

TRANSICIONES CIVILIZATORIAS Y CRISIS DE LA MODERNIDAD: ¿HACIA UNA LECTURA EMANCIPATORIA DEL CONCEPTO DE CIVILIZACIÓN? ALGUNAS CONSIDERACIONES INICIALES

Daniel Duhart S.¹

Resumen/*Abstract*

Este artículo construye un marco para relacionar el concepto de civilización con la discusión sobre la crisis de la modernidad, en el contexto de la emergencia de los discursos de transición civilizatoria ante los imperativos ecológicos/sociales globales, explorando maneras en que nos podría ayudar a abordarla más comprensivamente, en particular la dicotomía tradición versus modernidad, o entre las modernidades múltiples y el proyecto decolonial/poscolonial. En este camino, ensaya una lectura emancipatoria del concepto al relevar las implicancias que surgen al considerar tanto sus dimensiones en cuanto proceso social así como sistema sociocultural en las relaciones con el mundo, enfocando la reflexión en los códigos de co-existencia mutua a escalas societales cada vez mayores en respuesta a los imperativos de la crisis en esta edad de transición.

Palabras clave: civilización, discursos de transición civilizatoria, crisis de la modernidad, proceso civilizatorio

CIVILIZATION TRANSITIONS AND CRISIS OF MODERNITY: TOWARDS AN EMANCIPATORY READING OF THE CONCEPT OF CIVILIZATION? SOME INITIAL CONSIDERATIONS

This article builds an framework to relate the concept of civilization with the discussion on the crisis of modernity, in the context of the emergence of civilizational transition discourses in response to the global ecological/social imperatives, exploring ways in which it could help us deal with it more comprehensively, in particular the tradition versus modernity dichotomy, as well as among the multiple modernity's and the decolonial/postcolonial projects. In this way, it attempts an emancipatory reading of the concept by revealing the implications that arise when considering both its dimensions as a social process as well as a socio-cultural system in the relationships with the world, focusing reflection on the codes of mutual co-existence at increasingly larger societal scales in response to the imperatives of the crisis in this age of transition.

Keywords: civilization, civilizational transition discourses, modernity crisis, civilizational process

¹ Chileno, Universidad de Chile, chileno. E-mail: dduhart@gmail.com



Introducción

En las últimas dos décadas, los discursos de transición civilizatoria (DT) han proliferado en América Latina, así como a nivel global (Raskin et al, 2002; Escobar, 2017; Beling et al, 2017; Loorbach, Frantzeskaki y Avelino, 2017; Feola-Jaworska, 2018; Escobar, 2019), emergiendo en una gran variedad de campos del pensamiento y de la acción.

Generalmente en respuesta a la profundización de los imperativos ecológicos y sociales que subyacen a la crisis global de sustentabilidad, producto de la expansión agresiva de la modernidad industrial en cada rincón del planeta, el carácter civilizatorio que estos discursos señalan refleja las dimensiones ontológicas y epistemológicas que ésta alcanzaría, siendo algo más profundo que una simple crisis de modelos de desarrollo. Por debajo de esta crisis habrían determinadas maneras de ver y relacionarse con el mundo y la realidad, ciertos marcos culturales y cosmovisiones, que sustentarían prácticas y estilos de vida crecientemente insustentables, “sustentando lo insustentable” (Blühdorn 2007: 253).

En este camino, junto con el esfuerzo de conocer más de cerca estos DT², sus variedades, sus limitaciones, así como su potencial transformativo, emerge una invitación a visitar el concepto mismo de *civilización*, el cual se presenta de manera general pero no siempre tan precisa en estas articulaciones discursivas. Además, esto nos impulsa a reconsiderar las nociones y significaciones prevalecientes sobre el concepto, y explorar las posibilidades analíticas y conceptuales, y por ende también de la acción, que abre ante nosotros. El concepto de civilización ha sido una noción polémica en el pasado, justificando procesos de dominación cultural y político, e incluso genocidio, y existen múltiples maneras de entenderlo en el discurso público contemporáneo. Sin embargo, desde un punto de vista ontológico y epistemológico, un análisis renovado del concepto podría ayudarnos a relevar dimensiones de transformación y crisis que han quedado olvidadas o reducidas en la discusión, abriendo nuestro abanico de posibilidades. Es más, puede ser un concepto que, combinado con las nociones de transición y transformación que estos discursos están abriendo, podría ayudarnos a abordar la cuestión de la crisis de la modernidad que subyace a toda esta problemática de maneras más amplias y creativas, superando dicotomías prevalecientes que dificultan avances tanto conceptuales como prácticos.

² Esfuerzo que hemos realizado con más detalle en nuestra tesis doctoral, analizando por un lado la estructura temática del campo discursivo sobre la base de un corpus de 123 textos de intelectuales representativos, para luego realizar un análisis de las estructuras argumentativas y narrativas en base a una muestra mas pequeña, identificando las principales narrativas intelectuales (Duhart 2019).

De este modo, en el presente artículo pretendemos realizar algunas contribuciones iniciales a la construcción de un marco analítico y conceptual para relacionar el concepto de civilización, así como de transición civilizatoria, con la discusión sobre la crisis de la modernidad. De ninguna manera pretendemos reducir el concepto de civilización a las aseveraciones y análisis que realizamos aquí, más bien el objetivo es explorar algunos enfoques que consideramos como más amplios, analizando las implicancias que emergen, tanto conceptuales como para la acción.

Discursos de crisis y transición civilizatoria

En el escenario global los discursos de crisis circulan crecientemente, con especial fuerza en torno a la amenaza del desastre ambiental, pero también nuclear, político, social y tecnológico, reflejos de una civilización industrial agotada. Hace más de dos décadas el concepto de sociedad del riesgo global cristalizó esta noción, consecuencia de los “peligros que emergen de una civilización que no puede delimitarse socialmente ni en el espacio ni en el tiempo” (Beck 2002: 28). Pero esta era una realidad concreta y objetiva sobre la cual se venía discutiendo desde mucho antes, difundidos por informes como el histórico “*Limits to Growth*” (Club de Roma, 1972), el informe “*What Now. Report on Development and International Cooperation*” (Dag Hammarskjöld Foundation, 1975), y el informe de la Comisión Brundtland “*Our Common Future*” (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1986). Sin embargo, a pesar de los abundantes informes y continuas cumbres internacionales que han seguido desde entonces³, y los llamados de la comunidad científica⁴, la dimensión del riesgo ecológico y social parece ir en aumento acelerado, a la par de nuestra civilización moderna.

La producción sociológica más reciente ha abordado esta lógica de ‘escalada’ de la modernidad con conceptos como *estabilización dinámica* (Rosa 2015: 327), la que tendría consecuencias de aceleración en la transformación de los mundos materiales, sociales y mentales a ritmos cada vez más altos, con

³ A partir del informe de la comisión Brundtland se inician una serie de cumbres de la ONU sobre medio ambiente, desde la Cumbre de la Tierra realizada en Río (1992) y el lanzamiento de la Agenda 21, y las sucesivas cumbres mundiales Río +5, Río +10 y Río + 20), el Protocolo de Kyoto (1997), la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Copenhague (2009), los llamados acuerdos de París en 2015, entre otros. Ver: Rist, Gilbert (2014), *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, Zed Books, London; Hopwood, Mellor y O’Brien (2005), “Sustainable Development: Mapping Different Approaches”, Sustainable Cities Research Institute, University of Northumbria, Newcastle on Tyne, UK; Adams, William M. (2009) *Green Development. Environment and Sustainability in a developing world*. Routledge: London.

⁴ Es importante en este punto mencionar las alertas de los científicos, con una primera advertencia en 1992 (<https://www.ucsusa.org/about/1992-world-scientists.html>), y luego una más reciente en 2017 (<https://academic.oup.com/bioscience/article/67/12/1026/4605229>)

efectos de desincronización entre los sistemas sociales y naturales. Las consecuencias de esta desincronización se observarían a todos los niveles de la sociedad, siendo la crisis ecológica una de las más claras, reflejando no sólo un modo de apropiación de la naturaleza no adecuado por parte de la humanidad, sino que la aceleración y expansión de este estilo de vida estaría superando la capacidad de la naturaleza de reproducirse en el tiempo (Rosa 2015: 331). Esta dinámica de desincronización tendría efectos en otras esferas, como la crisis de la democracia por la desincronización entre las crecientes demandas sociales producto de la aceleración tecnológica y la mayor lentitud de los procesos de toma de decisiones y formación de consensos, o muy claramente en la dimensión financiera, producto de la desincronización entre la aceleración de las transacciones financieras y el ritmo de la economía material “real”, sin conexión alguna, generado “burbujas” financieras y mercados irreales (Rosa 2015: 333). Al nivel individual esto se reflejaría en formas patológicas de “agotamiento” (burnout), producto de la desincronización entre la aceleración del ritmo de vida de los cuerpos y las mentes de los sujetos, y los intentos de reconciliar la velocidad de los actores sociales con los de la tecnología (Rosa 2015: 333). En sociedades materialmente más avanzadas se cristalizaría en patologías como la depresión y la dependencia hacia el consumo de diversas drogas y alcohol, o variadas formas de violencia, pero en otros entornos estas patologías serían consecuencia también de la desincronización entre estilos de vida crecientemente opulentos (clase media mundial) y la realidad de millones de personas en condiciones de miseria y sobrevivencia, junto con el incremento de la huella ecológica, como en muchos entornos rurales y urbanos de América Latina.⁵

En este escenario de agotamiento y escalada de la modernidad, y de los estilos de vida asociados, están emergiendo discursos que intentan articular la crisis en términos más bien de una transición hacia un nuevo escenario global, una nueva civilización, una transformación societal y de época. Estos discursos son prominentes en campos como la ecología, la cultura, el diálogo interreligioso y la espiritualidad, la ciencia alternativa (complejidad), la energía renovable y la alimentación, tecnología digital, etc. (Escobar 2017: 452), emergiendo de una variedad de sitios, tales como los movimientos sociales, las ONG’s, intelectuales alternativos y círculos académicos críticos, pero también en ciertos ámbitos institucionales, tales como algunos organismos internacionales (Sachs 2017: 2), constituciones políticas y agencias de gobierno

⁵ Como ejemplo de relato de crisis global desde una perspectiva y contexto Latinoamericanos, ver: Baraona Cockerell, Miguel y Herra Castro, Ernesto (2016). *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad*. Editorial Arlekin: Costa Rica.

(Ramírez, 2017). En el norte global los discursos de transición (DT) se han expresado en conceptos como el decrecimiento, una variedad de iniciativas de transición (*Transition Town Initiative, Great Transition Initiative, Enlivement, Great Turning, Great Work, Age of Separation, etc.*), debates sobre el antropoceno, diálogos interreligiosos, la proyección de tendencias o escenarios futuros, etc., visualizando el movimiento hacia una realidad post-material, post-crecimiento, post-humana, post-capitalista o post-económica (Escobar 2017: 453). En América Latina se han plasmado más bien en términos de la transición hacia una era del post-desarrollo, post/no-capitalista, post/de-colonial, no-liberal, biocéntrica, y post-extractivista (Escobar, 2017: 453), una era descrita con adjetivos tales como de la ‘solidaridad’, del ‘Buen Vivir’, del ‘comunalismo’, del ‘cuidado’, ‘de la sustentabilidad’, de una ‘nueva civilización’ o de un ‘nuevo paradigma social’ (Elizalde 2003; Toledo 2003; Razeto, 2011; Acosta 2012; Gudynas 2012; Boff y Hathaway 2014; Escobar 2016).

En este sentido, es posible observar en estos DT una *interfaz emergente* entre los discursos intelectuales de académicos alternativos y las prácticas cotidianas de diversos movimientos sociales o de base, una combinación creativa entre diversas áreas del pensamiento y la acción: por un lado, actores intelectuales que desde la economía ecológica, las ciencias sociales y de la sustentabilidad (Vanhulst y Elizalde 2016) han explorado una epistemología y ontología alternativa en la búsqueda de nuevos saberes y nuevas narrativas para el cambio civilizatorio, en diálogo con diferentes movimientos sociales; por otro lado, desde el mundo de las humanidades, la filosofía política y la teología, actores intelectuales han conectado su discurso de reflexión ética con la crítica a las bases civilizatorias de la modernidad, explorando conceptos como la “ética del cuidado”, “ética planetaria”, “ética de la liberación”, “neo-humanismo”, “espiritualidad de la tierra” o “ética del post-desarrollo”, en diálogo también con experiencias en las bases; por último, actores intelectuales híbridos han emergido, en gran parte desde el mundo de la post-colonialidad o de-colonialidad, y en conexión con el discurso “comunal” y relacional de los movimientos sociales y de base, acuñando conceptos como Sumak Kausay y Summa Qamaña, que han sido ‘traducidos’ a terminología occidental como ‘Buen Vivir’ y el ‘Vivir Bien’ en cuanto ‘conceptos horizonte’ (Svampa, 2016), conectando un contenido ancestral con un proyecto sociopolítico de cambio civilizatorio como una alternativa al desarrollo y modernidad occidentales.

De acuerdo con Arturo Escobar, es importante recordar que la noción de ‘transición’ o ‘transiciones’ se refiere siempre a alguna realidad u orden social preexistente, de la cual se desea salir o ‘transitar’. El surgimiento de estos discursos sería el reflejo

[...] tanto del constante empeoramiento de las condiciones ecológicas, sociales y culturales del planeta, como de la incapacidad de las instituciones políticas y del conocimiento de imaginar maneras para salir de estas condiciones críticas. La postura de que debemos salirnos de los límites institucionales y epistémicos vigentes si realmente queremos vislumbrar mundos y prácticas capaces de generar las transformaciones significativas que son consideradas necesarias, es compartida por la mayoría de los discursos de transición. Dichos discursos parten de la noción de que las crisis ecológicas y sociales contemporáneas son inseparables del modelo de vida social que ha estado vigente durante los últimos siglos. Hay muchos términos para referirnos a este modelo: industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcalismo, secularismo, o incluso la más extensa historia de la civilización judeo-cristiana. No importa qué modelo se enfatice, los DTs prevén una transformación radical.” (2015c: 219).

En términos de la teoría crítica, estos DT podrían ser vistos como la exploración de experiencias y espacios de *resonancia* en oposición a las formas de *alienación* que se derivarían de los efectos de la estabilización dinámica, en la búsqueda de nuevas nociones de la ‘vida buena’ (Rosa 2015: 339). El concepto de resonancia se refiere a grados crecientes de interconexión y relación del ‘sí mismo’ o del *self* con el mundo, experimentándolo de manera más responsiva y transformativa, en oposición a las nociones de desconexión y desencaje asociados a la alienación de los sujetos (Rosa 2015: 341), característico de la ‘acelerada’ sociedad moderna (Rosa 2016). Exploraremos más adelante esta relación entre transición, civilización y resonancia, como un elemento de nuestro marco conceptual en construcción, pero primero debemos analizar algunos elementos del concepto de civilización.

Revisitando el concepto de civilización

El concepto de civilización es complejo y polisémico, alcanzando dimensiones polémicas en las ciencias sociales, como mencionamos en la introducción. Ha sido utilizado históricamente para justificar procesos de dominación y control social, bajo la dicotomía civilización y barbarie, implicando nociones de

superioridad cultural en que un grupo humano civiliza a otro.⁶ Las proyecciones opresivas de esta misión “civilizadora” bajo las nociones de desarrollo y subdesarrollo desde la segunda mitad siglo XX son muy evidentes, y sigue siendo objeto de disputa desde los discursos críticos hoy en día, denunciando pretensiones de superioridad cultural que continúan expresando lógicas de la colonialidad del poder y el saber, a veces de manera sutil.⁷

En los años noventa el concepto de civilización tomaría un nuevo auge en la academia, en el contexto de la globalización y el llamado choque de civilizaciones que Samuel Huntington (1993) popularizó. Aunque presentaba un análisis realista de los conflictos interculturales crecientes en el campo internacional, proyectaba un cierto dejo de inconmensurabilidad entre las diferentes civilizaciones, implicando que el diálogo entre éstas era imposible o muy difícil. Pero este nuevo auge hacía eco de alguna manera de los usos clásicos del concepto de civilización en la primera mitad del siglo XX, como los estudios de Oswald Spengler sobre la decadencia de occidente en las primeras décadas, y los trabajos posteriores y más rigurosos de Arnold Toynbee, quien de alguna manera realizó un “estudio comparado de las civilizaciones” (Kumar 2014: 816), analizando cómo una civilización nueva emerge de la decadencia de otra, dando cuenta así de una noción más *plural* de civilización, diferente a la noción unitaria y ‘racista’ que había surgido durante el siglo XIX, que la vinculaba únicamente a la experiencia “occidental” pero no a la de otras “culturas”. En este sentido, podemos decir que el concepto de civilización en las ciencias sociales ha tenido también abordajes conceptuales que se alejan de las nociones de superioridad o “inferioridad” cultural, intentando dar cuenta más bien de los procesos por medio de los cuáles la humanidad se *relaciona con el mundo* (Rosa 2019), tanto su entorno natural como con otros seres humanos, y las maneras en que plasma sus entramados culturales en sistema sociales diversos. Es importante mencionar que con esta afirmación no estamos negando las dimensiones opresoras de civilización que han existido en diferentes momentos de la historia, tanto hacia otras civilizaciones (como la citada expansión colonial de Occidente), así como al interior de una misma civilización, nacidas muchas veces desde la hegemonía cultural, política y simbólica de un centro de poder por sobre otros (Baraona y Herra: 205-206). Lo que estamos señalando más bien es que, en el contexto actual de discursos de

⁶ En América Latina esta dicotomía va a ser ampliamente utilizada en la segunda mitad del siglo XIX por el proyecto de ‘positivista’ modernización económica y ‘ficción’ democrática de las oligarquías, justificando la ‘conquista’ de amplios territorios ocupados por pueblos indígenas, catalogados como ‘salvajes’, con el fin de hacerlas económicamente productivas.

⁷ Ver: Lander, Edgardo (Ed.) (2005), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.; Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. USA: Duke University Press.

transición, estaría emergiendo una noción de civilización que relacionaría a estas dimensiones opresoras también otras ‘liberadoras’, emancipatorias (de Sousa Santos 2008) y transformadoras, asociadas a su crítica ontológica y epistemológica, y sobre lo cual hace falta un marco analítico más elaborado, trabajo al cual pretendemos contribuir.

Bajo esta luz, pretendemos aproximarnos al concepto de civilización desde dos perspectivas interrelacionadas: como *sistema sociocultural* y como *proceso social*. Estas perspectivas por su puesto no agotan todas las posibles miradas sobre el concepto, pero tienen la virtud de resaltar ciertas dimensiones que consideramos relevantes para nuestra exploración. Por un lado, el proceso de civilización expresaría las dinámicas de regulación y refinamiento en las interacciones sociales y modos de co-existencia, en un proceso de ‘hominización’ común a todo grupo humano; por otro lado, la producción cultural del proceso civilizatorio se plasmaría en diferentes formas o sistemas socioculturales, en términos de una unidad societal, a variadas escalas y a lo largo de un proceso histórico. En la realidad contingente, por supuesto, no es siempre fácil diferenciar estas dos dimensiones, siendo partes de una dinámica mucha más compleja, pero es una distinción analítica que nos puede ayudar por un lado a entender las implicancias de la noción de lo civilizatorio en los discursos contemporáneos de transición, y por otro lado nos ayudará a visualizar algunas dimensiones de transformación potencial que se abren con su uso. En ambas nociones se expresaría una idea de lo civilizatorio como un modo de relación del ser humano con la naturaleza, por un lado, como un proceso de refinamiento de interacciones no sólo entre los seres humanos sino que con el mundo natural, del cual se extraen beneficios y que se debe cuidar, y por otro, como el contexto y base material sobre el cual se emplaza y construye en cuanto sistema social y cultural que es moldeado por y responde a su entorno natural. A continuación, comentaremos más sobre estas nociones, y las maneras en que podrían interactuar.

El proceso civilizatorio

Que el concepto de civilización haya tomado una mayor presencia hoy en día se debe en gran parte al redescubrimiento de la obra de Norbert Elías, sociólogo alemán cuya obra seminal se titula justamente “El proceso de la civilización” (1987). Su amplio estudio se centra en la relación dialéctica entre los llamados procesos de sociogénesis y psicogénesis como bases del proceso de la civilización. Elías entiende el proceso de civilización como el refinamiento de las costumbres y gustos a lo largo del tiempo, así como la regulación de los instintos y las relaciones humanas. Para ello, estudia el tránsito desde la Europa feudal

a la Europa cortesana-absolutista y moderna, donde Francia emerge como uno de los ejemplos más cabales de esta dinámica. Desde el punto de vista de la sociogénesis, el proceso histórico de competencia entre reinos o señores feudales habría pasado gradualmente a la imposición de uno de ellos sobre el resto, convirtiéndose en el rey absoluto, estableciendo un monopolio político y económico, transitando en estos territorios desde una cultura noble guerrera o caballeresca a una cortesana. En estos núcleos o espacios pacificados la competencia no dejaría de existir entre los señores, pero los medios pasarían a ser más refinados y menos basados en los instintos y las pasiones.

Aquí es donde Elías conecta esta dimensión sociogenética con la psicogenética: los cambios sociogenéticos de surgimiento de espacios pacificados con el monopolio de la fuerza llevarían a cambios psicogenéticos, haciendo que gradualmente surjan modos de vida e interrelaciones basados en la auto-coacción de los impulsos individuales. Para ello Elías estudia una gran cantidad de libros y guías, como los manuales de buenos modales o refinamiento, entre ellos a Erasmo de Rotterdam. La misma palabra ‘civilización’ sería tomada desde el latín por Erasmo y relacionada con esta forma más refinada y auto-controlada de vida. Por supuesto esto sería un proceso largo, ocurriendo entre los siglos XVI y XVIII entre la clase señorial europea. Sin embargo, de acuerdo con Elías, la burguesía, principal clase ascendente en esta época, comenzaría también de forma gradual a asumir algunas de estas costumbres, produciéndose un proceso de *difusión* gradual de formas de vida civilizada desde las clases nobles a la burguesía, con poder económico, pero sin distinción social. Esto llevaría a lo que Elías analiza como una diferenciación “hacia arriba y hacia abajo”, pues al ver que sus normas son adoptadas por las clases inferiores, la nobleza inventaría prácticas aún más refinadas o exclusivas para distinguirse de la burguesía, y así sucesivamente. Este fenómeno, que ocurriría en el siglo XIX, entrando el siglo XX se traspasaría a las clases medias y obreras, masificándose diferentes modos de vida civilizados, y a su vez diferenciándose cada vez más hacia arriba la elite o ‘nobleza’.

Todo este fenómeno lleva a Elías a elaborar los conceptos de interdependencia y composición social, los cuáles reflejarían de alguna manera cómo él interpreta la relación entre agencia y estructura. Para Elías, el proceso de cambio social, en este caso de la civilización, surgiría a raíz de las múltiples interdependencias entre individuos y grupos, generando un orden social que parecería planificado, pero que es producto de iniciativas separadas y en competencia. Justamente la sociogénesis generaría procesos de coacción que luego se traducirían en fenómenos de auto-coacción individual o psicogénesis. Así habría

una especie de dialéctica entre la sociogénesis y la psicogénesis, basado en procesos de aprendizaje social de larga duración. Estos procesos, similares a un ‘baile’ entre individuos, permitirían que se adapten unos a otros durante el movimiento, transformándose en el camino, y generando nuevas composiciones sociales y figuraciones. Central a este proceso sería la noción de aprendizaje, basado en una noción abierta y no cerrada de individuo (en contraposición a Parsons y su *Teoría de Sistemas*, que Elías critica).

Civilización como modos de co-existencia para la vida en común

La búsqueda de nociones más amplias de civilización emerge con especial fuerza desde los enfoques relacionados con temáticas como el dialogo de civilizaciones, la interculturalidad, las modernidades múltiples y el neo-humanismo, que, aunque reconocen el aporte de Elías, introducen algunas modificaciones. Estos enfoques se pueden interpretar también como reacciones a la obra de Samuel Huntington (1993), que como comentamos más atrás ha hecho popular el concepto de civilización en las últimas décadas, pero desde una perspectiva más reduccionista; así, estos esfuerzos alternativos ligados al cosmopolitismo intentan propiciar perspectivas que promuevan el diálogo en vez de la naturalización de la oposición esencialista entre las civilizaciones.

Uno de los aportes en esta línea es la del filósofo alemán Ernst Wolf. Para este autor, el proceso de civilización es sinónimo del proceso de ‘hominización’, que señala el doble proceso de evolución biológica y cambio cultural por medio del cual el ser humano ha venido a tomar la forma actual de existencia en cuanto *homo sapiens*. En este proceso habría una variedad de caminos o líneas reflejado en una multiplicidad de formas de existencia humana y sus expresiones culturales, equivalente a una multiplicidad de procesos civilizatorios. En este sentido, la civilización no sería algo que es ‘adquirido’, o que incluso es adquirido solamente por algunos, sino que sería más exacto considerarlo como un proceso que incluye a toda la humanidad, no obstante su expresión en diferentes formas y lugares (Wolff, 2012: 26-27). Para entender la manera en que este proceso se desenvuelve Wolf adopta el enfoque de Elías, aunque introduciendo algunas modificaciones: “La civilización es (según Elías) el complejo de procesos por los cuales lo ‘dado’ biológico del ser humano individual se forma mediante el aprendizaje de los estándares sociales de coexistencia, lo que a su vez resulta en un tipo de comportamiento individual que podría llamarse civilizado o cultivado, en otras palabras, más o menos adaptado para vivir con otras personas ”. (Wolff 2012: 26-27).

Resalta aquí la dimensión *relacional* del concepto de civilización, en cuanto es un modo de existencia que permitiría la vida en común y la aceptación, y conexión con, otros diferentes. También es interesante su relación con el concepto de cultura⁸, en cuanto es un proceso de aprendizaje a lo largo del tiempo por medio del cual se ‘cultivan’ *interiormente* ciertas pautas o normas, y que luego se expresa en la acción o *exteriormente*, reflejando que estos dos conceptos están más conectados que separados. Este proceso de civilización o de cultivar determinados modos de vida podría expresarse en tamaños o escalas diferentes de interacción social (familias, clanes, tribus, naciones, ciudades estado, estado naciones, regiones y países, etc.), constituyendo “estándares de co-existencia” cada vez más amplios en términos de escala o alcance. Sería posible también identificar diferentes pautas de moralidad en estos diversos estándares de co-existencia (desde el mínimo ético de la tolerancia mutua, pasando luego al no dañarse unos a otros, llegando luego hasta expresiones de mutualismo e integración solidaria), reflejo a su vez de diferentes “giros” civilizatorios a lo largo de la historia en cada grupo humano, pero que no implicarían en este sentido nociones de superioridad o inferioridad, más bien procesos liberadores de *aprendizaje social*. En este sentido, el proceso de civilización podría ser el medio por el cual los seres humanos toman una forma específica de co-existencia y de relación con el mundo (en términos de los mundos subjetivos, intersubjetivo y objetivo de Habermas), un proceso particular y universal a la vez, en cuanto hominización. Sería entonces una contradicción de términos la expresión de “ser humano incivilizado” (Wolff, 2012: 27); todo grupo humano poseería su propio proceso civilizatorio, en cuanto camino de hominización en el tiempo a diferentes grados de complejidad, y se podría inferir que a medida que surgen códigos de co-existencia mutua en diferentes ámbitos a nivel planetario, podrían estarían emergiendo también las bases de una civilización global.

Para explicar las maneras en que este modo de co-existencia reflejado en el proceso de civilización se genera, Wolff se refiere al concepto de “figuraciones” acuñado por Elías, en el cual se da una combinación de efectos producto de la red de relaciones e interdependencias en la cual se encuentran sumergidos los seres humanos. Por un lado Wolff adopta la postura de Elías en cuanto a que sería imposible predecir el efecto de estas interdependencias mutuas, sin embargo por otro lado abre el espacio para que puedan surgir

⁸ Otro concepto polisémico y complejo, que no pretendemos abordar en toda su profundidad aquí, con nociones internas relacionadas con la idea de cultivo del espíritu, el intelecto y las artes, así como externas reflejadas mas bien en un estilo de vida refinado pero superficial (Elías 1987: 62). Otras dimensiones se refieren mas a los aspectos sociales de la cultura, estudiados por la antropología, así como simbólicas, como la noción de entramado de significados dentro de las cuáles estamos suspendidos, de Clifford Geertz, entre otros (Larraín 2005).

transformaciones en estas figuraciones por medio de las acciones intencionadas de los individuos, por ejemplo a través de la promoción de la participación de personas antes excluidas en estas figuraciones, lo que puede llevar a la formación de nuevas figuraciones (2012: 27), generando giros o innovaciones en el proceso civilizatorio. Esta es una dimensión clave respecto al contenido de los DT que estamos analizando y las transformaciones que persiguen, que con sus intervenciones discursivas y prácticas podrían llevar a la emergencia de potenciales nuevas figuraciones y composiciones sociales en las relaciones con el mundo, resaltando así su dimensión emancipatoria y liberadora.

Civilización como sistema sociocultural

Como decíamos más atrás, esta dimensión relacional de la civilización estaría conectada con una noción societal de civilización, en cuanto entidad sociocultural o sistema. Aunque no adoptamos aquí el enfoque de Huntington de naturalizar el choque entre civilizaciones, son útiles algunas de las dimensiones que él utiliza para describir la noción de civilización: “Por lo tanto, una civilización es el grupo cultural más alto de personas y el nivel más amplio de identidad cultural que las personas tienen por debajo de lo que distingue a los humanos de otras especies. Se define tanto por elementos objetivos comunes, como el idioma, la historia, la religión, las costumbres, las instituciones y por la autoidentificación subjetiva de las personas.” (1993: 24). En este caso, más que centrarnos en una civilización en particular, nos interesa destacar las dimensiones que relevaría lo ‘civilizatorio’ en cuanto sistema sociocultural y que distingue al ser humano de otras especies: daría cuenta de una combinación de elementos institucionales, culturales y sociales de un grupo humano, en cuanto a una unidad social y cultural. Entre estas dimensiones, lo ‘existencial’ y las creencias tendría una gran centralidad para Huntington, pues constituirían el núcleo valórico, normativo o moral de la civilización; es notorio que históricamente todas las llamadas grandes civilizaciones o culturas han estado asociados a un marco de creencias o a una determinada religión, de hecho para Huntington éste sería el factor decisivo para su marco del choque entre civilizaciones (1993: 25). Pero, más que una causa de conflicto únicamente, podría verse también como una expresión de la capacidad trascendente del ser humano a lo largo de la historia (Joas 2008: 7), reflejado en una serie de *relaciones* (re-ligar) con el mundo, tanto subjetivo, intersubjetivo y objetivo (naturaleza y realidad física), utilizando el citado esquema de Habermas (2010: 101).

En este sentido, al hablar de una dimensión civilizatoria, emerge esta pregunta por la naturaleza de lo humano, y la estructura social y cultural en el cual se ve plasmado e historizado, incluyendo las relaciones

con la naturaleza o lo ‘no-humano’, donde lo existencial tendría una presencia histórica persistente. Esto también es relevante para nuestro análisis de los DT, pues estarían haciendo referencia a estas diversas dimensiones de lo humano o de la vida ante la crisis (su crítica ontológica y epistemológica), y no su simple reducción a una cuestión de adecuación política, regulación económica o ajuste técnico. De hecho, es interesante notar que en varios de los elementos de la narrativa de estos DT se observa la presencia de un contenido cosmovisivo, reflejando esta dimensión existencial al cual hace referencia lo civilizatorio.⁹ Tal como plantearon algunas de las reflexiones sobre los efectos del modo de vida moderno que surgieron durante los años setenta (Schumacher 2010 [1973]), en el centro estaría un estilo de vida y de relaciones con el mundo, y las creencias que lo sustentan: una crisis de identidad del ser humano.

Civilización, transiciones y crisis de la modernidad

Como podemos ver, al analizar un poco más de cerca el concepto de civilización y algunas construcciones teóricas más recientes, surgen una serie de perspectivas desde los cuáles podemos leer y analizar estos DT que proliferan en varios sitios en América Latina, así como a nivel global, dando cuenta por un lado del potencial transformativo que su contenido puede tener, así como de las dimensiones de análisis más profundas que este concepto abre. La misma doble dimensión del concepto de civilización que estamos utilizando (proceso social y sistema sociocultural) nos es útil para analizar la idea de crisis civilizatoria que varios de los DT articulan. En este sentido, los niveles crecientes de interdependencia planetaria que estarían adquiriendo las formas de co-existencia humana en el mundo en cuanto proceso social, reflejado en gran parte en la revolución de las comunicaciones que conlleva la globalización y el impacto que las prácticas económicas, sociales y culturales asociados a los patrones de desarrollo imperantes tendrían en la naturaleza, estarían llegando a niveles de insostenibilidad ecológica y social que podrían en duda la misma posibilidad de continuidad de la existencia humana en el mundo, y los sistemas socioculturales en los cuáles se ve plasmado. Esto se expresaría entonces en términos de una crisis civilizatoria, en cuanto se ha hecho global un modo de co-existencia y relación con el mundo, y entre los seres humanos, que es crecientemente insostenible.

⁹ Para un análisis exhaustivo de este contenido ‘espiritual’ en el campo de los DT latinoamericano, ver la reciente investigación doctoral del autor: Duhart 2019. Además, está la reciente obra colectiva sobre el tema de la religión en los discursos de transición: Beling E., Adrián y Vanhulst, Julien (coordinadores) (2019).

Al mismo tiempo, la interdependencia como *horizonte normativo*, en términos de ‘estándares’ de coexistencia basados en la cooperación y la solidaridad, y asociado a su vez con nuevos entramados y redes sociales de interacción, que emergen en varios de estos DT como respuesta al nivel de interdependencia física que estaría alcanzando la humanidad en el planeta, reflejarían algunos de los procesos civilizatorios en construcción para superar la crisis civilizatoria. De hecho, Andrew Linklater acuña el concepto de *harm* o daño para analizar lo que denomina un estudio comparativo de los procesos civilizatorios en las relaciones internacionales, identificando lo que denomina la base de una ética mínima como un primer paso en la construcción de un orden internacional basado en los valores y normas del cosmopolitanismo. Para este proyecto utiliza el enfoque de proceso civilizatorio de Elías, postulando que toda sociedad imprime procesos civilizatorios sobre sus miembros, al socializarlos y educarlos bajos normas básicas de convivencia para protegerlos del potencial daño en sus interacciones, aprendiendo a controlar determinados impulsos o instintos básicos (Linklater 2011: 17). La intención de Linklater es analizar este mismo proceso a nivel global, sobre el supuesto de una civilización global emergente producto de los grados crecientes de interdependencia social y económica que estaría adquiriendo por la expansión de la red de relaciones, una verdadera sociedad mundial. En este análisis, Linklater relaciona el concepto de daño con el de vulnerabilidad, en cuanto condición humana universal, conectándolo con los grados de interdependencia que va adquiriendo en sus procesos civilizatorios. El nivel de interdependencia de la red mundial de interacciones podría estar generando nuevas estructuras psicogenéticas que reflejarían una identificación creciente con el sufrimiento generalizado de la humanidad, más allá de las barreras nacionales, una especie de *habitus* o disposición cosmopolita (Linklater 2011: 22). Esto implicaría que principios de solidaridad humana entre extraños podrían emerger desde su común vulnerabilidad al sufrimiento mental y físico, posibilitando la emergencia de acuerdos abarcadores sobre el comportamiento humano e “inhumano” (Linklater 2011: 111).

Esta relación entre los conceptos de vulnerabilidad, interdependencia y proceso civilizatorio global nos conecta con el tema de la crisis de la modernidad y nuestro esfuerzo por construir un marco más amplio para abordarlo. A la evidencia de este proceso de transformación global a que nos hemos referido se sumaría la conciencia emergente de las consecuencias no deseadas de la expansión del estilo de vida de la modernidad industrial que la integración económica mundial estaría promoviendo, dotando a este proceso de emergencia de una civilización planetaria de una dimensión destructiva por un lado, en cuanto profundización y ampliación de las consecuencias de la crisis de la modernidad, pero por otro de una

dimensión liberadora y emancipatoria, en cuanto oportunidad para la construcción de un orden social alternativo basado en otros principios éticos (tales como la racionalidad ambiental, el cuidado, el buen vivir, y otros conceptos que varios de los DT acuñan). Pero la sensación que emerge de los DT es que esta nueva etapa del proceso civilizatorio implicaría algo más que una ‘corrección’ a las fallas del proyecto de la modernidad, y sus efectos no deseados, sino que algo más amplio y profundo.

No pretendemos dar cuenta aquí de una discusión cabal sobre el concepto de modernidad, debate al que han aportado tanto autores clásicos como otros más recientes.¹⁰ Pero en el centro de la producción sociológica reciente sobre esta discusión se pueden visualizar dos grandes variantes: por un lado la posibilidad de la existencia de modernidades múltiples, con la plasmación y adaptación de su contenido en diferentes entornos socioculturales, y por el otro lado más bien un rechazo a la modernidad en cuanto lado oscuro de un sistema-mundo basado en la *colonialidad* del poder y el saber. Esto se conectaría con discusiones sobre las tensiones entre universalismo y particularismo, abordando la pregunta de si la modernidad es únicamente una experiencia europea u occidental, o también vinculada a otras culturas (algunas de ellas colonizadas por estas potencias centrales)¹¹ Como un intento de sintetizar el enfoque de las modernidades múltiples de Einsensdat y el enfoque interpretativo de Wagner, y con la ayuda de los aportes de Castoriadis, Jorge Larraín identifica los procesos de *autonomía* y *control* como el contenido esencial de cualquier tipo de proyecto moderno (Larraín 2005: 20), pudiendo plasmarse en una variedad de formas institucionales. Finalmente, la modernidad se referiría a la posibilidad de construcción del orden deseado, a diferencia del mundo tradicional, con un modelo ‘dado’ o ‘recibido’, o de la opción posmoderna, abierta hacia el futuro, pero sin un derrotero claro (Lechner 1988).

Pero en el contexto de nuestra reflexión sobre el proceso de civilización, los DT, y las dimensiones analíticas y conceptuales que hemos visto que se abren, surge la pregunta de si estos esquemas permiten resolver los desafíos enfrentados por la humanidad en la coyuntura actual, o si mantienen la discusión, en especial en América Latina, entrampada en una dicotomía sin salida entre lo tradicional y lo moderno.¹² Entre medio de estas dos grandes tendencias hay diversas posturas, y aquí es donde quisiéramos entrar

¹⁰ Discusiones abordadas desde Marx, Durkheim, Weber y Simmel hasta autores como Beck, Giddens, Bauman, Lyotard y Habermas más recientemente (entre otros).

¹¹ En estas discusiones podemos encontrar autores como Einsensdat y Wagner, así como Mignolo, Escobar, Lander, Quijano y de Sousa Santos, entre otros.

¹² Algo similar ocurre con el estudio de los movimientos sociales, definidos desde diversos marcos teóricos bajo la lógica de la salida desde lo ‘tradicional’ hacia lo ‘moderno’ (Conway 2017).

más profundamente a la discusión, analizando algunas construcciones teóricas que intentan combinar elementos tanto de la crítica decolonial como de las modernidades múltiples, pero evitando caer en lo que podríamos considerar un esencialismo y relativismo metodológico. Un autor en esta línea es Oliver Kozlarek, quien intenta encontrar salidas originales a muchos de los ‘cuellos de botella’ que resultan de posturas que oponen dicotómicamente al particularismo y el universalismo, sin poder encontrar dimensiones universales en las culturas particulares mismas. Basándose en algunos escritos del científico alemán Alexander von Humboldt, que en el siglo XVIII recorrió gran parte del llamado Nuevo Mundo, Kozlarek construye una interpretación de la modernidad bajo la noción de conciencia del mundo:

La conciencia del mundo de la modernidad requiere, se podría decir ahora, que comprendamos la modernidad principalmente como el estado planetario de las relaciones humanas. Y en términos aún más enfáticos: aquello que denominamos la ‘modernidad’ encuentra su denominador común más pequeño en la interconexión históricamente singular de las relaciones humanas que abarcan el planeta entero, interconexión que recibió un impulso decisivo por el colonialismo. (Kozlarek 2014: 13)

En este sentido, para Kozlarek la perspectiva decolonial no implica necesariamente que las experiencias oprimidas por el proceso de colonización sean anti-modernas o que impliquen la negación de la modernidad para poder surgir, sino que la “[...] conciencia del mundo exige que las experiencias no consideradas de hombres en todas partes del mundo se tomen en cuenta para aprender de ellas.” (2014: 16). Esto se relaciona con un elemento central en la perspectiva de Kozlarek, el que finalmente toda investigación o teoría social se ocupa finalmente de los seres humanos, aunque se les describan bajo otras categorías conceptuales. Esto que es usualmente olvidado en el ambiente de las ciencias sociales deriva en lo que denomina un proyecto de “humanismo intercultural”, reflejado en el intento de aprender de las múltiples experiencias humanas a lo largo del globo terráqueo, como elementos de esta conciencia del mundo. Pues finalmente “[...] la construcción del mundo es interesante desde la perspectiva de la teoría social, más exactamente, de la teoría de la acción, porque debe entenderse como proceso de acción humana” (Kozlarek 2014: 25).

Esta visión de la modernidad como una etapa histórica de la humanidad, reflejo de un proceso de conciencia de la dimensión planetaria de su existencia en cuanto una “común humanidad”, de una escala global de las interacciones, ha traído a la luz el proyecto de la “era axial” acuñado por el filósofo alemán Karl Jaspers hace más de cincuenta años. Esta teoría hace referencia a un periodo en la historia de la

humanidad (hace aproximadamente 2500 años), momento en el cual diferentes civilizaciones contemporáneas pasaron por ‘giros civilizatorios’ similares sin tener una profunda conexión entre sí. Este proceso civilizatorio común, reflejo de la común humanidad subyacente a estas diversas civilizaciones o experiencias culturales, bajo el concepto de ‘era axial’, fue tomado posteriormente por Shamuël Eizensdat y otros autores como una justificación histórica para su proyecto de las modernidades múltiples, identificando en las civilizaciones de la era axial las raíces de las diferentes versiones de modernidad que tenían el potencial de emerger (modernidades china, griega, semita o judía, etc.). Sin embargo, Kozlarek plantea que esta sociologización excesiva del enfoque estaría despojando la base normativa y humanista de la teoría de Jaspers, con serias distorsiones para el análisis de los procesos históricos posteriores a la era axial (2012: 205). Para Kozlarek justamente el aporte de la teoría de Jaspers sería su vocación humanista, demostrando la común humanidad subyacente al proceso civilizatorio de los diferentes pueblos de la era axial. Es más, Kozlarek reinterpreta esta nuevo uso de la teoría de la era axial para aplicarla a la modernidad como una ‘segunda era axial’, una etapa histórica que permitiría a la humanidad por primera vez en la historia experimentar un *único mundo*; el desafío sería ahora convertir este *mundo único*, producto del proceso de colonización y la expansión hegemónica de la modernidad occidental, en un *mundo compartido*, un proyecto que debe ser construido entre todos, en especial por aquellos cuyas experiencias han sido históricamente excluidas del proceso (2012: 207). Para Kozlarek este proyecto de humanismo intercultural sería una manera de superar las posiciones esencialistas que surgen desde algunas de las posturas del proyecto decolonial o postcolonial, que en su deseo relevar las experiencias y saberes de los que han sido excluidos u oprimidos por el proyecto moderno hegemónico (occidental), tienden a rechazar toda forma de conocimiento llamada ‘occidental’, olvidando que en el mismo pensamiento ‘occidental’ existen una gran variedad de perspectivas, y que contiene voces alternativas que se opusieron a las versiones hegemónicas de modernidad materialista e instrumental:

Adicionalmente, uno no puede pasar por alto el hecho de que la crítica al occidente usualmente utiliza criterios de humanidad y autonomía que pueden ser encontrados en la tradición Occidental, o que incluso han surgido desde allí. De este modo parece no ser muy prometedor el enfrentar uno contra otro a las tradiciones y maneras de pensar Occidentales o No-occidentales. Es mucho más prometedor buscar elementos en todas las tradiciones, visiones de mundo y modos de pensar que puedan servir de puntos de partida de una comunicación intercultural acerca de principios válidos para entender el mundo hoy en día y para resolver los problemas urgentes que la humanidad comparte.» (Kozlarek, Rüsen y Wolff 2012: 11, traducción libre).

Junto con la discusión sobre el concepto de modernidad, también hay un extenso debate sobre el concepto de ‘modernización’, estrechamente vinculado a la noción de desarrollo (Dominges 2009: 15). Pero un elemento que muchas veces es ignorado en esta discusión, que fácilmente cae en la dicotomía de la modernización versus la dependencia¹³, o el universalismo versus el particularismo, es que tal como afirma Kozlarek, justamente “[...] habría pasado por alto el hecho de que dichas teorías constituían, efectivamente, una contribución importante y necesaria para superar el provincialismo del pensamiento sociológico, además de que en ellas empezaba a descifrarse una conciencia del mundo en el sentido planetario. Es decir, el tratamiento de la ‘modernidad’ y de la ‘modernización’ habría puesto un acento manifiesto en la globalidad.” (Kozlarek 2014: 66).

En este sentido, tomando una postura interpretativa más amplia, se podría ver que al igual que el colonialismo a su manera (más trágica), las mismas ideologías de la modernización representaron una manera, inicialmente excluyente y particularista, de referirse a la humanidad como una ‘totalidad’, en cuanto a ‘conciencia del mundo’, pero que de esta forma contribuyeron a iniciar un debate o conversación al interior de diferentes disciplinas científicas sobre ‘el mundo’, que ha evolucionado hasta ir construyendo imágenes más complejas, heterogéneas e interconectadas de la misma humanidad, sin necesariamente tener que abandonar esta idea de compartir un mismo mundo. La pregunta no sería cómo vivir en mundos diferentes para respetar los particularismos, desconectados entre sí, sino que más bien cómo los seres humanos pueden compartir un mismo mundo, o construir un mundo compartido sobre determinados principios y valores, respetando y manteniendo las diversidades, pero aceptando también sus interconexiones e interdependencias. En este sentido, la modernidad, y sus crisis asociadas, no necesariamente representarían un estado final hacia el cual aún se desea llegar y perfeccionar, o que deba rechazarse, sino que más bien una etapa histórica de la humanidad en que nos encontraríamos en la cual la escala de las relaciones sociales ha llegado a una dimensión planetaria; al mismo tiempo, esta etapa histórica podría verse también desde la perspectiva de la emergencia de algo nuevo a raíz de este nuevo grado de interdependencia, nuevas figuraciones y composiciones sociales en un proceso civilizatorio más amplio, pero aun sin una forma clara ni los estándares de co-existencia necesarios para el desarrollo de su

¹³ Sin desconocer por esto el valor de la sociología latinoamericana, en el sentido de que abordó con sentido crítico la teoría sociológica de la modernización en cuanto propuesta que igualaba el progreso nacional con la adopción de los valores y prácticas occidentales (Portes 2005: 29).

potencial. Esto nos lleva de vuelta a los discursos de transición civilizatoria con que iniciamos esta reflexión.

Modernidad, dinámicas de transición y proceso de aprendizaje

De este modo, en esta discusión sobre la modernidad y su relación con nuestro análisis sobre el concepto de civilización a la luz de la emergencia de discursos de transición civilizatoria, podemos apreciar al menos dos dimensiones diferenciadas pero interrelacionadas: en primer lugar una noción de modernidad como el *estado planetario de las relaciones humanas*, una conciencia del mundo, una etapa o escala de comunicaciones en la evolución histórica de la humanidad donde se ha generado una sociedad mundial globalmente interconectada, plasmada en sistemas institucionales y redes diversas en construcción (no por ello ausente de grandes injusticias estructurales y opresiones, asociadas a la expansión del mismo proyecto particular de modernización occidental); en segundo lugar, la necesidad de dotar a esta estructura de un *sentido normativo* que informe las interrelaciones que ocurren dentro de su marco, y que trascienda las opciones que hasta este momento han dominado los modos y estándares de co-existencia en esta etapa de la historia colectiva de la humanidad (capitalismo, socialismo, desarrollismo, neoliberalismo, etc.), para así cambiar la trayectoria hacia donde se dirige el proceso civilizatorio. Pero como decíamos, la pregunta que emerge es si es la *modernidad misma* lo que representa a esta civilización en emergencia, o si es más bien una *etapa* en este proceso, en una larga *transición*, pero que sería trascendida en el camino, similar a lo que menciona Kozlarek sobre las teorías de la modernización y el proceso de colonización en cuanto etapas que no representaron pero posibilitaron procesos más amplios de interconexión humanas en construcción.

Esta pregunta pasa a ser fundamental para abordar la mencionada dicotomía entre tradición y modernidad en que se ve atrapada esta discusión en América Latina, y que en la actual producción sociológica se refleja en la oposición entre el proyecto de las modernidades múltiples y la opción decolonial. Pero aquí es donde nuevamente la conexión con los discursos de transición civilizatoria nos puede ayudar: al momento de analizar la naturaleza de todo proceso de ‘transición’, y sus dinámicas de ‘emergencia’ (en este caso un nuevo proceso civilizatorio), es claro que toda transición entre dos realidades supone la superposición de elementos de la realidad inicial que se quiere trascender con otros de la nueva realidad emergente, lo que genera una importante sensación de crisis y confusión. Bajo este enfoque, la *modernidad* podría representar esta etapa de superposición, en cuanto manifiesta algunas de las capacidades de una

nueva realidad ‘potencial’, en términos de la escala global de interconexión a que se ha llegado y el poder de ciertas fuerzas en desarrollo, como la ciencia y la técnica, pero aun en un estado ‘inicial’ de despliegue, una estructura en construcción pero en necesidad de una nueva normativa que redirecciones las interacciones que sostiene (como parece ser la idea de una normativa de la interdependencia, de la racionalidad ecológica, del mutualismo social, del ‘cuidado’, etc., que buscan varios DT). En suma, la existencia de una cierta estructura social de relaciones planetarias pero en necesidad de una normativa de la *interdependencia* que la regule, lo que generaría diferentes tipos de tensiones durante el proceso de transición: por un lado un sentimiento de *inseguridad*, que se reflejaría en el deseo de ‘retornar’ a realidades anteriores de mayor ‘seguridad’, como lo que representa la ‘tradición’, expresado en posturas como la ‘resistencia’ al cambio o a lo ‘nuevo’; por otro, un sentimiento de *confusión* permanente ante la rapidez de los cambios y los efectos dañinos de la adopción acelerada o no reflexiva de algunos de éstos, representado en la naturaleza de la ‘modernidad’ misma y la sensación de permanente crisis, generando una serie de reacciones dicotómicas, oponiendo elementos entre sí, característica misma también del mismo marco cultural moderno; en tercer lugar, un proceso de construcción de algo nuevo, emergente, que intenta superar las dicotomías entre tradición y modernidad, o entre resistencias y reacciones, buscando nuevas formas de interdependencia, lo que recordando las nociones de teoría crítica de Hartmut Rosa¹⁴, explorarían y reclamaría grados crecientes de ‘resonancia mutua’ e interconexión, o “regeneración”. Estas tres *dinámicas de transición* se darían de manera paralela, y en tensión mutua, reflejando la naturaleza compleja de un contexto de transición.

Bajo esta perspectiva, el nuevo paradigma social o civilización emergente al cual se refieren los DT no sería una especie de adaptación del proyecto moderno a una serie de entornos culturales diversos, como supondría el proyecto de las modernidades múltiples, o su rechazo total como sugeriría el proyecto decolonial, sino algo nuevo y diferente, pues la modernidad misma sería trascendida en el proceso, en cuanto expresión de una etapa histórica de *transición*, proyectándose algunos de sus elementos o capacidades en el orden social emergente, pero transformados y acoplados a otras capacidades y dimensiones, una nueva realidad, diferente a la anterior. Bajo esta perspectiva la modernidad podría ser vista como una etapa en la historia donde por medio de procesos tanto destructivos (colonialismo, imperialismo cultural, dependencia, conflictos mundiales, etc.) como constructivos (modelos políticos

¹⁴ Para una discusión más profunda de Rosa sobre el concepto de resonancia ver su obra más reciente en inglés: Rosa, Hartmut (2019), *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Polity Press: Cambridge.

gradualmente más liberadores, convenciones internacionales sobre el ‘daño’, instituciones de cooperación transnacionales, movimientos sociales regionales y globales, etc.), el esqueleto de un orden social mundial diverso pero interconectado estaría emergiendo (la interdependencia global de Linklater), pero aún no dotado de estándares de co-existencia que le permita manifestar todos sus ‘potenciales’ de manera coherente, constituyendo en este sentido una etapa histórica, aunque crucial, por medio del cual emergen algunas de las bases de la realidad en construcción.

Por su puesto, este sería un proceso de aprendizaje social largo y complejo, que no se podría describir en unas pocas páginas, ni tampoco de manera tan lineal o sencilla, pues estaría compuesto por una gran variedad de experiencias particulares muchas veces en tensión, pero no por eso no interconectadas entre sí o interdependientes. Pero este marco analítico e interpretativo podría ayudar a analizar con mayor profundidad el contenido de los mismos discursos y prácticas de transición civilizatoria que estarían emergiendo, lo cual pretendemos abordar con mayor detalle en un siguiente artículo. De hecho, la actual crisis global gatillada por la pandemia del Covid-19 estaría justamente poniendo de manera más visible esta dimensión civilizatoria global de la red de relaciones, y las crisis que surgen al no responder a esta escala de la problemática. En términos del proceso de civilización emergente, podría reflejar un proceso de aprendizaje social hacia un tipo de sociedad normativamente más interdependiente, que, recordando a Linklater (y Elías), implicaría un “sí mismo” ampliado (2011: 102), con una ‘conciencia’ más aguda, que consideraría las implicancias de sus acciones para los intereses del ‘otro’ diferente, esté física o socialmente cercano o lejano, y la construcción de modos de co-existencia coherentes con ese nivel de interconexión. El siguiente cuadro resume las dimensiones analíticas que hemos abordado en nuestra discusión sobre el proceso civilizatorio y la crisis de la modernidad, y sus conexiones:

Tabla 1: Elementos del proceso de transición civilizatoria

Dinámicas de transición en tensión		
Tradición	Modernidad	Nueva civilización (paradigma)
Dependencia	Autonomía	Interdependencia (vulnerabilidad)
Resistencia	Reacción	Resonancia (mutua)

Fuente: elaboración propia

A modo de advertencia, es importante señalar que con este análisis que se centra en la necesidad de códigos de co-existencia a escalas cada vez más amplios, y la visualización de su presencia en varios de estos DT,

no estamos por ello negando las dimensiones materiales de la crisis civilizatoria que muchos de estos discursos y prácticas relevan (en especial en sus vertientes poscoloniales), tales como el extractivismo, los grados extremos de desigualdad, la discriminación y opresión de grupos diversos, etc., asociadas a la expansión global del capitalismo y la colonialidad del poder. Mas bien el mismo concepto de civilización viene a relevar estos aspectos materiales de la crisis, pero con la virtud de conectarla justamente con estas dimensiones cosmovisivas y existenciales, cual es uno de los aportes de este concepto, con su doble faceta tanto crítica como emancipatoria a la vez. Como afirma Boaventura de Sousa Santos,

Probablemente más que nunca, el capitalismo global aparece como un paradigma de civilización que abarca todos los dominios de la vida social. La exclusión, la opresión y la discriminación que produce no solo tienen dimensiones económicas, sociales y políticas, sino también culturales y epistemológicas. En consecuencia, enfrentar este paradigma en todas sus dimensiones es el desafío que enfrenta una nueva teoría crítica y nuevas prácticas emancipatorias. Al contrario de sus predecesores, esta teoría y estas prácticas deben partir de la premisa de que la diversidad epistemológica del mundo es inmensa, tan inmensa como su diversidad cultural y que el reconocimiento de dicha diversidad debe ser el núcleo de la resistencia global contra el capitalismo y de la formulación de formas alternativas de sociabilidad. (De Sousa Santos 2008)

Así, lo civilizatorio implicaría todos los dominios de la vida, y podemos abordar su análisis tanto desde sus efectos perversos y opresivos cuando ocurren desequilibrios y concentraciones de poder, como la mirada de Sousa Santos sobre el capitalismo global, así como sus dimensiones emancipatorias y liberadoras cuando se logran o buscan construcciones más equilibradas, como hemos estado explorando con relación a los DT. Esta conexión entre dimensiones cosmovisivas, existenciales, institucionales, económicas, políticas, artísticas, científicas, etc., junto con la dimensión de proceso social en cuanto estándares de co-existencia para la vida en común, reflejan la imagen integral sobre la vida y el ser humano que releva este concepto. Las tendencias hacia el equilibrio o el desequilibrio en las relaciones con el 'mundo', ya sea subjetivo, intersubjetivo u objetivo o natural, y los grados de armonía o 'resonancia' que se pueden alcanzar (en oposición a la alienación) en estos procesos civilizatorios, parecen ser consecuencia de las autoimágenes de lo humano o identidad que se van construyendo en el tiempo. Es interesante en este sentido observar una tendencia de 'retorno' a la discusión existencial o antropológica en los momentos u épocas de crisis de la humanidad, como ha sido una característica a lo largo del siglo XX, incluso en las posiciones más extremas o críticas. Por ejemplo, Walter Mignolo, que en su análisis sobre las narrativas en tensión entre procesos de occidentalización y desoccidentalización en el orden global actual, identifica

cinco posibles trayectorias que estarían ‘moldeando’ el futuro, y entre ellas menciona a la ‘opción espiritual’ (Mignolo, 2011: 34). De hecho, la integralidad que estaría relevando el concepto de lo civilizatorio parece ser una de las dimensiones emancipatorias y liberadoras que más eco hace este concepto en las narrativas de transición, al mismo tiempo que facilita la crítica de los efectos negativos del modelo civilizatorio hegemónico, con sus profundos grados de concentración de poder y dominación, y el modelo de vida consumista y materialista que lo alimenta, expresado en fenómenos como la exclusión y discriminación, desigualdad y pobreza, desastres naturales, extractivismo y calentamiento global, conflictos bélicos y criminalización de grupos, entre muchos otros.

Conclusiones

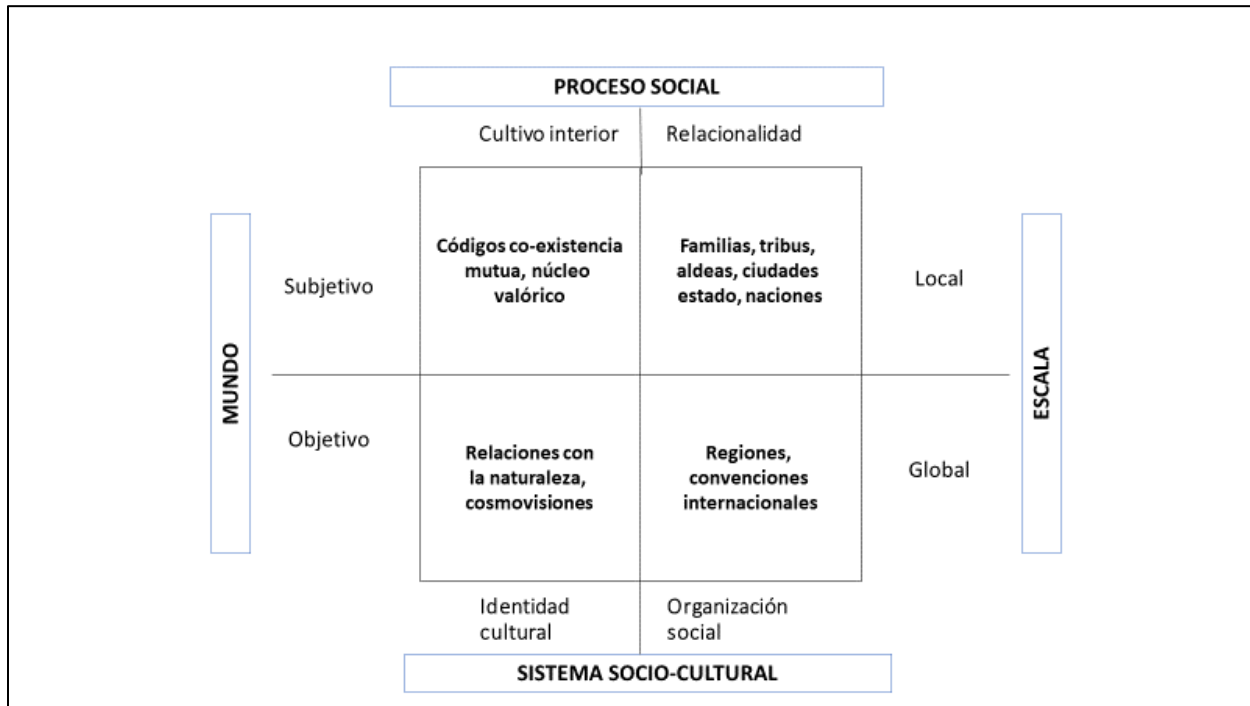
De este modo, hemos abordado a lo largo de este artículo las posibilidades que nos abre un análisis renovado del concepto de civilización, en el contexto de los discursos de crisis y transición civilizatoria emergiendo frente a los imperativos ecológicos y sociales globales. Estos discursos tienen sus expresiones propias en América Latina, a lo que hemos hecho referencia de manera general. Pero podemos afirmar que el proceso civilizatorio más amplio que al parecer estarían haciendo referencia, y las dimensiones más profundas de transformación que implica lo ‘civilizatorio’, nos ayudan a abordar la discusión sobre los modelos de desarrollo, los efectos no deseados de la modernización, y la misma crisis de la modernidad, desde perspectivas más nutridas, llegando más cerca de la raíz de las problemáticas que subyacen a ella: una *crisis existencial* y de *identidad* de la humanidad, así como de *relaciones* con el mundo.

Esto debería servir para dar una lectura más comprensiva de estos DT, evitando verlos como meras expresiones de sentimientos vagos o esperanzas utópicas, o como construcciones homogéneas e impulsos ideológicos de retorno a un pasado idílico, sino que esforzarnos por relevar y diferenciar con mayor precisión su diversidad interna y potencial transformativo¹⁵, en cuanto contribuciones para una mejor conducción de la trayectoria del proceso civilizatorio a partir de un diálogo cosmovisivo desde las diferentes fuentes cognoscitivas, filosóficas, valóricas o espirituales que reclaman, ya sea recogiendo las experiencias de las poblaciones excluidas del proceso de construcción del mundo moderno, así como dando cuenta de las nuevas figuraciones y composiciones sociales que estarían emergiendo desde este proceso creativo que conecta dinámicas globales y locales. A modo de síntesis, presentamos a

¹⁵ Para un análisis fino de las dimensiones de resistencia, reacción y resonancia al interior de cada narrativa de este campo discursivo en América Latina, ver: Duhart 2019. Una síntesis de este análisis saldrá en un artículo próximo a publicarse.

continuación la siguiente figura, que intenta dar cuenta de algunas de las dimensiones que el concepto de civilización podría estar trayendo a este análisis:

Figura n°1: Algunas dimensiones del concepto de civilización en las relaciones con el mundo



Fuente: elaboración propia

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir. Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

Adams, William M. (2009) *Green Development. Environment and Sustainability in a developing world*. Routledge: London.

Baraona Cockerell, Miguel y Herrera Castro, Ernesto (2016). *Danzando en la bruma junto al abismo. Las cuatro crisis y el futuro de la humanidad*. Editorial Arlekin: Costa Rica.

Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI: Madrid.

Beling E., Adrián y Vanhulst, Julien (coord.) (2019), *Desarrollo non Sancto. La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*, Siglo XXI Editores: México.

Beling et al (2017), Discursive Synergies for a ‘Great Transformation’ Towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue Between Human Development, Degrowth, and Buen Vivir. *Ecological Economics*, Volume 144, Pages 304-313.

Blühdorn, Ingolfur (2007) Sustaining the unsustainable: Symbolic politics and the politics of simulation, *Environmental Politics*, 16:2, 251-275.

Boff, Leonardo y Hathaway, Mark (2014). *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Madrid: Editorial Trotta.

Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales (1995), *Nuestra Comunidad Global*, Alianza Editorial: Madrid.

Conway, Janet M. (2017), “Modernity and the study of social movements. Do we need a paradigm shift?”, en: Smith, Goodhardt, Manning and Markoff (eds). (2017) *Social Movements and World System Transformation*. Routledge.

Dag Hammarskjöld Foundation (1975), *What Now. Report on Development and International Cooperation*, on the occasion of the Seventh Special Session of the United Nations General Assembly, New York, I to 12 September 1975.

de Sousa Santos, Boaventura (Ed.) (2008), *Another knowledge is possible. Beyond northern epistemologies*. Verso: New York.

Domingues, José Mauricio (2009). *La modernidad contemporánea en América Latina, Siglo XXI* Editores: Argentina.

Duhart, Daniel (2019). *¿Descentrandó lo material? El contenido espiritual en los discursos latinoamericanos de transición civilizatoria como semánticas emergentes para la construcción del orden social deseado*. Tesis Doctorado de Sociología, UAH: Santiago.

Elías, Norbert (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 1ª ed. - México: FCE.

Elizalde, Antonio (2003). *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. Santiago: UB/PNUMA

Escobar, Arturo (2015). Decrecimiento, post-desarrollo y transiciones: una conversación preliminar. *Interdisciplina* 3, no 7: 217-244.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca: Popayán.

Escobar, Arturo (2017). Diseño para las transiciones. *Etnografías contemporáneas* 3(4): 32-63.

Escobar, Arturo (2019), “Civilizational Transitions”, en: Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demarías, Federico; Acosta, Alberto (Eds.) (2019), *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*”. Tulika Books: India.

Feola, Giuseppe, Jaworska, Sylvia Jaworska (2018). “One transition, many transitions? A corpus-based study of societal sustainability transition discourses in four civil society’s proposals”. *Sustainability Science*, <https://doi.org/10.1007/s11625-018-0631-9>.

Gudyna, Eduardo (2012) *Hay alternativas al extractivismo. Transiciones para salir del viejo desarrollo*. Lima: RedGe/CLAES.

Hopwood, Mellor y O’Brien (2005), “Sustainable Development: Mapping Different Approaches”, Sustainable Cities Research Institute, University of Northumbria: UK.

Huntington, Samuel P. (1993). The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), pp. 22-49.

Joas, Hans (2008), *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Paradigm Publishers, London.

Kozlarek, Oliver, Risen, Jörn y Wolff, Ernst (2012). *Introduction. Towards a Humane World of Many Worlds*. En Kozlarek, Oliver, Risen, Jörn y Wolff, Ernst (Eds.), (2012), *Shaping a Humane World. Civilizations–Axial Times–Modernities–Humanisms, Being human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in an Age of Globalism*, Vol. 15, transcript Verlag, Bielefeld.

Kozlarek, Oliver (2012). *Humanisms, the Still Unfulfilled Promise of the ‘Axial Age’ of Modernity*. En: Kozlarek, Oliver, Risen, Jörn y Wolff, Ernst (Eds.), (2012), *Shaping a Humane World. Civilizations–Axial Times–Modernities– Humanisms, Being human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in an Age of Globalism*, Vol. 15, transcript Verlag, Bielefeld.

Kozlarek, Oliver (2014), *La Modernidad como Conciencia de Mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*. Siglo XXI Editores, México.

Kumar, Krishan (2014), The Return of Civilization – And of Arnold Toynbee?. *Comparative Studies in Society and History* 2015-56(4):815-843

Lander, Edgardo (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Larraín, Jorge (2005). *¿América Latina moderna?: globalización e identidad*. Sant.: LOM Eds.

Lechner, Norbert (1988), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política libre*. Flacso, Santiago.

Linklater, Andrew (2011). *The problem of harm in world politics. Theoretical investigations*. Cambridge University Press: United Kingdom.

Loorbach, Derk ; Frantzeskaki, Niki; Avelino, Flor (2017). *Sustainability Transitions Research: Transforming Science and Practice for Societal Change. Annual Review of Environment and Resources*. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102014-021340>

Meadows, Donella H. et al (1972). *Limits to Growth*, A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, Universe Books, New York.

Mignolo, Walter D. (2011). *The Darker Side of Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. USA: Duke University Press.

Portes, Alejandro (2005), "Sociology in the Hemisphere: Past Convergencies and a New Middle-Range Agenda", en Wood, Charles, and Roberts, Bryan (editores), *Rethinking development in Latin America*, Pennsylvania University Press: University Park, Pennsylvania.

Ramírez, René (2017). *La gran transición. En busca de nuevos sentidos communes*.

Raskin, Paul; Banuri, Tariq; Gallopín, Gilberto; Gutman, Pablo; Hammond, Al; Kates, Robert; Swart, Rob (2002). *Great Transition. The Promise and Lure of the Times Ahead*. Stockholm Environment Institute–Boston, Tellus Institute.

Razeto Migliario, Luis (2011). *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?*, Santiago: Univirtual.Net

Rist, Gilbert (2014), *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, Zed Books, London.

Rosa, Hartmut (2015). *Escalation: The Crisis of Dynamic Stabilisation and the Prospect of Resonance*. En Dörre, Klaus, Lessenich, Stephan y Rosa, Hartmut (Eds.), *Sociology, Capitalism, Critique* (pp. 322-347). Londres: Verso.

Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz Editores: Buenos Aires.

Rosa, Hartmut (2019), *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*. Polity Press: Cambridge.

Sachs, Wolfgang (2017). The Sustainable Development Goals and Laudato si': varieties of Post-Development?, *Third World Quarterly*, DOI: 10.1080/01436597.2017.1350822

Schumacher, E.F. (2010) [1973]. *Small is Beautiful. Economics as if People Mattered*. Harper Perennial: London.

Svampa, Maristella (2016). *Debates Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Toledo, V. M. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México, D.F.: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente/ Universidad Iberoamericana.

Vanhulst, Julián y Elizalde Hevia, Antonio (2016). *Los senderos bifurcados del desarrollo sostenible: un análisis del discurso académico en América Latina*. Dimas Floriani e Antonio Elizalde Hevia (Eds.), *América Latina. Sociedade e Meio Ambiente. Teorias, Retóricas e Conflictos em Desenvolvimento*. Curitiba: Editora UFPR.

Wolff, Ernst (2012), "Habitus–Means–Worldliness. Technics in the Formation of Civilizations", en Kozlarek, Oliver, Risen, Jörn y Wolkk, Ernst (editores), *Shaping a Humane World. Civilizations–Axial Times– Modernities–Humanisms, Being human: Caught in the Web of Cultures – Humanism in an Age of Globalism*, Vol. 15, transcript Verlag, Bielefeld.