
ESTRUCTURA DE LA CULTURA EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES

Angel de la Iglesia Gómez

Suele decirse que Herbert Spencer es el introductor del concepto de sociedad industrial. Propiamente Spencer no señala ni describe ningún tipo de «sociedad industrial», sino que lo que hace es contraponer las que llama «sociedades predatorias», a las que denomina «sociedades industriales», indicando, además, que ambos tipos no pueden separarse claramente. Son en realidad los principios de «actividad predatoria» y «actividad industrial» los que, en diversa proporción, pueden caracterizar los distintos tipos de sociedad que existen, asignando cada una de estas funciones predominantes diversa estructura a dichas sociedades. La característica de las «predatorias» es, según él, la centralización de la autoridad, cuya estructura se reproduce en todos los demás aspectos sociales, formándose clases sociales e incluso castas, subordinadas las unas a las otras. En ellas, incluso la religión tiene carácter militante. En cambio, en los países industriales se operan grandes progresos hacia la libertad política. El gobierno eclesiástico pierde, en estos países, poco a poco, su fuerza y su jerarquía rígida. En la misma organización industrial se realiza un cambio de estructura desde la esclavitud del trabajador hasta la libertad ilimitada que les permite formar asociaciones. En todas las ramas de la actividad social se forman asociaciones para determinados fines, regidas por comités electivos: tales son las asociaciones filantrópicas, las literarias, las bibliotecas, las academias de ciencias y artes, etc.

«En lugar de la obediencia ciega al gobernante, reina la doctrina de la soberanía de la voluntad del ciudadano, de la cual el gobernante no es más que el realizador y el representante»¹.

No deja de advertir, sin embargo, Spencer, que estos rasgos esenciales de los dos tipos de sociedad tropiezan con circunstancias que favorecen, impiden o modifican la producción de las estructuras que los caracterizan.

Hablando del «tipo futuro posible» de sociedad, «tan diferente del industrial como éste lo es del predatorio», señala que estaría caracterizado por «un aparato de entretenimiento mucho más desarrollado que no utilizaría sus productos en beneficio de la organización depredatriz ni del puro engrandecimiento material, sino que los emplearía en funciones más elevadas». El mecanismo transformador que habría de deparar la aparición de esta sociedad del futuro consistiría en la «multiplicación de las instituciones dedicadas a la cultura estética e intelectual y otras análogas».

Podíamos decir que esta predicción coincide alarmantemente con la que Daniel Bell y su Club de Roma hacen para la sociedad postindustrial. Teniendo en cuenta la época en que Spencer escribe, podíamos hablar aquí de un fenómeno de postergación infinita. En el centenario de la publicación de los *Principios de Sociología*, recogemos nosotros con cierta facilidad una serie de experiencias históricas, mediante las cuales podemos calibrar la influencia que el ejercicio de la «función industrial» ha desarrollado en el contexto de las sociedades europeas, americanas y euroasiáticas. No cabe duda que han sido muy importantes las *circunstancias* que han debido coincidir en el desarrollo de estas sociedades para impedir o dificultar que se produjera la estructura que Spencer predicaba como propia de las sociedades industriales. Lo que nos importa subrayar es que el mismo principio o *función* de la producción industrial, especialmente aquella producción que ha alcanzado un cierto nivel de mecanización y un alto desarrollo técnico, *por sí misma*, y sin apoyo en otras circunstancias modificantes, ha generado estructuras distintas de las que preveía el sociólogo anglosajón.

En segundo lugar, nos interesa especialmente su alusión al desarrollo de las instituciones culturales como factor del cambio hacia una sociedad del futuro, aunque ella no sea, por desgracia, como correspondería, la que a nosotros nos está tocando vivir.

Formulamos y trataremos de desarrollar, a nivel de generalización teórica, la tesis de que el desarrollo de la función industrial, mecanizada y tecnificada, incide en la estructura cultural, modificándola profundamente, amenazando incluso con su escisión o bifurcación, lo cual, teniendo en cuenta que la cultura es uno de los sistemas determinantes de la acción social, implica nuevas perspectivas de estructuración social global. A nuestro entender, tales perspectivas resultan gravemente problemáticas, si de alguna ma-

¹ SPENCER, Herbert, *Principios de sociología* (Ed. Rev. de Occid.), Buenos Aires, 1947 (T. I. P. 175 y sigs.).

nera no se logra corregir el efecto distorsionante de la función industrial, reintegrando la unidad cultural.

No parece necesario advertir que intentamos una labor de análisis de las sociedades contemporáneas utilizando el método de los «tipos ideales» y operando con deducciones generalizantes que pudieran emparentar nuestra labor con la filosofía de la historia. Creemos, sin embargo, que junto a la labor concreta del investigador en ciencias sociales, que con técnica muy especializada trata fenómenos o procesos muy delimitados, es igualmente necesaria (quizá, en los momentos presentes, más que nunca) una contemplación panorámica del acontecer social, siempre que este enfoque se contenga en los márgenes de un discurso científico, como sistema de conocimiento. Tratamos, por tanto, de definir «hechos», estableciendo entre ellos relaciones lógicas de causalidad y formulando deducciones que se nos ofrecen como correctas. Pretendemos no apartarnos de los métodos habituales en nuestra disciplina sociológica.

No obstante, no dejamos de admitir que tanto la calificación de «hechos», como el establecimiento de relaciones entre ellos, quedan sometidos a discusión. Alguna garantía de acierto pensamos que puede hallarse en que tal interpretación o montaje, nos proporciona determinadas claves para comprender situaciones reales que vivimos en nuestra experiencia cotidiana. En último término, sólo ofrecemos una interpretación teórica, creemos que lícita, cuyo valor operativo depende de su propia credibilidad.

1. *La significación del trabajo*

Dice Gaster² que Jahvé colocó a Adán en el Edén «como jardinero». No parece esta interpretación del famoso mitólogo a la altura de su sutileza habitual. Según el poema del Génesis, la naturaleza del trabajo a que estaba destinado el hombre, antes de la «caída», era de una condición especial. La expresión hebrea empleada en el primer libro del Génesis para designarlo, es traducida en latín por la versión de los LXX, mediante la locución *operatur*. No se trata de un laborar penoso, material y servil, sino de un *operar* libre, recreativo y ocioso, en que el hombre participa espontáneamente, siendo, en verdad, un «colaborador libre» con la divinidad. Esto quiere decir que, según esta narración simbólica, el trabajo había sido visto como un cultivo de la naturaleza, en colaboración con un plan divino; como una labor propuesta y libremente aceptada por el hombre, dentro de unos límites marcados por la «prohibición». Sobre el sentido de esta prohibición se ha especulado mucho, aunque su expresión literal se refiere a que el hombre no debía «comer los frutos del árbol de la Ciencia». El trabajo no era, inicial-

² GASTER, Theodor H., *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis* (Barral Editores, Barcelona, 1973).

mente, un castigo. Se convierte en castigo porque el hombre adultera su naturaleza y pretende conocer unos secretos que le harán semejante a Jehová. El castigo consiste en que ese trabajo, que debía haber sido espontáneo y de colaboración, se convierte ahora en *necesario*, quedando el hombre dependiente de él («ganarás el pan...»); *ambiguo*, ya que producirá siempre, inextricablemente mezclados, bienes y males (pues el hombre ha adquirido la ciencia «del bien y del mal»), y *aleatorio*, ya que, a pesar de estar perfectamente realizado, puede no producir más que «espinas y abrojos».

Esta interpretación no es ninguna ingeniosidad subjetiva, sino que responde a una tradición exegética y, en un plano puramente fáctico, resulta una expresión muy característica del pensamiento primitivo, en cuanto a las relaciones del hombre con la naturaleza. Me refiero aquí a pensamiento primitivo en el sentido de pensamiento primario (no como «pensamiento salvaje»)³, o sea, como pensamiento ya plenamente histórico, precedente de las formas racionales a que nosotros estamos acostumbrados.

Sabido es que, durante milenios, y a través de muchas y muy variadas civilizaciones, esta relación es de raíz eminentemente religiosa y, por tanto, sacralizante. El hombre, inmerso en la naturaleza y sometido a sus fuerzas poderosas, no se siente «alienado», como suponía Feuerbach (aunque él sí podía contemplarlo como tal), sino que se siente religado, dependiente de muchas fuerzas. Estas fuerzas lo tratan unas veces despiadadamente, con toda suerte de accidentes climáticos (glaciaciones, sequías persistentes, tórridos calores, granizo, nieve, hielo, lluvias torrenciales, tormentas, rayos), con el acoso de los animales salvajes, las epidemias y enfermedades y toda la suerte de insuficiencias a que los hombres se hallan sometidos; pero, al mismo tiempo, tales fuerzas son las que le proporcionan todo lo que necesita para subsistir y desarrollarse. Esta doble función condiciona la relación de los hombres con la naturaleza en una clara dependencia, cuyas bases son misteriosas y aparentemente arbitrarias. Parece únicamente claro que el hombre es un ser subordinado y que la conciencia de su inserción en un mundo entorno, que es lo que precisamente le define como tal ser humano, es trascendentalista y se orienta psicológicamente hacia una concepción filial. Hay unas fuerzas misteriosas que han creado lo existente y le han impuesto su ley y su orden. Estas fuerzas mantienen lo que «es» y entre lo que «es» mantienen al hombre: le proporcionan alimento, vestido, caza, albergues, bienestar, riqueza y descendencia. Pero también manifiestan su poder, en unos casos quizá arbitrariamente, por su omnipotencia; en otros, como castigo o sanción, cuando el hombre viola lo santo, lo que tiene que ser respetado, porque forma parte del orden universal de la creación.

³ En la forma en que lo emplea Levy Bruhl.

2. *La economía de colaboración*

Esta actitud condiciona el desarrollo del pensamiento humano e imprime unas características relativamente comunes a todas las culturas primarias. Me interesan ahora especialmente las que se refieren a la relación del hombre con la naturaleza, en sus derivaciones económicas.

La idea de progreso lineal e indefinido sigue teniendo una vigencia popular que oscurece los análisis sociológicos de las culturas. Es preciso comprender que las leyes que han regido el desarrollo de las comunidades humanas en el tiempo y en el espacio no tienen una significación constante y uniforme, de manera que sólo pueden ser comprendidas adecuadamente en sentido relativo, considerando la posición del observador y la cultura observada. Quiero decir que lo que para nosotros significa hoy la economía no es en absoluto lo mismo que ha significado en otras culturas. Hay un sentido de lo económico que se va gestando de acuerdo con ciertas transformaciones convivenciales de índole muy compleja y sólo por etnocentrismo, o sea, por el hábito de superponer a toda interpretación de la realidad social nuestras propias convicciones como modelo, es por lo que incurrimos en error al juzgar el sentido económico de culturas que funcionan con arreglo a principios muy diferentes de los nuestros.

Las civilizaciones clásicas, griega y romana, recogieron este sentido de lo económico, emparentado con el de las culturas primitivas, cuando consideraban la «economía» como *oikos nomos* (según recuerda Jünger)⁴, es decir, ley de la casa; modelo de conducta del buen padre de familia que se ocupa en disponer lo relativo al trabajo de sus tierras, de sus animales, de sus parientes, criados y clientes para mantener próspera su hacienda, base del grupo familiar. Conviene subrayar que este sentido del trabajo económico estaba impregnado de un cariz dependiente. Se reconocía que los alimentos y toda suerte de bienes se obtenían, mediante el trabajo, de la fuente originaria que era la naturaleza, la *physis*, que representaba el orden natural impuesto por los dioses. Entonces, había que reconocer esa dependencia, agradecer en todo caso el bien recibido y no otro sentido tenían las prescripciones sacrificiales, diezmos y primicias, libaciones, etc. Se respetaba un orden superior y se procuraba no alterarlo sustancialmente. Se trataba de una economía de colaboración. El hombre colaboraba con la naturaleza en el mantenimiento de un orden natural universal y en el cumplimiento de unos fines superiores y trascendentales, beneficiándose moderadamente, con la idea latente de una veneración y un respeto ante las leyes de la vida que no osaba infringir. Esta actitud se manifestaba en detalles como el respeto por los accidentes geográficos o físicos. Dios o los dioses habían separado las orillas de los ríos y, por tanto, el hombre, al tratar de juntarlas por medio de los

⁴ JÜNGER, Friedrich Georg, *Perfección y fracaso de la técnica* (Ed. Sur, Buenos Aires, 1968, págs. 25 y sigs.).

puentes, contradecía aquella voluntad superior, razón por la cual tenía que pedir permiso o consejo a sus divinidades acerca de la forma de efectuarlo. De ahí que requiriese la intervención de un augur, mago o sacerdote, el Pontífice (de *pontis facere*) que indicaba la manera más adecuada de introducir la modificación sin contrariar los designios naturales.

3. *La mentalidad prometeica*

Tal mentalidad está representada en el mito de Prometeo. Los dioses poseen una fuerza, un fuego, que no debe ser arrebatado por los hombres. El que se atreva a robar ese fuego será condenado a la eterna impotencia, mientras algo le roe las entrañas. A su vez, es esta manera de pensar y de sentir la que explica el temor que inspiraban los magos, los brujos, los alquimistas, los inventores y todos los que pretendían dominar, conocer y someter a su dominio las fuerzas naturales. Por esa razón la ciencia, en su sentido moderno de conocimiento racional profundo de las leyes de la naturaleza, con intervención modificante y dominativa en ellas del hombre, no se desarrolla hasta un momento históricamente determinado. De otra manera no se explica por qué este desarrollo no ha tenido lugar hasta época bien reciente, siendo así que la capacidad mental del hombre actual es, en potencia, la misma de que disponía hace milenios. La ciencia es un fenómeno social que sólo se desarrolla cuando se dan determinadas condiciones de organización o estructura del mundo credencial y convivencial de los humanos.

Estas condiciones son las que van a permitir la transformación radical de determinadas sociedades europeas occidentales, en los albores de lo que algunos historiadores llamaban la Edad Moderna. Y lo curioso es que esa transformación va a tener como agentes a hombres profundamente religiosos, como Copérnico, Galileo, Bacon y Descartes.

Galileo pone en entredicho el principio de autoridad y abandona el método de conocimiento aristotélico que se basaba en la especulación filosófica y metafísica, sustituyéndolo por un nuevo método, el *novum organum scientiarum* de Bacon, que se fundamenta en la observación, el cálculo y la experimentación. En el orden de las Ciencias Naturales, un conocimiento es válido en tanto procede de la observación de la misma naturaleza y se puede demostrar mediante la experimentación, pudiendo ser captado y transmitido por cualquier mente normal sin más ayuda que la propia razón.

Cuando para resolver ciertos problemas de la física dinámica que la especulación no podía superar (las famosas «aporías», como la de Aquiles, el de los pies ligeros, y la tortuga) Galileo se decide a experimentar con cuerpos sólidos que se deslizan por un plano inclinado, está poniendo las bases de un mundo nuevo. El método científico racional es un poderoso instrumento que va a transformar en un sentido profundamente revolucionario las sociedades occidentales.

Su impronta religiosa no veda a estos hombres el conocimiento de la naturaleza. Al contrario: ellos pretenden penetrar en su constitución íntima y real, para fundamentar con mayor asombro y profundidad sus alabanzas a Dios creador. Los cielos y la tierra narran las glorias del creador y ellos se aprestan a entonar un nuevo himno de alabanza, sin que su conciencia sea atenazada por ningún temor de impiedad. Pero esto supone una ruptura y un cambio violento con actitudes establecidas, y la rutina, la pereza y el temor van a dificultar su tarea hasta convertirla en una empresa heroica, erizada de incomprendiones y sacrificios. No obstante, el nuevo espíritu se impone por doquier y las Ciencias Naturales adquieren un impulso inusitado y los nuevos conocimientos, que son transmisibles, acumulables y directamente operativos, transforman irremisiblemente todo el entorno en que acaecen. Porque este pensamiento racional, una vez puesto en marcha, se desenvuelve lógicamente, desencadenando pensamiento que avanza irreversible, autoalimentándose y consolidándose a sí mismo.

Una cascada, una riada de bienes trastorna a Europa, que sale de la Edad Media para lanzarse enfebrecida a la jocunda vida renacentista. En veinticinco años se multiplicará su población en un 400 por 100 y hasta en un 700, si se tiene en cuenta la emigración ultramarina. Se ha descubierto, geográfica e ideológicamente, un mundo nuevo y se ha intensificado el comercio con las Indias Orientales. Años augurales de efervescencia y pasión.

4. *La aventura de la razón*

En el siglo xvi, René Descartes, espíritu de claridad geométrica, formulará sistemáticamente su «Discurso del Método», que es la validación filosófica del Renacimiento. El hombre pretende re-conocer el mundo por sí mismo. No es, como se ha dicho, que niegue o afirme las autoridades tradicionales: es que sólo quiere tener por cierto lo que a él mismo se le aparezca como tal. Para lograr tal certidumbre, para encontrar el punto de apoyo que mueva al mundo, Descartes parte de la duda. Poniéndolo todo, absolutamente todo, en tela de juicio sólo entra algo que resplandece por su propia evidencia; que él, que cualquiera de los seres humanos, *piensa*. No tenemos ninguna garantía de que ese pensamiento sea acertado. Lo único que nos afirma en el camino de la verdad es la coherencia de ese pensamiento consigo mismo; esto es, la razón. Ahora bien, el único fundamento de la razón es la existencia de un Dios que no puede engañarse ni engañarnos.

Lo que aquí nos interesa subrayar es que Descartes distingue al *ser pensante*, que es tal porque posee espíritu, alma, de la *cosa pensada*, la materia, que no tiene más que extensión, es inanimada, no tiene alma. Lentamente, esta forma de pensar va a ir evolucionando hasta hacerse irreconocible. La

atención, guiada por el éxito, se va a poner en la nueva forma de relacionarse con la naturaleza. Poco a poco, se la va a ir desacralizando, perdiendo el temor y la veneración con que era considerada. El hombre, el ser que piensa, el intelectual, va a irse afirmando en sus logros de dominio y la idea de Dios, como fundamento de su razón y creador de un orden que no puede ser transgredido, empezará a palidecer, hasta ser considerado como una hipótesis superflua.

La situación no se hace perceptible, sin embargo, más que por graduaciones sucesivas, que obedecen a unas leyes de aceleración creciente. Ya no hay por qué limitarse a colaborar con la naturaleza: ésta puede ser dominada y convertida en objeto de explotación. Pero, de momento, las armas de que dispone el hombre para esta explotación son, en cierto modo, aún primarias. La organización de la convivencia en estas sociedades irá, no obstante, tomando otro aire, un aire racionalista.

El uso del método científico supone un principio de racionalización de la existencia. Como las sociedades constituyen un *sistema*, esto es, un conjunto interdependiente de elementos relacionados entre sí, la racionalización de alguno de ellos supone la tendencia a racionalizar los demás sectores convivenciales. En este sentido podemos interpretar la aparición en esta época de los modernos Estados, como racionalización del poder político; la aparición del capital, como racionalización de la actividad económica; la aparición de los ejércitos modernos permanentes, como racionalización de la fuerza. Y la aparición de un nuevo sentido del tiempo, medido ahora por medio de mecanismos cada vez más precisos. No hay que olvidar que los filósofos racionalistas han sido al mismo tiempo geómetras, como el citado Descartes; joyeros que tallaban brillantes, como Spinoza, y relojeros o hijos de relojeros, como Rousseau. Parece que se trata de convertir la vida en algo geométrico, preciso, bello y frío. *Por eso ya no se mide el tiempo usque ortum ad occasum*, desde que sale hasta que se pone el sol, sino por horas, que el pensamiento racionalista nos presenta como absolutamente equivalentes las unas a las otras, cuando el sentimiento vitalista nos está diciendo que no hay un solo instante del tiempo que se pueda considerar igual a otro. Así, se tratará de encontrar la precisa equivalencia entre las monedas y su intercambiabilidad recíproca, lo mismo que se buscará la equivalencia entre los individuos por su igualdad teórica ante la ley y su traducción en un voto. A la infinita, imprevisible y siempre sorprendente diversidad de lo humano real se intenta superponer una cuadrícula racional que permita una manipulación lógica.

5. *Nuevas armas para la lucha*

Los aspectos más disfuncionales de esta concepción de la existencia comenzarán a manifestarse a partir del momento en que el hombre, mediante

la ciencia, descubre la posibilidad de utilizar nuevas fuentes de energía, que inmediatamente aplicará a la explotación de la naturaleza. Es, en efecto, a partir de la revolución industrial inglesa cuando el panorama comenzará a oscurecerse en forma perceptible.

El descubrimiento del vapor como fuente de energía aplicable a la industria y a las comunicaciones, junto con la utilización de los combustibles fósiles (hulla, petróleo, gases), y posteriormente la energía eléctrica y la atómica, es lo que inicia la situación que podemos considerar como contemporánea. Mediante estas nuevas fuerzas, la explotación de la naturaleza alcanza una intensidad y una extensión inusitada. El ritmo con que se suceden, a partir de este momento, los descubrimientos e invenciones es vertiginoso. Basta para observarlo la consideración que se ha hecho de que casi el 90 por 100 de los avances técnicos de que disponemos en la actualidad han sido realizados por investigadores contemporáneos nuestros.

Como consecuencia de este concepto de la economía y de esta utilización de la técnica aparecen, junto a los bienes materiales, cuya producción indudablemente aumenta, una también indisimulable depredación y polución de la naturaleza, con el quebrantamiento de los ecosistemas que mantenían su equilibrio y, además, un fenómeno nuevo, una nueva consecuencia de la explotación del hombre por el hombre: el proletariado.

Los nuevos sistemas de producción mecanizada terminan con la producción familiar, desorganizan la familia, producen nuevas formas de asentamiento humano, con el auge de la urbanización y el éxodo de los campesinos, lo que supone, a su vez, la desaparición del modo de vida rural. Este *manchesterismo* inicial de las sociedades industriales engendrará un nuevo enfrentamiento de intereses que será causa de agitaciones y convulsiones revolucionarias. En sus comienzos, la industrialización, es decir, la producción de bienes en gran escala mediante la industria mecanizada, da lugar a unas crisis muy violentas que podemos, en cierto modo, explicar mediante la teoría del «desfase cultural». Es un sector de la cultura, el correspondiente al acervo científico y técnico de estas sociedades, el que se desarrolla, destacándose notoriamente del ritmo de evolución de los demás, y ello produce un desajuste, causa de las crisis. Las instituciones políticas, económicas, militares, docentes e incluso religiosas tienen que reestructurarse para adaptarse al cambio. Esta readaptación no es sencilla, ni se logra, respecto a todas las instituciones, con la misma facilidad. Hay modelos o tipos de conducta que son susceptibles en mayor medida de ser orientados por principios racionales técnico-económicos. Así, en la política, en la economía y en la organización de la defensa y el control social se producen pronto modificaciones de acuerdo con los nuevos datos introducidos por el avance técnico. La burocracia, la división del capital en propiedad y gestión, la nueva organización del trabajo y las profesiones son ejemplos de esta adaptación. Pero en otros sectores, o tipos de conducta, las instituciones aparecen como cons-

telaciones de normas para la realización de unos valores que tienen, en último término, raíces credenciales. En estos casos (por ejemplo: en la familia, la religión o el arte) la adaptación no tiene lugar sin conflictos de mayor o menor intensidad y, en último término, con una grave perplejidad o incluso rotunda negativa por parte de determinados sectores sociales a aceptar transformaciones que les parecen desnaturalizarse de la forma en que se han configurado dichas instituciones y de los papeles que en ellas juegan los individuos, así como las posiciones sociales resultantes.

La adaptación a la máquina, la creación de una nueva estratificación social, la organización racional del trabajo y otros mecanismos ayudan a aliviar, al menos, la primera crisis más violenta del industrialismo. Gurvitch se fija tan sólo en la división del trabajo, como mecanismo corrector de tales situaciones, pero son varios procesos los que intervienen para lograr que, como decía Pareto, las aguas vuelvan a sus cauces. Aunque aquí, en realidad, se trata de la creación de cauces nuevos y lo único que, en parte, se remedia es la turbulencia inicial.

6. *Los dos tipos de sociedad industrial mecanizada*

Aún antes de que el industrialismo se acelere hasta constituir lo que algunos han llamado una segunda revolución industrial, se va a producir un fenómeno de escisión en el seno de las sociedades que lo han practicado. Dos modelos de racionalización técnico-político-económica se impondrán, como polos opuestos. El neocapitalismo y el socialismo de Estado. Ambos tipos de sociedades, inicialmente muy diversas, al cabo de un proceso de evolución relativamente rápido, irán manifestando como evidentes muchas características que más las identifican que las separan. Las diferencias entre ambas formaciones sociales, debidas a la organización jurídica y económica del sistema de producción, distribución y consumo de los bienes, aparecen como relativamente diluidas debido a que la organización técnica de la producción es la misma, la industria mecanizada. Y es esta organización técnica la que de manera más decisiva configura el trabajo, la vida cotidiana, la mentalidad de los individuos y, en definitiva, su cultura, imponiendo una homogeneización insensible que se impone por encima de las otras diferencias.

Los valores que en estas sociedades se imponen son valores técnico-económicos. Su carácter de asociaciones de dominación (predatorias, en la vieja terminología de Spencer) es ineludible. Ambas intentan salvar el valor libertad o democracia, que proclaman formalmente. En las sociedades socialistas, sin embargo, no es tolerada la desviación de una línea general, que se impone no sólo a todos los ciudadanos, sino especialmente a los científicos y a los artistas. En las sociedades capitalistas, en que una mayor espontaneidad de la conducta es posible legal y políticamente, esta ventaja se reduce

por las dificultades que puede plantear al sistema y, en consecuencia, es obstaculizada en cuanto afecta gravemente a los aspectos tecnoeconómicos de la producción.

La competitividad a ultranza, la eficacia y el éxito material en el dominio de la naturaleza y su explotación, la expansión indefinida de las fuerzas tecnoeconómicas, el pragmatismo y la racionalidad son características comunes a ambos tipos de sociedad. En consecuencia, la centralización, la organización defensiva, la burocratización, la pérdida de relaciones personales con la propiedad (en un caso, a través de la socialización; en el otro, mediante su conversión en un título abstracto), la masificación, el urbanismo y la escasa posibilidad de diferenciación individual resultan manifestaciones comunes. Las sociedades capitalistas soportan un grado mucho más alto de oposición crítica, pero posiblemente sólo en cuanto a su manifestación externa. Se advierten síntomas de que una oposición fuerte, e igualmente crítica, yace latente en las sociedades socialistas. En los últimos tiempos, aunque con dificultades, ha empezado a manifestarse externamente.

7. *La estructura de la cultura*

El concepto de cultura ha sido intensamente debatido. Las decisiones sobre conceptos en las ciencias sociales suelen enmascarar ideologías latentes. No queremos entrar en la fundamentación filosófica de una teoría del conocimiento. Observamos, tan sólo, que la pretensión de objetividad o de neutralidad valorativa, que no son exactamente lo mismo, aunque se involucren casi siempre, puede ser considerada también como una ideología. Por ello nos limitamos a confinar el problema al campo del trabajo científico y entendemos que tiene derecho a presentarse como científico y, por tanto, objetivo, todo aquel trabajo que resulte de la aplicación de unos métodos objetivos.

En este sentido, consideramos para nosotros válida y operativa la noción de cultura que se puede formar combinando las aportaciones de la Antropología con la teoría estructuralista de la sociedad, entendida dialécticamente esta última. La cultura es *un sistema de acción social, derivado de un sistema de conocimiento, mediante el cual se relaciona dialécticamente el individuo con la sociedad.*

Como «sistema de acción social», la cultura contiene las pautas del grupo que dan sentido a su acción y la orientan según las funciones sociales. Estas pautas nacen de la convivencia; en ella se formulan, se infunden y se transmiten. A su vez, están inspiradas en lo que el grupo *crea* y en lo que *sabe*. Es decir, en el elemento ideológico, integrado por las creencias (proposiciones sobre la existencia a que el individuo se adhiere por una intuición o evidencia situada más allá de la razón), o sea, la religión, la magia, el mito,

la fábula, la superstición, el prejuicio, etc.; y las ideas (que constituyen, igualmente, proposiciones sobre lo existente, pero que son formuladas mediante el uso lógico del pensamiento, y, por tanto, resultan válidas en tanto son demostrables y demostradas), es decir, la ciencia, la técnica, la artesanía y todo tipo de conocimientos o capacidades que son objetivamente transmisibles.

De ambos sistemas de conocimiento que pueden entrar, y de hecho entran, en conflicto con frecuencia, se derivan las pautas que regulan todas las acciones individuales y colectivas. Ambos sistemas de conocimiento informan sistemas de acción. Pero lo hacen con distinto carácter. Las proposiciones credenciales ligán lo inmanente con un orden o mundo trascendente, a cuyo sentido, mandato, indicaciones o exigencias tiene que adaptarse todo lo que existe. Las proposiciones credenciales son fuente de mandatos y prohibiciones, de pautas de conducta positiva y negativa, muy completas y dominantes. Las *ideas*, en cuanto proposiciones racionales, integran sistemas de conocimiento, pero no dejan de deducirse de ellas normas de conducta y valores⁵ que, sin embargo, ceden o se adaptan cuando entran en conflicto con las proposiciones credenciales.

Tal situación se mantiene hasta que se produce el desplazamiento del interés hacia la ciencia, tanto por la convicción de que su desarrollo no puede ser opuesto a la fe como por la operatividad que se deduce del empleo de nuevos métodos en su cultivo.

En las sociedades industriales, dos funciones sociales adquieren una primacía que las convierte en determinantes estructurales: la producción creciente de bienes materiales y la aplicación de la ciencia a tal producción. Economía y técnica determinan la estructura social. Ello produce una hipertrofia científica en el ámbito de su cultura, de tal forma que se produce con toda naturalidad la identificación de la ciencia con la cultura y el desahucio de todo lo que no se presente con tal carácter. Para salvar los conocimientos y las interpretaciones de la existencia, que se desarrollan fuera de la estricta racionalidad científica, es necesario reorganizarlos y presentarlos como ciencias del espíritu o ciencias sociales y en tanto son admitidos como parte de la cultura, en cuanto cumplen unos requisitos de objetividad y operatividad, que son propios de las ciencias naturales; es decir, que son entendidos o que tratan de ser entendidos en la misma manera en que operan en dichas ciencias naturales.

Insensible, pero progresivamente, estas sociedades van creando un discurso científico racional que se extiende por todo su ámbito, invadiendo todas las manifestaciones convivenciales. La actitud normal, el medio de expresión usual, es éste. Gran parte del prestigio del marxismo procede de que

⁵ Cfr. GREEN, Martín, "Ciencia y sensibilidad" (*R. de Occ.*, núm. 18, septiembre 1964) como concepción global de la naturaleza. La ciencia como una de las humanidades.

se presenta como interpretación científica de la existencia. Los artistas, pintores, escultores, músicos y escritores realizan «experimentos» y emprenden «investigaciones», sometiendo su «material de trabajo» a la palabra, los colores y líneas, los sonidos y el silencio, a diferentes «tratamientos» en los que predomina la «objetividad» y el «distanciamiento»; se trabaja por una lógica matemática y en busca de una ciencia de la estética. En la práctica, todo aquello que no tenga relación con la técnica o la economía alcanza muy escasas ocasiones de comprensión y desarrollo. Nuestra cultura se halla condicionada por esos sus dos componentes, que se han convertido en factores omnipotentes, casi totalitarios.

8. *Inversión de la estructura cultural*

De ello pienso que se puede deducir una inversión de la estructura de la cultura en las sociedades industriales mecanizadas. Como he señalado anteriormente, en aquellas sociedades en que la producción de bienes no se realiza industrialmente, en forma seriada y mecánica, la cultura presenta una estructura jerarquizada, en la que ocupan un primer plano las *creencias* como proposiciones sobre la existencia, basadas en una actitud individual que admite una dimensión trascendente de la realidad. Junto a ellas, pero en un plano relativamente subordinado, aparecen las *ideas*, y de unas y otras se derivan las normas, los usos y costumbres, las obras y productos de aquella cultura. En las sociedades industriales son las ideas las que pasan a primer plano y, en cierto modo, se «liberan» de su relativa subordinación a las creencias, caminando además hacia una cierta hegemonía configurativa, de manera que las normas, usos y costumbres, obras y productos de la cultura en estas sociedades van teniendo cada vez mayor dependencia de las ideas que de las creencias.

9. *El límite: la irracionalidad de lo racional*

El pensamiento racionalista se desenvuelve con una mecánica imparable que parece no tener fin. Pronto se le opondrá el empirismo, que exige la contrastación con la experiencia de los conocimientos racionalistas y en cierto sentido supondrá una oposición. Pero de ambas formas de conocer, la intelectual y la experimental, surgirá la mentalidad *racioempírica*, que es la propia de las sociedades industriales. Cuando el pensamiento racionalista estaba en auge, nuestro Goya puso a uno de sus dibujos el famoso lema que decía: «El sueño de la razón engendra monstruos.» Es decir, si la razón no está despierta y vigilante para juzgar nuestro conocimiento de la verdad, los monstruos de la Ignorancia, el Fanatismo y la Superstición se reavi-

van y, apoderándose de nuestra mente sin defensa, nos hacen tomar lo falso por verdadero. Sin embargo, parece que también la razón, en estado de vigilancia lúcida, puede engendrar monstruos, cuando el pensamiento puro, frío, abstracto, no admite otros correctivos para sus propias conclusiones que el mismo pensamiento.

Si el hombre es, como parece que en efecto es, un animal racional, entonces tenemos que tomar con algunas limitaciones aquel pensamiento que ya expresó San Isidoro, cuando decía que «El que no obedece a razón, no puede ser sino bestia». «Ser bestia» está expresado aquí con una connotación peyorativa, que luego exaltaría la Revolución francesa, considerando al que se oponía a la Razón entronizada como un ser execrable, cuya eliminación era necesaria y debía ser considerada como un bien para la República. Pero, con todos los perdones que sean necesarios, el hombre *es* bestia. El hombre es una bestia que razona, que ha descubierto la razón, pero que la usa cuando le da la gana, no siempre con acierto y nunca con un criterio de aplicación constante. Sin embargo, el problema no consiste en esta *falibilidad* de la naturaleza humana, sino en el hecho de que aunque el hombre se esfuerce y de hecho consiga ser razonable, aun en el momento de mayor racionalidad en su conducta, no deja de estar sometido a sus instintos, sus tendencias, sus pulsiones, sus ensoñaciones y fantasías arbitrarias. Nos movemos, caminando como por el filo de una navaja, entre dos extremismos totalitaristas: lo intelectual o racional y lo instintivo o vital, natural o animal, si se quiere. Si cedemos a una u otra de las dos pasiones, el *conocer* o el *vivir*, caemos fuera de lo humano, por exceso o por defecto. Creo que la posición de Ortega abogando por ese equilibrio que él llamaba *raciovitalismo*, con todas las adaptaciones que se consideren necesarias, tiene que ser reconsiderada muy seriamente.

Estamos viviendo momentos de profundas y vertiginosas transformaciones socioculturales. La crisis que afecta a nuestras sociedades, y en ellas a sus instituciones (la familia, la Universidad, la Iglesia, quizá como más visibles y notorias, pero también a todas las otras), y, como consecuencia, la alteración de los papeles o «roles» de los individuos (cambio y modificación del papel de «sacerdote», de «padre de familia», de «mujer», de «investigador o científico», de «labrador» y de «obrero», etc.) que llevan consigo un nuevo juego de puestos (*status*) o situaciones sociales, todo ello es, junto con otros factores, consecuencia de la que hemos llamado *inversión de la estructura cultural*. El problema consistiría en saber hasta qué punto es soportable la nueva estructuración social, consecuencia de aquella inversión; o si no habrá que estimar los fenómenos de rechazo ante las formas de vida de la sociedad industrial avanzada; es decir, los movimientos contraculturales de corte romántico, anarquista o con implicaciones hacia la magia y el orientalismo, como manifestaciones de una *bifurcación cultural* que trata de restablecer el valor configurativo que en otras épocas tuvieron las creencias.

De hecho, la situación resultante es anómica. Numerosos individuos y grupos y movimientos de opinión no saben en realidad a qué código, a qué pautas o normas ajustar su existencia. Es decir, son requeridos con angustiosa ambivalencia tanto por las exigencias del racioempirismo técnico y económico como por la necesidad de no agostar un mundo humano de expresión afectiva, de dimensiones estéticas, de aperturas fideísticas, donde quepa el juego, la fantasía, el amor. Si la bifurcación cultural se afirma, la anomía no tiene solución. Sólo parece superable en el caso de que se restablezca el equilibrio entre ambos integrantes de la cultura: las ideas y las creencias. El hombre necesita saber y dominar, pero también necesita creer y admirar, respetar. En esa difícil armonía está su futuro.