planos. No existen, al menos por ahora, criterios *a priori* de determinación del o de los niveles adecuados de abordaje. Quizá lo que así se esté perfilando es la disolución de la propia categoría de «mito». Ya Vernant apuntaba la tentación de esta posibilidad en una cita aportada por García Gual: «El mito es un concepto que los antropólogos han tomado en préstamo, como si fuera de por sí, a la tradición intelectual de Occidente; (...). En un sentido estricto, la palabra mito no designa nada.» Deshaciendo así este campo mantenido obstinadamente como unitario, la tarea sería entonces no frente al mito, sino frente a cualquier discurso, procurar bajo su forma manifiesta de significación otras más profundas. Todo «texto» está, en principio, a disposición para un trabajo tal, como lo muestran, por ejemplo, las tentativas de Gutiérrez Estévez (1983) con las autobiografías o intentos de un orden algo diferente realizados por el autor de estas líneas (Giobellina Brumana, 1985). La cuestión que entonces surge, y que aún ni siquiera ha sido desbrozada, es la del ordenamiento de los distintos planos en que un discurso significa y de la interrelación de sus lógicas. Es por esta razón por la que ninguna tentativa puede ser des-

cartada de antemano y que las propias dudas que los resultados provoquen pueden ser enormemente esclarecedoras.

Fernando GIOBELLINA BRUMANA

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARBUT, M., 1966: «Le sens du mot "structure en mathématiques"», en *Les Temps Modernes*, núm. 246.
- DOUGLAS, M., 1972 (1967): «El significado del mito. Con especial referencia a "la gesta de Asdiwal"», en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1975 (1973): *Sobre la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Anagrama.
- 1978 (1970): *Simbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- GIOBELLINA BRUMANA, F., 1985: «Los lugares de lo sagrado», en *Revista Española de Antropología Americana*, XIV (en prensa).
- GIOBELLINA, F., y GONZÁLEZ, E., 1981: «Mito : Rito :: Lévi-Strauss : M. Douglas», en *Revista Española de Antropología Americana*, XI.
- GREIMAS, A. J., 1982 (1966): «Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico», en *Análisis estructural del relato*, Barcelona, Ed. Buenos Aires.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., 1983: *Elementos para una semiótica de las autobiografías*, presentación al II Congreso Iberoamericano de Antropología (en prensa).
- LEACH, E., 1969: «The legitimacy of Salomon», en *Genesis as myth and other essays*, Londres, Jonathan Cope.
- 1970: *Lévi-Strauss*, Londres, Fontana.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1958: *Anthropologie structurale*, París, Plon.
- 1964: *Le cru et le cuit*, París, Plon.
- 1966: *Du miel aux cendres*, París, Plon.
- 1967 (1963): «Respuestas», en *Problemas de estructuralismo*, Córdoba (Argentina), Eudecor.
- 1968: *L'origine des manières de table*, París, Plon.
- 1971: *L'homme nu*, París, Plon.
- 1973: *Anthropologie structurale II*, París, Plon.

PETER GAY

La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido

(Barcelona, Argos Vergara, 1984)

«Ich bin der Geist, der stets verneint!
 Und das mit Recht; denn alles, was
 [entsteht,
 Ist wert, daß es zugrundegeht;
 Drum besser wär's, daß nichts ents-
 [tünde.
 So ist denn alles, was ihr Sünde,
 Zerstörung, kurz das Böse nennt,
 Mein eigentliches Element.»

(MEP HISTOPHELES, *Faust I*) *

Tras la caída del imperio guillermino, en 1917, se proclamó la República en Weimar, la ciudad de Goethe, de cuyo espíritu quería ser portadora, lo que no significaba que encontrara un país a su imagen y semejanza. «La república nació en la derrota, vivió en la confusión y murió en el desastre» (p. 11). El espíritu mefistofélico de la negación, el coqueteo con la muerte, fueron en buena medida la quintaesencia de la cultura de Weimar, ese mito de la historia contemporánea, esa Grecia clásica del siglo xx, que tan ansiadamente buscaba tanto la unidad perdida de una Alemania —política y geográficamente— derrotada y dividida como anhelaba la unidad del hombre, separado de la naturaleza y de su propia esencia por el mundo moderno, por la razón instrumental, el maquinismo y los va-

lores materialistas. Buena parte de las energías intelectuales se destinaron a este fin, al menos en el período expresionista, que marca la primera etapa cultural de Weimar, buscando héroes y mitos con los que trascender la miseria de la realidad. Durante el período que va de 1924 a 1929, con el apogeo económico, la estabilidad política y la renovación del prestigio internacional tras la vejación sufrida no sólo por las condiciones del Tratado de Versalles, sino también, y para colmo de males, por la ocupación francesa del Ruhr (1923), parte de las aguas volverían a su cauce para buscar una reconciliación con la realidad, una búsqueda de objetividad: será la época de la llamada *neue Sachlichkeit* (nueva objetividad). Pero aunque volvieran las aguas a su cauce, la corriente continuaba, e irracionalismo y mitomanía constituyeron un excelente caldo de cultivo para el nazismo, que bien supo aprovechar para firmar la sentencia de muerte no sólo de la República (democrática), sino también de su espíritu.

Una de las obras más famosas de la *neue Sachlichkeit*, la *Montaña mágica*, de Thomas Mann (1924), susceptible de lectura a múltiples niveles, muestra de forma genial la situación de Europa en aquella época: «el sanatorio es un simulacro de la civilización europea, decadente, hastiada de la paz, lista para la danza de la muerte, próspera en apariencia y corrupta en secreto» (p. 139). Pero

* Yo soy el espíritu que siempre niega. Y con razón, pues todo cuanto existe es digno de sucumbir; por lo que sería mejor que nada surgiese. De suerte, pues, que todo eso que llamáis pecado, destrucción, en una palabra, el mal, es mi verdadero elemento.

no es sólo una descripción de la situación europea; también lo es de la propia historia de Weimar: un sanatorio rebosante de elegancia, de suntuosos vestidos, de suculentas mesas para los más refinados sibaritas y rostros brillantes, relucientes cual si de la misma manzana de Eva se tratara; pero enferma, podrida en su centro vital, agonizante, cuyo final más que probable es la asfixia; y allí, en el sanatorio de Davos, compiten por la educación de un joven recién llegado, por esa juventud desorientada e insatisfecha, el racionalismo republicano, ilustrado, masón (Settembrini) y el irracionalismo elocuente de base religiosa que galantemente coquetea con la muerte (Naphta), los dos polos extremos que marcan el propio dilema cultural de Weimar. La juventud fue, con su radicalización hacia la derecha, quien contribuyó también en buena medida al triunfo del nazismo, no sólo con sus votos, también con sus brazos y sus actitudes.

Pero ¿cuáles fueron los motivos que llevaron a la Alemania de Weimar al suicidio colectivo? ¿Cómo es posible que un período histórico culturalmente tan brillante y productivo, exuberante en imaginación y fantasía, pudiera acabar como acabó: en la barbarie? El libro de Peter Gay que se comenta pretende ser una contribución a la comprensión de ese fenómeno que escandaliza sobremanera a los que todavía creemos, a pesar de todo, en el hombre y en la *Kultur*. Según el propio planteamiento de P. Gay, el libro pretende ser una «yuxtaposición de temas que fueron preponderantes en Weimar para definir el es-

píritu de Weimar de forma más clara y comprensiva que las hasta ahora conocidas» (p. 8). Esta definición es, afortunadamente, más que una definición, una serie de escenas o imágenes de distintos planos de la vida cultural del período de Weimar: literatura en sus diversas manifestaciones, en especial la poesía, al constituirse ésta en los latidos del alma de Weimar; cine y artes plásticas, en especial el movimiento de la *Bauhaus* y la pintura expresionista; ciencias sociales, en especial la historia, en buena medida bastión del desprecio por la mediocridad de la República y despensa para la fabricación de mitos, y el desarrollo de la ciencia social fuera de los muros de la Universidad, en Institutos no marcados por prejuicios teóricos o racistas y carentes de miedo a la modernidad, tales como la *Kulturhistorische Bibliothek Warburg* de Hamburgo, el Instituto Psicoanalítico de Berlín, la *Staatsbürgerschule* de Berlín, creada a imagen de la *Ecole Libre des Sciences Politiques* de París, y, finalmente, el *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt del Meno. Estos planos de la cultura de Weimar los pone P. Gay en relación con la situación política alemana y con la propia posición de los alemanes frente a la política, siempre ambigua, vacilante entre la pasión y el desprecio, la fascinación y la aversión por su bajeza, por su mezquindad tan alejada del ideal humanista, de la *Gedankenfreiheit* (libertad de pensamiento) en la que los alemanes tuvieron que refugiarse al serles negados los derechos políticos hasta la constitución de la República, forma

de Estado por la que las capas cultivadas tampoco sintieron ninguna admiración, aunque con el tiempo algunos sectores de la misma se convirtieron en lo que se denominó *Vernunftrepublikaner*, republicanos racionales o republicanos que pusieron su razón al servicio de la reconciliación, aunque dudaran de la bondad de la democracia: entre ellos se encuentran como prototipos el que llegara a ser canciller de la República hasta su muerte en 1929, Gustav Stresemann, en el plano político, y Thomas Mann, el aristócrata de la cultura, en el plano literario. No obstante, no habría sólo *Vernunftrepublikaner*, sino que, afortunadamente para la República, también había intelectuales republicanos que pusieron su razón no al servicio de la reconciliación, sino de la crítica constructiva de la República, entre quienes, curiosamente, se encuentra Heinrich Mann, a quien su hermano calificara de *Zivilisationsliterat*, con el desprecio implícito que existía en el calificativo *Zivilisation* frente a la tan venerada y magnificada con toda clase de pompas *Kultur*.

Pero la pregunta acerca de qué aspectos de la cultura de Weimar pueden permitir comprender lo que pasó después con la subida del nazismo al poder sigue en pie. El libro no da una solución a la pregunta así planteada por mí, pero en la medida en que desentraña ciertos aspectos, fundamentalmente valores y actitudes, de la cultura de Weimar y señala eventos políticos que contribuyeron al ascenso del nazismo y al debilitamiento de la República, sí proporciona elementos para una mayor comprensión

del problema planteado. En estas líneas no puedo presentar todos los elementos que se concatenan en ese proceso histórico, pues ello supondría o bien escribir un nuevo libro, o bien reescribir el libro que comento y cuya lectura ha de proporcionar elementos para tal comprensión. Aquí, sin embargo, quiero destacar dos aspectos a los que ya me he referido con anterioridad: la alienación y la mitomanía, dos *Leidmotive* de la cultura de Weimar. Al referirme a la alienación, quiero llamar la atención sobre el fuerte sentimiento de escisión del hombre recogido por la literatura en general, y particularmente por la poesía, unido al afán o hambre de unidad, como lo denomina P. Gay, que se convertirá también en el lugar común de las ciencias sociales; recuérdese al respecto que es en esta época cuando se descubren los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y el rápido eco que éstos encontraron en el marxismo intelectual, particularmente en la Escuela de Frankfurt. Este sentimiento de alienación queda plasmado en un rechazo de la vida moderna, por otra parte característico del «idealismo» que siempre primó en Alemania durante el siglo XIX, por lo que de autoestima de la derrotada y humillada nación alemana tiene: Alemania estaba llamada no sólo a ser el baluarte de la *Kultur*, sino que estaba llamada a extenderla, cual si de una cruzada se tratara, por todo Occidente (este sentimiento ya embargaba a los que enajenados se lanzaron a la Primera Guerra Mundial) para defenderla del positivismo (Francia), del maquinismo (Estados Unidos) y

del mercantilismo (Inglaterra). Pero como, dada la situación, la cruzada era imposible, «los buscadores de una vida llena de sentido en una república carente de él, se volvieron hacia la historia alemana, para encontrar allí consuelos o modelos (...) y su historia resultó cuajada de héroes engrandecidos y escenas memorables, ambas de enorme valor para los fabricantes de mitos» (p. 100). Bismark, quien unificara Alemania; Federico II de Prusia, *der alte Fritz*, como popularmente se le conocía, el rebelde que finalmente se sometió a su padre y se convirtió en el primer servidor del Estado, que reforzó el ejército, creó la «burocracia prusiana» y cultivó los ideales de la *Kultur* (recuérdese que también fue un buen músico); Lutero, quien forjó el alemán moderno; todos ellos, junto a Hyperión (de Hölderlin), el héroe griego contra el invasor turco y abogado de la unidad vital, y otros más, fueron los héroes ensalzados por los diversos medios culturales de Weimar. A esta búsqueda de héroes y líderes carismáticos que fueran apóstoles de la unidad se unía la exaltación de la *Gemeinschaft* (comunidad) como forma de organización social no alienada, y así se desarrollaron ampliamente las organizaciones juveniles llamadas *Wandervogel*, en buena medida origen del movimiento juvenil (*Jugendbewegung*), y que eran agrupaciones de jóvenes que cultivaban de forma comunitaria las marchas a través de los bosques alemanes exaltando en canciones populares una romántica e ideal Alemania medieval, cargadas de irracionalismo, buscando una liberación de la

tiranía del padre y una forma de vida propia (juvenil) cerca de la naturaleza, donde el hombre ya no estuviera dividido.

Alienación y, sobre todo, alienación subjetiva o sentimiento de escisión, búsqueda de héroes y mitos con que trascenderla y dotar de sentido a la existencia, un fuerte irracionalismo y un peligroso coqueteo con la muerte, la rebelión contra el padre y posterior sumisión siguiendo el ejemplo del *alte Fritz*, la exaltación de la naturaleza y la vida comunitaria, la búsqueda de raíces y la anhelada unidad en la historia y en sus héroes, son los principales rasgos de la cultura de Weimar que permiten, hasta cierto punto, comprender el acceso al poder mediante las urnas y el ascenso del nazismo. A ello hay que añadir, por lo que a la esfera política y económica se refiere, que en menos de quince años de vida de la República hubo diecisiete gobiernos, además de sufrir tras 1929 una serie de golpes de los que la República no pudo nunca recuperarse: en 1929 se produce la muerte de G. Stresemann, que había sido el aglutinante de la República; la depresión económica que ese mismo año se desencadenó y que, además de generar cientos de miles de desempleados, produjo crisis políticas continuas que diezmaron los partidos políticos burgueses y permitieron el ascenso del partido nacionalsocialista, así como llevaron a la semidictadura de Brüning mediante el gobierno por decreto de emergencia.

Todo este análisis puede encontrarse o desprenderse del libro de Peter Gay que comento, y cuya lectura ha

de servir al mismo tiempo para reflexionar por comparación sobre nuestra propia situación en España a partir de la instauración de la democracia. El libro tiene todas las ventajas e inconvenientes procedentes de la brevedad; de cualquier forma, hay que saludar su entrada en el mercado español, aunque tardía, pues el original

americano data de 1968, que viene acompañado de una hermosa y sugerente portada. La bibliografía, para quien desee profundizar en el tema, es muy profusa, con la ventaja de estar brevemente comentada y referirse las traducciones al castellano de la misma.

Gerardo MEIL LANDWERLIN

ENRIQUE GIL CALVO y ELENA MENÉNDEZ VERGARA

Ocio y prácticas culturales de los jóvenes

(Madrid, Ministerio de Cultura, *Informe Juventud en España*, 1985)

En la era de «el tiempo es oro» por la que atraviesan las sociedades postindustriales occidentales, entre las que se encuentra la nuestra, paradójicamente, los jóvenes derrochan todo el tiempo que poseen. Devorándolo cuanto más rápido, mejor. Es de esta particular forma cómo la juventud (ese colectivo totalmente preparado para vivir la vida, pero sin posibilidades ni medios para vivirla) logra avanzar agresivamente en la cola de espera que existe ante la puerta de acceso a la responsable e interesada vida de los adultos (colectivo que ha logrado comprar —o venderse a— los valores dominantes en una sociedad como la nuestra). La juventud no es sino un tiempo de espera, nos explica Enrique Gil; un tiempo creado gracias al ahorro de trabajo, ahorro que nos viene regalado por la eficiente aplicación de las nuevas tecnologías. A menor cantidad de trabajo, mayor alargamiento del período juvenil. Por todo ello, para poder co-

nocer la juventud española actual será necesario percatarse de la forma en que los jóvenes gastan su tiempo. Aquella cosa que los jóvenes poseen en tal cantidad que lo derrochan hasta el punto de llegar a desear que se les termine.

Esta *sobredosis* de tiempo que poseen los no-adultos españoles es debido principalmente a dos factores: el primero, a la escasísima oferta de empleo existente debido al momento que atraviesa el ciclo económico propio de una sociedad plenamente industrializada, y el segundo, a la sobreabundancia de jóvenes, consecuencia de la actual coyuntura demográfica que atravesamos. Factores estrechamente ligados entre sí.

Se trata, por tanto, de un ocio físico, además de mental. Y éste se analiza como inserto en una visión de la cultura nada funcional, sino, muy por el contrario, una acepción de cultura como la tomada por biólogos (Bonner) o por antropólogos culturales

(Harris), donde la cultura se entiende como una serie de pautas de comportamientos aprendidos y que son compartidos por un grupo social característico. Se podría decir, por ende, un ocio culturalmente inducido. Donde las prácticas culturales son conductas enseñadas/aprendidas (donde los masivos medios de comunicación desempeñan un papel fundamental) para la eficiente adaptación a una estructura social determinada.

Y dado que el tiempo físico no se puede alargar (el día no tiene más que veinticuatro horas que puedan ser gastadas) y que el tiempo se divide en dos partes: una de extracción de recursos ambientales (tiempo que los autores llaman tiempo de costes) y otra de satisfacción de necesidades (tiempo de beneficios). Por otra parte, el desarrollo tecnológico no hace que se precisen cubrir más necesidades básicas que las fisiológicamente necesarias. Sin embargo, lo que sí ha logrado la tecnología ha sido ahorrar tiempo de trabajo, es decir, descender enormemente la cantidad de tiempo de costes para obtener la misma cantidad de beneficios. Es de este ahorro de tiempo de trabajo, tiempo de costes, de donde se toma el tiempo de ocio. En efecto, el ocio viene como consecuencia de la masificada sociedad que produce la revolución industrial.

A partir de entonces nace una necesidad importante, que es dar forma a un hueco de tiempo vacío y amorfo. ¿Y cómo señalan los autores la posibilidad de dar forma temporal al ocio? Equiparándolo a la organización de los tiempos de trabajo y los

tiempos de satisfacción de necesidades. Durante el tiempo libre se realizan actividades que son tan sólo simulacros de las que se realizan durante el tiempo de satisfacción de necesidades (ir de copas, fumar, etc.) o durante el tiempo de trabajo (deporte, bricolaje, manualidades, artesanía, etcétera).

Para dar forma tangible a algo que, al fin y al cabo, no es más que una teoría, se usan en el libro varias investigaciones sobre los diferentes usos del tiempo, y no sólo referidas a la sociedad española, sino a otras tan alejadas físicamente como puede ser la finlandesa (en la que, como muy bien demuestra, son más las semejanzas que las diferencias en lo que respecta a su comparación con la sociedad española). En este conjunto variado de investigaciones que se analizan, se toman desde dos puntos de vista. Puntos básicos del enfoque teórico del materialismo cultural de Marvin Harris. Donde todo comportamiento social se puede describir de dos modos: uno *emic* (se trata ésta de una estrategia idealista, ya que describe los fenómenos que se dan en la sociedad desde el punto de vista de los participantes que intervienen en ella) y otro *etic* (modelo de análisis propio de los materialistas culturales), en el que se enfocan los fenómenos sociales y culturales desde el *status* de observador imparcial, que puede recurrir a categorías y reglas ajenas a los sujetos implicados. Pero dado que un punto de vista se queda cojo si no considera al opuesto, a lo largo del libro trata de compaginar ambas dimensiones, aunque siempre dando

prioridad a la perspectiva *etic*. Para ello se analizan encuestas de presupuesto temporal y de presupuesto monetario, que son legítimas investigaciones *etic*. Concretamente, se desmenuza punto por punto la encuesta *El empleo del tiempo por los jóvenes*, realizada en otoño de 1983, encargada por el Ministerio de Cultura y dirigida por José Luis Zárraga.

En definitiva, se trata de analizar los tipos de ocio en los que la juventud gasta su tiempo de irreparable espera ante la puerta del círculo de los adultos, o (también, por qué no) de cómo lo gasta una vez que ha comenzado a entrar en él. Se establece una división dicotómica del ocio: ocio pasivo frente a ocio activo. Entre los pasivos estarían los ocios receptores que resultan más adaptativos para los grupos de personas que se definen por la no actividad, los desocupados, los económicamente dependientes. Este tipo de ocio conlleva un consumo receptor, donde el sujeto es el punto de destino de un flujo, principalmente de información, y de mensajes que han sido previamente diseñados, realizados y ejecutados por otras personas ajenas al ocio-consumidor; los ocios de este grupo serían principalmente los espectáculos, lectura, radio y televisión. Este grupo del ocio receptor se clasifica, a su vez, en tres estratos principales, y digo estratos por las posibles connotaciones de rango social que pudieran conllevar en el seno mismo de sus nombres; así son: alta cultura (conferencias, museos, teatro, ópera, etc.), medios de información (lectura —ésta estaría a caballo—, prensa, revistas, etc.) y cul-

tura de masas (radio, televisión, cine, etcétera).

Mientras que, por otro lado, existen los ocios activos o bien emisores. Este tipo de ocio se caracteriza principalmente por la participación de los implicados, pero esta participación no está determinada por otra cosa sino por la pertenencia de aquellos sujetos que lo realizan a la población activa, a los económicamente independientes. Así, dentro del grupo de las ejecuciones de ocio activas se establecen tres subgrupos: los ocios que requieren destreza intelectual (como son la música, los *hobbies* —pintura, fotografía, coleccionismo, experimentos, etcétera—, los juegos), los de destreza física (deportes, adorno personal y las tareas domésticas) y, por último, las prácticas de diversión y entretenimiento (como son los bailes en discotecas y salas de fiestas, ir de copas o de restaurantes y viajar).

Este examen minucioso de los diferentes tipos de ocios de la juventud española se va alternando simultáneamente con datos *etic* y *emic*, tratando de establecer las correlaciones existentes entre unos y otros, aunque en este caso la norma fundamental será la no correlación, debida a la gran diferencia que se establece entre lo que las personas dicen que hacen y lo que realmente hacen.

En la última parte del libro, intensamente dedicado a explicitar la génesis de la estructura subcultural juvenil, con una sólida base empírica y con la herencia teórica de J. Coleman, S. N. Eisenstadt o E. H. Erikson, por citar algunos de los teóricos de la juventud, se establece una

subcultura generada por grupos de pares o de iguales, donde las interacciones entre ellos son mucho más intensas que con sus familias o demás miembros de su alrededor. Un ejemplo bien claro de este fenómeno, como muy bien desarrollan los autores, es el caso de la movida madrileña, movida que con nombre tan sonado apenas si la integran 30 jóvenes; con este ejemplo puede hacerse la idea de la «endogamia» de estas subculturas. En efecto, la estructura social de estos grupos es tan sólo un reflejo del sistema reproductor de la estructura social juvenil. Tesis que se apoya, por ejemplo, gracias al sistema de préstamos como generadores de grupos de iguales, donde se mantiene y garantiza una relación estable, robusta y duradera, ya que tarde o temprano se tendrá que devolver lo prestado, o bien realizar un préstamo nuevo en la misma dirección. Estos son mensajes circulantes por redes de amigos, redes que gozan de prioridad frente a las demás redes de relación.

Por otra parte, sus autores ponen el dedo en la llaga de la desigualdad social a la que lleva la división entre conductas desiguales de ocio, que no es otra cosa sino un *display* de las desiguales disponibilidades de los recursos. «Las divisiones y desigualdades de la infraestructura material y social determinan por completo las divisiones y desigualdades de la superestructura cultural», en palabras de los autores. En efecto, el nivel posicional ocupado en la estructura social determina la cantidad del volumen de la cola a esperar para poder entrar

en la deseada estructura ocupacional (dominio absoluto de los adultos) y, con ello, el acceso a la asignación de pareja, vivienda, prole; en última instancia, intereses de los que el joven pueda hacerse responsable, ya que sin tales no tiene sentido que los jóvenes sean responsables.

El libro concluye con una utopista solución. Utópica no por su imposibilidad, sino por su dificultad. Solución socializadora del *status* omnipotente ostentado por los varones adultos, que acaparan toda la estructura ocupacional sin dejar resquicio laboral para jóvenes y mujeres.

Ejemplar algo tedioso, debido a la gran acumulación de datos que en él se presentan. Ello parece indicar dos fases de lectura: una como discurso acerca del ocio y otra como texto de consulta de datos.

Sin embargo, se trata de una obra coherente en sus argumentos y extrema claridad en la exposición estadística, tanto en cuadros como en gráficos, que ofrecen al lector interesado una nítida trayectoria de la cultura del ocio de la contemporánea juventud española, maniatada tanto por la coyuntura económica como por la demográfica. Que se ve únicamente a expensas de lo que les quieran dejar los varones adultos, monopolizadores de los escasos nuevos empleos que puedan ir surgiendo. En fin, el libro expone, a lo largo de sus páginas, una sucesión del gasto del tiempo ocioso y vacío de una juventud condenada a la desesperación.

Félix REQUENA SANTOS

INFORMES Y ENCUESTAS DEL C.I.S