

mente sean para Estados Unidos una época de luchas internas crecientes a medida que la nación se ajusta con dificultades a su lento declive económico, y por ende geopolítico, dentro del orden mundial. Para muchos ciudadanos norteamericanos, ésta será la ocasión de protagonizar nuevas o renovadas reivindicaciones de igualdad; para otros, este declive encierra la promesa de jugosos planes de enriquecimiento a corto plazo.

En las décadas venideras nacerán o se renovarán muchas "culturas". Los crecientes ataques que se dirijan contra el sistema capitalista en todo el mundo, encierran también ataques contra el sistema de valores "universalista" que se emplea para mantenerlo. De este modo, se alimenta también la reafirmación de los "particularismos". Asistimos a este fenómeno en infinidad de lugares del mundo, ¿por qué no iba a producirse en el sur de Estados Unidos? Aunque también cabría preguntarse, ¿y por qué precisamente ahí? Tal vez se produzca en Georgia. Si somos testigos de esos nuevos particularismos, las tradiciones que empiecen a invocarse en el Sur pueden sorprender a más de uno; quizás asistamos a las reivindicaciones ultrarradicales de algunos hilos sueltos de protestantismo antiguo. En una escala más amplia, el Sur puede pasar de ser un concepto situado hacia la derecha del espectro político a ser uno situado hacia la izquierda. O puede que tal cosa no ocurra.

Dado que la cultura goza de enorme plasticidad y flexibilidad, resulta prácticamente imposible hacer pronósticos sensatos al respecto. Mejor será que llevemos a cabo extrapolaciones acerca de la economía y el sistema político mundial (incluidos los movimientos antisistémicos que hallamos por doquier) y supongamos que sus defensores emprenderán reivindicaciones "culturales" cuyos detalles pueden variar enormemente, pero cuya utilidad puede someterse a análisis. La cuestión radica en que, si deseamos conocer las tradiciones del futuro próximo, lo último que deberíamos tener en cuenta son las tradiciones del pasado reciente.

14. EL SISTEMA MUNDIAL MODERNO COMO CIVILIZACIÓN

La palabra "civilización", como es bien sabido, posee dos significados distintos, los cuales quedan recogidos en el propio título de mi conferencia «Civilizaciones y teorías de los procesos civilizadores». Por una parte, se trata de un término con connotaciones muy positivas que por su lógica es gramaticalmente singular y que denota procesos (y los resultados de los mismos) que han hecho más "civiles" a los seres humanos, esto es, menos parecidos a los "animales" o menos "salvajes". Cuando los colonos franceses de finales del siglo XIX difundieron el eslogan de "la misión civilizadora", nadie puso en duda la singularidad, y por tanto la universalidad, de la civilización a la que se referían.

Por otra parte, hay un uso plural del término según el cual "una civilización" hace referencia a una concatenación particular de cosmovisión, costumbres, estructuras y cultura (tanto cultura material como alta cultura), todo lo cual forma cierto tipo de conglomerado histórico y que coexiste (aunque no siempre de forma simultánea) con otras variantes de este fenómeno. Esta acepción adquiere un matiz algo más "neutro" que la otra, o tal vez sea más preciso decir que posee matices más complejos y sutiles.

Lucien Febvre inicia su análisis de este mismo concepto de "civilización" con la siguiente afirmación: «Nunca supone una pérdida de tiempo escribir la historia de una palabra».¹ Al ana-

1. Febvre, Lucien. «Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées», en *Pour une histoire à part entière*. París: SEVPEN, 1962, pág. 481.

lizar el asunto en mayor detalle, resulta que los dos significados nos han acompañado casi desde el principio, y reflejan dos evoluciones fundamentales en el sistema mundial moderno como civilización. Esto equivale a decir, y permítanme insistir en ello desde el punto de partida, que el concepto mismo de civilización (por añadidura, un concepto bimodal) es un producto histórico. Pero es el producto de una civilización concreta. ¿Puede, por ese mismo hecho, poner en cuestión una de sus acepciones? ¿O es el producto del "proyecto civilizador" que de este modo pone en duda al otro?

Sin embargo, antes de perdernos en este laberinto de espejos, revisemos brevemente la historia del término. En su primera acepción, la civilización como el proceso civilizador (singular), de civilización como antónimo de barbarie, aparece por vez primera a mediados del siglo XVIII en las obras de dos eruditos ilustrados por excelencia: en francés con Mirabeau en 1756, en inglés con Adam Ferguson en 1767. Como afirma Raymond Bloch, la palabra llegó en el momento preciso y se correspondía con una noción que se había desarrollado de manera gradual y se destinaba para un futuro espléndido, la idea optimista y al margen de la teología acerca de un progreso continuo en la condición del hombre y la sociedad.²

En pocas palabras, el concepto reflejaba el triunfo intelectual de la «ciencia racional y experimental» promulgada por los pensadores de la Ilustración, para quienes «la civilización supone sobre todo un ideal, en gran medida, un ideal moral».³

La Revolución Francesa siguió precisamente a este triunfo. No es momento ahora para revisar las causas ni las consecuencias de este suceso histórico esencial de nuestro mundo

2. Bloch, Raymond. Prefacio a Soboul, A. *La civilisation et la Révolution française*. París: Arthaud, 1970, pág. 11. [*La crisis del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundamentos, 1971.]
3. Febvre, «Civilisation», págs. 499, 505.

moderno. Sin embargo, merece la pena aclarar dos aspectos relevantes para el análisis que estamos llevando a cabo en este artículo. El primero es que la Revolución Francesa no se percibió tan sólo como un cambio estructural fundamental de la "sociedad", como una "revolución" —no discutamos si verdaderamente lo fue o no—, sino que también legitimó la idea de la construcción y reconstrucción deliberada, manipulada de un orden social como nada antes lo había hecho. Esta legitimación tuvo una consecuencia intelectual. Si era posible *construir* un mundo social, por lógica un estudio minucioso permitía analizar las alternativas. Así quedaba el terreno abonado para la aparición en el siglo XIX de las ciencias sociales.

En segundo lugar, el imperio napoleónico en un principio expresaba a través de la práctica concreta toda la ambigüedad de una idea universalizadora con la que actualmente estamos muy familiarizados. Por una parte, la Revolución Francesa y por ende los ejércitos de Napoleón eran considerados —no sólo por los franceses, sino por otros europeos— los portadores de una idea universal, que no era otra que la de la civilización, y eran recibidos como tales. Sin embargo, por otra parte, muchos de aquellos mismos europeos que recibían a los ejércitos napoleónicos con los brazos abiertos, pronto reaccionaron como "nacionalistas" locales en contra del "imperialismo" francés. Podría afirmarse, en efecto, que el verdadero nacimiento del nacionalismo como concepto político puede datarse en esta era napoleónica.

El terreno quedaba por tanto abonado para la segunda acepción de la palabra "civilización", civilización como una particularidad y no como universalidad. El *Grand Larousse* cita⁴ a Guizot en 1828 en este último sentido, pero Febvre concede más credibilidad⁵ a una obra de Ballanche escrita en 1819, que según él utilizó por vez primera el plural de la palabra "civili-

4. Larousse, Pierre. *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*, vol. II, pág. 750.
5. Febvre, «Civilisation», pág. 507.

zación". Ambos significados nos acompañarían en lo sucesivo, puesto que la antinomia universalismo/particularismo no sólo se agudizó sino que, como poco a poco se evidenciaría, era inherentemente irresoluble dentro de las premisas y las prácticas del sistema mundial moderno como civilización.

El problema es de carácter estructural. En un sistema social histórico que se fundamenta en la jerarquía y la desigualdad, como en el caso de la economía capitalista mundial, el universalismo como descripción o ideal u objetivo a largo plazo sólo puede convertirse en el universalismo como ideología, adaptándose a la perfección con la formulación clásica de Marx, según la cual las ideas dominantes son las ideas de la clase dirigente. Sin embargo, si el universalismo no fuera más que eso, no estaríamos hoy hablando de ello. El universalismo es un "obsequio" de los poderosos a los débiles que pone a estos últimos frente a frente en una doble encrucijada: rechazar el regalo supone una pérdida; aceptarlo también. La única reacción plausible del débil no es ni rechazarlo ni aceptarlo, o tanto rechazarlo como aceptarlo a un tiempo. En definitiva, el zigzaggo aparentemente irracional (tanto cultural como político) de los débiles que ha caracterizado la mayor parte de la historia del siglo XIX, y sobre todo la del XX.

El marxismo, la gran *Weltanschauung* de oposición del mundo moderno, no solucionó nada a este respecto. En ciertos sentidos agravó el problema. Como ha apuntado Abdel-Malek con gran acierto, el marxismo se percibe en los "Tres Continentes" como «la síntesis crítica más avanzada entre civilización y culturas occidentales». ⁶ ¿Y qué conclusión sacar de esto? Una respuesta posible es la de Abdallah Laroui, que consiste en advertir la existencia de los dos Marx: Marx el neoliberal, el "científico", y por tanto el ideólogo occidental; y, por otra parte,

6. Abdel-Malek, Anouar. «Marxisme et sociologie des civilisations», en *Marx and Contemporary Scientific Thought*. La Haya y París: Mouton, 1969, pág. 498.

Marx el estudiante de la "humanidad atrasada", el historicista, el erudito. A propósito de este último Marx, apunta Laroui: «El Tercer Mundo siempre reproducirá la reacción que Europa mostró ante Napoleón, el Napoleón partidario de la universalización por la fuerza de las armas, porque esta universalización abstracta por parte del imperialismo supone un asesinato camuflado». A cada uno, su marxismo, dice Laroui: el intelectual del Tercer Mundo «expresará su propia versión del mismo, fruto de las condiciones del mundo en el que vive». ⁷

Este problema de la ambigüedad de civilización/civilizaciones no plantea un mero problema político, si cabe emplearse el adjetivo "mero" en un asunto de tal envergadura. Es todavía de mayor calado, puesto que al abrir este tema se reabre también la cuestión fundamental acerca de la naturaleza de la ciencia misma, que en mi opinión ha constituido un elemento básico del actual consenso civilizacional. Existe un sentido en el que este consenso ya se había alcanzado en los albores de la economía capitalista mundial, el cual estribaba en el triunfo del llamado "espíritu baconiano" que John Herman Randall define con estas palabras:

No el poder sobre los hombres, sino el poder sobre la naturaleza, y dicho poder es el fruto del conocimiento. Para poder ejercer el control sobre la naturaleza, hay que obedecerla; no anticipándose a la naturaleza en cierta ensoñación mágica, sino que el reino del hombre nacerá a través del estudio y la interpretación de la naturaleza. ⁸

7. Laroui, Abdallah. «L'intellectuel du Tiers Monde et Marx, ou encore une fois le problème du retard historique», en *Marx and Contemporary Scientific Thought*, pág. 281.

8. Herman Randall, John. *The Making of the Modern Mind*. Nueva York: Houghton Mifflin, 1940, pág. 224. [*La formación del pensamiento moderno*. Buenos Aires: Nova, 1952.]

La cosmovisión baconiana-cartesiana-newtoniana oponía la ciencia a la magia, en todas partes y en todo momento. Esta cosmovisión no podía admitir, por descontado, el concepto de civilización sólo en singular. Quienes se hubieran imbuido de espíritu científico eran seres civilizados y civilizadores; todos los demás no lo eran. No cabe duda de que muchos se resistieron a tales conclusiones en nombre del humanismo, o del relativismo, o de la idea del pecado original, pero al cabo de cinco siglos no es tarea fácil argüir que la ciencia como "desencantamiento del mundo" no ha acabado por predominar en nuestro mundo intelectual tanto por caminos obvios y manifiestos como por otros más ocultos y profundamente arraigados.

La relación entre la ciencia entendida como "el desencantamiento del mundo" y el capitalismo como una civilización fundamentada en "la búsqueda racional de nuevos beneficios" se ha subrayado en numerosas ocasiones, y en pocos casos con tanta influencia como en el de Max Weber. Lástima que sus muchos discípulos ignoren las advertencias que el propio Weber hizo acerca de los peligros inherentes a esta relación, como «el rubor halagüeño de la heredera risueña [del ascetismo religioso], la Ilustración, parece [...] desvanecerse irremediablemente...». A Weber le inquieta que, a propósito de la última etapa de este desarrollo cultural, pueda decirse sin llevarse a engaño lo siguiente: «Especialistas sin alma, sensualistas sin corazón; esta nulidad cree haber alcanzado un nivel de civilización al que nunca antes se había llegado».⁹

Tras semejante afirmación, Weber suele excusarse de seguir abordando el asunto del que ahora habla desde el «ámbito de los juicios de valor y de la fe», de lo que implícitamente se deduce que no habla desde el ámbito de la ciencia. Tal vez

9. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York: Charles Scribner, 1930, pág. 182. [La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península, 1983.]

la moral reside en ser un especialista con alma, pero sólo fuera de horas de trabajo.

Freud, ese otro genio del siglo XIX destinado a satisfacer los principios ilustrados, sin duda fue más audaz que Weber en *Civilisation and its Discontents*. El objetivo de Freud en ese ensayo consiste, a fin de cuentas, en entender la civilización como un sacrificio, «fundada en la renuncia a los instintos o en la renuncia a la satisfacción instintiva. [...] Esta "privación cultural" [de poderosas urgencias instintivas] domina todo el ámbito de las relaciones sociales entre los seres humanos».¹⁰

En tanto que Freud lo considera un fenómeno en cierto modo inevitable por regla general, su manifestación concreta en el mundo moderno no era, no es, según él, estrictamente inevitable. Plantea «objeciones [a] las normas éticas del supergo cultural»,¹¹ puesto que no tiene en cuenta las posibilidades de la obediencia, los límites de la capacidad del ser humano para controlar el id. En efecto, Freud concluye:

Por diversas razones, nada más lejos de mis intenciones que expresar cualquier opinión respecto del valor de la civilización humana. He tratado por todos los medios de evitar la parcialidad que, llevado por el entusiasmo, me indujera a considerar nuestra civilización el bien máspreciado que podemos poseer o adquirir, y a pensar que nos debe encumbrar inevitablemente en alturas de perfección que ni siquiera alcanzamos a imaginar.¹²

Sin embargo, al final dice: «Me falta coraje [...] para pensar siquiera en erigirme en profeta de mis prójimos, y me resigno

10. Freud, Sigmund. *Civilisation and its Discontents*. Londres: Hogarth, 1957, pág. 63. [El malestar de la cultura. Madrid: Alianza, 1985.]

11. Freud. *Civilisation*, pág. 139.

12. *Ibíd.*, pág. 142.

a que me reprochen que carezco de consuelo que ofrecerles». ¹³ A diferencia de Weber, por lo menos no busca refugio en la neutralidad de los valores de la ciencia, sino tan sólo en su propia falibilidad como ser humano.

Aun así, uno debe preguntarse por qué personas de la talla intelectual de Weber y Freud, tras dar con el dilema fundamental de nuestra civilización (sea en su uso singular o en el plural) temen ir más allá. No cabe duda de que la inviolabilidad de la cosmovisión baconiana ejerce un control férreo en su imaginación. El pesimismo de fin de siglo como contrapunto se aceptaba si poseía tintes melancólicos, pero solamente en el caso de que uno mismo lo dominara. Weber y Freud, como bien sabemos, dieron origen a auténticas industrias académicas, lo cual no ocurrió con Nietzsche.

Y sin embargo hoy en día, en el seno mismo del sancta-sanctorum de la física, se pone en cuestión esta visión del mundo, no sólo mediante un pesimismo melancólico dominante, sino mediante la sobria insistencia en el alcance del potencial humano. El cuestionamiento, planteado por Ilya Prigogine con gran radicalismo, se enfrenta precisamente a la imagen que la ciencia ha dado de sí misma a lo largo de la historia, a la que se acusa de reproducir el mismo pecado que decía combatir, la divinización del mundo:

Nos hacemos eco de la queja según la cual la ciencia, y la física en particular, ejerce un desencantamiento del mundo. Sin embargo, lo desencanta precisamente porque lo diviniza, porque niega la diversidad y el nacimiento natural, que Aristóteles atribuyó al mundo de lo sublime, en nombre de una eternidad incorruptible sólo susceptible a convertirse en el objeto de pensamiento en verdad. El mundo de la dinámica es un mundo "divino" en el que el tiempo no hace mella, del cual el

13. *Ibid.*, pág. 143.

nacimiento y la muerte de las cosas se hallan excluidos para siempre. ¹⁴

Nos recuerdan que Kant admiraba la ley moral y el movimiento eterno de las estrellas como dos órdenes inevitables, si bien:

Sabemos que ya no podemos garantizar ni siquiera la estabilidad del movimiento planetario. Y es en esta inestabilidad de las trayectorias, en esta bifurcación, donde redescubrimos las circunvoluciones de nuestra actividad cerebral, que hoy en día nos sirven como fuente de inspiración. ¹⁵

Que Prigogine está dispuesto a desacralizar al ídolo con observaciones que Weber y Freud temieron hacer no es tanto un comentario acerca de sus virtudes morales como sobre la evolución del mundo real en el transcurso de los cincuenta o setenta y cinco años que separan sus obras. Los paradigmas básicos de la ciencia social, que también eran los de los movimientos sociales, eran producto de un sistema mundial decimonónico, que a su vez hundía sus raíces ideológicas en una visión del mundo baconiana que había quedado firmemente instaurada y elaborada hacia el siglo XVI. Si actualmente esos paradigmas pueden ponerse en cuestión es porque la economía capitalista mundial como sistema histórico, lo que Schumpeter denominó «la civilización del capitalismo», ¹⁶ de hecho atraviesa una grave crisis histórica, y por consiguiente incluso los consensos más elementales se abren a discusión

14. Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. *La nouvelle alliance*. París: Gallimard, 1979, pág. 266. [*La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid: Alianza, 1983.]

15. *Ibid.*, págs. 268-269.

16. Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Londres: George Allen & Unwin, 1943, cap. XI. [*Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Claridad, 1946.]

por vez primera desde que se establecieron. Prigogine se hace eco de una queja cuya expresión más visible puede leerse cada día en nuestros periódicos.

Sin embargo, una crisis histórica es un fenómeno de crucial importancia, no un suceso cotidiano. Implica que un sistema histórico se acerca a su fin y trae consigo, por ende, una opción histórica, la aparición de uno o más sistemas sucesores de éste. La opción que se abre ante nosotros adquiere una doble vertiente, en función de las dos acepciones de "civilización". ¿El sistema sucesor —o sistemas sucesores— será más "civilizado" que el actual? ¿Qué relación guarda esta transición con la existencia de múltiples procesos "civilizacionales"? ¿Y el sistema sucesor dará cabida al concepto de civilizaciones múltiples?

No expondré nuevamente mis puntos de vista acerca de las causas de que el sistema histórico concreto que es la economía capitalista mundial se halle en crisis,¹⁷ salvo para decir que el origen de dicha crisis se encuentra en la acumulación de contradicciones internas, hasta alcanzar un punto tal que al sistema le resulte imposible —se lo resulta ya— reproducirse como ese mismo tipo de sistema. Estas contradicciones residen en procesos económicos que llevan a soluciones de problemas a corto plazo que a largo plazo los crean, así como en procesos político-culturales que son consecuencia de las tensiones cada vez más visibles provocadas por las contradicciones económicas antes mencionadas, pero que a su vez crean nuevas contradicciones políticas.

En consecuencia, soy de la opinión de que nos hallamos inmersos en un período de transición. Pero ¿una transición hacia qué? La única respuesta coherente a esa pregunta es la incertidumbre. En cierto sentido, eso siempre ocurre en las épocas de crisis o las transiciones. Nunca podemos saber a ciencia cierta

17. Wallerstein, Immanuel. «Crisis as Transition», en Amin, S. et al. *Dynamics of Global Crisis*. Nueva York: Monthly Review, 1982, págs. 11-54.

cómo se resolverán. Sin embargo, en el caso de esta transición en particular, esto se cumple de manera especial, porque un elemento históricamente nuevo interviene en la situación.

Si analizamos el planeta Tierra a lo largo de su historia y describimos los patrones de coexistencia de las tres variantes en el curso del tiempo, rápidamente llegamos a una periodización que hasta la fecha sólo cuenta con tres puntos de inflexión. El primer punto se sitúa entorno al -8000/-10000. En aquella época sólo se supone que existían múltiples minisistemas. No sabemos cuántos, o qué duración tenía uno de ellos, ni siquiera conocemos muchos detalles acerca de su funcionamiento. Ignoramos mucho al respecto.

La idea a retener es que, tanto desde un punto de vista material como social, el minisistema es, de hecho, autónomo. Un minisistema no es más que una división del trabajo a pequeña escala dentro de la cual uno halla un único proceso cultural y político. Los sistemas mundiales adquieren, por el contrario, una escala opuesta, grandes divisiones del trabajo dentro de las cuales conviven y funcionan múltiples procesos culturales. Pueden distinguirse dos tipos de esa clase de sistemas de grandes proporciones: el imperio mundial, con una estructura política que lo ampara, y la economía mundial, que no cuenta con esa estructura.

Desde esa época hasta aproximadamente el año 1500 de nuestra era, parece ser que las tres variantes de sistema histórico han coexistido. Es decir, en teoría (si no en la práctica) podríamos trazar mapas en cualquier punto del tiempo y ubicar físicamente toda una serie de sistemas históricos, con lo que alcanzaríamos una cantidad total incierta. El patrón cambiaba constantemente, por descontado, puesto que cada caso de cada variedad de sistema histórico pasaba a mejor vida. Los sistemas históricos nacían y se extinguían.

Durante este período, el imperio mundial parecía ser la "forma fuerte". Con ello quiero decir que los imperios mun-

diales parecían expandirse y contraerse en buena medida por cierta lógica interna. (Renuncio a abordar un análisis acerca de la dinámica de este proceso.) Además, aquellos imperios mundiales de “éxito” parecían contar con una vida más larga que cualquier minisistema o economía mundial, que por lo general parecían más “frágiles”, debido tanto a su dinámica interna como a su vulnerabilidad ante el ataque externo. La historia que hemos esbozado hasta el momento ha sido fundamentalmente la historia de la expansión y contracción de estos imperios mundiales. Cada vez que un imperio mundial se expandía, absorbía los minisistemas y las economías mundiales que lo rodeaban, con lo que los privaba de su existencia autónoma. También ocurría, claro está, que un imperio mundial conquistara en parte o en su totalidad otro imperio mundial, pero comparativamente era en verdad un hecho infrecuente. Cuando el imperio mundial se contraía, dejaba un vacío social en las zonas abandonadas, en el que proliferaban nuevos minisistemas y economías mundiales.

En algún punto cercano al año 1500, se produjo un cambio cualitativo en este patrón. Por vez primera en la historia del hombre, una economía mundial sobrevivió a su “fragilidad” y se consolidó como un sistema capitalista. Se trata del sistema mundial moderno que todos conocemos y en el que vivimos. Las causas de que se produjera este cambio cualitativo no son relevantes para el presente análisis, aunque he expuesto mis puntos de vista al respecto en otras obras.¹⁸ Cuando esto ocurrió, la economía mundial se convirtió de súbito en la “forma fuerte”, o sea, a partir de entonces fue dicha economía capitalista mundial la que se expandió en virtud de su dinámica interna. En ese proceso de expansión, incorporó y destruyó la autonomía de múltiples minisistemas e imperios mundiales.

18. Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System*, vol. I. Nueva York: Academic Press, 1974, capítulo 1. [*El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI, 1979.]

Para finales del siglo XIX, su expansión abarcaba ya el mundo entero. Entonces se produjo otro cambio cualitativo. Por primera vez, existía en el planeta Tierra un único sistema histórico. En la actualidad todavía nos hallamos en esa situación. Fue a raíz de esta nueva situación, anticipada en el siglo XVIII y llevada a término en el XIX, cuando apareció el doble significado ambiguo de la palabra “civilización”. Ahora podemos ver a qué aludía estructuralmente cada uno de esos significados.

“Civilización”, en singular, era el constructo ideológico de los defensores del nuevo sistema histórico global. El concepto implicaba que la exclusividad de este nuevo sistema, su naturaleza que todo lo abarcaba, era tan inevitable como conveniente. En la terminología que se difundiría, la economía capitalista mundial representaba el progreso porque era “civilizadora”. No debería pasarse por alto que éste era un argumento que no sólo esgrimían los partidarios del sistema, sino también su principal frente de oposición intelectual, Marx y los marxistas. Marx (cuando menos en una de sus facetas) también sostenía que el capitalismo equivalía al progreso. Se limitaba a añadir meramente que se trataba de la penúltima etapa del progreso, no la última. No cabe duda de que tal observación modificaba sustancialmente el análisis, pero la civilización no dejaba de ser un concepto singular.

El concepto de “civilizaciones”, en plural, surgió como defensa contra los estragos de la civilización, en singular. La defensa adquiría en ocasiones un tono “conservador”, en ocasiones “radical”. Todo acababa en lo mismo. Se trataba de un rechazo de la hipótesis que sostenía que el capitalismo, en su forma concreta existente, una economía mundial de hecho dominada por “Occidente”, era moral o políticamente “mejor” que sistemas históricos alternativos. Los sistemas históricos alternativos más concretos a los que podía hacerse y se hacía referencia eran los imperios mundiales incorporados y destruidos por la economía mundial en expansión.

He aludido previamente a la doble encrucijada a la que debían enfrentarse quienes se oponían al sistema. Asimilarse a la civilización (singular) suponía reconocer inferioridad previa y adquirir como mucho una ciudadanía de segunda. Rechazar la civilización (singular) en nombre de las civilizaciones (plural) suponía correr el riesgo de inmolarsse en arcaísmos que tal vez ni siquiera tuviesen la virtud de ser verdaderamente tradicionales y que además resultasen paralizantes por no contribuir al crecimiento. Tal como se presentaban los términos de la discusión, no había solución posible. Esto podría corroborarse sin dificultad observando las trayectorias personales y colectivas de los diversos portavoces de los estratos oprimidos de nuestro sistema mundial cuando trataban de emplear las múltiples armas del nacionalismo cultural (*lato sensu*), armas que en ocasiones funcionaban muy bien contra el enemigo, pero que otras veces les estallaban en las manos.

Por consiguiente, nos enfrentamos a un dilema moral y político de no pequeñas proporciones cuando hablamos de la relevancia del concepto de civilización en relación con nuestros problemas actuales de finales del siglo xx. De poco servirá tratar de ignorar el dilema soslayando el concepto y evitando el arduo análisis. Mejor opción es aceptarlo como el asunto central de la época en que vivimos.

En primer lugar, ¿de qué opciones disponemos verdaderamente? Puesto que en la actualidad sólo contamos con el sistema histórico existente, en mi opinión nos enfrentamos a tres posibilidades fundamentales. Una sería que el sistema único se dividiera en múltiples sistemas históricos, en cada uno de los cuales se produjera a su vez una división social del trabajo particular. Con esto retornaríamos, por decirlo en pocas palabras, a la situación previa al año 1500 (o tal vez a la anterior al -8000). Parece una opción inverosímil a menos que se llegase a ella a través de un apocalipsis nuclear, que personalmente no descarto de plano, pero la cual considero perfectamente evitable. En

cualquier caso, si optamos por ese camino, el presente debate resultará punto menos que irrelevante.

Las otras posibilidades van parejas a la transformación del actual sistema histórico global en un sistema histórico mundial distinto. Esto me parece más factible. De hecho, creo que ya estamos dando los primeros pasos en esa dirección. Sin embargo, en ese caso, queda por resolver la cuestión de qué futuros alternativos existen, cuáles son más probables y cuáles más convenientes, y qué podemos hacer para alcanzar los más convenientes y probables. Abordaré estas preguntas una por una.

¿Qué futuros alternativos existen? No cabe duda de que, en cierto grado de detalle, hay infinidad de respuestas posibles, pero si nos ceñimos a su estructura básica, en realidad no existen más que dos posibilidades. Podríamos construir un sistema que, al igual que el actual y la mayoría de los anteriores, se rigiera por la jerarquía, la desigualdad y la opresión. Siempre ha habido voces que han asegurado que todos los sistemas históricos sin excepción (cuando menos los complejos) poseían necesariamente dichas características. Otra posibilidad consistiría en construir un sistema relativamente igualitario y democrático, cumpliendo con el lema de la Revolución Francesa. Un sistema de estas características también cuenta con partidarios desde hace mucho, aunque otros los hayan considerado utopistas. Si con "utopía" se quiere decir "socialmente imposible", no coincido con esa valoración, a pesar de que cualquier argumento que pudiera esgrimir se quedaría forzosamente en el terreno de la especulación o de la deducción, y no se basaría en la experiencia empírica.

Si a pesar de todo ustedes imaginaran por un momento que hablamos de dos posibilidades históricas alternativas, realistas y a largo plazo, aún habría una cuestión por dilucidar: ¿qué podemos decir acerca de las probabilidades históricas? La teoría del progreso, tanto en su versión liberal como en su versión

marxista, ha defendido la indefectibilidad (si bien lentísima) de alcanzar una realidad democrática e igualitaria. Desde luego rechazo cualquier idea de que sea inevitable desde un punto de vista histórico, puesto que no veo prueba alguna de ello. En primer lugar, no creo que todo sistema histórico sucesivo hasta la fecha haya sido más "progresista" que el anterior. En concreto, no creo que la economía capitalista mundial represente un progreso respecto de sus predecesoras. En el mejor de los casos, no ha supuesto un empeoramiento, y por el contrario habría elementos de juicio para asegurar que de hecho ha sido mucho peor.¹⁹

De esta premisa se deduce que debemos examinar con detenimiento las probabilidades estructurales. ¿Qué presiones existen en una u otra dirección? Suele creerse que las presiones fundamentales en favor de una alternativa democrática e igualitaria son las que provienen de la conciencia de masas, y por tanto de la voluntad de las masas a favor de una alternativa de esas características. A su vez, tradicionalmente se considera que la creación de dicha conciencia de masas es consecuencia del desarrollo tecnológico y las consecuencias sociales que implica: mejora educativa, comunicaciones más sofisticadas, mayor acceso de las masas a los instrumentos de poder, y por ende un descenso de los privilegios de las "élites". Advertirán ustedes que se trata de los consabidos temas de la Ilustración y el siglo XIX acerca del "proceso civilizador". Incluso el pesimismo freudiano en torno a la «civilización y sus descontentos» ha quedado mitigado por la creencia en que una tecnología sanitaria psicoterapéutica (definida en líneas generales) podría contribuir, y lo haría, a este proceso civilizador.

Personalmente, no pongo en duda ni niego nada de todo eso. Tengo el convencimiento de que estos procesos de veras funcionan y traen consigo los resultados que se proponen, has-

19. Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1988.

ta cierto punto. La cuestión estriba en si no existen acaso otros procesos en marcha que apunten en una dirección contraria. Por cada simplificación fruto de la tecnología (y que ha permitido la accesibilidad de los no expertos), ¿no ha traído también consigo complicaciones accesorias? En el siglo XX, se ha dicho que el progreso en el ámbito de las comunicaciones ha supuesto la presencia del Gran Hermano al menos tanto como la capacidad de la clase obrera para organizarse. ¿Acaso el acceso masivo a ciertos instrumentos de poder no se ha puesto en relación con el elevado coste y el acceso extremadamente restringido a este tipo de instrumentos más poderosos y avanzados tecnológicamente? Podría alargar esta cuestión de manera indefinida, pero mi argumento es simple y difícil de refutar. No existe un camino tecnológico claro y directo hacia uno u otro sistema. Debemos decir, cuando menos, que no podemos estar seguros de si la tecnología tendrá alguna vez consecuencias irrefutables para esta alternativa social.

Asimismo creo que hemos pasado por alto un proceso fundamental en nuestro análisis de los procesos de toma de conciencia. La mayor parte de la discusión en torno a la conciencia y la ideología gira alrededor de un panorama con dos escenarios. En el escenario A, los que de veras ejercen el poder controlan los mecanismos que dan forma a la conciencia. Ostentan la "hegemonía" cultural, siguiendo la expresión de Gramsci. En el escenario B, por uno u otro proceso, la mayoría adquiere una verdadera conciencia de sus intereses. Caen las máscaras; el antiguo sistema se desmorona, o sufre una reforma. Aparentemente la posibilidad de que el mismo sector que creó las viejas máscaras pueda elaborar otras nuevas no ha suscitado mucho debate. Seguramente no se trata de algo del todo inverosímil. A buen seguro es un modo de describir buena parte de la historia pasada, y sin duda lo es desde nuestro punto de vista.

Por otra parte, la técnica más evidente de quienes en la ac-

tualidad ostentan el poder para elaborar nuevas máscaras consistiría en ser ellos mismos quienes tomaran la delantera en la destrucción del viejo sistema bajo la excusa de construir uno nuevo. Así ocurrió, a mi entender, en la transición del feudalismo al capitalismo, aunque sé perfectamente que se trata de una postura controvertida.²⁰ Si de todos modos se admitiera como posibilidad estructural, no queda otro remedio que desviar nuestra atención del aparente trasfondo político de la lucha entre los movimientos antisistémicos y los defensores del sistema existente y centrarla en un análisis detenido de la historia, la naturaleza, las trayectorias posibles, y las luchas internas de los propios movimientos antisistémicos.

Antes de centrarnos en ese aspecto, abordemos la tercera pregunta que antes formulé: ¿qué futuro alternativo conviene más? De hecho, el sistema educativo moderno en todos los rincones del mundo a primera vista preconiza las virtudes de un mundo democrático e igualitario. Parece casi gratuito salir en defensa de sus virtudes, y sin embargo, se preconiza con una suficiencia tan clara y evidente que en realidad se hace necesario de vez en cuando hablar acerca de estos principios morales básicos.

Los argumentos a favor de la indefectibilidad de la jerarquía social se derivan o bien de la irreductibilidad de los diferenciales humanos (algunos individuos siempre son más inteligentes o competentes que otros) y/o bien de la necesidad de coordinación de todos los procesos complejos, coordinación que a su vez requiere jerarquía. Me parece que el argumento hace aguas por ambas partes. Sin duda existen diferenciales humanos, y uno puede incluso llegar a suponer que albergan cierto componente biológico resistente a (o quizás incluso

20. Wallerstein, Immanuel. «Economic Theories and Historical Disparities of Development», en J. Kocka y G. Ránki, ed. *Eighth International History Congress, Budapest 1982. Economic Theories and History*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.

inaccesible a) la determinación social. Sin embargo, ¿qué relevancia tienen? Y ¿acaso implicarían necesariamente consecuencias negativas para una política organizada según un verdadero patrón democrático? Y aun en el caso de que hayan adquirido relevancia en el pasado, ¿acaso el impacto del progreso tecnológico y educativo no va dirigido a reducir su trascendencia? Por último, aun cuando gozasen de cierto impacto residual en la toma de decisiones colectiva, ¿no existen mecanismos sociales (por ejemplo, introduciendo demoras en los procesos de toma de decisiones para ampliar el tiempo de análisis y reflexión colectivos) que pueden reducir todavía más ese impacto? No pretendo acometer aquí una disquisición que dé respuesta a estas cuestiones; sin embargo, el mero hecho de plantearlas es indicativo, a mi parecer, de que a los portavoces de la indefectibilidad de la jerarquía basada en la irreductibilidad de los diferenciales humanos no les resultará fácil demostrar su planteamiento.

A continuación nos enfrentamos al segundo argumento contra la posibilidad de que exista un mundo igualitario: la complejidad requiere coordinación, la cual implica jerarquía. En este caso, el argumento suele adquirir carácter empírico: siempre ha sido así, se dice, por consiguiente, siempre será así. Pero me parece que este tipo de aseveración minimiza (más que eso, ignora) la ingente cantidad de ingenio humano colectivo que existe, que también ofrece una lección que se debe extraer de la historia del pasado. Llevamos al menos diez mil años inventando estructuras institucionales, y las más recientes nunca se prevenían con anticipación. La sociabilidad humana como fenómeno biológico es demasiado reciente para que anunciemos a bombo y platillo que sólo puede coordinarse a través de la jerarquización. A pequeña escala sabemos que no necesariamente tiene que ser así. Y las dificultades técnicas de la organización, el almacenamiento y la recuperación de información pasan por un proceso de enorme simplificación preci-

samente en los momentos que vivimos. En este punto hago un llamamiento a nuestro conocimiento de la adaptación biológica para afirmar que considero imposible descartar un sistema histórico que sea a un tiempo complejo e igualitario.

Tras emprender este ejercicio elemental, quizás simplista pero no menos necesario, para sostener la posibilidad de un mundo igualitario, debo añadir lo conveniente que me parece, por la sencilla razón de que la desigualdad no sólo perjudica a las víctimas evidentes, los oprimidos, sino que también perjudica (tal vez incluso en mayor grado) a sus beneficiarios inmediatos, pues los priva de su integridad y de la posibilidad de realizarse a sí mismos. El privilegio constituye una barrera de la realización personal, puesto que obliga a quienes ostentan el privilegio a llevar a cabo actividades que de otro modo no harían, y limita sus alternativas. Abraham Lincoln lo expuso con gran simplicidad: «Del mismo modo que no desearía ser esclavo, tampoco desearía ser amo».

Todo lo que he escrito hasta ahora no sirve más que de preludeo a la cuestión de veras importante: si ante nosotros se abre en este momento una verdadera alternativa histórica, y tenemos motivos para preferir una de las opciones, ¿cómo podemos alcanzar la alternativa social preferible? Debo empezar admitiendo que carezco de una buena respuesta a esa pregunta, ni la tiene ningún otro individuo. No se trata de un asunto de mera comprensión individual, sino de praxis social. El centro de esa praxis social, en mi opinión, reside más en el terreno de los movimientos antisistémicos (definidos en términos generales) que en los mecanismos del Estado, el área económica en sentido estricto, o en la esfera ideológico-cultural.

Se trata de imaginar la composición general de una transición, la cual puede plantearse como una elección entre una reconstrucción controlada o una desintegración menos precisa y estructurada. Una de las herencias más evidentes y quizás menos útiles de la Ilustración estriba en la sensación de que, pues-

to que existe la posibilidad de cambio, éste sólo es posible, u óptimamente posible, a través de la planificación social racional. Hemos planificado el cambio social hasta la náusea, desde Jeremy Bentham hasta los bolcheviques. Y los resultados han sido poco afortunados. Nuestra racionalidad ha involucrado racionalización, tanto en el sentido weberiano como en el freudiano. Nos hemos llevado la peor parte de cada sentido: la jaula de acero y el autoengaño. Tal vez vaya siendo hora de experimentar seriamente con alternativas.

Quizá deberíamos dismantelar el sistema sin erigir nuevas estructuras para ello que acaben convirtiéndose en estructuras que, bajo la apariencia de novedad, den continuidad a las antiguas. Quizá deberíamos contar con movimientos que movilizaran y experimentasen, y no con movimientos que trataran de operar dentro de las estructuras de poder de un sistema mundial que están intentando revertir. Quizá deberíamos adentrarnos de puntillas en un futuro incierto, sin más objetivo que recordar en qué dirección vamos. Quizá deberíamos reconsiderar constantemente si en realidad lo que hacemos es acabar con un sistema que fomenta la desigualdad o reafirmarlo. Sé que esto puede parecer vago e ingenuo, pero los prácticos enfoques organizativos de los últimos cien años no han cosechado demasiados éxitos.

Menos claro está el papel de las civilizaciones múltiples en este proceso de dismantelamiento. ¿Seguro que no tenemos más interés en recrear los imperios mundiales de antaño que en renovar la dominación universalizadora de una civilización capitalista? Estas civilizaciones múltiples, no obstante, en realidad son los focos de movimientos antisistémicos relevantes. Tal vez deconstruyamos el sistema con mayor rapidez si contamos con su labor que si no lo hacemos. De hecho, ¿podemos dismantelar el sistema sin los movimientos antisistémicos? Lo dudo. En cualquier caso, es evidente que debe construirse una nueva praxis social a partir de una familia de movimientos que

abarque los conocimientos y los intereses de todos los sectores que el actual sistema ha ninguneado y ha marginado. Una familia de movimientos global no sólo será más fuerte desde un punto de vista numérico; también contará con la enorme ventaja de la variación experiencial y, por consiguiente, de aumentar la posibilidad de descubrir con las sendas correctas.

No será tarea fácil construir una familia de movimientos de esa envergadura, que por añadidura deberá hacer frente a una oposición acérrima. Norbert Elias concluye su libro con una cita de Holbach: «la civilisation [...] n'est pas encore terminée»²¹. Por descontado que la civilización no ha llegado a su fin, y las dificultades me parecen enormes; sin embargo, me infunde esperanza esta conclusión de Prigogine y Stengers:

Los caminos de la naturaleza no pueden preverse con certeza. Los elementos fortuitos que en ella residen no pueden eliminarse, y ese hecho es mucho más decisivo de lo que el propio Aristóteles advirtió. Una naturaleza bifurcada es aquella en la cual pequeñas diferencias y fluctuaciones insignificantes pueden, siempre que tengan lugar en las circunstancias oportunas, difundirse por todo el sistema y dar origen a un nuevo funcionamiento.²²

A mi parecer, nos hallamos ante las circunstancias oportunas. Alentemos con nuestras acciones este proceso de bifurcación y tratemos de engendrar un nuevo funcionamiento en el que la distinción entre civilización (en singular) y civilizaciones (plural) carezca ya de relevancia social.

21. Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Vol. II: *Power and Civility*. Nueva York: Panteón, 1982, pág. 333. [*El proceso de la civilización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económico.]

22. Prigogine y Stengers, *La nouvelle alliance*, pág. 271. [*La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*.]

15. ¿UN INTERÉS RENOVADO POR LA(S) CIVILIZACIÓN(ES)?

El término “civilización” no aparece comúnmente en la bibliografía de las ciencias sociales. Dudo que puedan encontrarlo en muchísimos libros de sociología, y les aseguro que no lo encontrarán en libros de economía, y probablemente tampoco en obras de ciencia política. El concepto se impuso en cierta corriente antropológica previa a 1914, donde aparecía como el estadio final de una supuesta secuencia evolutiva: del salvajismo se pasaba a la barbarie y de ahí a la civilización. En esa acepción, “civilización” era la palabra que “nos” nombraba, y se empleaba en el singular. Sin embargo, esa clase de antropología de gran alcance ha acabado más o menos por desaparecer, aunque resurja de vez en cuando bajo una nueva envoltura. Los historiadores del siglo XIX en ocasiones empleaban el término, pero en el siglo XX su uso se ha restringido mayoritariamente a los grandes comparativistas (que simultáneamente también ejercían de agoreros) como Spengler o Toynbee. A pesar de su celebridad, estos autores mantenían una relación puramente tangencial con la historiografía. El término “civilización” tan sólo ha fructificado en el ámbito híbrido del orientalismo, que acabó definiéndose precisamente como el estudio de “otras civilizaciones” (aquí empleado en plural), entre las que se contaban China, India, los otomanos, el mundo árabe-islámico (y por analogía la Antigüedad clásica). El orientalismo carece hoy en día de una reputación sólida, aunque todavía cuenta con sus