

# Civilización

## Civilization

SALVADOR GINER

Institut d'Estudis Catalans y Universidad de Barcelona (España)

sginer@iecat.net

### RESUMEN

El estudio sociológico de la civilización es tan antiguo como la disciplina misma. Desde Montesquieu, Comte y Marx hasta Weber y Elías, las teorías de la civilización han sido componente esencial de la explicación macrosociológica de las sociedades complejas. Este ensayo cubre críticamente la historia del concepto y las diversas teorías, incluidas las que se refieren al proceso civilizatorio, hasta nuestros días. Evalúa su valía relativa y relaciona la dinámica de las civilizaciones en el marco de los conflictos intercivizacionales de hoy en la era de la mundialización. Analiza la posibilidad de una civilización mundial y contempla los conflictos, la desazón y las contradicciones que se producen. El ensayo incluye una crítica de la doctrina del «choque de civilizaciones», así como de la ideología del «diálogo de civilizaciones».

**Palabras clave:** cultura, mundialización, evolución histórica, hegemonía, macrosociología.

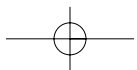
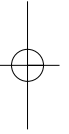
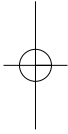
### ABSTRACT

*The sociological study of civilization is as old as the discipline itself. From Montesquieu, Comte and Marx to Weber and Elias, theories of civilization have been an essential component of the macrosociological explanation of complex societies. This essay critically covers the history of the concept and the diverse relevant theories, including those related to the civilizing process, up to our day. It evaluates their relative strengths and relates the dynamics of civilizations to current inter-civilizational conflicts and exchanges in the framework of globalization. It analyzes the possibility of the rise of a world civilization and*



*looks at its contradictions, discontents, and conflicts in the framework of globalization. The essay includes a critique of current theories of the «clash of civilizations» and also the assumptions about the «dialogue of civilizations» ideology.*

**Keywords:** *culture, globalization, historical evolution, hegemony, macrosociology.*



## 1. LA CIVILIZACIÓN MODERNA: UN ENIGMA\*

Nos embarga un creciente desasosiego por el destino de la civilización moderna. Esa preocupación abarca también las diversas civilizaciones que, venidas del pasado, comparten nuestro mundo. Todas ellas sufren mutua influencia, interdependencia y tensión. Quienes moran en alguna de ellas nunca están a cubierto de las demás. La relación cultural, política, económica y física entre ellas es constante y cada vez más intensa. No es siempre pacífica. Nunca es simétrica ni equivalente.

Gentes enmarcadas en ámbitos civilizacionales diversos entran en colisión bélica o subordinación clasista, mientras que el paso de un mundo cultural a otro, a través de las vastísimas migraciones que a todos afectan, entraña también penurias, fricciones y enfrentamientos cuya raíz debe buscarse también en diferencias entre mundos humanos representados por modos culturales y órdenes económicos o políticos no siempre compatibles entre sí.

Nuestros anhelos, desgracias y aspiraciones mayores están hoy estrechamente vinculados a lo que entendamos por civilización, a cómo la concibamos, a lo que de ella esperemos.

La pertenencia a una cultura, clase o nación determinada dicese que suele representar un escollo a salvar en el estudio despasionado de los fenómenos sociales. Nunca pensamos en lo contrario, es decir, en las ventajas que a menudo proporciona la perspectiva de un mundo para entender otro. En nuestro caso, el hispánico, abundan. En efecto, todos los pueblos de Iberia son hijos de una vivencia histórica irreversible, no tan lejana como pueda parecer, puesto que duró hasta los albores del Renacimiento o de la modernidad europea. Fue la vivencia, única, de pertenecer durante muchos siglos a la frontera siempre porosa entre dos de las más grandes civilizaciones que en el mundo han sido: la europea y la musulmana. Ciertamente pertenecemos a la primera, y no de modo periférico o secundario, sino vital para la civilización occidental. (Sin nuestra parte en ella, ni siquiera podría explicarse.) No obstante conformó nuestro destino histórico también la musulmana, precisamente en el momento de su mayor y extraordinaria grandeza. En este solar floreció la civilización islámica como en ninguna otra parte. (No es infrecuente que se forje una gran civilización o que florezca en los aldeaños territoriales de otra: hay buenas razones para ello: estímulos de hibridación fronteriza, de intercambios de ideas. Grecia, justo en los confines del imperio persa, bárbaro para ellos, es muy anterior a un Al Andalus desgajándose del Califato y lindando con los bárbaros cristianos del norte.) ¿Qué mejor atalaya que la de esta tierra, pues, para reflexionar sobre la variedad y multiplicidad de las civilizaciones, sobre sus trueques y mutua fertilización, sus deudas y aportaciones compartidas, sus felices encuentros y desdichados desencuentros?

La tarea no es fácil. Y no sólo por las dificultades intrínsecas de la macrosociología histórica. A ellas se añaden tergiversaciones fruto de la ignorancia, cuando no de la ideología.

---

\* El discurso inaugural del último Congreso Español de Sociología, pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, el 13 de septiembre de 2007, se basó en este ensayo. Agradezco al entonces presidente de la Federación Española de Sociología, el profesor Manuel Pérez Yruela, la invitación a pronunciarlo, y a los profesores Emilio Lamo de Espinosa, su actual presidente, y Cristóbal Torres, director de la RES, su publicación. El autor también desea agradecer encarecidamente a Teresa González de la Fe, Teresa Montagut y Manuel Pérez Yruela sus rigurosas lecturas críticas de este ensayo, incorporadas a él.

Así, en el asunto de la coexistencia, conflicto y fertilización entre civilizaciones, el análisis científico de la cuestión se ha empañado con alguna concepción parcial. Como es notorio, algún observador ha pensado que el mayor problema con que tenemos que habérmolas hoy en el mundo era el de una presunta guerra o encontronazo de civilizaciones (S. Huntington, 1993; véase C. Sánchez Capdequí, 2007). Esa metáfora simplista, que ignora mestizajes (L. Villoro, 1998; F. Ferrarotti, 2003), así como pacíficas convivencias, ha capturado la imaginación y el vocabulario de los menos reflexivos, y ha alcanzado no poca notoriedad mediática y diplomática, hasta sancionada por las Naciones Unidas (VVAA., 2007). Desdichadamente, la respuesta y refutación de esa equívoca noción no ha sido ni pronta ni enérgica. No obstante, sabemos que los conflictos y colisiones frontales no son entre culturas, concepciones del mundo, modos de organizar el poder y la autoridad: lo son entre sociedades específicas, mejor aún, entre hombres de carne y hueso, en su combate por el dominio de unos sobre otros o su forcejeo o lucha por el reparto desigual de recursos escasos y bienes codiciados. También por imponer unos a otros su modo de entender la vida y el mundo. Por hacer valer sus dioses propios, sus intereses imaginados o reales, su lengua y lenguaje.

La frecuente expresión «choque de civilizaciones» está preñada de sensacionalismo, aunque la haya engendrado un académico de respetable ejecutoria. Si supiéramos usarla sólo como metáfora, sería tal vez admisible. Lástima que, con su dramatismo, no hace más que escamotear los enfrentamientos y desequilibrios que genera algo muy distinto: simplemente, la modernización desigual, las injusticias que asolan el planeta y que despiertan en muchos pueblos deseos normales y comprensibles de acabar con ellas (D. Chirot, 2001). ¿O es que el imperialismo es un invento de profetas y tribunos resentidos de la plebe o de los pueblos humillados y ofendidos? Lo recomendable, pues, es dejar la peregrina idea del «choque de civilizaciones» confinada a que la blandan ideólogos, políticos y periodistas.

Con una simple ilustración histórica se corrige la idea: no hubo en suelo americano un conflicto entre la civilización europea —en su versión anglosajona en unos lugares, o hispana, en otros— y las culturas y civilizaciones indígenas. Lo que hubo fue una lucha entre unos invasores conocidos y unas sociedades tribales o civilizaciones no menos conocidas, armadas cada cual de sus creencias, ideas, recursos materiales y saberes técnicos. Alexis de Tocqueville, en un pasaje inolvidable, contrasta los modos de conquista ingleses con los españoles, compara dos crueldades. (Comparación de la que sale peor parada la inglesa, en un comentario de raro sarcasmo por su parte.) Fue un combate entre dos desigualdades, dos modos de desplazarse, combatirse y subordinarse, conquistadores y conquistados, o de aniquilar los unos a los otros. Avanzaremos mucho más en el terreno de las relaciones intercivilizatorias, así como en el del hoy creciente campo del análisis civilizacional, si seguimos las huellas del gran sociólogo normando, sin perdernos en las vaguedades idealistas de quienes hipostasian la civilización y caen víctimas de las abstracciones que toda civilización engendra. Y sobre todo, si evitamos toda confusión entre cultura y civilización, cosa que a las presentes alturas de la indagación y madurez de la teoría sociológica y antropológica no debería ya acaecer<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En la presente discusión, y por razones de economía y eficacia, soslayaré el análisis, hartamente conocido, de la cuestión clásica de las diferencias entre cultura y civilización, aunque tenga que referirme al asunto brevemente en algún que otro lugar. En todo caso, véase cap. I de N. Elias (1939), o en cualquiera de sus traducciones.

## 2. LA EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA DE LA CIVILIZACIÓN

La sociología surgió poseída de una preocupación esencial: entender y explicar la civilización. Nunca la ha abandonado. Tal vez por ello sea hoy el arte que más tenga que decir sobre ella y el que esté en mejores condiciones para dar cuenta y razón de ella.

La sociedad humana, como un todo, es objeto primordial de estudio de la sociología. Las obras fundacionales de la disciplina, al intentar presentar un análisis general de la estructura y la dinámica de la sociedad, la entendieron siempre en su mayor nivel de generalidad. Lo hicieron con la intención de explicar científicamente la textura, composición y dirección de aquellas entidades vastas y complejas a las que llamamos civilizaciones. Desde Condorcet, Saint-Simon y Comte hasta Marx, la naciente disciplina se esforzó por definir, clasificar y secuenciar el proceso civilizatorio, asumiendo siempre que era único y en última instancia unilineal, aunque complejo y sujeto a graves crisis, ramificaciones y vaivenes. Su hipótesis inicial asumía la existencia de un largo camino que conducía desde el primitivismo y la barbarie hasta la civilización moderna, esencialmente la europea<sup>2</sup>.

Hoy está claro que hemos superado de veras esa linealidad inicial y también el larvado eurocentrismo de todo el proyecto. Hay miseria en todo historicismo, entendido como concepción teleológica del mundo humano. Pero esa pobreza se hace abismal cuando se atribuyen virtudes metafísicas a una situación determinada, sobre todo si es la nuestra. La gravedad de la actual situación del mundo no permite, ni por asomo, veleidad intelectual alguna en este terreno. Las miserias de la civilización actual están a la altura de sus grandezas.

Que ello sea así no nos da patente de corso para unirnos al coro autoflagelatorio —característicamente europeo y americano— de quienes se sienten obligados a acusar a la ciencia social elaborada entre nosotros del pecado mortal de eurocentrismo. El bias occidentalista debe considerarse superado<sup>3</sup>. Lo cual no quiere decir, como Max Weber demostró en su día y tal vez para siempre, que el desencadenamiento de la Gran Transformación —por usar la expresión consagrada por Karl Polanyi— tuviera lugar en nuestra parte del mundo, y no en otra. Y no por ninguna ineluctable ley evolutiva o, ni mucho menos, providencial, sino por una serie de causas empíricamente detectables. Debemos seguir indagándolas, pero de momento no parece que vayamos a poder demostrar que el desencadenamiento del proceso de modernización haya acaecido en ningún otro lugar el mundo. O que hubiera podido acaecer fuera de Europa y sus prolongaciones. Y menos aún que hubiera ya empezado en otras latitudes para ser truncado por algún misterioso destino.

Los procesos evolutivos truncados son harto interesantes, tanto para historiadores como para sociólogos, pero primero hay que demostrar las causas de la agonía o interrupción. Cosa, en el caso de la modernización, imposible: sólo en Occidente comenzó. Sólo Occidente ha producido la civilización moderna, en sus luengas fases iniciales. Lo único que es dable demostrar es que algunas de las otras civilizaciones se «acercaron» al desencadenamiento que condujo eventualmente a la moderna, o a los diversos modos actuales de modernidad, para ser más precisos<sup>4</sup>. Sin embargo, ninguna lo hizo suficientemente para que

<sup>2</sup> Para una visión de conjunto de los diversos evolucionismos eurocéntricos aquí aludidos, véase S. Giner (2004a).

<sup>3</sup> Para mayor matización, véase J. A. Hall (2001).

<sup>4</sup> Véase J. Beriain (2002) y (2005).

podamos decir que la Gran Transformación hacia la civilización moderna era ya inevitable dentro de su lógica específica.

Debería estar claro, además, que fueron los occidentales mismos quienes comenzaron a combatir el eurocentrismo al que, en no poca medida, condujo el auge de Europa. Y no por azar, sino por una dinámica crítica muy propia de su civilización. Las raíces de la crítica al eurocentrismo y al potencial destructivo de la expansión europea en Francisco de Vitoria, Michel de Montaigne y otros pensadores renacentistas tardíos son evidentes. Fueron también ellos los primeros que contemplaron, comparativamente, el enfrentamiento entre su propio mundo y el ajeno, ultramarino, sin atribuir al último la categoría de bárbaro. No fue mero azar. El combate europeo contra el eurocentrismo, pues, no es de ayer mismo, según podría antojársenos a causa de algún texto muy popular entre un público culto (E. Said, 1978). Comenzó casi tres siglos antes de la Revolución Industrial.

En la época de las Luces varias mentes europeas —Montesquieu en sus *Cartas Persas* de 1721, Cadalso en sus *Cartas Marruecas* de 1793— consolidaron la argumentación contra lo que hoy llamamos eurocentrismo, y recomendaron el estudio y evaluación de nuestra civilización con la necesaria distancia e imparcialidad. Se situaron en la perspectiva de los otros. Fundaron, al tiempo, la tradición comparativa, tan crucial hoy en día en la sociología de la civilización.

El creciente rigor científico permitió que, andando el tiempo, junto a la aspiración esencialmente macrosociológica que inspiraba a sus fundadores, surgieran ambiciones más circunscritas, más microsociológicas, así como aferradas a datos más comprobables y contrastables. También, por fortuna, aparecieron teorías e hipótesis más sólidas, es decir, más aptas a refutación científica. En ningún caso dejaron de interesar a los sociólogos las macrosociedades ni tampoco esas vastas y altamente complejas entidades a las que llamamos civilizaciones. Más bien al contrario. La única diferencia fue que el aumento de conocimientos y las exigencias crecientes del rigor empírico hicieron la tarea más ardua, aunque igualmente atractiva.

La mayor atención prestada a unidades de observación menos amplias que las de toda la humanidad no descartó la preocupación original. Más bien la enriqueció paulatinamente, al tiempo que obligaba a los estudiosos de la sociedad en general a prestar atención a la naturaleza y dinámica de esas vastas entidades, o civilizaciones. Los procesos de mundialización de las sociedades humanas que hoy vivimos, los enfrentamientos, conflictos y descalabros que tales tendencias desencadenan, confieren nueva urgencia sociológica a esa antigua y perenne preocupación. La sociología de la civilización es ahora más necesaria que nunca.

No es éste el lugar para dar cuenta y razón pormenorizada de las sucesivas concepciones de la civilización que han jalonado la historia de la ciencia social. Me ceñiré a evocarlas para entrar luego de lleno en la problemática con la que hoy nos encontramos y subrayar la necesidad imperativa de que las ciencias sociales de hoy sepan enfrentarse con lo que podríamos llamar «cuestión civilizacional». Una cuestión que ni es baladí ni secundaria en el panorama de los asuntos cuya solución, siquiera parcial, depende en considerable medida de la comunidad científico social.

Pueden distinguirse cuatro grandes épocas dedicadas a la indagación de la civilización, a través de las cuales ha avanzado nuestro conocimiento objetivo entorno a ella. (a) La

inicial, propia del siglo XVIII, caracterizada por una toma de conciencia de la existencia del fenómeno civilización, aportó una primera elaboración, sorprendentemente madura, de sus características y dinámica. (b) La teleológica, caracterizada por una pretensión científica positivista que encubría no obstante un potente occidentalismo y una afirmación de predicción del futuro, propia del siglo XIX. (c) La comparativa, con hipótesis falseables, es decir, científicas, enraizada en sólidas generalizaciones históricas. (d) La del análisis civilizacional contemporáneo, apoyada en un incremento de la labor empírica.

Evocaré solamente las dos primeras fases, para pasar luego a mayores comentarios sobre las dos últimas, y entrar así en mi propio bosquejo de la naturaleza de la civilización contemporánea.

- (a) Si tomamos como punto de arranque a Montesquieu constatamos que *El espíritu de las leyes* de 1748 constituye ya un tratado sobre toda una estructura social<sup>5</sup> general, más allá de las fronteras de cualquier país o politeya determinada, reconocible e identificable como lo que hoy recibe el nombre de civilización. (Un término que entró en el vocabulario también en el siglo XVIII.) Es más, tanto sus *Cartas persas*, de 1721, como sus reflexiones sobre las causas de la grandeza y decadencia del orden romano plantean ya las cuestiones pertinentes con las que todo estudio de la civilización, hoy, debe habérselas: forma general de la sociedad, gran dimensión territorial, relaciones entre centro y periferia, creencias, prejuicios y valores de las clases dominantes, análisis de las estructuras de autoridad y dominio, contrastes y comparaciones sistemáticas entre culturas y costumbres diversas y, finalmente, heterogeneidad y pluralidad sociales internas de toda civilización. Todo ello en el marco de una serena evaluación moral, apenas oculta, de lo bueno y lo malo, lo deseable y lo rechazable, en el modo de vida impuesto en cada civilización. Escamotear la dimensión moral de la ciencia social en el estudio de la civilización es manifiestamente ilegítimo.
- (b) Montesquieu estaba libre, por fortuna, de toda ilusión progresista. No así los grandes científicos sociales que, a pesar de su considerable aportación al conocimiento objetivo de la sociedad humana, dedicaron sus desvelos a establecer una secuencia civilizatoria providencialista para la historia de nuestra especie. La senda que nos condujo, presuntamente, desde la barbarie, a través de varios estadios, al «Estado Positivo» comteano, con su imaginada Religión de la Humanidad, como culminación, había de teñir toda una concepción unidireccional, cientifista —que no científica—, hoy célebre entre cuantos saben algo de la evolución de la disciplina sociológica<sup>6</sup> o de la filosofía moderna de la historia. No obstante, aunque otras explicaciones semejantes, como la apelación marxiana a unas férreas leyes de la historia, tengan también hoy mayor valor arqueológico que otra cosa, no deberían ser vistas con condescendencia. Tales «leyes» serán hoy inservibles, pero es cuerdo suponer que su enunciado espoléó

<sup>5</sup> Significativamente la crucial expresión sociológica «structure sociale» aparece por primera vez, muy probablemente, en Montesquieu, *L'esprit des lois*.

<sup>6</sup> Para la idea de que la civilización moderna es más seguidora de Comte de lo que parece —y ciertamente más que de Marx— véase mi introducción a P. Arnaud (1971: 5-13).

tanto a Marx como a Engels, y a no pocos de sus secuaces, a identificar regularidades hasta entonces desconocidas en la dinámica civilizacional, así como permitir descolantes descubrimientos sobre procesos y estructuras compartidos por las más distantes civilizaciones e imperios, tanto en el tiempo como en el espacio. Las notables generalizaciones sociológicas, por ejemplo, que contiene *El Despotismo Oriental* de Karl Wittfogel no hubieran sido posibles sin su marxismo. El análisis convincente del modo de apropiación clasista y violento del excedente económico para explicar el progreso material, técnico y científico en las civilizaciones postneolíticas —las de la Era Axial<sup>7</sup>— y posteriores, propias de los imperios con modo de dominación «despótico oriental», así como lo que ello supone para la dinámica de los conflictos sociales que surgen en su seno, estará en deuda perpetua con Karl Marx y Friedrich Engels. Las varias escuelas evolucionistas de la época, desde las más armonicistas a las más conflictivistas —entre las últimas, no pocas influidas por un potente darwinismo social— pertenecen más aún que las visiones macrohistóricas comteana o marxiana a una historia de las ideas en la que el desarrollo de las civilizaciones figuraba prominentemente, sin perder su metafísica dirección general, hacia la modernidad. Creer en la inevitabilidad de la modernidad ha sido uno de los dogmas científicos más difíciles de eliminar en todas las ciencias sociales. También, naturalmente, de la filosofía de la historia.

A pesar de ello, algunas de esas antiguas concepciones decimonónicas, como la representada por el fundador de la sociología en España, Manuel Sales y Ferré, demostraron una amplitud de miras, capacidad de síntesis y respeto a los datos que el futuro no haría sino emular (M. Sales y Ferré, 1898 y 2005). Tampoco merece condescendencia alguna la aportación al asunto de los numerosos organicistas y evolucionistas de aquel tiempo, sociólogos muchos de ellos. El neoevolucionismo contemporáneo, con raíces en los intentos de la obra tardía de Talcott Parsons, entre otros, y su inserción del estadio civilizacional en el esquema general de la historia de la humanidad, está también en deuda con aquellas aportaciones iniciales (T. Parsons, 1966). La explicación sociológica del fenómeno civilizatorio no podía estar ausente del esfuerzo sintetizador parsoniano. (Le auguramos un retorno en la teoría sociológica, como es menester que reconozcamos precisamente quienes caímos siempre fuera de su influjo.)

- (c) La liberación de las servidumbres a que está sujeto todo historicismo teleológico, sea cual sea, permitió finalmente la eclosión de una genuina sociología de las civilizaciones, empíricamente sólida y preñada de hipótesis interesantes, ajenas a toda preconcepción de un «sentido de la historia» que desconocemos, y que probablemente no tiene. Esta fase de la indagación, reforzada por los avances de la historiografía a partir de fines del siglo XIX, y los de las demás ciencias sociales a lo largo del XX, es el fundamento de la actual.

<sup>7</sup> Uso el término, repetida y convincentemente usado por Eisenstadt, de Era Axial (*Axial Age*) para referirme a la fase de introducción civilizacional, desde Súmer a Egipto, pasando por China y las demás euroasiáticas. La expresión *Achsenzeit* fue acuñada por Karl Jaspers, para referirse al periodo 800 a. C. hasta 200; tal vez conviniera extenderlo a la creación del islam.



Cierto es que apoyamos hoy nuestros desvelos sobre la formulación seminal de Tönnies, Simmel, Durkheim, Marx, Weber y Pareto —entre unos pocos más— como elaboradores de la *estructura latente* esencial de la disciplina sociológica. Es ella la que define su campo, su epistemología y sus fines cognoscitivos y morales. De entre todos ellos, la contribución más descolante en el campo de la civilización es la de Max Weber. Ésta inspiró el corpus de doctrina científica sobre el cual hoy debe partir nuestra indagación, y en el que figuran las obras señeras de Norbert Elias y Samuel Eisenstadt, así como las de representantes de enfoques afines, como el del llamado sistema mundial —representado éste por Emmanuel Wallerstein, entre otros— o análisis positivistas exhaustivos de las dimensiones simbólicas del orden civilizacional, como es el caso reciente de Randall Collins (2006), junto a las aportaciones de historiadores de la civilización o de los enfrentamientos e influencias entre las sociedades que las portan. Tal es el caso de la obra de Fernand Braudel. A la que no me inquieta añadir la anterior de Arnold Toynbee, denostado a veces por lo omniabarcante de su masiva empresa, o la de otros historiadores, como William Mc Neill, valientes cultivadores contemporáneos de lo que solía llamarse «historia universal». A esa luenga y feraz etapa desearía dedicar ahora algún comentario.

### 3. EL CANON CLÁSICO

A la generación seminal, a la que Weber pertenecía, debemos las bases de una teoría científicamente respetable de la civilización. Seamos francos: de ellos la hemos recibido deshilvanada y llena de asimetrías. Precisamente cuando es simétrica, como en el caso de Ferdinand Tönnies —con su paso histórico de lo comunitario a lo asociativo—, o de Émile Durkheim —con similar macrotransición de lo segmentario, tribal y homogéneo a lo orgánico, complejo, altamente especializado y diferenciado—, nos encontramos con expresiones refinadas de la vieja noción de la inevitable evolución de la barbarie a la civilización (moderna, avanzada), por mucho que ambos autores nos hayan regalado con matizaciones que otros, menos expertos o eruditos, no supieron introducir. En ambos casos la elegancia de la presentación reforzó lo convincente del esfuerzo.

Por su parte, el más sutil de los grandes elaboradores del canon sociológico sobre el que se asienta la disciplina, Georg Simmel, eludió en parte la teoría general evolutiva en la que tanto Tönnies como Durkheim se mantuvieron, eso sí, con rara habilidad<sup>8</sup>. Si Simmel es imprescindible en toda teoría de la cultura y de la civilización hoy, en pleno siglo XXI, es por otras razones. Al último gran ausente de aquella generación, Vilfredo Pareto, debemos notabilísimas aportaciones —la ley paretiana sobre la distribución de la riqueza en todas las sociedades, en especial las civilizadas, es sólo uno de los varios ejemplos posibles— que la sociología debe incluir hoy en su labor. Pero tampoco, dada su ceguera evolutiva —sorprendente ante su vastísima erudición histórica— hallamos en Pareto el salto cualitativo que Weber representó. Simplificando: la sociología de la civilización es, aun hoy, weberiana en lo esencial.

<sup>8</sup> La sociología histórica simmeliana sobre la evolución del dinero a través del tiempo no engloba a toda la humanidad, sino a una dimensión decisiva —la moneda, el cambio, el trueque— y sus consecuencias en una sola civilización.

Permítaseme aquí una herejía: a Weber no le interesaron nunca las civilizaciones. (O no le interesó la civilización per se.) La idea fuerza —por echar mano de una conocida expresión sociológica no inventada por él— que ordenó todas sus indagaciones sobre las diversas civilizaciones —la china, la hindú, la europea grecorromana, la judaica y la europea moderna— fue la de evaluar sus respectivas aportaciones a los procesos de racionalización de la vida. La variedad de sus pesquisas se ordena a través de la íntima unidad que les confiere esa idea fuerza weberiana: la función del mandarinato y de la ideología confucionista en la China imperial, o la de la casta brahmánica en la India, o la de la administración imperial romana, o la de las órdenes conventuales en la Europa medieval, entre otras. Weber sondea cada caso para evaluar los efectos económicos, políticos y culturales de la racionalización en la vida social. El mismo proceso de modernización es entendido como corriente de racionalización, con todas las aporías que se quiera, pues nadie como Weber ha explicado las irracionalidades que genera la racionalización de la vida. La transformación del carisma fundacional, profético y salvacionista, y su autoridad carismática en gobierno sacerdotal y administración rutinaria de lo sagrado y del poder —eclesiástico o civil— o su interiorización en forma de vida disciplinada, racional, y austera de los fieles, son dimensiones del proceso civilizatorio que no pueden ignorarse en el estudio de la civilización. Son centrales en la aportación de Weber. Pero en sus desvelos, insisto, la civilización misma aparece difuminada y, si me apuran, hasta poco interesante.

No lo digo porque la expresión civilización ni siquiera aparezca en su amplia obra. (Lo cual no deja de ser sintomático.) Pero tampoco pienso que en el gran y muy germánico debate de su época sobre la diferencia entre los conceptos de cultura y de civilización, Weber se inclinara sólo por entender el universo de las sociedades complejas en términos de cultura. Un sociólogo cuya aportación al entendimiento de las instituciones —para empezar, las burocráticas y las jurídicas— ha sido tan decisivo no podía pecar de culturalismo.

Debemos a Weber el paso decisivo hacia la comparación sistemática entre las diversas civilizaciones, sin el cual no vamos a poder hoy entender la nuestra. Sin embargo, una parte de la producción actual de doctrina sobre la modernidad avanzada, o de literatura sobre mundialización o sobre macroestructuras supuestamente reticulares y tecnológicas, está hoy falta de la erudición weberiana, que permitiría un conocimiento elemental de los modos diferentes a través de los cuales se expresa la humanidad según sus diversas interpretaciones del mundo. Tales modos escapan siempre a esquemas simples de dependencia, hegemonía, orden capitalista omniabarcante, «sociedad de la información» y demás lugares comunes de fácil absorción y, por lo tanto, de no menos fácil transformación en herramientas ideológicas con escasa potencia explicativa.

Lo significativo del giro weberiano se manifiesta en su fertilidad. Desde la obra seminal de su propio hermano Alfred Weber sobre el origen y desarrollo de las civilizaciones —que aunque no sea desconocida necesita hoy de una reivindicación enérgica— hasta la aportación del algo menos olvidado Pitirim Sorokin —¿ha habido mayor sistematizador de los procesos civilizatorios, que además posea la vastedad de su obra?— y culminando en la indagación de Norbert Elias sobre la sociogénesis de la vida civilizada en la era feudal, el corpus sociológico que hoy poseemos sobre este crucial tema de nuestro tiempo es tan sustancial que sólo puede causarnos admiración y respeto. Un motivo más para que sorprenda la despreocupación —por

no decir ignorancia— por esa herencia viva con que nos topamos hoy en cierta literatura que se dedica a especular, y en algunos casos, me temo, hasta a pontificar, sobre la civilización contemporánea. *Nulla salus sine canon.*

#### 4. NATURALEZA DE LA CIVILIZACIÓN

Una evaluación de la labor que actualmente realizan las ciencias sociales en el terreno de la civilización precisa que, tras la evocación del canon clásico, hagamos un breve alto en el camino para constatar en qué sentido o sentidos se suele entender lo que es civilización.

El fenómeno «civilización» es considerado hoy por lo menos de tres modos diversos. Son el procesual, el estructural y el de la modernidad<sup>9</sup>.

El *procesual*, el más antiguo, está estrechamente emparentado con aquella noción popular que equipara civilización a «país civilizado», a cuyo estado se llega a través de un proceso evolutivo histórico. Tal país se percibe como culto, tolerante, avanzado, respetuoso con leyes democráticas y, sobre todo, en el que predomina el civismo. La equiparación de civismo con civilización es ciertamente coloquial, pero esconde afinidades con su uso en la indagación científica que no permiten tomársela a la ligera. En todas las sociedades civilizadas predominan hábitos, convenciones e incluso hipocresías que la cultura de cada una de ellas asume como buenas maneras y buenos modales. El funcionario confucionista, el cortesano faraónico, el burgués victoriano, el brahmán hindú, el hidalgo castellano, el samurái japonés, el profesional contemporáneo poseen en común su obediencia a reglas y rituales de convivencia, deferencia y distancia social frente a las respectivas plebes, gremios y autoridades que posibilitan su existencia como seres relativamente autónomos y «civilizados» —valga la redundancia— y que no pueden equipararse a las normas que gobiernan el mundo tribal. Tales reglas de conducta permiten las condiciones rituales de coexistencia que subyacen en toda civilización.

Las normas civilizadas de convivencia, y no sólo en la vida cotidiana, así como su formación e inculcación, han atraído la atención merecida de la ciencia social y producido no pocos de sus logros: desde *El Otoño de la Edad Media* y el mismo *Homo Ludens*, de Jan Huizinga, hasta la obra de Norbert Elias, poseemos un acervo en este campo nada despreciable. No es menester ser discípulo de Sigmund Freud para comprender que su último y magistral ensayo, *La desazón en la cultura*, posee vislumbres sobre lo que supone toda civilización y sus maneras y «buena educación» en la vida de sus moradores y de qué modo fomenta unas formas de creación artística o científica mientras reprime o dificulta otras. Ideas que, una vez más, son también sociológicas. Y que hallan precedentes de igual valía en la noción paretiana de «derivaciones» —la expresión externa de nuestras pulsiones e instintos elementales— o en la weberiana de control puritano de las pasiones y su canalización hacia otras actividades, como lo es la de la reinversión capitalista de la ganancia en una empresa, en lugar del

<sup>9</sup> Arnason distingue dos modos de atacar el problema, el «unitario» y el «pluralista». Mi primer modo corresponde al «unitario» —representado por Elias, et alii— pero discrepo de su implicación; quienes estudian procesos de socialización en la civilización estudian también formas alternativas de socializar (educar, domesticar, etc.) y son tan pluralistas como quienes catalogan y comparan formas diversas de civilización. Véase, J.P. Arnason (2001).

gasto suntuario o el consumo conspicuo, con las enormes consecuencias que todos conocemos para la actual civilización hegemónica mundial.

La equiparación entre civilización como *paideia* civilizatoria entre la población y como vida cotidiana civilizada es, sin embargo, mucho más antigua que estas aportaciones recientes, cosa que se olvida constantemente. El historiador y sociólogo andalusí Abén Jaldún contrapuso, en el siglo XIV, la noción de civilización (esencialmente urbana) a la de barbarie (esencialmente campestre o silvestre) como criterio esencial para definir la civilización, soslayando con ello la cuestión de la pluralidad de civilizaciones —de órdenes civilizatorios diversos— de la que era empero agudamente consciente. En Abén Jaldún encontramos el origen de la tradición sociológica que analiza el proceso civilizatorio como corriente histórica de refinamiento que permite y fomenta la creación cultural, jurídica y científica —además de la convivencia pacífica de las gentes— más allá de la variedad de civilizaciones y de su interacción e influjos entre sí. Las condiciones de la civilización y la corriente civilizatoria hallan en Abén Jaldún una formulación tan exquisita que me cuesta confinar su obra a la categoría de meramente precursora de las teorías e interpretaciones que hoy tanto ocupan la atención de la ciencia social (S. Faghirzadeh, 1982).

Esta antigua y sólida corriente, pues, considera la civilización como proceso de adquisición de actitudes, valores, creencias, modos y modales que, a su vez, producen —sea como efectos deseados, sea como efectos no conscientemente deseados— ciertas instituciones, estructuras y dinámicas sociales. Los procesos de aculturación y socialización han gozado siempre de gran atención por parte de la sociología —tal vez una de las mayores aportaciones de ésta y de la antropología al avance de la psicología— y por consiguiente no podían quedar fuera de su teoría de la civilización. La visión de ésta como proceso, con origen en estudios como los de Weber sobre la inculcación de criterios calvinistas de conducta cotidiana en capas decisivas para el desarrollo de la sociedad capitalista occidental, marcó la pauta o, por lo menos, inspiró la indagación del proceso civilizatorio y la equiparación de éste a la noción misma de civilización.

Frente a ella aparece un segundo modo de considerar la civilización, al que podemos llamar *estructural*. Subraya éste la existencia, a partir de la Era Axial, tras la revolución neolítica, y hasta hoy, de un conjunto de sociedades complejas, vastas, heterogéneas, que merecen ese nombre. Desde Súmer hasta la Europa moderna, desde Egipto a China, y desde los mayas y aztecas hasta Grecia y Roma, hay un conjunto de civilizaciones identificables como tales, a través de sus diversas estructuras sociales, conjuntos institucionales, y múltiples sociedades englobadas con mayor o menor intensidad por otra más amplia. Podemos ahorrarnos los debates, no siempre bizantinos, entre historiadores y filósofos de la historia sobre el número preciso de tales entidades, así como sobre los casos intermedios, las cuasicivilizaciones y las pseudocivilizaciones. Se me antoja que el suyo es un esfuerzo a menudo fértil en sus aportaciones, no sólo conceptuales sino también sustanciales. Debemos también a algunos sociólogos —entre ellos al durkheimiano de estricta obediencia Marcel Mauss— notables intentos de entrar en este terreno conceptual y taxonómico para establecer, como él hiciera en 1930, un mapa plausible de formas civilizatorias (M. Mauss, 1930).

Los intercambios, encuentros y desencuentros entre civilizaciones diversas, es decir, entre los pueblos que las integran, son un caso intermedio entre estos dos modos principales

de abordar el fenómeno civilización, a los que he llamado, respectivamente, procesual y estructural. La absorción selectiva por parte de una civilización dada de ciertas herramientas, concepciones, e instituciones de otra, entraña aculturación y aprendizaje, asunto que interesa a quienes consideran ante todo los procesos civilizatorios. La cristianización del imperio romano o la consolidación de la cristiandad como parte esencial de la civilización feudal medieval europea son ejemplos tan conocidos como pueda serlo la expansión del budismo en la China imperial y en el Japón, pero también lo es la expansión del comunismo moderno —una cuasicivilización, hoy truncada— por ciertas regiones del mundo, pero no en otras. El análisis de zonas intermedias —sociedades mestizas, *créoles* o criollas o «híbridadas»— también permite explorar con cierto detalle los intersticios civilizacionales que habían recibido poca atención hasta el presente (N. García Canclini, 1990, por ejemplo).

Hay, finalmente, un *tercer* campo de investigaciones sobre la civilización. Son las que concentran su atención sobre la moderna y contemporánea. Por su naturaleza, difiere de los dos anteriores. Es un campo complejo en el sentido no sólo de lo intrincado de su contenido, sino también por lo borroso de sus fronteras, amén de la carga ideológica que con frecuencia lo distorsiona. Así, hay una literatura altamente crítica con la civilización occidental que parte de posiciones pesimistas y frecuentemente antidemocráticas, rayana en un periodismo de dudosa calidad y aliada a un pesimismo no siempre bien fundamentado<sup>10</sup>. Con raíces en el alarmismo anterior a la Primera Guerra Mundial —«la decadencia de Occidente es ya evidente», «el fin de la civilización es inevitable», etc.— esta actitud ha encontrado ecos curiosos en algún catastrofismo actual, sobre todo el que confunde la llamada «sociedad del riesgo» con los riesgos propios de toda sociedad, incluidos los de nuestra<sup>11</sup>. Sin embargo, es preciso andar con tiento en este terreno: el deterioro ambiental, por ejemplo, no permite en absoluto descartar los avisos de los peligros de inmenso alcance, como si todos pertenecieran a la ideología catastrofista. Una parte sustancial de la sociología ambiental, por fortuna, sin eludir la gravedad de una situación que es parte esencial de los efectos perversos de nuestra civilización, subraya que la enmienda a tiempo del deterioro ambiental es también parte inherente a su racionalidad. Por fin sabemos que los dioses no nos van a arreglar nada y que todo depende de nuestra capacidad como gentes libres e informadas para actuar como ciudadanos responsables (J. D. Tabara, 1999; E. García, 2004).

No sería legítimo separar del todo esta tercera preocupación sociológica por la civilización de las dos anteriores. Al contrario, el estudio del fin de todas las civilizaciones que se han descompuesto por su dinámica interna y no, como la azteca o la inca, por mera conquista externa, merece la más exquisita atención. El agotamiento de una fórmula civilizatoria y su desmoronamiento por lógica interna no ha obtenido aún toda la atención que merece<sup>12</sup>.

La consideración aislada de la llamada «civilización moderna», sin referencia a otras anteriores, es bastante estéril, o por lo menos no parece ser muy buena sociología. Las obvias características que hacen de nuestra civilización una entidad sui generis no bastan para que la aislemos de las históricamente anteriores. Hay demasiado en común entre Roma y Washington, entre el mandarinato chino y la *noblesse de robe*, entre las castas sacerdotales

<sup>10</sup> Véase S. Giner (1979) para una crítica sistemática de dicha literatura.

<sup>11</sup> Véase S. Giner (2004b).

<sup>12</sup> Como señala Roberto Mangabeira Unger (1987).

de ayer y los tecnócratas de hoy, entre las obras de ingeniería de Babilonia, Egipto, Tenochtitlán y las que invaden ahora el mundo por doquier, entre las cosmovisiones, cultos, piedades y teodiceas (o sociodiceas<sup>13</sup>) de todas las grandes civilizaciones entre sí, para que hagamos tal cosa. Sin ser nunca lo mismo, las afinidades entre todas las civilizaciones de la humanidad son demasiado profundas para permitir que las ignoremos.

## 5. UNA DEFINICIÓN

La presencia de un denominador común entre las diversas civilizaciones que la humanidad ha conocido exige que alcancemos una definición aceptable. Y más aún si tenemos en cuenta los problemas terminológicos y hasta epistemológicos que han producido las confusiones entre la noción de civilización y las de imperio, cultura u otras. El lenguaje corriente, por su parte, no ha ayudado a consolidar una definición sólida y consistente<sup>14</sup>.

Entiéndese por civilización aquel conjunto interdependiente de sociedades, trabadas entre sí por un núcleo urbano de autoridad y poder, bajo una hegemonía cultural y lingüística determinada, así como bajo la coalición abierta o tácita de sus clases predominantes para coordinar y distribuir su dominio sobre ese ámbito.

Es menester esclarecer algún aspecto de esta definición. Las civilizaciones, con escasísimas excepciones, como la egipcia, son multisocietarias. Así, el grado de interdependencia entre sociedades pertenecientes a una misma civilización oscila entre la cohesión interna propia de ciertos imperios —como los de «despotismo oriental» por usar la expresión marxiana— y la autonomía de las redes coloniales o postcoloniales propias de algunos imperios ultramarinos. En segundo lugar, también oscila la intensidad con que el centro de cada civilización puede imponerse a la periferia: compárese la civilización china clásica o la de hoy en el mismo país con los modos capitalistas y técnicos de control del actual orden económico y político mundial. Éste suele respetar, por así decirlo, la soberanía de los estados, sobre todo cuando hacerlo es menos costoso para las potencias centrales. (Sin que las expediciones punitivas contra gobiernos díscolos u hostiles queden excluidas: véase la intervención bélica yanqui en Vietnam u, hoy, en Mesopotamia, o las diversas intervenciones militares rusas durante la época del imperio soviético, dentro y fuera de éste.) En tercero, también la hegemonía cultural y lingüística presenta variedades: la latinización masiva del imperio romano occidental no tuvo lugar en el oriental, donde el prestigio heleno mantuvo la preeminencia y utilidad del griego como *lingua franca* en aquella koiné durante todo el periodo helenístico, y aún posteriormente. La civilización musulmana, igualmente, aceptó el prestigio del idioma persa en su área propia, aunque mantuviera allí sacrosanta la lengua árabe coránica. La *lingua franca* inglesa, hoy, impone su hegemonía de modo desigual y sumamente

<sup>13</sup> Para la noción de sociodicea, véase S. Giner (2003).

<sup>14</sup> La concepción popular de civilización como «sociedad civilizada» plantea menos dificultades que su uso nacionalista o tergiversado. Lo que, característicamente, entienden los franceses con aplomo por *civilisation française* (hay cursos universitarios sobre ello) no hallaría nada parecido en una posible *English* o *British civilization*. (A lo sumo, existe, significativamente, la noción de *Anglo-Saxon Civilization*, que abarca Norteamérica y otras regiones, al igual que podría hablarse de *civilización hispánica* en las áreas del mundo de influencia portuguesa o castellana). Recuérdense las distorsiones ideológicas sufridas por la palabra *hispanidad*.

eficaz, sin pretender nunca la sacralidad que otrora alcanzara la latina, por causas geopolíticas y tecnológicas fáciles de entender.

Por último, mi alusión a la urbanidad de toda civilización no alude a una capitalidad única. No pocas han poseído un solo centro urbano —la Tebas egipcia, o la Tenochtitlán azteca—, pero otras lo han compartido entre varias ciudades. La falta de capitalidad en la civilización europea medieval —que no de centros y cortes múltiples, en cada época, como Aquisgrán, Roma, Aviñón, París— plantea algunas dificultades de interpretación, pero también explica poderosamente el origen y vitalidad de la civilización europea que surgió de ella. En la civilización europea moderna, sólo el etnocentrismo nacionalista proclamó que París era la «capital de Europa», cuando Londres, Berlín o, culturalmente, Viena en un momento tan breve como intenso, representaron con igual o mayor fuerza la civilización europea, en su peculiar multipolaridad y multicentralidad, que la ha hecho histórica y sociológicamente única (J. A. Hall, 1985), confiriéndole precisamente el poderío que la ha convertido en fulcro de la modernización del mundo. Sólo de modo simbólico es posible atribuir a Nueva York, Londres de nuevo, u otra capital, lo que la retórica nacionalista hiciera con alguna capital del siglo XIX. No obstante, hará bien la sociología en constatar la permanencia, esencialmente urbana, de la estructura centro-periferia, a la que llamó la atención por primera vez Edward Shils hace unos decenios, en las relaciones que configuran la actual civilización mundial<sup>15</sup>.

Estas aclaraciones son sólo un esbozo. Requieren mayores matizaciones, pero también espero que basten para entrar con alguna firmeza en la consideración de las tareas contemporáneas de la sociología de la civilización.

## 6. TAREAS DEL ANÁLISIS CIVILIZACIONAL

Las pesquisas contemporáneas en el ámbito de la civilización tienen lugar en los tres campos que he bosquejado. En su mayor parte se realizan hoy bajo la alargada sombra del canon clásico. Lo desarrollan y profundizan. Por poner un ejemplo paradigmático, Norbert Elias señaló en 1939 una senda potencialmente generalizable a todas las civilizaciones con su estudio específico sobre el proceso civilizatorio en la Europa medieval y tardomedieval. Pero la fuerza de sus hipótesis evolutivas, de formación de modos de actuar y conducirse constitutivos de lo que llegó a desembocar en la «civilización europea» descansaba en que su labor hallara continuación, mejora y, eventualmente, hasta refutación por parte de la sociología posterior. Afortunadamente, ése ha sido el caso. Las ideas eliasianas han sido aplicadas con éxito a asuntos tan diversos como el deporte, la gastronomía, las reuniones empresariales de trabajo y el funcionamiento de los comités y parlamentos, esos rituales «civilizados» de la democracia. También se han aplicado a sociedades enteras, como la española, una de las ausentes en la obra del maestro, que se ceñía a la zona borgoñona, francesa y alemana de Europa<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Como hace R. Collins (2006).

<sup>16</sup> Véanse W. van Vree (1999), F. Ampudia de Haro (2007) y H. P. Waldhoff (1995) para una interpretación eliasiana de la aculturación (*Zivilisierung*) de los inmigrantes en Alemania, incluidos otros grupos «foráneos» como los gitanos. Para la sociología de la organización, véase: A. van Iterson, et alii (2002).

El propio canon clásico tiene por lo menos un representante, Shmuel Eisenstadt, quien, a pesar de su avanzada edad, continúa cultivándolo de modo superior e inimitable. Su *Sistema político de los imperios* no es un referente, sino simplemente *el* referente principal, hoy, para la elaboración de una teoría sociológica y politológica sólida del fenómeno imperial, tan estrechamente relacionado con el civilizacional, aunque no se confunda con él. Que se publicara en 1963, cuando ensordecía el ruido de la llamada guerra fría, que apenas permitía considerar con desapasionamiento lo que constituye un imperio, sea en la época que sea, es ya de por sí una aportación señalada de la ciencia social. Más tarde, su análisis sobre *La Civilización europea en perspectiva comparada*, de 1987, constituyó el momento de inflexión con respecto de la enfermiza cuestión del eurocentrismo. Eisenstadt, discípulo de Edward Shils —cuyas ideas sobre la estructura de fenómenos transnacionales Eisenstadt recoge, como había recogido las de Parsons en su obra primeriza— demuestra que toda civilización es «céntrica» y que todas ellas poseen núcleos de sacralidad y autoridad —Pekín, Osaka, Constantinopla, Moscú, Medina y La Meca, Jerusalén, Roma—, así como periferias y áreas exteriores, y que por lo tanto el eurocentrismo es una dimensión en ese sentido, normal. Es, o era, estructuralmente inevitable. Moralizar sobre él es poco pertinente.

Tengo para mí que la célebre crítica de Edward Said al eurocentrismo, en su *Orientalismo*, de 1978, así como a las teorías de la civilización predominantes en Occidente, no se habría debilitado, sino todo lo contrario, si hubiera incorporado los argumentos de Eisenstadt sobre la centralidad sustancial de todas las civilizaciones, y en especial las imperiales. Nada tiene que temer la izquierda —a la que tanto complace la polémica argumentación de Said— por asumir las constataciones de Eisenstadt. En todo caso, y a causa de su propia naturaleza autocrítica, ninguna otra civilización, como la Occidental, se ha mostrado tan dada a la autoflagelación<sup>17</sup>.

Los análisis actuales de Eisenstadt sobre los aspectos rupturales y fundacionales de las revoluciones —en especial las revoluciones políticas radicales que precipitaron la modernización a fines del siglo XVIII— no sólo enriquecen la teoría sociológica de la revolución, tan notable ya de por sí, sino que aportan vislumbres nuevos sobre la naturaleza íntima de la civilización mundial contemporánea como lo es, a guisa de ejemplo, su atención a las funciones de la heterodoxia dentro de todo orden cultural y, en especial, del nuestro. (El potencial para la producción de movimientos heterodoxos —desde el sectarismo medieval y la Reforma protestante hasta el republicanismo revolucionario americano y francés y, más tarde, el bolchevismo— forma parte integrante de la civilización europea, y es muy considerable. No es extraño a ella, como pueda serlo a civilizaciones menos tolerantes ante el pluralismo.) Las aportaciones de algunos sociólogos al estudio de las raíces revolucionarias del orden político de la democracia (L. Pellicani, 1995) y de la ideología secular hoy dominante pertenecen a menudo a esta tradición, vinculada directamente al programa indagatorio del canon clásico<sup>18</sup>.

Dentro de él encontramos todo un conjunto de pesquisas dedicadas a explorar aspectos poco o nada tenidos en cuenta por el corpus tradicional: la heterodoxia sectaria —de nuevo

<sup>17</sup> Para una reivindicación desde la izquierda crítica de la civilización occidental, véase J. J. Sebrelí (1992).

<sup>18</sup> En el sentido de Imre Lakatos, *research programme*.



Eisenstadt—, el análisis de religiones civilizacionales antes no indagadas —Robert Bellah, en 1957, con su *Religión Tokugawa en el Japón*— o el estudio de las relaciones intercivilizacionales en países como Persia, en las que se mezcla la civilización musulmana con las tradiciones hindúes y las autóctonas, igualmente poderosas, que requieren una labor de meticulosa erudición (S. Arjomand, 2001).

*La sociología de las filosofías*, la vasta obra empirista y de orientación positivista que publicó Randall Collins en 1988, es una indagación realizada también a la sombra del paradigma tradicional (R. Collins, 2006). Representa un avance fundamental de sociología del conocimiento, pero también rastrea redes de influencias de saber y creencias, así como la estructura social de la producción social y la transmisión del saber filosófico y científico en diversas civilizaciones y culturas. Al iluminarlas poderosamente, la indagación de Collins hace lo propio con la estructura social y cultural íntima de la civilización misma. Sin referencia a Sorokin, ni a otros estudiosos de la civilización que conferían preeminencia a la dimensión cultural del fenómeno, como hiciera el mismo Auguste Comte, Collins subraya los elementos «materiales» de toda estructura cultural civilizatoria, que habían quedado antes asaz difuminados<sup>19</sup>. Lo que me sentiría tentado a llamar *programa fuerte* de la sociología positivista del conocimiento (si no se prestara a malos entendidos por parte de los sociólogos del conocimiento científico) se agudiza aún más en otros escritos de Collins, en los que las civilizaciones son analizadas como áreas de prestigio, redes de contacto social, capitalidades, subordinación, jerarquía intelectual y demás marcos referenciales altamente mesurables (R. Collins, 2001) con poca o nula referencia al contenido doctrinal. Finalmente, el énfasis de Collins sobre rivalidades intelectuales, luchas entre guías y discípulos, combates por la influencia y la fama, así como por la apropiación de otros bienes simbólicos escasos y demás criterios propios de toda buena sociología conflictivista, refuerza aún más la calidad de esta aportación señera de la sociología contemporánea al conocimiento objetivo de la civilización.

Podría suponerse que la dispersión de los sociólogos hacia el cultivo de filones específicos en el terreno de las civilizaciones habría de dejar en suspenso —o para algunos, hasta dar por superada— la época de las grandes síntesis y tratamientos generales de las civilizaciones. No ha sido ése el caso. Los trabajos de Benjamin Nelson, primero, de Arnason y Unger, después, muestran el atractivo perenne que posee la tentación generalista. (O hasta especulativa, en el mejor sentido de la palabra<sup>20</sup>.) Sus aportaciones demuestran que los esfuerzos de la línea conceptual y taxonómica abierta años ha por Marcel Mauss —aunque no sigan sus criterios ni posiciones— continúan muy vivos dentro de la ciencia social. Rinden además un servicio de inmenso valor. Como es sabido, uno de los campos que más se han prestado a la invasión ideológica y a las distorsiones más groseras es precisamente el de la civilización, y no sólo la contemporánea. La civilización, y la moderna en particular, por desdicha, constituye un campo que se presta como pocos a la expresión fácil y despreocupada de las generalizaciones más irresponsables sobre el estado del mundo.

<sup>19</sup> Hay abundantes referencias a Comte, pero no como inspirador de su enfoque sino como uno de los numerosos casos que pueblan el vasto estudio.

<sup>20</sup> Véanse B. Nelson (1981), J. P. Arnason (2003), R. M. Unger (1987). Unger llama la atención sobre la necesidad de estudiar los procesos de hundimiento o colapso civilizacional, sin caer en el pesimismo cultural conservador o reaccionario de los profetas del fin de la civilización, mencionados más arriba en este ensayo.

Por consiguiente, la presencia contrastada de una filosofía rigurosa de las civilizaciones, apoyada en el aparato empírico y documental que suministran historiadores, arqueólogos y sociólogos, es hoy esencial. Sobre todo, ante el piélago de confusiones en el que nos adentramos cuando tirios y troyanos entran en la para ellos fácil liza en torno a la valfa de la civilización mundial emergente. Los problemas y peligros con que ella se enfrenta hacen urgente nuestra tarea como científicos sociales y, precisamente por ello, exigen de nosotros la mayor seriedad en nuestro afán por desbrozar el terreno de sensacionalismos y afirmaciones gratuitas.

## 7. LA CIVILIZACIÓN MUNDIAL

La evolución de la humanidad, con toda su contingencia y sin teleología que probarse pueda, no ha pasado de un *terminus a quo* primitivo a un *terminus ad quem* moderno para cerrar ahí su periplo. No hay fin de la historia. Sabemos que ésta continúa, preñada de incertidumbres, aunque tengamos buenas razones para sospechar que hoy lo hace por vía civilizatoria. No hay otra, como no se produzca una regresión a la barbarie, o por lo menos una refeudalización general<sup>21</sup>, para lo cual carecemos de indicios fiables. Ello no impide la aparición de algunos vaticinios alarmistas. Naturalmente, esa historia que continúa lo hará con nuevos instrumentos, creencias y saberes, amén de los existentes. Con nuevos conflictos, peligros, anhelos y enfrentamientos. Con nuevos poderes y dominaciones, por decirlo con la expresión de Jorge Santayana cuando reflexionaba sobre la naturaleza de la civilización contemporánea (G. Santayana, 1951). Será siempre impredecible. La futurología sigue sin tener futuro.

Nuestro *savoir pour prévoir*, tan deseado otrora, tiene sus limitaciones crueles. Pero la historia seguirá, con toda probabilidad, a través de una civilización, la contemporánea hegemónica, de raíz occidental, que va hoy tomando cuerpo. Podría aducirse que al ser (relativa pero poderosamente) mundial y en tantos sentidos, radicalmente distinta, ya no es una «civilización» en el sentido tradicional, sino otra cosa. Dejaré esta idea de lado, empero, como meramente ingeniosa, puesto que la del presente posee todos los rasgos necesarios y suficientes para ser considerada como civilización.

Una de las dificultades para analizar la modernidad en términos de civilización, una vez despejado (a medias, e insuficientemente aún) el enigma de sus orígenes y causas históricas inmediatas, consiste en la auténtica inflación de diagnósticos sobre la llamada «crisis de nuestro tiempo» con que nos han regalado los más diversos pensadores de la modernidad. (Si bien, como demostró Sorokin, tienen no pocos elementos en común y han emitido diagnósticos en los que están de acuerdo<sup>22</sup>.) Sin embargo, es casi imposible considerar serenamente la estructura social y la cultura propias de ese último estadio de la civilización sin caer presa de las abundantes teorías que aspiran a explicar la sociedad moderna —¡toda la sociedad

<sup>21</sup> Abundan las especulaciones, por lo menos desde la época de Berdiayev, sobre esta posibilidad. Es interesante constatar que cada vez que un nuevo autor menciona la posibilidad de una descomposición de la civilización moderna a través de la refeudalización, la presenta como gran novedad.

<sup>22</sup> Para una síntesis temprana de las diversas teorías sobre dichas crisis globales, véase P. Sorokin (1956).

moderna, nada menos!— desde un ángulo determinado. Ese ángulo o perspectiva, de cuando en vez, se usa para poner de relieve ciertos rasgos de la sociedad contemporánea. Pero suele hacer las veces de lugar común expeditivo, que acerca a quien lo usa a los *terribles simplificateurs* de todos los tiempos. También la sociología engendra ideólogos, aunque, entre todas las ciencias sociales, es ella la que nunca debería (S. Giner, 2002).

Nada más revelador del síndrome al que aludo que el ansia compulsiva por poner a toda la sociedad moderna una etiqueta simplista, como si ella misma fuera causalmente explicativa. Recordemos algunas: «sociedad capitalista»<sup>23</sup>, «sociedad industrial», «sociedad postindustrial», «sociedad masa», «sociedad postmoderna», «sociedad red», «sociedad líquida», «sociedad del riesgo», «sociedad abstracta», «sociedad corporativa»<sup>24</sup>. Hay más. No obstante, aquellos estudiosos que han usado con la debida cautela alguna de estas etiquetas, se encuentran también entre los que más convincentemente han analizado la sociedad moderna como ente de civilización. Pienso en un Daniel Bell, cuyo *Advenimiento de la sociedad postindustrial* de 1974, junto a su secuela *Las contradicciones culturales del capitalismo* —título que el autor quiso arcaizante para su tiempo, y zahiriente para los marxistas de la época, que pronto se esfumarían— no tiene pretensiones de hipostasiar la noción de sociedad postindustrial. Sólo trazar un modelo, cauteloso y pragmático, y proféticamente certero, de lo que se avecinaba. El logro de Bell no es de cada día. No es fácil librarse de cierta vaga melancolía cuando se para mientes en la validez, aún hoy, de estudios como el suyo, u otros como las *18 Lecciones sobre la sociedad industrial*, de Raymond Aron, presentadas en la Sorbona en 1955 y 1956. Con ese espíritu prudente propusimos algunos sociólogos la noción de *sociedad corporativa* para iluminar una de las más obvias características de la civilización hegemónica contemporánea, sin agotarla.

La tendencia simplificadora propia de la tentación sensacionalista se presta a enmienda relativamente fácil, aunque habrá que prevenir a quienes entren en el terreno de la civilización contemporánea que tendrán que habérselas siempre con visiones livianas, de fácil difusión mediática, más bien mesocrática, que suministran imágenes y fórmulas simplistas a públicos muy amplios, sin mayor exigencia intelectual. La difusión mediática, de relativa calidad, de ideas seculares generales sobre nuestro propio mundo forma también parte de lo que es la civilización moderna. No debe causar ni sorpresa ni irritación.

Vengo refiriéndome, sin cuestionarla, a la sociedad contemporánea, en fase de mundialización ya avanzada, como «civilización». Ha llegado el momento en que es menester justificar semejante apelativo. Hasta hoy, y en gran medida aún hoy, las civilizaciones eran entes multisocietarios que se extendían por áreas en algunos casos muy vastas del mundo. Éste albergaba algunas que eran prácticamente independientes de todas las demás, aunque la tendencia expansiva de toda civilización —o de una dimensión civilizatoria crucial, como lo fueran el budismo, el cristianismo y el islam, o ciertas técnicas de navegación, contabilidad, herramientas, y demás— forzaba los contactos e influjos entre muchas de ellas. La nuestra,

<sup>23</sup> El concepto de «civilización capitalista» encuentra sus afinidades frecuentemente en las teorías de la mundialización capitalista y del sistema mundial. Véase en especial I. Wallerstein (1997), con comentarios de J. M. Tortosa (epílogo) y míos propios (prólogo).

<sup>24</sup> Véase M. Pérez Yruela y S. Giner (1988). Los autores también asumen una existencia de la cultura del corporatismo o corporativismo, así como una dimensión política, amén de la económica.

tras varios siglos de la mundialización iniciada por los dos imperios marítimos ibéricos, Portugal y Castilla, a fines del siglo XIV, y pronto continuada por otros dos, Holanda e Inglaterra, igualmente sobre el frente atlántico europeo, es la primera que afecta plenamente a todo el mundo. Ello acaeció sobre todo desde el momento en que las dos extensiones otrora periféricas de Europa, Rusia al este y los Estados Unidos al oeste, se convirtieron ellas mismas en generadoras de imperios propios, en el siglo XIX. (Históricamente, el imperio cartaginés, surgido del fenicio, parece haber precedido a estas potencias por su forma de «segunda expansión», más poderosa que la primera. Pero la victoria de Roma impidió el triunfo final de una civilización púnica, a menos que consideremos a los árabes como herederos también semíticos de aquel intento. En cambio, la victoria de la república norteamericana sí ha sido indiscutible. Reforzada, además, por la alianza más que estratégica, fundada en algo más profundo que la continuidad demográfica y política, con su sociedad originaria, Europa.)

No permitamos que los debates de hoy sobre la naturaleza de la mundialización, las formas de dependencia internacionales, los diversos ritmos de desarrollo de cada región de la Tierra, los conflictos interculturales, los ambientales y demás asuntos graves sobre el estado del mundo, nos distraigan de nuestro propósito.

Veamos, primero, en qué medida mi definición es aceptable para la situación mundial contemporánea, para que se nos permita describirla como civilización emergente. Y, segundo, intentemos un cauto diagnóstico sobre la dinámica de los elementos que con mayor intensidad definen a esa civilización.

Poca dificultad habrá en aceptar, de acuerdo con la definición presentada, un rasgo estructural vertebrador de la naciente «sociedad de sociedades» mundial. Consiste en un conjunto interdependiente de Estados trabados entre sí por un solo orden económico, el capitalista, vinculado a otro orden predominante, el liberal democrático. El hundimiento del notable intento de consolidar una civilización alternativa —la socialista o comunista, pero despótica y totalitaria—, aislada del resto de las sociedades y al tiempo en abierta hostilidad contra ellas, fue menos imprevisible de lo que muchos pretenden<sup>25</sup>. Ello permitió la extensión del complejo capitalista, mediático, industrial y tecnológico a todas las áreas dominadas por él, e incluso a China y algunos otros países que, a pesar de mantener en pleno siglo XXI una ideología y dogmas sagrados que justifican la supervivencia de una casta monopolista funcionarial, han entrado en la esfera única económica y técnica mundial. Y también lo han hecho en el campo mediático. Quedamos a la espera de las conflagraciones gravísimas que allí se avecinan dado el creciente desajuste —*lack of fit*— entre el sistema político y administrativo monolítico y el económico, capitalista. (Así como en otros países en los que el complejo capitalista, mediático, militar y tecnológico se halla sometido, como en Irán aún, a una casta represiva clerical con atribuciones carismáticas.) No hay una sola sociedad, pero la metáfora «sociedad de sociedades», *cum grano salis* entendida, puede dar una idea adecuada. En varios casos históricos, quienes han participado de una civilización, «subcivilización» o subcultura —verbigracia, la hispánica— lo han hecho a través de sociedades muy diversas.

<sup>25</sup> Hay algunas predicciones de desintegración del imperio soviético ya a principios de los años ochenta. Véase S. Giner (1982).

El *núcleo de poder* civilizacional ha variado en intensidad y concreción en todas las civilizaciones. La nuestra no es la única en la que una red de capitales —Nueva York, Tokio, Pekín, Londres— constituye un núcleo reticular (valga la sólo aparente contradicción) y sustituye a la centralidad «babilónica» de otras civilizaciones, especialmente las de la Era Axial. Civilizaciones con reinos de taifas las ha habido diversas en el mundo, y la descomposición de los imperios europeos —aun y manteniendo tenues y no tan tenues ligámenes entre sí— es muestra de que esa solución no ha muerto. Que Caracas, Buenos Aires, Nueva Delhi, Ciudad de México, Shanghai, São Paulo, Singapur, Sídney y otras capitales representen subcentros, no significa su falta de pertenencia a la civilización mundial, sino al contrario. Lo que es más nuevo es la especialización de algunas urbes en tareas comunes necesarias a todos. Son los casos de Fráncfort, como sede del Banco Europeo, o de la *City* londinense y Zúrich como sedes financieras, o las que son las de las bolsas más importantes, como Tokio.

La *hegemonía lingüística y cultural* suele ir muy unida a esa multipolaridad. Pero hay que ser muy cauteloso en este terreno. Todas las sociedades son reticulares, sin excepción, pero la reticularidad —a veces más evidente en la presente— obliga a nodos secundarios o terciarios en la semiperiferia o hasta en la periferia, sin que ello socave la centralidad tradicional presente en toda civilización. Es peligroso exagerar la reticularidad, que algunos querríamos ver realizada por motivos tanto éticos como estéticos. Hoy en día, en que el conocimiento objetivo y la ciencia son decisivos para la dinámica civilizacional de la modernidad, se ha calculado que de las veinte universidades más importantes del mundo, diecisiete se hallan en los Estados Unidos, dos en Inglaterra y una en el Japón. Suponiendo que datos como éste merezcan credibilidad, nuestra percepción correcta de la concentración o dispersión de la hegemonía cultural y lingüística en el mundo sólo puede mejorar. En todo caso, son hechos, no opiniones, para consolidar la noción de que existe, y cómo, una civilización mundial, y que la ecología cultural y cognoscitiva mundial posee un centro y una periferia conocidos.

Más complicado es el veredicto que, volviendo a mi definición, podamos emitir sobre las coaliciones entre *clases dominantes* o predominantes y, sobre todo, ante el surgimiento de la *corporatización de la sociedad moderna*. La hegemonía se estructura en una red de corporaciones diversas, transnacionales, y ellas mismas interpenetradas e interdependientes<sup>26</sup>. La red corporativa internacional —industrial, militar, política, científica, tecnocrática y administrativa, incluso el hampa organizada— constituye la infraestructura societaria de la civilización contemporánea. Que no esté libre de tensiones y conflictos entre sus componentes no excluye la suficiente cohesión y obediencia al orden moral de la modernidad (S. Giner, 1987). La generación de esfuerzos más o menos populares, o más o menos guiados por clases disidentes, que intentan crear una civilización progresista, democrática y cosmopolita «alternativa» —según su propio vocabulario— merece la mayor atención y respeto, pero no puede analizarse en el presente contexto. Es pertinente recordar, sin embargo, que la producción de heterodoxia, como hemos subrayado más arriba, a la cual le es permitido prosperar y alcanzar una masa crítica que desafíe y mine el orden establecido, es propia de la civilización occidental y su legendaria inquietud. Paradójicamente pues, los movimientos llamados

<sup>26</sup> Para un análisis de la sociedad moderna en estos términos, véase M. Pérez Yruela y S. Giner (1988), entre otros trabajos de ambos autores.

«altermundistas», que exigen otro orden económico y político —sin especificar siempre los detalles, que son cruciales— no serían ajenos a la civilización hegemónica contemporánea, sino que expresarían mejor algunos de sus ideales nucleares: ciudadanía (P. Foradori, et alii, 2007), igualdad, fraternidad, participación y progreso, junto al nuevo de la sostenibilidad ambiental. Ellos forman el núcleo de los valores ideales, y por ende nunca realizados del todo —forman, en cierto sentido, la utopía racional— de la civilización contemporánea<sup>27</sup>.

## 8. APORÍAS DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

Ninguna civilización, ni la más duradera, ha estado libre de contradicciones, ni ha tomado rumbos que, más pronto o más tarde, producirían su propia transformación en otra cosa, cuando no destrucción. Los efectos perversos de la nuestra —tanto para la vida de sus moradores como para su propia textura y legitimación moral— no escapan a esa condición, endémica a cualquier invención social humana.

Querría culminar estas reflexiones con cierto espíritu simmeliano y weberiano a la vez, que nos permita contemplar *sine ira ac studio* algunos de los más serios dilemas con los que se enfrenta el mundo complejo, en continua mudanza y eminentemente peligroso, con que tiene que habérselas la sociedad contemporánea.

La civilización mundial hegemónica actual se caracteriza por la presencia simultánea de seis tendencias muy potentes, que generan otros seis efectos perversos, contrarios en sus resultados. Son la racionalización, la liberalización demótica, la corporatización, la producción de la seguridad, la consagración de lo profano y la producción técnica y masiva de riqueza<sup>28</sup>.

- a) La *racionalización* de la vida como principio vertebrador de toda la sociedad constituye una tendencia preeminente en la civilización contemporánea. Aunque en mayor o menor medida haya estado presente en todas las conocidas, que representan un ordenamiento general de una masa compleja y múltiple de unidades sociales, es más claro en los imperios. (La racionalización imperial se funde con la civilizacional en no pocos casos —Roma, China— pero son cosas distintas.) La legitimación de la razón instrumental en el caso de la nuestra es esencialmente *secular*, sin apelación a fuerzas sobrenaturales —su invocación es libre, pero no obligatoria— y pragmática en los argumentos que se presentan para fomentarla: utilidad de la investigación científica, bienestar popular para la construcción de obras públicas, entretenimiento masivo para la expansión mediática, distracción hedonista para toda suerte de industrias (turismo, espectáculos, deporte) y presunta bondad del desarrollo económico permanente como ideología. El problema que presenta la racionalización instrumental incesante del mundo es la irracionalidad engendrada por ella misma. La razón en infinita expansión es una perversión utópica: las diversas suertes de racionalidad chocan entre sí, mientras que las explicaciones racionalistas de lo más importante en la vida son, como han puesto de

<sup>27</sup> A. Dworkin (2007) habla de «utopías menores» en su crítica a la posición de John Gray de que es menester abandonar todo idealismo político.

<sup>28</sup> El análisis que sigue resume y matiza el presentado con mayor detalle en S. Giner (1987).

relieve los sociólogos desde Weber, imposibles. El siglo XX, que presenció la racionalización empresarial para la producción industrial de la muerte humana —exterminio racista provocado por el fascismo o el ideológico estalinista (H. Arendt, 2006), maximización del daño con la producción y uso de armas atómicas y nucleares—, es la época en que con mayor claridad se plasma la destrucción de la razón por la propia razón, transformada en razón instrumental desligada de la sustancial<sup>29</sup>.

- b) La *liberación demótica* consiste en un segundo valor sustancial de la civilización contemporánea, en la que la legitimación del orden establecido proviene de una expansión de la autonomía de toda la *ciudadanía* (institución crucial de la civilización hegemónica mundial) a través de su derecho de acceso a educación, salud y bienestar mínimo universal, común a ambos sexos por igual. La progresiva expansión de la ciudadanía, sin embargo, ha implicado su transformación de un conjunto de derechos propios del liberalismo a otros propios de la tutela estatal junto a deberes de servidumbre fiscal o administrativa y de intervencionismo de lo público, que han tergiversado los ideales del individualismo con que se inició la civilización contemporánea<sup>30</sup>. Ello ha hecho que la potente corriente democrática propia de la modernidad corra el peligro de ser sustituida por la corriente meramente demótica del presente.
- c) La *estructura corporativa* de toda la sociedad constituye, como he indicado más arriba, la infraestructura de la civilización contemporánea, pero posee evidentemente una cultura, una concepción de la personalidad de quienes la pueblan y una versión transaccional de la moral, como negociación y acuerdo entre partes asimétricas o desiguales. La implicación es que hay un vaciamiento de la ética, transformada en pragmatismo expeditivo, acorde con las necesidades hedonistas de la población, y facilitadora de las jerarquías que satisfagan las intenciones y aspiraciones de dominio, privilegio o consumo de cada cual. El modo corporativo de estructuración —la empresa, el partido, el ministerio, la coalición organizativa internacional— socava además las necesidades más comunitarias de las gentes. Engendra, paradójicamente, contracorrientes como el nacionalismo o el sectarismo que pueden, en algunos casos, llegar a movilizar los núcleos más amenazados e inspirar a sectores dentro de ellos para la intervención violenta contra la sociedad civil. Si bien no es ése el caso de los nacionalismos banales ni de aquellos movimientos que se imbrican pacíficamente en Estados democráticos, sí lo es en el de los movimientos nativistas fanáticos que obedecen a la amenaza directa que supone secularidad y corporatismo contra su supervivencia. Poca duda cabe que éstos no son marginales sino propios de la modernidad, consecuencia normal de nuestra civilización<sup>31</sup>, y no reliquias atávicas o desfasadas.
- d) La sistemática *producción de seguridad* que caracteriza la civilización occidental desde la aparición histórica de las compañías de seguros, el desarrollo de la medicina,

<sup>29</sup> Omito referencias (Weber, Mannheim y otros) a la distinción sociológica entre razón instrumental o formal y sustancial.

<sup>30</sup> Para un análisis detallado de este asunto, véase S. Giner (2007). Para la «inflación de derechos» en la ciudadanía actual, véase también H. Martins (2006).

<sup>31</sup> Véase J. Gray (2003) para una argumentación apasionadamente lúcida —con fuertes simplificaciones— de esta noción.

la consolidación del estado de bienestar, la aceptación de garantías sindicales de protección, es en sí mismo un rasgo cultural crucial de la civilización occidental moderna. Su expansión ilimitada, sin la eliminación de otras tendencias —la bélica, la de la criminalidad organizada y del hampa, la de la destrucción ambiental— no compensa la producción continua y creciente de daños, muchos de ellos propios también de la cultura específica de esa civilización. Hay una producción segura del daño, en la que se incurre rutinariamente, mientras que los esfuerzos que lo previenen o eliminan son todavía secundarios. (Las medidas precaucionarias y el establecimiento de un «principio de precaución» como parte de la cultura económica y cívica contemporánea no están libres de dificultades ni contradicciones.) La producción de seguridad incluye la edificación de un bastión armado en torno a los centros del poder mundial, al tiempo que éstos siguen penetrando o imponiendo una *pax imperialis* a sus periferias, contradicción radical que genera tensiones insoportables en las sociedades subordinadas y estimula el terrorismo, hoy muy fácil de practicar dentro del *glacis* civilizatorio. Las soluciones ante los desequilibrios de la mundialización oscilan desde las migraciones masivas de los más pobres hacia las zonas prósperas desde la periferia, hasta el terrorismo apoyado en escatologías místicas<sup>32</sup>.

- e) *Lo sagrado moderno* ha sido redefinido por el triunfo de la laicidad como plataforma común de convivencia que permite la privatización o confinamiento de fes, iglesias, sectas y movimientos religiosos en las zonas de mayor arraigo de la civilización contemporánea. Estamos ante la primera civilización laica del mundo, aunque no sea del todo secular. El vacío credencial así creado, colmado antes por las ideologías más extremas, se sume hoy en un magma mediático en el que el intento es el de conferir carisma a entidades profanas, carentes por lo general de sustento sobrenatural. (Aunque las apelaciones de algunos políticos a la Divina Providencia no sean desconocidas.) Las obvias ventajas del laicismo han generado así ciertos costes ante su incapacidad de poner coto —a través del necesario civismo— a la brutalidad demótica que la misma cultura mediática promueve.
- f) La *producción masiva y técnica de bienes* y riqueza —a través de la industrialización, la ciencia y la técnica— ha creado la civilización más opulenta de la historia de la humanidad. Conscientes de ello, a través de la gran característica de la tradición cultural occidental, la reflexión sobre sí misma, o reflexividad (E. Lamo de Espinosa, 1990), la comunidad intelectual conoce que esa producción tiene el efecto perverso de engendrar miseria y destrucción ambiental irreparable. En algunos casos se produce, además, una identificación de la civilización moderna con la técnica, como «civilización técnica» o tecnológica que contiene la evaluación crítica necesaria (H. Martins, 1996; y H. Martins y J. García, cops 2003), pero en otros la visión se halla viciada por un triunfalismo tecnológico irresponsable. En todo caso no hay suficiente consciencia de la presencia de una «ley de beneficios decrecientes» en este terreno. En efecto, a partir de cierto punto, cuanto mayores son los recursos y energías invertidos en el aparato técnico de la llamada «sociedad de la información», junto a la «sociedad del conocimiento» científico, mayores son los costes para mantener el ritmo de beneficios o resultados deseados.

<sup>32</sup> Véase S. Harris (2005).



El avance es entonces cada vez más caro, sobre todo si el progreso genera efectos nocivos inesperados, que a su vez requieren respuestas técnicas correlativamente más costosas<sup>33</sup>. En este contexto, el control de las clases superiores sobre las demóticas y en especial sobre los electores de los partidos de la clase política, por ahora, no ha logrado ninguna victoria sustancial en este terreno. La convincente argumentación de sociólogos y economistas sobre los límites sociales del desarrollo (F. Hirsch, 1977) deben continuar, pero hasta ahora no se perciben los efectos benéficos de sus bien fundamentados avisos, ni que se haya conseguido convencer a los responsables políticos de la necesidad de imponer la austeridad necesaria.

## 9. A MODO DE CONCLUSIÓN

La precedente caracterización de la sociedad actual, en vías de mayor mundialización aún, como civilización peca, naturalmente, de esquemática. Se me antoja sin embargo que, por lo menos, tiene la ventaja de no ser unilateral. Evita a un tiempo optimismo y pesimismo. Constata corrientes benéficas que posibilitan nuestra libertad, el uso de la razón y la fraternidad o solidaridad, las que obedecen a la dignidad de los seres humanos pero también aquellas —más o menos subterráneas, como gustaba subrayar a Tocqueville cuando se refería a los efectos perversos de cosa tan noble y deseable como era la democracia— que socavan nuestros logros y mejores anhelos.

En condiciones de modernidad avanzada, hoy en día, nuestra tarea está clara. Bien está que nos queramos útiles con nuestros congéneres en el sentido estricto con el que se presentan otros gremios —economistas, demógrafos, urbanistas— ante los demás. Que somos tan útiles como ellos tiene poca discusión. Pero nos cabe, además, la tarea pública de meditar sobre la textura de la sociedad contemporánea, sobre sus tendencias, así como sus buenas y malas sendas. Ésa es la función pública de la sociología. Una función, dicho sea de paso, muy característica de la civilización contemporánea: la de la *razón práctica cívica*.

Para cumplir tal cometido con solvencia, la sociología contemporánea de la civilización debe progresar también sobre un número de frentes de investigación que podrían identificarse del modo siguiente:

- a) Debe continuar concerniéndonos como antaño la comprensión de la evolución y la estructura de la historia humana en su conjunto<sup>34</sup>. Superada toda atribución metafísica o providencialista a esa trayectoria, no hay razón alguna para que la sociología no siga por la senda de sus mayores y, con mayor acopio de información fiable que nunca, suministre una buena interpretación de lo sucedido a la raza humana. Una explicación satisfactoria que, a la fuerza, deberá dar buena cuenta de las civilizaciones constitutivas, desde el fin del neolítico hasta hoy, de la experiencia colectiva más trascendental que imaginarse pueda. Ello es parte de la reflexividad que, con razón, caracteriza a la sociología (E. Lamo de Espinosa, 1996), la que permite el progreso de la conciencia sociológica del mundo humano.

<sup>33</sup> Véase M. Nocenzi (2002).

<sup>34</sup> Entre los sociólogos contemporáneos que lo han hecho con mayor tino, véase E. Gellner (1988).

- b) Una civilización no es una cultura. Es también un orden social que posee siempre una red institucional característica. La nuestra, he sugerido, es esencialmente empresarial y corporatista. El análisis corporativo —desde el punto de vista generalizado, de lo que algunos han llamado el corporatismo societario— es probablemente el más adecuado. La corporatización afecta a gobiernos, ejércitos, laboratorios, universidades, banca, industria, transportes, ministerios, organizaciones internacionales. (Y explica, paradójicamente, muchos movimientos antiburocráticos o anticorporatistas, propios de la modernidad avanzada.) La civilización hegemónica mundial se halla vinculada a ella y merece estudiarse para explicarla (M. Pérez Yruela y S. Giner, 1988).
- c) En este mismo contexto, la sociología debe esforzarse por establecer hasta qué punto el orden hegemónico dominante no es en realidad un orden efímero. Establecer, esto es, si hay más allá de las tendencias actuales, un orden emergente que abolirá en buena medida el que hoy se vislumbra, tal es la intensidad de la mudanza actual. (En cierto lenguaje, que plantea alguna dificultad de comprensión, cabe preguntarse si no estamos ante un «cambio de paradigma» y la correspondiente agonía de un «paradigma dominante», más que ante los albores de una civilización consolidada, aunque tal vez las distinciones sean más de lenguaje que de otra cosa.) El análisis se centraría entonces sobre el tiempo presente como gran transición (B. S. Santos, 2000). Que lo es, como lo han sido todos los tiempos de cambio intenso, es obvio, pero nuestra capacidad para establecer con garantías el perfil de lo venidero es demasiado precaria para permitir vaticinios. La experiencia de toda futurología reciente es demasiado traumática para permitir el optimismo en este terreno (R. Cooper y R. Layard, 2001).
- d) El estudio de las dimensiones hegemónicas de la cultura civilizacional contemporánea se me antoja crucial. Es una tarea que debería soslayar toda indagación del presunto multiculturalismo reinante, como si el mundo fuera un mosaico de culturas poco menos que igualmente válidas para la modernidad. Las herramientas de la sociología del conocimiento y la ideología, con su sólida tradición de importantes hallazgos, podrían ponerse al servicio de esa tarea. Ello no excluye, sino al contrario, la exploración de las mezclas, sincretismos, criollismos y mestizajes que surgen en el marco de la civilización moderna. También los rechazos y resistencias: ¿por qué triunfó el budismo en China y no el cristianismo (Cho-Yun Hsu, 2001)? ¿Cómo responde cada área étnica africana a la mundialización occidentalizada? Todo ello en el marco crucial de las mudanzas lingüísticas mundiales de hoy (A. de Swaan, 2001). Lengua y civilización han ido siempre unidas. Bien está que prestemos atención a la revolución mediática, telemática e internética. Pero su indagación cobraría mayor calidad con el apoyo de la sociolingüística de la mundialización.
- e) En este marco de pluralidad social, política y cultural, la sociología ha de saber privilegiar el macroanálisis del mundo civilizatorio tal y como aparece en el siglo XXI<sup>35</sup>. En efecto, hemos alcanzado la presente fase de la modernidad avanzada con una situación en la que predominan tres grandes civilizaciones: la occidental —europea y americana, con sus ramificaciones australianas, y otras conocidas—, la islámica —desde

<sup>35</sup> Véase E. Lamo de Espinosa (2008) por analizar la naturaleza del orden civilizatorio actual sobre bases empíricas.

la costa atlántica mogrebina hasta las Islas Filipinas— y la china (y sus ramificaciones japonesa y del sudeste asiático). La primera ha ejercido la hegemonía hasta hace poco, y su paso por tal posición es la que la ha hecho núcleo generador tanto del proceso de modernización como del de mundialización. Las tres grandes civilizaciones modernas son las herederas respectivas de otras tantas grandes tradiciones: la grecorromana y la judeocristiana, más la racionalista y progresista, para la occidental; la islámica y «mesopotámica» para la musulmana; y la confucionista (con elementos budistas y taoístas) para la sínica (con sus ramificaciones coreana y nipona). Una cuarta, la hindú, propia del subcontinente indostánico, podría incluirse en este elenco elemental. (La «migración» del budismo a otros territorios, tras abandonar el de su nacimiento, y, al revés, la penetración del islamismo en el del subcontinente indostánico podría complicar las cosas, como también lo hace el confinamiento del hinduismo y del sistema de castas a aquel subcontinente y sus aledaños, como Birmania.) Por otro lado, la creciente precariedad de la hegemonía de la occidental ante la expansión de la oriental, y el empuje de la tercera en discordia —hasta ahora acorralada y sin lograr la potencia que según sus representantes merece— exige atención sociológica: las fricciones entre ellas, su presencia en los mismos mercados mundiales, la importación e incorporación de la «fórmula occidental» tecnocrática, empresarial y científico-técnica al seno de la politeya japonesa y después a China con considerable éxito, plantea cuestiones científicamente interesantes. ¿Hasta qué punto el «estalinismo chino» o el «maoísmo» fueron formas modernas del confucianismo constitutivo de la civilización china? ¿Por qué el Japón logró «occidentalizarse» en su industria y hasta en su orden imperial cuando la India lo ha logrado sólo ahora? ¿Por qué el despegue final de la India, hoy? Naturalmente, Barrington Moore supo dar una respuesta a ello en su día, y con ello aportó una de las obras clave de la sociología civilizacional de todo el siglo XX (B. Moore, 1967). Se planteó, para nuevos ámbitos, la célebre cuestión weberiana: ¿por qué el despegue modernizador en Europa, y no en el marco de otra civilización? En su caso: ¿porqué el Japón sí y la India no? Hoy, transcurridos algunos decenios, la problemática es diferente. Ciertamente es aún más dramática y, con frecuencia, trágica para muchos seres humanos. De la dialéctica en y entre las tres civilizaciones primordiales de hoy saldrá, sincréticamente sin duda, la civilización mundializada del futuro. La sociología de las civilizaciones, avezada a tratar con tino problemas de pareja envergadura, no puede soslayar el desafío intelectual que el asunto representa para ella.

f) La investigación de la relación conflictiva entre la civilización hegemónica y las diversas respuestas y adaptaciones o desafíos ante ella puede verse como enriquecimiento de la ya existente sociología de la modernización. Es muy posible que así como hay, en buena medida, modernidades múltiples, no se pueda hablar, de igual modo, de civilizaciones múltiples. De existir hoy, incipientemente, una sola civilización mundial, podría darse que tendencialmente no admitiera ese grado de pluralismo: sus bases técnicas, socioestructurales (las corporaciones, de nuevo) no lo permitirían. (Aunque sí permitirían los modos específicos de desigualdad social de los tiempos modernos: corporatización no significa igualdad, ni abolición de la miseria.) En tal caso la erosión de otras culturas, fes religiosas e ideologías explicaría también las respuestas frecuentemente violentas de sus

feligresías respectivas. La imposición bélica de la fórmula civilizatoria hegemónica por los gobiernos (con el pretexto, por ejemplo, de la democratización impuesta según conveniencia estratégica) permitiría también renovar perspectivas politológicas y sociológicas que encuentran precedentes históricos notables en la conducta ideológica de otras civilizaciones (Roma, las Cruzadas, la conquista hispana de las Américas).

- g) Los conflictos entre colectividades, partidos, facciones y países que se atribuyen características civilizacionales privilegiadas podrían analizarse más eficazmente si la sociología considerase las gentes involucradas en ellas, (conocer el *quién*, el *qué*, el *contra quién*, el *para quién*, según la vieja y acreditada fórmula de la ciencia política) y evitar así el ámbito magmático de las «modernidades líquidas», los «diálogos» entre entes vaporosos que son fes, culturas y hasta civilizaciones mal definidas. Sin gentes de carne y hueso, como nos prevendría Miguel de Unamuno, se entiende poco.
- h) Finalmente, la sostenibilidad misma de la naciente civilización mundial, no sólo a causa de su disrupción ambiental e *incontinencia demográfica*, sino de su incapacidad de autorregulación suficiente para perpetuarse y crecer en el sentido de un mayor bienestar, libertad y seguridad de los moradores, merece la mayor atención. Se trataría de ir más allá de una sociología ambiental para averiguar en qué sentido nuestra civilización es viable y en qué medida cabe esperar, realísticamente, una corrección del rumbo emprendido. Averiguar en qué medida y sentido la ciencia y la técnica son socialmente asumidas por la ciudadanía responsable de la primera civilización laica y relativamente secularizada de la historia, como soluciones para la autorregulación necesaria. Y establecer las repercusiones sociales de la primera civilización que ha instituido la ciencia en el centro de su concepción del saber seguro y la incertidumbre y el azar como aspectos no sobrenaturales de la condición humana.

Tal vez queden otros filones que explotar pero espero que los mentados basten para dar una idea de lo que entraña hoy el nuevo análisis civilizacional. La única recomendación epistemológica que oso hacer es recordar la inquietante y permanente presencia de las contradicciones o aporías (elija cada cual la expresión que mejor le convenga) a las que he aludido como rasgos endémicos e insoslayables de nuestra civilización. Ello hará que tales filones sean trabajados con la ironía y sabiduría necesarias. La cuestión de la civilización moderna y su destino no es baladí: debemos pronunciarnos sobre ella, con la pasión necesaria, como agentes contemporáneos que somos de la conciencia racional del mundo, de su conciencia moral laica en tiempos de zozobra.

Nada más fácil que atribuir las aporías, contradicciones y tergiversaciones de la civilización mundial hegemónica hoy emergente a la misma civilización que la ha originado, la occidental. Ello constituye un modo oculto o subconsciente de culpabilizarla. Nada más desenaminado. Ciertamente es que la occidental ha presenciado, permitido y hasta fomentado desmanes, desafueros y daños, tan graves como los de cualquier otra. En algunos casos, peores, dadas sus bases técnicas en todos los campos —inclusos los sociales— inigualados por otras civilizaciones. ¿Hace falta enumerar inquisiciones, genocidios, brutalidades imperiales y fanatismos para probarlo? Pero dicho esto, y con la mayor humildad, sin pretensión de superioridad moral alguna, conviene recordar asimismo que la civilización occidental es también

la matriz de la racionalidad científica, el republicanismo democrático, la abolición de la esclavitud, la igualdad de los géneros, las garantías políticas constitucionales, la educación universal para todos los ciudadanos, la preocupación por la preservación de la naturaleza y tantos otros rasgos que la han hecho única. Rasgos que legitiman su integración en la mundial incipiente. Ésta ya no será sólo y únicamente occidental.

Nuestra emergente civilización ya no nos pertenece. Desoccidentalizada, si quiere sobrevivir, tendrá que reorientarse hacia un universo que haga de la racionalidad secular, uncida a la fraternidad, y no sólo a la tolerancia, el valor fundamental sobre el que se asiente.

#### AGRADECIMIENTOS

El discurso inaugural del último Congreso Español de Sociología, pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona, en septiembre de 2007, se basó en este ensayo. Agradezco al entonces presidente de la Federación Española de Sociología, el profesor Manuel Pérez Yruela, la invitación a pronunciarlo y a los profesores Emilio Lamo de Espinosa, su actual presidente, y Cristóbal Torres, director de la RES, su publicación. El autor también desea agradecer encarecidamente a Teresa González de la Fe, Teresa Montagut y Manuel Pérez Yruela su rigurosa lectura crítica de este ensayo, así como sus sugerencias, en su mayor parte incorporadas a él.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMPUDIA DE HARO, F. 2007. *Las bridas de la conducta: una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid, CIS.
- ARENDDT, H. 2006. *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- ARJOMAND, S. A. 2001. «Perso-Indian Statecraft: Greek Political Science and the Muslim Idea of Government», *International Sociology*, vol. 16, pp. 455-473.
- ARNASON, J. P. 2001. «Civilizational Patterns and Civilizing Processes», *International Sociology*, vol. 16, pp. 387-405.
- 2003. *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*, Leiden y Boston, Brill.
- ARNAUD, P. 1971. *Sociología de Comte*, Barcelona, Península.
- BERIAIN, J. 2002. «Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones», *Acta Sociológica*, 35, mayo-agosto, pp. 61-121.
- 2005. *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos.
- BARZUN, J. 2000. *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life*, New York, Harper Collins.
- CHIROT, D. 2001. «A Clash of Civilizations or of Paradigms?», *International Sociology*, vol. 16 (3), pp. 341-360.
- CHO-YUN HSU. 2001. «Chinese Encounters with Other Civilizations», *International Sociology*, vol. 16 (3), pp. 438-454.

- COLLINS, R. 2001. «Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact», *International Sociology*, vol. 16, pp. 421-427.
- 2006. *Sociología de las Filosofías*, Barcelona, Hacer. (Trad. castellana de Joan Quesada. 1ª ed. inglesa, Harvard, 1998).
- COOPER, R. y LAYARD, R. 2001. *What the Future Holds: Insights from Social Science*, Cambridge, Mass., MIT Press. (Hay traducción castellana: Alianza Editorial.)
- DWORKIN, A. 2007. «The Case for Minor Utopias», *Prospect*, 136, julio, pp. 4242-45.
- EISENSTADT, S. N. 2007. *Las grandes Revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ELIAS, N. 1939. *Über den Prozess der Zivilisation*, Basilea, Haus zum Falken.
- FAGHIRZADEH, S. 1982. *Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun's Sociology*, Teherán, The Soroush Press.
- FERRAROTTI, F. 2003. *La convivenza delle culture: una alternativa alla logica degli opposti fontamentalisti*, Bari, Dedalo.
- FORADORI, P., ET ALII. 2007. *European Citizenship: Theories, Arenas, Levels*, Baden-Baden, Nomos.
- GARCÍA, E. 2004. *Medio ambiente y sociedad: La civilización industrial y los límites del planeta*, Madrid, Alianza.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1990. *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- GAT, A. 2006. *War in Human Civilization*, Oxford University Press.
- GELLNER, E. 1988. *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Londres, Collins Harvill.
- GINER, S. 1979 *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península. (1ª ed. inglesa, 1976.)
- 1982. «Economía política y legitimación: el caso de la Europa Meridional» en J. Santamaría (comp.), *Transición a la Democracia en el Sur de Europa y América Latina*, Madrid, CIS, pp. 11-58.
- 1987. *El destino de la libertad*, Madrid, Espasa Calpe.
- 2002. «Descrédito de la verdad y banalización de la ideología», *Revista Internacional de Sociología*, 3ª. época, 31, enero-abril, pp. 7-34.
- 2003. *Carisma y Razón*, Madrid, Alianza.
- 2004a. *Teoría Sociológica Clásica*, Barcelona, Ariel. (2ª edición, revisada.)
- 2004b. «Societal Danger: A Neglected Sociological Tradition?», en AIS, *Anni in Salita*, Roma, Associazione Italiana di Sociologia.
- 2007. «Dignidad Cívica», *Claves de razón práctica*, 173, junio, 2007, pp. 4-15. (Texto original ingles: 2007.)
- GRAY, J. 2003. *Al Qaeda and What it means to be Modern*, Londres, Faber & Faber.
- HALL, J. A. 1985. *Powers and Liberties*, Oxford, Blackwell. (Trad. castellana *Poderes y libertades*, Barcelona, Península.)
- 2001. «Confessions of a Eurocentric», *International Sociology*, vol. 16, pp. 488-497.
- HARRIS, S. 2005. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*, Londres, Simon and Schuster (Free Press).
- HIRSCH, F. 1977. *Social Limits to Growth*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

- HUNTINGTON, S. 1993. «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, 2, verano, pp. 22-49.
- ITERTSON, A. VAN, ET ALII. (eds.) 2002. *The Civilizard Organization: Norbert Elias and the Future of Organization Studies*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamin.
- LAMO DE ESPINOSA, E. 1990. *La sociedad reflexiva*, Madrid, Siglo XXI.
- 1996. *Sociedades de Cultura y sociedades de ciencia*, Gijón, Nóbél.
- 2008. «La globalización cultural. ¿Crisis, ensalada o gazpacho civilizatorio?», en prensa.
- LANDES, D. S. 1999. *The Wealth and Poverty of Nations*, Londres, Little Brown.
- MANN, M. 1986. *The Sources of Social Power* (vol. I), Cambridge University Press.
- MARTINS, H. 1996. *Hegel, Texas. E outros Ensaios de Teoria Social*, Lisboa, Século XXI.
- 2006. «Dilemas da república tecnológica», *Análise Social*, vol. XLI, 181, pp. 959-980.
- MARTINS, H. y GARCÍA, J. (comps.) 2003. *Dilemas da Civilização Tecnológica*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- MAUSS, M. 1930. *Civilisation, le mot et l'idée*, París, Centre International de Synthèse. (Primera Semana, Fascículo I.)
- MOORE, Jr., B. 1967. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres, Allen Lane.
- NELSON, B. 1981. *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations*, Rotowa, Rowman and Littlefield.
- NOCENZI, M. 2002. *Vivere l'incertezza*, Milán, Franco Angeli.
- PARSONS, T. 1966. *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- PELLICANI, L. 1995. *La società dei giusti*, Milán, ETAS Libri.
- PÉREZ YRUELA, M. y GINER, S. 1988 «Sobre el origen, naturaleza y modalidades del corporatismo», en M. Pérez Yruela, y S. Giner, *El corporatismo en España* (comps.), Barcelona, Ariel, pp. 15-66.
- SAID, E. 1978. *Orientalism*, Nueva York, Pantheon.
- SALES Y FERRÉ, M. 1898. *Estudios de Sociología*, Madrid, Victoriano Suárez.
- 2005. *Sociología General*, Madrid, CIS. (Reedición de la obra publicada en 1912, con ensayo introductorio de Rafael Jerez.)
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. 2007. «Choques civilizacionales, alianzas y posibilidades: la teoría social ante la guerra», *Papers*, 84, pp. 175-183.
- SANTAYANA, G. 1951. *Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*, Nueva York, Scribner's.
- SANTOS, B. S. 2000. *A Crítica da Razão Indolente*, Oporto, Afronamento.
- SEBRELI, J. J. 1992. *El asedio a la modernidad*, Barcelona, Ariel.
- SOROKIN, P. A. 1948. *La crisis de nuestra era*, Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina. (Trad. *The Crisis of our Age*, por Carmen Canalejas.)
- 1956. *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid, Aguilar. (Trad., Eloy Terrón.)
- SWAAN, A. 2001. *Words of the World: The Global Language System*, Cambridge, Polity Press.
- TÁBARA, J. D. 1999. *Acció Ambiental Palma de Mallorca*, Edició Di7.
- TIRYAKIAN, E. A. 2001. «The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations», *International Sociology*, vol. 16, pp. 277-292.
- UNGER, R. M. 1987. *Plasticity into Power*, Cambridge University Press.

- VILLORO, L. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM-Paidós.
- VREE, W. VAN. 1999. *Meetings, Manners and Civilization*, Leicester University Press.
- VVAA. 2007. *Alianza de Civilizaciones*, Informe del Grupo de Alto Nivel, Naciones Unidas, 13 de noviembre 2007; también [www.unaoc.org](http://www.unaoc.org).
- WALDHOFF, H. P. 1995. *Fremde und Zivilisierung*, Fráncfort, Suhrkamp.
- WALLERSTEIN, I. 1997. *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, Icaria.