

Daniel Bell

Las contradicciones culturales del capitalismo

Versión española de
Néstor A. Míguez

Alianza
Editorial

Título original:

The Cultural Contradictions of Capitalism

La edición original en inglés de esta obra ha sido publicada por Basic Books Inc., de Nueva York.

Primera edición en "Alianza Universidad": 1977

Décima reimpresión en "Alianza Universidad": 2015

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración:

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1976, by Daniel Bell

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 1982, 1986, 1989, 1992, 1994, 1996, 2004, 2006, 2010, 2015

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid;

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-2195-1

Depósito legal: M. 9.595-2010

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

INDICE

Prefacio	11
Reconocimientos	14
Introducción: La separación de ámbitos: exposición de temas	17
Parte primera: El doble vínculo de la modernidad	
Capítulo 1: Las contradicciones culturales del capitalismo	45
Capítulo 2: Las escisiones del lenguaje cultural	91
Capítulo 3: La sensibilidad del decenio de 1960	121
Capítulo 4: Hacia la gran instauración: la religión y la cultura en una era postindustrial	143
Parte segunda: Los dilemas del orden político	
Nota Introdutoria: De la cultura al orden público	169
Capítulo 5: La América inestable: factores transitorios y permanentes de una crisis nacional	171
Capítulo 6: El hogar público: sobre la "sociología fiscal" y la sociedad liberal	209

*A Pearl,
con amor*

*El ciclo sin fin de la idea y la acción,
La invención sin fin, el experimento sin fin,
Brinda conocimiento del movimiento, no
de la quietud;
Conocimiento del lenguaje, pero no del
silencio;
Conocimiento de las palabras e ignorancia
del Mundo.*

*T. S. Eliot
Estríbillo de La Roca*

PREFACIO

Este libro se halla en una relación dialéctica con mi libro anterior, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. En éste, traté de demostrar que la tecnología (incluyendo la tecnología intelectual) y la codificación del conocimiento teórico como nuevo principio para las innovaciones y las políticas están remodelando el orden tecnoeconómico, y con él también el sistema de estratificación de la sociedad. En los ensayos aquí reunidos, examino la cultura, en especial la idea de modernidad, y los problemas que origina el manejo de un orden político complejo cuando los valores de la sociedad refuerzan un irrefrenable apetito. Las contradicciones que veo en el capitalismo contemporáneo derivan del aflojamiento de los hilos que antaño mantenían unidas la cultura y la economía, y de la influencia del hedonismo, que se ha convertido en el valor predominante de nuestra sociedad.

Con en el volumen anterior, también abrigó una intención teórica más formal. Casi toda la ciencia social contemporánea concibe la sociedad como un "sistema" unificado, organizado sobre el cimiento de un solo principio fundamental (para Marx, las relaciones de propiedad; para Talcott Parsons, un valor dominante, como el logro) que trata de "reproducirse" mediante las instituciones dominantes. Yo creo, en cambio, que el mejor modo de analizar la sociedad moderna es concebirla como una difícil amalgama de tres ámbitos distintos: la estructura social (principalmente el orden tecnoeconómico), el orden político y la cultura. La idea del postindustrialismo, he sostenido, se limita específicamente a los cambios en el orden tecnoeconómico. Pero los cambios en la estructura social no *determinan* el orden político ni la cultura. Más bien, en la mayoría de los casos del mundo contemporáneo, es el orden político el que se ha convertido en el verdadero sistema de control de la sociedad.

La argumentación desarrollada en este libro es que los tres ámbitos

—la economía, el orden político y la cultura— se rigen por principios axiales contrarios: la economía, por la eficiencia; el orden político, por la igualdad; y la cultura, por la autorrealización (o la autogratificación). Las disyunciones resultantes han moldeado las tensiones y los conflictos sociales de la sociedad occidental en los últimos 150 años.

Los capítulos de este libro fueron tomados originalmente de un manuscrito más extenso, cuyo mismo tamaño y detalle hacía la argumentación pesada y engorrosa. Aunque publicados en diferentes momentos, provienen de una fuente común, y los he reescrito ahora para hacer una exposición coherente de la crisis económica y cultural de la sociedad burguesa y el agotamiento del modernismo cultural.

En este volumen se expone el fundamento general de la argumentación. En los próximos años, espero publicar una serie de otros volúmenes en los que desarrollaré los temas y esbozaré una estructura teórica más formal.

Todo libro —mío, al menos— es un diálogo o, a veces, un debate con los propios amigos. Esto es sobre todo cierto de este volumen. Mi preocupación por el modernismo como el rasgo central de la vida cultural tomó forma en el diálogo y el debate, a veces sostenido, a veces intermitente, pero nunca abandonado, con Steven Marcus. Durante varios años dictamos juntos un seminario en el Columbia College sobre literatura y sociedad, en el que cada año exploramos un aspecto diferente de la modernidad. En esos seminarios, y en las discusiones que provocaban, aprendí mucho de Marcus. El hecho de que él probablemente rechazaría mis formulaciones sobre la cultura y las conclusiones conservadoras que pueden extraerse de ellas, no reduce mi deuda intelectual y personal hacia él. Los temas que he elaborado en mi último ensayo, “El hogar público”, que es un intento de afirmar el liberalismo como filosofía política, derivan en igual medida de un diálogo y un debate continuos con mi amigo Irving Kristol. El hecho de que él rechazaría, si no mis formulaciones, en todo caso mis conclusiones liberales sobre política social, en modo alguno empañan mi agradecimiento hacia él.

Es mucho el beneficio que uno obtiene del propio medio, y yo he sido afortunado en las respuestas de amigos con quienes he abordado algunos de estos temas: estoy agradecido a Diana Trilling por sus observaciones sobre la cultura liberal; a Irving Howe por muchas conversaciones sobre el modernismo; a S.M. Lipset por sus ideas sobre los intelectuales; a Robert Heilbroner por nuestras charlas de verano sobre la tecnología; a Robert M. Solow por su lúcida pedagogía sobre cuestiones económicas. Es innecesario decir que ninguno de ellos es responsable por el modo como he usado sus respuestas.

Le estoy reconocido a Midge Decter, a cargo de la publicación de mis escritos en Basic Books, quien, con su minuciosa lectura del texto, me estimuló a aguzar mi argumentación.

Mi deuda institucional original es hacia la Russell Sage Foundation. En un año sabático pasado allí como Profesor Visitante, en 1969–1970, comencé el extenso manuscrito del que he tomado buena parte de este ma-

terial. Este libro, como los anteriores míos, representa un pago de esta deuda. También deseo agradecer al Aspen Institute for Humanistic Studies por su hospitalidad en julio de 1974, cuando, como residente en Aspen, pude escribir el ensayo "El hogar público". La National Endowment for the Humanities nos ha dado, a S. M. Lipset y a mí, una beca para iniciar un estudio comparativo de los intelectuales en cuatro países; he utilizado los escritos preparatorios para este estudio con el fin de reformular algunas de las concepciones de los ensayos de la Parte I de este libro. También agradezco la ayuda, brindada bajo enorme presión, de mi secretaria, la Sra. Sara Hazel, quien mecanografió las partes más extensas de este manuscrito.

Lo que más me complace es que he escrito un libro —con sus temas no sólo intelectuales, sino también personales, sus aspectos no sólo sociológicos, sino también humanísticos— que puedo ofrecer a mi esposa, Pearl. Su aguda crítica literaria pone una nota de cordura en un mundo discordante y fija una norma que he tratado de satisfacer.

RECONOCIMIENTOS

Los capítulos de este libro han sido reescritos a partir de esbozos anteriores para establecer una continuidad de tema y de argumentación.

El primer ensayo, "Las contradicciones culturales del capitalismo", está tomado de un manuscrito más extenso escrito en el invierno de 1969-1970. Una parte de este esbozo, con el mismo título, apareció en *The Public Interest*, en el otoño de 1970. Otra parte, incorporada a este capítulo, fué leída en una conferencia de Arden House de la Columbia University School of Business y el Institute of Life Insurance, y publicada parcialmente con el título "La cultura norteamericana y el concepto de cambio", en el librito *Change or Revolution* (1971), cuya edición estuvo a cargo de Edward Sullivan.

El segundo ensayo, "Las escisiones del lenguaje cultural", toma libremente elementos de tres ensayos relacionados entre sí, con algún material adicional: "The Eclipse of Distance", *Encounter*, mayo de 1963; "Modernity and Mass Society", en *Studies in Public Communication*, Universidad de Chicago, verano de 1961; y "The Disjunction of Culture and Social Structure", *Daedalus*, invierno de 1965.

El tercer ensayo, "La sensibilidad del decenio de 1960", está extraído del manuscrito más extenso escrito en 1969-1970, y apareció con el título "Sensibilities in the Sixties", en *Commentary*, junio de 1971.

"Hacia la gran instauración: la religión y la cultura en una era post-industrial" fue leído como conferencia de apertura de un simposio sobre ética y tecnología en celebración del quincuagésimo aniversario del Haifa Technicon, en Haifa, Israel, en diciembre de 1974. Fue publicado en *Social Research*, en el otoño de 1975. El presente capítulo es una versión revisada de esa conferencia.

La primera sección del quinto ensayo, "norteamérica inestable: factores transitorios y permanentes de una crisis nacional", fue publicado

con el título "Unstable America" en *Encounter*, junio de 1970; la segunda parte está tomada de un artículo más extenso, "Los próximos veinticinco años", escrito en la primavera de 1974 para una conferencia de la CIBA Foundation en Londres.

"El hogar público" apareció en una forma un poco más breve en *The Public Interest*, otoño de 1974.

Introducción

LA SEPARACION DE AMBITOS: EXPOSICION DE TEMAS

En la primavera de 1888, Friedrich Nietzsche esbozó del siguiente modo el Prefacio para su último libro, *La voluntad de poder*, que aspiraba fuese su *magnum opus*:

Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que vendrá, lo que ya no puede ser de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser relatada ya ahora, pues aquí está en acción la necesidad. El futuro nos habla desde ya en cien signos . . . Desde hace algún tiempo toda nuestra cultura europea ha estado avanzando hacia una catástrofe, con una tensión torturada que crece de década a década: insesantemente, violentamente, de frente, como un río que desea alcanzar el fin, que ya no se desvía, que teme desviarse¹.

La fuente de este nihilismo era, para Nietzsche, el racionalismo y el cálculo, una disposición vital cuya intención era destruir la "espontaneidad irreflexiva". Y si había para él un símbolo que resumiera la fuerza del nihilismo ese era la ciencia moderna².

¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann (Nueva York, Random House, 1967), p. 3. Las bastardillas son del original.

² Este es también el tema, pero en un sentido positivo, de Bazarov, el personaje de Turguenev que se proclamaba el primer nihilista. La fuente del nihilismo era para él la "conciencia escéptica de la ciencia moderna . . . cuyo lema es *Realidad*, no negación". La caracterización es de Edward Garnett, en su introducción de 1895 a *Padres e hijos*. Escribe Garnett: "¿Qué es, pues, Bazarov? . . . Representando el credo que ha producido el tipo militante de revolucionario en todas las capitales de Europa, es el puro espíritu de la ciencia aplicado por primera vez a la política. Su origen inmediato es la ciencia alemana interpretada por ese espíritu de fervor lógico, el fanatismo ruso, o devoción a la idea, que es quizás el genio distintivo del eslavo . . . En la medida en que la primera tarea del puro espíritu científico, sabiéndose enca-

Para Nietzsche, lo que había sucedido era que la tradición, el “medio” inconsciente e indiscutido “para obtener caracteres homogéneos y perdurables durante largas generaciones”, había sido destruida. En cambio, “hemos alcanzado (ahora) el punto opuesto; en verdad, deseábamos alcanzarlo: la más extrema conciencia, la capacidad del hombre para leerse a sí mismo y a la historia”. Los lazos orgánicos con el suelo, “la inalienabilidad de la propiedad”, se habían disuelto, y en su lugar surgió una civilización comercial. Nietzsche habla de los principios desorganizadores de la época: “los periódicos (en lugar de las plegarias cotidianas), el ferrocarril, el telégrafo, la centralización de una cantidad enorme de intereses diferentes en una sola alma, que por esta razón debe ser muy fuerte y proteica”³.

Este tema se halla prefigurado en el primer libro de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, escrito en 1870-1871, cuando tenía veintiseis años. Su gran demonio, ese monstruo de conciencia, es Sócrates, el “lógico despótico”, cuyo “gran ojo de Cíclope” nunca “brilló con el frenesí divino del artista”, cuya “voz siempre hablaba para *disuadir*”. Sócrates comienza la desvitalización de la cultura, al introducir la distancia y el cuestionamiento, el escepticismo sobre el conocimiento conquistado por la embriaguez y el sueño. Sócrates es “el gran modelo de . . . *hombre teórico*”, que siente “insaciable deleite por el conocimiento” y que “encuentra su mayor satisfacción en el proceso mismo del develar, que le prueba su propio poder”⁴.

El nihilismo, pues, es el proceso final del racionalismo. Es la voluntad consciente del hombre de destruir su pasado y controlar su futuro. Es la modernidad en su forma *extrema*. Aunque en el fondo es una condición metafísica, el nihilismo impregna toda la sociedad, y en definitiva debe destruirse a sí mismo⁵.

denado por las supersticiones, las confusiones y los sentimentalismos del pasado, era necesariamente destructiva, el primer deber de Bazarov era destruir”. Véase *Fathers and Children* (Londres, Heinemann, 1951), p. 10.

³ Op. Cit., p. 44.

⁴ *The Birth of Tragedy*, trad. de Francis Golffing (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1956). Las frases citadas aquí aparecen en las pp. 84, 92 y 95. Todas las bastardillas son del original (Ed. Cast. Alianza Editorial L.B. 456).

⁵ Compárese, sin embargo, el cambio de estado de ánimo entre los dos libros al considerar el fin de la ciencia y el modernismo. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche escribe: “El hecho de que el impulso dialéctico hacia el conocimiento y el optimismo científico hayan logrado desviar la tragedia de su curso sugiere que puede haber un eterno conflicto entre la visión teórica del mundo y la trágica, en cuyo caso la tragedia solo podrá renacer cuando la ciencia haya sido llevada hasta sus últimos límites y, enfrentada con ellos, se vea obligada a renunciar a su pretensión de validez universal” (p. 104). Pero en *La voluntad de poder*, en una nota escrita en 1884, Nietzsche dice: “Me regocija sobremana la progresiva militarización de Europa y su anarquía interna . . . ha terminado el momento de la hipocresía furtiva (con mandarines en la cúspide, como soñaba Comte). La bestia bárbara y salvaje que hay en cada uno de nosotros se afirma. Precisamente por esta razón, la filosofía avanzará. Un día Kant será considerado como un espantapájaros”. Véase el n.º 127 de la edición de Kaufmann, p. 78. He reelaborado la traducción que hace Kaufmann de las apresuradas notas de Nietzsche para subrayar el carácter de arremetida del pasaje.

Hay una segunda concepción, muy diferente, del nihilismo, que encontramos en la religión de Occidente y que ha sido expresada en la literatura contemporánea por Joseph Conrad, quien comenzó a escribir por la época en que Nietzsche enloqueció. Es la idea de que la civilización constituye una delgada capa protectora contra los impulsos anárquicos y las raíces atávicas de la vida que acechan apenas por debajo de la superficie de la existencia y que constantemente presionan por manifestarse. Para Nietzsche, el camino hacia la salvación es la voluntad de poder; para Conrad es la voluntad de poder la que amenaza a la civilización.

“En la concepción de Conrad —escribe Hillis Miller— la civilización es la metamorfosis de la oscuridad en luz. Es un proceso de transformación de todo lo desconocido, lo irracional y lo indistinto en formas claras, con nombre y ordenadas, a las que el hombre da significado y uso”. La civilización tiene dos dimensiones. “Para estar seguro, el hombre civilizado debe tener una ciega devoción por las tareas prácticas e inmediatas, devoción que recuerda el culto victoriano del trabajo. Para Conrad, como para Carlyle, el trabajo es la protección contra la duda enfermiza o la parálisis neurótica de la voluntad”. En segundo lugar, es la idea de fidelidad, la confianza necesaria en otros. La civilización, para Conrad, “es al mismo tiempo un ideal social y un ideal de vida personal. Imagina la sociedad ideal como la relación entre los hombres de un barco bien ordenado: una estructura jerárquica, donde los de abajo deben obediencia a los de arriba, y la totalidad constituye un organismo perfecto”⁶.

El hecho decisivo es, para Conrad, sin embargo, que la sociedad no forma un conglomerado natural, sino que es el producto de una construcción, con un conjunto arbitrario de normas para regular las relaciones sociales, a fin de que no desaparezca la delgada capa de civilidad. En esta construcción, la sociedad se halla interconectada desde la cúspide social hasta su base, desde la derecha política hasta la izquierda, en una secreta y callada complicidad para mantener esas normas, de modo que todos sus miembros, desde los grandes personajes y los oficiales de policía hasta los radicales que conspiran para derrocar el sistema puedan asumir sus posturas, hacer las cosas como es debido y representar sus papeles en el escenario convencional. La sociedad, pues, es una forma de mistificación.

Este es el tema de la vigorosa novela de Conrad sobre el nihilismo, *El agente secreto*, inspirada en las actividades anarquistas de fines de siglo, el lanzamiento y el asesinato al azar, en las calles, de personas “de aspecto burgués”. Es la novela que anuncia el difundido terrorismo de los radicales en la década de 1960.

Puesto que la sociedad es tan frágil, un solo acto, una bomba que explota, puede hacer pedazos la trama, destruir todos los roles y dejar a los hombres librados a sus impulsos. Esta fue siempre la justificación de la

⁶ J. Hillis Miller, *Poets of Reality* (Cambridge, Harvard University Press, 1965), pp. 14,16. Es sorprendente que la imagen del barco —y también la de la orquesta— haya sido usada también por Saint-Simon para describir una sociedad armoniosa ordenada por la función.

concepción anarquista de *die Tat* (la acción), el acto romántico que, de un fogonazo, transformaría la sociedad. Pero las ramificaciones más cabales de esta idea son examinadas, en la novela de Conrad, por el reaccionario primer secretario de la Embajada rusa, quien inicia la acción que pondrá en movimiento la trama. Debe producirse, señala este a Verloc, un acto destructivo por el cual “se ponga en claro que está usted totalmente decidido a barrer con toda la creación social”. Pero, para ello, es menester dirigir el golpe hacia “algo ajeno a las pasiones ordinarias de la humanidad”. Debe descartarse el vulgar lanzamiento de una bomba como “mero odio de clase”. En cambio, continúa, debe tratarse

de un acto de ferocidad destructiva tan absurda que sea incomprensible, inexplicable, casi inconcebible, realmente demencial. Solo la locura es verdaderamente aterrorizadora, pues no se la puede aplacar por la amenaza, la persuasión o el soborno.

Y así se desarrolla *die Tat*. “Yo soy un hombre civilizado —continúa el primer secretario—. Nunca soñaría en instarlo a usted a organizar una mera matanza, (ni) esperaría de una matanza el resultado que deseo. El asesinato está siempre entre nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el saber: la ciencia. Pero no toda ciencia servirá. El ataque debe tener toda la desconcertante insensatez de la blasfemia gratuita”. Y el acto será volar el Observatorio de Greenwich, el primer meridiano, la demarcación de las zonas de tiempo: es decir, la destrucción del tiempo y, simbólicamente, también de la historia.

Lo que sucede, por supuesto, es que el joven que lleva la bomba, el mensajero inconsciente de la acción, se retrasa y se destruye a sí mismo en la explosión. Pero vemos así a través de Conrad, el plano personal y el simbólico, el terror esencial del nihilismo: el *acto gratuito*, el acto sin sentido, la locura⁷. Este es su temor, si no su profecía, para el futuro.

¿Es este nuestro destino, el nihilismo como la lógica de la racionalidad tecnológica o el nihilismo como producto final de los impulsos culturales a destruir todas las convenciones?. Las visiones están ante nosotros, así como muchos de los signos que habrían sido predichos. Sin embargo, quiero rechazar estas formulaciones seductoras y simples, y proponer en cambio una argumentación sociológica más compleja y empíricamente contrastable.

Creo que estamos llegando a una divisoria de aguas en la sociedad occidental: estamos contemplando el fin de la idea burguesa, esa concepción de la acción humana y de las relaciones sociales, en particular, del intercambio económico, que ha moldeado la época moderna en los últimos 200 años. Y creo que hemos llegado al fin del impulso creador y el imperio ideológico del modernismo, que, como movimiento cultural, ha predominado en todas las artes y dado forma a nuestras expresiones simbólicas durante los pasados 125 años. Al desarrollar esta argumentación, se

⁷ Joseph Conrad, *The Secret Agent* (Garden City, N.Y., Doubleday Anchor, 1953). Véanse las pp. 39-40 para el discurso del primer secretario.

siente la gran tentación de comenzar con esas poderosas concepciones literarias —poderosas porque dramatizan los problemas— u otras del mismo espíritu, como las de Burckhardt o Spengler, que han sido considerados como profetas de los nuevos tiempos. No obstante, opto por no hacerlo, y no porque sean falsas, sino porque son engañosas.

Nietzsche y Conrad, que son —cada uno a su manera— un aspecto diferente de un doble espejo, iluminan las posibilidades repetidas de desintegración en toda sociedad, en particular, porque toman sus ideas e imágenes del reino de la cultura. Pero esto es engañoso, desde el punto de la historia y de la sociología. Su visión del mundo y del cambio social es apocalíptica; es una tradición que se remonta a la revelación de San Juan, a la idea de los “últimos días”, y a la que dan fuerza las reflexiones de San Agustín sobre la caída de Roma.

A pesar de nuestra preocupación por la revelación, y más tarde por la revolución, las estructuras de una sociedad —los modos de vida, las relaciones sociales, las normas y los valores— no se trastocan del día a la noche. Las estructuras del poder pueden cambiar rápidamente: llegan nuevos hombres, se abren nuevas rutas para el ascenso social, se crean nuevas bases de mando. Pero tales alteraciones espectaculares son, en gran medida, una circulación de élites. Las estructuras de la sociedad cambian mucho más lentamente, sobre todo los hábitos, las costumbres y los modos tradicionales establecidos. Nuestra fascinación por el Apocalipsis nos ciega a lo mundano: las relaciones de intercambio, económicas y sociales, el carácter del trabajo y las ocupaciones, la naturaleza de la vida familiar y los modos tradicionales de conducta que regulan la vida cotidiana. Hasta cuando el orden político es derribado por una guerra o una revolución, la tarea de edificar una nueva estructura de la sociedad es larga y difícil, y debe necesariamente usar los ladrillos del viejo orden. Si la intención de una ciencia es mostrarnos las estructuras de la realidad subyacente en las apariencias, entonces, debemos comprender que las dimensiones temporales del cambio social son mucho mayores, y los procesos más complejos, de lo que nos haría creer la visión apocalíptica, religiosa y revolucionaria.

Si la primera dificultad es la distorsión del tiempo histórico, la segunda concierne a la visión monolítica de la sociedad. Fundamental en la imaginación del siglo XIX era la concepción de la sociedad como un tejido (y, en las alucinaciones literarias, una telaraña). O, en el espíritu filosófico más abstracto, tal como lo elaboró Hegel, cada cultura, cada “período” de la historia, y —correspondientemente— cada sociedad, era una totalidad estructuralmente entrelazada, unificada por algún principio interno. Para Hegel, era el *Geist*, o espíritu interior. Para Marx, era el modo de producción, que determinaba todas las otras relaciones sociales. Así, se definía el cambio histórico o social como una sucesión de culturas unificadas fundamentalmente diferentes —el mundo griego, el mundo romano, el mundo cristiano—, cada una con su “momento” cualitativamente diferente de conciencias o su modo diferente de producción —la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo—, y cada una basada en diferentes ti-

pos de relaciones sociales y fuerzas de producción. En esta visión, la historia es dialéctica: el nuevo modo niega al anterior y prepara el camino para el siguiente, siendo el hilo conductor subyacente el *telos* de la racionalidad⁸.

Dentro de cada período, toda fase de una cultura, desde su moral y su arte, pasando por su forma política, hasta su filosofía, está moldeada por ese *Geist* único (que lleva a la idea, en la historia cultural, del "estilo" de un período); o todo aspecto de una sociedad está determinado, directa o indirectamente, por el modo económico prevaleciente, se trate de la relación jerárquica entre el barón feudal y el siervo, o del intercambio formalmente libre de mercancías entre individuos cuyas relaciones se establecen por la mediación de la venta monetaria de todo, desde artículos hasta la cultura.

Esta visión de la interconexión como una telaraña se convierte en una poderosa imagen en la ficción del siglo XIX, particularmente en las grandes novelas del realismo social que intentaron pintar todos los estratos de la sociedad. Como ha señalado Richard Locke, en *La casa desierta* de Dickens, la acción se resuelve cuando "el inspector Bucket de la policía londinense lleva a la diligente heroína al centro simbólico de Inglaterra: un oscuro cementerio de un barrio bajo de Londres en el que ha brotado una epidemia de viruela y una trabazón de reclamaciones legales y sexuales bloqueadas que se han extendido, como ondas en un estanque inmundo, hasta afectar a toda la sociedad británica". Y como observa Steven Marcus, "el movimiento de la telaraña debe hallarse en todas partes. Es prominente en el Dickens posterior, está en todos lados en George Eliot

⁸ La concepción hegeliano-marxista supone que la historia tiene un significado: el progresivo movimiento de la conciencia o el control del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo para escapar de las restricciones de la necesidad. ¿Podemos decir hoy que la historia tiene tal *telos*?

La decadencia de Occidente de Spengler constituye un género diferente de profecía. Spengler utiliza una metáfora biológica: "Para todo lo orgánico, las nociones de nacimiento, muerte, juventud, edad y lapso de vida son fundamentales . . ." Y la cultura, para él, tiene morfologías: ". . . entre el cálculo diferencial y los principios dinásticos de la política en la época de Luis XIV, entre la ciudad-Estado clásica y la geometría euclidiana, entre la perspectiva espacial de la pintura al óleo occidental y la conquista del espacio por el ferrocarril, el teléfono y las armas de largo alcance, entre la música contrapuntística y la economía del crédito . . . hay profundas uniformidades". Así, Spengler puede invocar la idea del "destino" o trayectoria fatal de una cultura.

La dificultad de este argumento es que, si bien modos aparentemente disímiles como la música contrapuntística y la economía de crédito pueden tener un *origen* común en una concepción, digamos, de relaciones abstractas, no por ello deben estar necesariamente ligados en su desarrollo ulterior. Una economía socialista puede renunciar al crédito pero mantener la música contrapuntística, pues, como trato de demostrar más adelante, los elementos insertados en el sistema económico y el cultural siguen "reglas" diferentes de desarrollo y uso. Los elementos económicos están sujetos a la regla de la *utilidad*; pero las innovaciones en la cultura forman parte del repertorio permanente de la humanidad, que puede ser utilizado por artistas de diferentes culturas y empleado como parte de una recombinación de formas. En resumen creo que es totalmente falso concebir la cultura o la sociedad como un organismo.

Véase *The Decline of the West* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1939), pp. 5, 7.

—particularmente en *Middlemarch*— y ocupa un lugar central en *El origen de las especies* de Darwin. Constituye, por así decir, la concepción subyacente de la sociología, que considera la sociedad como una telaraña de relaciones”⁹.

Cualquiera sea el grado de verdad que pueda haber tenido alguna vez esta concepción, no la creo válida ya. Quizás en algunos momentos de la historia occidental —en la Edad Media cristiana o en el nacimiento de la civilización burguesa— haya habido modos sociales y culturales unificados. La religión y su idea de la jerarquía se reflejaron en la estructura social del mundo feudal, y las pasiones religiosas impregnaron el simbolismo de la época. Con el surgimiento de la burguesía, tal vez haya habido un único modo social enhebrado en todos los ámbitos, desde las relaciones económicas hasta la conducta moral, las concepciones culturales y la estructura del carácter. Y por entonces, podía contemplarse la historia como un progresivo avance del poder del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo.

Nada de esto es cierto hoy. La historia no es dialéctica. El socialismo no ha sucedido al capitalismo, y los Estados que se llaman a sí mismos socialistas han surgido, casi todos, en sociedades precapitalistas o agrarias. Y la sociedad, diría yo, no es integradora sino separadora; los diferentes ámbitos responden a diferentes normas, tienen diferentes ritmos de cambio y están regulados por principios axiales diferentes y hasta contrarios. Para comprender mi argumentación sobre las vicisitudes de la vida burguesa y la cultura modernista que llegan a una culminación en las contradicciones culturales del capitalismo, es necesario conocer primero mis proposiciones sobre la manera de concebir la sociedad.

En contra de la concepción holista de la sociedad, considero más útil concebir la sociedad *contemporánea* (dejo de lado la cuestión de si esto puede aplicarse en general al carácter intrínseco de toda sociedad) como formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales obedece a un principio axial diferente. Divido la sociedad, analíticamente, en una estructura *tecnoc económica*, el *orden político* y la *cultura*. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que letigiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos. Son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad¹⁰.

⁹ Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class* (Nueva York, Random House, 1974) pp. 57-58. La observación de Locke aparece en su recesión del libro de John le Carré *Tinker, Tailor, Soldier, Spy* (*New York Times Book Review*, 30 de junio, 1974). Quizás no sea casual que la concepción de la sociedad como una telarana ocupe un lugar tan destacado en la literatura contemporánea, en las novelas policiales o de espionaje: se supone que la policía vigila a todo el mundo, con lo cual forma el vínculo entre todos los niveles de la sociedad, y el espionaje trata de lo secreto, o los lazos ocultos de las redes sociales.

¹⁰ Esta premisa metodológica está en conflicto con los dos paradigmas reinantes en la sociología contemporánea, a saber, el marxismo y el funcionalismo. Aunque los dos esquemas difieren totalmente en otros aspectos, ambos parten de una premisa común: que la sociedad es un sistema estructuralmente entrelazado y que sólo

Al orden tecnoeconómico concierne la organización de la producción y la asignación de bienes y servicios. Forja el sistema de ocupación y estratificación de la sociedad y supone el uso de la tecnología para fines instrumentales. En la sociedad moderna, el principio axial es la *racionalidad funcional*, y el modo regulador es *economizar*. Esencialmente, economizar significa eficiencia, menores costes, mayores beneficios, maximización, optimización y otros patrones de juicio similares sobre el empleo y la mezcla de recursos. Se comparan los costes con los beneficios, que habitualmente se expresan en términos monetarios. La estructura axial es la burocracia y la jerarquía, ya que estas derivan de la especialización y la fragmentación de funciones y de la necesidad de coordinar actividades. Hay una medida simple del valor, a saber, la utilidad. Y hay un principio simple de cambio, el principio de la productividad, o sea la capacidad para sustituir productos o procesos por otros que son más eficientes y rinden mayor beneficio a menor coste. La estructura social es un mundo cosificado, porque es una estructura de roles, no de personas, lo que se expone en los documentos organizativos que especifican las relaciones jerárquicas y de funciones. La autoridad es inherente a la posición, no al individuo, y el intercambio social (en las tareas que deben ser ensambladas) es una relación entre roles. La persona se convierte en un objeto, o una "cosa", no porque la empresa sea inhumana, sino porque la realización de una tarea está subordinada a los fines de la organización. Puesto que las tareas son funcionales e instrumentales, la administración de la empresa es, primariamente, de carácter tecnocrático.

El orden político es el campo de la justicia y el poder sociales: el control del uso legítimo de la fuerza y la regulación de los conflictos (en las sociedades libertarias, dentro del imperio de la ley), a fin de realizar las concepciones particulares de la justicia encarnadas en las tradiciones de una sociedad o en su constitución, escrita o no. El principio axial del orden político es la legitimidad, y en un orden político democrático es el principio de que sólo puede ejercerse el poder y el gobierno con el consentimiento de los gobernados. La condición implícita es la idea de igualdad, según la cual todos los hombres deben tener voz por igual en este consenso. Pero la idea de ciudadanía que encarna esta concepción ha sido ampliada, en los últimos 100 años, hasta incluir la igualdad, no sólo en la esfera pública sino también en todas las otras dimensiones de la vida social —la igualdad ante la ley, la igualdad de derechos civiles, la igualdad de oportunidades y hasta la igualdad de resultados— para que una persona pueda participar plenamente, como ciudadano, en la sociedad. Mucho de

se puede comprender una acción social en relación con este sistema unificado. Para los marxistas, economía y cultura forman parte de una "totalidad" definida mediante el proceso de la producción de mercancías y el intercambio. Para los funcionalistas, desde Durkheim hasta Parsons, la sociedad se integra por medio de un sistema valorativo común que legitima, y por ende controla, todas las conductas ramificadas de la sociedad. Expongo mis diferencias más detalladamente en un ensayo publicado en *Theories of Social Change*, compilación que efectué para la Russell Sage Foundation (Nueva York, Basic Books, de próxima publicación).

esto puede ser formal, pero es siempre la fuente a la que recurren los grupos oprimidos cuando buscan justicia en la sociedad. La estructura axial es la de representación o participación: la existencia de partidos políticos y/o grupos sociales que expresen los intereses de sectores particulares de la sociedad, y sean un vehículo de representación o un medio de participar en las decisiones. Los aspectos administrativos del orden político pueden ser tecnocráticos y, a medida que los problemas se hacen más técnicos, se da la tendencia a la difusión de los modos tecnocráticos. Pero puesto que la acción política trata, fundamentalmente, de reconciliar intereses en conflicto y a menudo incompatibles, o de establecer la autoridad de un estatuto amplio o un modo constitucional como base del juicio, las decisiones políticas se toman mediante acuerdos o por ley, no por la racionalidad tecnocrática.

Entiendo por cultura, el tercer ámbito, menos de lo que contiene la definición de cultura del antropólogo como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida de un grupo, y más de lo que suponen ideas refinadas como, por ejemplo, la de Matthew Arnold, para quien la cultura es el logro de la perfección en el individuo. Entiendo por cultura, y aquí sigo a Ernst Cassirer, el ámbito de las formas simbólicas y, en el contexto de la argumentación de este libro, más estrechamente, el campo del simbolismo expresivo: es decir, los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las formas religiosas de letanías, liturgias y rituales, que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa¹¹. Las *modalidades* de la cultura son pocas y derivan de las situaciones existenciales que afrontan todos los seres humanos, en todos los tiempos, en la naturaleza de la conciencia: cómo se hace frente a la muerte, la naturaleza de la tragedia y el carácter del heroísmo, la definición de la lealtad y de la obligación, la redención del alma, el sentido del amor y del sacrificio, la comprensión de la piedad, la tensión entre la naturaleza animal y la humana, los reclamos del instinto y los frenos. Históricamente, pues, la cultura se ha fundido con la religión.

Podemos ver, pues, que hay diferentes "ritmos" de cambio social y que no existe ninguna relación simple y determinada entre los tres ámbitos¹². La naturaleza del cambio en el orden tecnoeconómico es lineal, ya que los principios de utilidad y eficiencia proporcionan reglas claras para la innovación, el desplazamiento y la sustitución. Una máquina o un pro-

¹¹ Dejo aquí de lado la cuestión de los modos cognoscitivos, la filosofía y la ciencia, que sin duda pertenecen al ámbito de la cultura. No estoy esbozando aquí una gramática sociológica completa. Trato de abordar esta y otras cuestiones conceptuales en el ensayo ya citado para el libro de la Russell Sage Foundation.

¹² Hay otra cuestión más compleja: ¿Cambia la naturaleza humana a lo largo del tiempo histórico, en respuesta a los cambios en los modos de producción o a alguna otra postulación historicista, o es invariable? Si la naturaleza humana sigue siendo la misma, ¿cómo podemos hablar de un crecimiento de la "conciencia"? Pero si la naturaleza humana cambia, ¿cómo podemos comprender el pasado? Examino estas cuestiones en mi ensayo "Technology, Nature and Society", publicado en *The Frontiers of Knowledge*, The Frank Nelson Doubleday Lectures, 1st. series (Garden City, N.Y., Doubleday, 1975).