

Cultura, Disciplina y Civilidad

>Dr. Horacio González*

INTRODUCCIÓN

Aunque muy antigua, la presencia de los términos “cultura” y “civilidad” en los vocabularios y discursos cotidianos de los humanos, no se remonta al origen mismo de la humanidad, ni es universal. La presencia de esos términos y de los significados en ellos implicados, en esos vocabularios y en esos discursos, surge en un período histórico muy amplio, pero relativamente identificable, surge en latitudes muy extensas, pero relativamente definibles, y, surge en ese período y en esas latitudes como resultado de un proceso histórico de elaboración conceptual que aún está en curso.

Hace más de tres siglos, los términos de “cultura” y de “civilidad” aparecían ya, de manera explícita, en esos vocabularios y en esos discursos cotidianos que servían de base a los encuentros humanos ordinarios, en sociedades relativamente delimitadas, es decir, en las sociedades europeas. En algunos de los momentos de ese proceso histórico, los significados de esos términos anunciaban los significados que habríamos de hallar en sus versiones contemporáneas, en nuestras sociedades occidentales. En otros momentos, sin embargo, esos significados estuvieron relativamente alejados de los

significados de estas últimas versiones. A pesar de sus traducciones del latín al inglés, al francés, al italiano y al español, poco han cambiado las formas de esos términos en más de trescientos años, sus transformaciones se han operado, más bien, en el dominio de sus significados.

Las diferencias históricas entre los significados que esos términos tuvieron hace trescientos años o más, y los significados que actualmente podemos advertir en ellos, revelan hoy tan sólo algunos de los aspectos y tan sólo algunos de los fragmentos de los cambios experimentados en la comprensión y en el manejo, sostenidos por esas sociedades relativamente delimitadas y por sus miembros, respecto de esos significados y también respecto de ese mundo que fue señalado y delimitado por tales significados.

En distintos momentos, a lo largo de sus respectivos e independientes procesos históricos de elaboración conceptual, los cambios en los significados de los conceptos de *Cultura* y de *Civilidad*, aclararon u oscurecieron nuestras miradas acerca de nosotros mismos, acerca de nuestras propias vidas sociales, acerca de nuestras sociedades y acerca de los productos de todos, vidas y sociedades incluidas.

Por más de tres siglos, en los vocabularios, en los discursos y en los

encuentros humanos en los que ellos aparecieron, los conceptos de *Cultura* y de *Civilidad* abrieron o cerraron, en variables grados y de maneras cambiantes, distintos horizontes de significado y así, distintos horizontes de comprensión de los humanos, de su convivencia, de la sociedad y de los productos de todos ellos. En ese proceso histórico de elaboración conceptual, a partir del siglo XVIII y más explícitamente a partir del siglo XIX, los conceptos de *Cultura* y de *Civilidad* fueron tomados del seno de los muy amplios límites de los vocabularios y de los discursos cotidianos, y fueron llevados al seno de otros vocabularios y de otros discursos, de vocabularios y de discursos más cerrados, propios a encuentros humanos también más cerrados, en los que esos mismos conceptos habrían de recibir una atención disciplinada, es decir, una atención ordenada, constante, rigurosa.

Ubicada en una época muy anterior al siglo XVIII, los eventos narrados por la novela *El nombre de la rosa* de Umberto Eco, ofrecen un buen ejemplo de esos encuentros cerrados que, a su vez, se desarrollan sobre la base de discursos disciplinadamente limitados y enfocados en conceptos muy específicos, en ese caso, la risa.

58
Cinzontle



Monolito olmeca: Juchimán, símbolo universitario. 2009. Colección Raíces Universitarias. IJ-UJAT.

Aunque los conceptos de *Civilidad* y de *Cultura* han tenido orígenes y trayectos distintos, podemos pensar que a partir del siglo XVIII y más explícitamente a partir del siglo XIX en el caso del concepto de *Cultura*, esos conceptos pasaron a recibir una atención disciplinada, es decir, una atención constante, ordenada y rigurosa, que buscaba identificar, en tales conceptos, significados que confirmarían, que refutarían o que incluso develarían el origen, la naturaleza y la identidad de esos humanos que eran considerados como 'propios' por quienes ejercían tal atención disciplinada—los nuestros están dotados de cultura y de civilidad—, contrastados con aquellos otros humanos—los salvajes, los bárbaros, los vándalos, los goths, los cathares¹—, que serían considerados como 'extraños' por quienes ejercían esa misma atención.

Así, históricamente los 'bárbaros' eran ésos que no solamente carecían de los modales aceptados por las sociedades europeas, sino ésos que carecían de tales modales y que, además, eran extranjeros, lo 'bárbaro' era más lo extranjero que lo bárbaro. En la página 489 del *Grand Dictionnaire Historique* de Louys Moreri², publicado en Lyon en 1682, Moreri apunta que *Barbarie* es una región de las costas mediterráneas de África. La 'barbarie' se ubica en costas distintas de "nuestras costas europeas", las cuales están separadas de esa costa de 'barbarie' por el Mediterráneo o incluso por un mar más grande, que nos mantenga más alejados de ella, la 'barbarie' es, al final de cuentas, africana. Ya en este siglo, Wilton apunta que un análisis histórico del concepto de *Bárbaro* nos diría que:

Un *bárbaro* es, por supuesto, una persona incivilizada o quizá y de manera más precisa, una persona de una civilización o de una cultura distinta de la nuestra. Dentro de los usos del idioma inglés, las palabras *bárbaro* y *barbarie* datan del siglo XVI. La palabra inglesa,

ahora obsoleta, *barbar* era empleada incluso antes de esa época, en el siglo XIV. La palabra inglesa *bárbaro* fue tomada del francés, aunque ella tiene sus orígenes en el latín y en el griego. Su origen griego es quizá ecóico, es decir, una imitación de cómo se habría escuchado alguna expresión propia a un ininteligible idioma extranjero: bar-bar. En la antigua Grecia, esa palabra era empleada para referirse a cualquier persona de una cultura no-helénica. En la antigua Roma la palabra era empleada para designar a cualquier persona que no fuera griega o romana, y con el tiempo fue empleada para designar a cualquiera que fuera extranjero al Imperio (Wilton, 2005). Wilton señala que la antigua Roma, en distintos momentos, fue objeto de distintas 'oleadas' de invasiones bárbaras, las cuales desempeñaron un importante papel en la final caída del imperio. La mayor parte de esas oleadas de invasores estuvieron formadas por tribus germanas: La palabra *German* nos llega del latín, en el cual esa palabra era empleada para hacer referencia a cualquiera de las diferentes tribus que conformaban a los pueblos teutónicos, sin embargo, la palabra no es de una raíz teutona conocida, las tribus teutonas no la empleaban. Se piensa que esa palabra es de origen celta y que fue originalmente empleada por los pueblos celtas que ocuparon la Gália del noreste, lo que ahora es la región noreste de Francia, pueblos que fueron conquistados por alguna tribu teutona que, así, tomó esa palabra de sus conquistados. Se supone que la raíz celta es *gair*, la cual quiere decir vecino, o *gairm*, grito-de-batalla.

Los vándalos fueron miembros de otra de esas tribus germánicas que invadieron Roma alrededor de los siglos IV y V de nuestra era. De acuerdo con Wilton, la palabra "Vándalo" es la palabra latina empleada para designar el nombre de esas tribus y desde el siglo XVII ha sido empleada para hacer referencia

a cualquiera que voluntariamente destruya propiedad ajena.

Otros de los pueblos invasores fueron los Goths o Goddos. De acuerdo con Wilton, el primer empleo inglés de esa palabra puede ser rastreado hasta el siglo X, aún así, para el siglo XVII, el significado de esa palabra fue ampliado para incluir dentro de él, la designación de cualquier persona que se comportara como un bárbaro.

El concepto de *Disciplina* parece haber seguido un curso igualmente accidentado. De entrada, podemos advertir dos sentidos distintos en el concepto de *Disciplina*, uno que nos es contemporáneo y otro que se aleja de nuestros tiempos. El sentido más alejado es ése que podemos encontrar en los significados acordados a ese concepto, por ejemplo, en el siglo XVII. El *Diccionario* de La Furetière (1690, p. 650) nos dice que el término "disciplina" significaba, entre otras cosas, el rigor en el cultivo de un saber³. Ese mismo término aparece también en el trabajo de François La Mothe Le Vayer (1757⁴) (1588-1672), más precisamente en la primera página de la sección dedicada, por ese autor, a la condena que Aristóteles hizo de la música y que presentó a Filipo, rey de Macedonia, padre de Alejandro. Ahí, el sentido de la palabra "disciplina" es ese de *rigor*. Sin embargo, en la página 98 de la misma obra, La Mothe Le Vayer enlaza ese término al de ciencia, así, la ciencia de los 'numerosos sonidos' es, también, la disciplina de la música. En la página 137 de esa misma obra, Le Vayer emplea el mismo término para hacer referencia a la constancia en el análisis crítico y escéptico que caracteriza a esos que se apartan de los caminos marcados por las procesiones religiosas.

A partir del siglo XIX, los conceptos de *Cultura* y *Civilidad* se enlazan con el concepto de *Disciplina*, cuando ellos son abordados, de diferentes maneras y bajo distintas perspectivas, por actividades disci-

plinadas, dedicadas a la generación de conocimientos acerca de la problemática general de las relaciones entre los humanos, y dedicadas a la generación de conocimientos acerca de las relaciones entre esos humanos, la sociedad y los productos de ambos. Así, a partir del siglo XIX, esos conceptos fueron abordados por actividades de reflexión rigurosa, ordenada y constante, orientadas hacia la generación de conocimientos acerca de todo eso que, desde ese siglo, era significado por tales conceptos, en general, lo humano, la cultura, la sociedad y sus productos.

Mientras que los conceptos de *Cultura* y de *Civilidad* abiertamente pasarían a ocupar un lugar dentro de la atención de las ciencias del hombre, la cultura y de la sociedad, el concepto de *Disciplina* se convirtió en sinónimo explícito de *Ciencia*.

LOS EXTRAVÍOS DE LAS DISCIPLINAS DE LA CULTURA Y DE LA CIVILIDAD

Desde sus orígenes mismos ha habido en el seno de esas actividades disciplinadas que podrían ser—llamadas al menos— *Ciencias de lo humano*, *Ciencias de la cultura* y *Ciencias de la sociedad*, una extraña paradoja, una extraña contradicción. Por un lado, en sus quehaceres y en los conocimientos logrados, esas ciencias han transformado sus conceptos fundamentales y así, han transformado también las formas fundamentales de esos mismos quehaceres. Tales cambios no han sido, sin embargo, ni directos, ni inmediatos, ni necesariamente más iluminativos.

A través de cursos accidentados, los quehaceres implicados en la generación de conocimientos acerca de lo humano, acerca de la cultura y acerca de la sociedad, han terminado por modificar los conceptos fundamentales a esas ciencias y, por esta vía, han terminado por modificar esos mismos quehaceres, aunque tales modificaciones no necesariamente

hayan resultado en conocimientos más comprensivos y más iluminativos acerca de esos mismos temas. A través de un curso accidentado, por ejemplo, el quehacer implicado en la generación de conocimiento acerca de la psique humana, modificó su concepto fundamental, el concepto mismo de *Psique*, expulsó de él su connotación de *Vida*, y puso en su lugar el concepto de *Conducta*.

Por otro lado, los términos y los conceptos que empleamos para hablar del mundo delimitan los conocimientos que podemos generar acerca de ese mismo mundo, y también delimitan los quehaceres implicados en la generación de tales conocimientos. Así, los conceptos que sostenemos acerca del mundo, delimitan tanto el conocimiento que podemos tener acerca de él, como las actividades que nos pueden conducir a tal conocimiento, pero, paradójicamente, en erráticos y accidentados vaivenes, estas actividades terminan por transformar los conceptos que las han delimitado y así, terminan también por transformar los conocimientos generados.

En su curso histórico, la elaboración de los conceptos de *Cultura* y de *Civilidad* ha seguido esos erráticos y accidentados vaivenes. Mientras que el concepto de *Cultura* fue manejado en ese sentido de *Cultivo* que podemos advertir en el concepto de *Agricultura*, los humanos y sus sociedades pudieron entender la cultura como parte y producto de sí mismos, y así pudieron comprenderse a sí mismos como resultado de su propio trabajo y de sus propias responsabilidades, como productos de sus propias disciplinas, como heredades de sus antecesores y como legados para sus descendencias.

En el momento en el que el concepto de *Cultura* pasó a ser entendido como un conjunto de clases muy amplias de objetos—libros, objetos de arte y producciones artísticas, leyes, etc.—, clases ciertamente producidas por el hombre pero independientes de él, en ese momento

el hombre perdió a la cultura como parte de sí mismo y, sobre todo, perdió su propia articulación con ella, y perdió la articulación de la cultura con los procesos productivos que, a su vez, están implicados en la configuración de su conciencia, e inconciencia, procesos productivos que lo enlazan estrechamente con el mundo físico y, sobre todo, con el mundo social. Podemos pensar que el concepto de *Cultura* separado e independiente del hombre surgió con la objetividad de la ciencia del siglo XIX, más específicamente, con la filosofía positiva.

LA FILOSOFÍA POSITIVA Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

En la Europa de mediados de siglo XIX, no lejos de los momentos más agudos de la Revolución Francesa, la Filosofía Positiva de Comte convirtió los conceptos básicos de las ciencias naturales, en la base conceptual de esa naciente ciencia de la sociedad cuyo nombre él mismo había acuñado. Con esos conceptos, esa ciencia de la sociedad orientó su quehacer hacia la experiencia de lo físico y biológicamente observable. Esa conversión sirvió para expulsar de su seno y del seno de las ciencias de lo humano, no sólo todos esos conceptos cuyos significados carecían de referentes físicos o biológicos, la *Cultura* o el *Espíritu* por ejemplo, sino a la significación y a la interpretación mismas, entendidas como capacidades esenciales del ser humano. De acuerdo con Habermas, la Filosofía Positiva de Comte llamó “positivo” a todo eso que podía ser identificado como *hecho*, a todo eso que directamente constituye un hecho, y a todo eso que por ser un hecho, sería un hecho verdadero: se llama “positivo” a lo que es, de hecho, frente a lo meramente imaginado (oposición real-químérico); a lo que puede pretender la condición de cierto, frente a la indecible (oposición cierto-indecible); a lo rigurosamente preciso frente

a lo indeterminado (oposición preciso-vago); lo útil frente a lo vano (oposición útil-ocioso), y, finalmente, lo que corresponde al valor relativo frente a lo absoluto (oposición relativo-absoluto-) (Habermas, 1989, p. 81⁵).

Para el propio Comte, la Filosofía Positiva sería una particular 'filosofía':

Lamento, sin embargo, haber estado obligado a adoptar, a falta de cualquier otro, un término como este de *filosofía*, que ha sido tan abusivamente empleado en una multitud de acepciones diversas. Pero el adjetivo *positivo* por el cual yo le modifiqué su sentido, me parece bastar para hacer desaparecer, incluso en un primer momento, todo equívoco esencial en esos, al menos, que le conocen bien su valor. Me limitaré por lo tanto, en esta advertencia, a declarar que empleo la palabra *filosofía* en la acepción que le dieron los antiguos, y particularmente Aristóteles, como designando el sistema general de concepciones humanas. Añadiéndole la palabra *positiva*, anuncio que considero esta manera especial de filosofar que consiste en contemplar las teorías, en el orden de ideas que sea, como teniendo por objeto la coordinación de hechos observados, lo que constituye el tercer y último estado de la filosofía general... (Comte, 1830, p. VIII⁶).

Esta filosofía daría a luz y cobijaría los conceptos mismos de *Sociología* y de *Ciencia social* en sus versiones necesariamente 'positivas'. Así, para Jean François Robinet⁷, exegeta del positivismo y contemporáneo de Comte, la 'concepción esencial' de esa filosofía:

(...) es que los fenómenos sociales (la existencia política) están, como esos del orden físico y biológico, sometidos a leyes naturales estáticas y dinámicas, lo que constituye para nuestra especie una dominación que no es modificable más que bajo ciertas relaciones y bajo ciertos límites. Es esta modificabilidad lo que constituye el objeto del *arte político*

o de la política propiamente dicha, mientras que el conocimiento de las leyes abstractas del orden y del progreso constituye la sociología misma, o la ciencia social (Robinet, 1881, *op. cit.*, p. 57).

Al interior de ese telón de fondo que fue aportado por la Filosofía Positiva y bajo los conceptos de *Sociología* y de *Ciencia social*, el estudio de la sociedad sería entendido como una dimensión más del estudio de la naturaleza y de la materia: la 'Física social'.

Recortado contra ese telón y contra los anteriores conceptos, el drama de la mera posibilidad de la existencia social del hombre—un drama cuya profundidad ahora pasa desapercibida dentro de las 'Ciencias del hombre'— sería desdeñado por 'carecer de utilidad real'⁸.

La Filosofía Positiva sería, no obstante, el telón de fondo contra el cual se dibujarían los paradójicos horizontes de las Ciencias del Espíritu y de las Ciencias de la Cultura. Esos horizontes serían paradójicos porque ellos invalidarían esa misma filosofía telón-de-fondo, al poner sus atenciones en eso que ella invalidaba: el significado y la interpretación.

El reconocimiento del significado como dimensión esencial de los objetos de estudio de las Ciencias de lo Humano, de la Cultura y de la Sociedad, transformó el concepto general de eso que era asumido como lo *empírico* por esas ciencias. El reconocimiento del significado como dimensión esencial de lo humano, de la cultura y de la sociedad puso al descubierto la pregunta acerca de la experiencia de ese mismo significado, puso al descubierto la pregunta acerca del origen y naturaleza del significado y sobre todo, puso al descubierto la pregunta acerca de la naturaleza y origen de la experiencia misma: ¿En qué consiste el significado como experiencia?, ¿hay acaso alguna experiencia que, en sí misma, no sea significado?, ¿cuál

es la naturaleza de la experiencia de eso que sentimos y conocemos como 'significado?', ¿serían acaso, la experiencia y el significado, fenómenos distintos y separados?, ¿cuál es el origen de la experiencia del significado? Ese reconocimiento puso al descubierto los distintos horizontes que se despliegan cuando la reflexión humana y social va más allá de eso que, desde Hume hasta William James, ha sido tomado como lo empírico, como la *experiencia*.

Ya en el siglo XX, Clifford Geertz (1957) concebía al Hombre como un animal 'simbolizante', 'conceptualizante' y buscador de significados, y esta idea abrió un horizonte completamente nuevo en el estudio del Hombre mismo, en el estudio de la sociedad y en el estudio de sus principales aparatos de creencia y de acción: la religión y la política⁹. Geertz retomaba esa perspectiva de Susanne Langer, quien había señalado ya, que el significado era la marca esencial de nuestros tiempos¹⁰.

A partir de mediados del siglo XIX, las personas, las culturas y las sociedades, y con ellas las Ciencias de lo Humano, las Ciencias del Espíritu, las Ciencias de la Cultura y las Ciencias de la Sociedad, vieron surgir en los discursos disciplinarios sostenidos acerca de ellas mismas, importantes cambios conceptuales acerca de sus propios conceptos y acerca de sus propias prácticas. Lejos de Comte y lejos de la Francia del siglo XIX, esos cambios constituyeron el centro de esa discusión alemana¹¹, sostenida entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, conocida como *La disputa del método*, la *Methodenstreit*.

Al interior de esa discusión, fundamentalmente auto-reflexiva, los significados de los conceptos centrales a esas ciencias, empezaron a ser reenlazados con los significados acordados a esos mismos conceptos, dentro de los discursos propios a la vida cotidiana social y política.

DISCIPLINA, CULTURA Y CIVILIDAD

No sabemos cómo, pero con el transcurrir del tiempo y sobre todo, con el transcurrir de los usos del lenguaje, parecen haberse perdido las relaciones entre los significados de los términos de “disciplina”, de “cultura” y de “civilidad”. Hoy, cualquier conversación podría reclamar un parentesco artificial y, por ello, tenue entre sus significados y, sobre la misma base, cualquier conversación podría igualmente reclamar la ausencia de todo parentesco.

El significado del primer término integró, con el transcurso del tiempo y con el transcurso de los usos del lenguaje, distintos significados, distintos sentidos. Por un lado tenemos el sentido de un ‘conducir que educa’. Este sentido es el ofrecido por la etimología del término mismo “disciplina”: enseñar, aprender, conocimientos¹², de ahí el término y el concepto de “discípulo”.

Hay en el uso actual del significado de este término, ‘disciplina’, un desconcertante aspecto de pleonismo: ‘la disciplina educativa o la educación que educa’.

Por otro lado tenemos ese sentido de ‘rigor’ o de ‘inflexibilidad’ que ahora comúnmente identificamos en el significado de ‘disciplina’. Por otro lado más, tenemos el sentido de ‘disciplina’ como un ‘orden’; como una ‘configuración’; como una ‘puesta en relación sistemática’; como un ‘arreglo’; o como un ‘acomodo’. Aquí, aunque no empleamos la palabra “disciplina” para hablar del orden que pueden presentar distintos objetos dentro de una habitación, sí empleamos la palabra “disciplina” para hablar del orden que puede tener la realización de distintas acciones, al interior del flujo continuo de la actividad de una persona. Todavía por otro lado más, tenemos el sentido de ‘constancia’, de ‘persistencia’. Y finalmente tenemos el sentido de ‘sacrificio’.

El sentido de ‘disciplina’ actualmente manejado, parece ser el resultado de una integración dinámica de todo lo anterior. Sin embargo, podemos pensar que ese mismo sentido presenta una *Versión fuerte* en el sentido de la ‘auto-disciplina’. Se trataría de un sentido Fuerte porque ese sentido o significado implicaría no sólo sacrificio y auto-sacrificio, sino porque él implicaría también la posibilidad de la conciencia de tal sacrificio y auto-sacrificio.

La filosofía y la teorización social desarrollada respecto del concepto de *auto-sacrificio* ha develado en él dos grandes vertientes: el auto sacrificio en beneficio del *Otro* o de los *Otros*¹³, y el auto-sacrificio en la satisfacción de las pulsiones básicas y el auto-sacrificio en el alcance del goce, del placer. Mientras que la primera vertiente desemboca en el concepto de *altruismo*, la segunda vertiente corre más bien hacia el concepto de *auto-limitación*, hacia el concepto de *auto-control*.

Por su parte, el significado asignado hoy en día al término “cultura”, ha terminado por ser un significado que es determinado inmediatamente en el momento de su uso. Claro, la realización de tal uso no es ni ajena, ni mucho menos insensible respecto de ese *Otro* ante quién o sobre quien puede ser ejercido tal término. Esa ‘inmediatez’ de la determinación del significado de ese término, nos ha llevado a soslayar que más allá de tal inmediatez, yace la raíz del concepto de *Cultura*, es decir, el concepto de *Cultivo*. En los orígenes del uso del término “cultura”, su significado desplegaba el follaje de todo ese ‘árbol’ de significados ligados al cultivo, al cultivo de la tierra, a la cultura de la tierra (Storek, 2009, pp. 70-72¹⁴).

Distintos autores ha señalado, en trabajos independientes, que los conceptos de *Cultura* y de *Civilización* germinaron en tierras distintas, el primero en la Alemania del siglo XVIII y el segundo en la Francia

del mismo siglo. Aún así, en sus historias, las fronteras de esas tierras experimentaron, en esas épocas y en las que les siguieron, frecuentes movimientos.

Para finales del siglo XVII, el derecho civil francés¹⁵ condenaba al abandono de ‘la cultura de las heredades’, es decir, el abandono del cultivo de las tierras adquiridas en herencia. Para principios del siglo XVIII, se empieza a perfilar la integración semántica de los dos significados del concepto de *Cultura* que actualmente podemos apreciar en él, es decir, la integración semántica del concepto de *Cultivo* y del concepto de *Conjunto complejo de conocimientos, creencias, artes, leyes, morales, costumbres, capacidades y hábitos adquiridos por el Hombre como miembro de una sociedad* que, inadvertidamente, habríamos de tomar, desde finales del siglo XIX, del trabajo de Edward Burnett Tylor¹⁶.

Para finales del siglo XVII, Dominique Bouhours¹⁷ utilizaba la palabra ‘cultivo’ para hablar del ‘cultivo del espíritu’. En su abordaje de los múltiples dilemas implicados en la relación entre un gobierno monárquico y la libertad del individuo, él revistió de un ‘espíritu’ delicado, cortés (poli), y cultivado, a uno de los distintos personajes que, en su libro, entablan distintos diálogos acerca de distintos temas sociales. En Bouhours, el sentido del término “cultivo” buscaba dejar ver que su personaje había logrado adquirir ‘los más bellos conocimientos que todo hombre debía tener’ (Bouhours, 1687, p. 196). Para principios del siglo XVIII, Charles Irinée, Abbé du Castel de Saint Pierre, emplea la palabra “cultura” en su sentido de ‘cultivo’, con la intención de hablar del trabajo invertido en una ciencia, en ese caso: la Polisinodia, la ciencia de los múltiples sínodos. Así, el cultivo o la ‘cultura de esta ciencia...’ es el camino hacia la estabilidad social y el buen gobierno¹⁸. Mientras tanto, Jean Baptiste Labat, en su *Nuevo viaje a las islas de América*, publicado

en 1724, utiliza la palabra “cultura” en el sentido de ‘cultivo’¹⁹. Décadas más tarde, el empleo del mismo término por parte del Barón de Holbach, anuncia ya, la emergencia de una integración semántica mejor lograda:

Sí, lo repito, es la avidez del déspota, son sus extorsiones, sus descuidos, sus extravagancias lo que cambia los más bellos rincones en espantosas soledades, las que hacen desaparecer la abundancia y la salud. Las tierras abandonadas por el cultivador producen hambres seguidas de frecuentes contagios que acaban por arrastrar a esos desgraciados que el furor guerrero de los tiranos había dejado de lado. Bosques estériles y malsanos, aguas crepitantes, pantanos infectados que riegan sus vapores mortales vienen poco a poco a remplazar las campiñas sonrientes cuyos habitantes fueron forzados a prohibirse. Uno diría que los déspotas se complacen en rechazar los dones de la naturaleza y que la quieren forzar a no ser otra cosa que una madrastra para sus desgraciados sujetos. Al juzgar sus ideas a través de sus conductas uno estaría tentado de creer que ellos hacen consistir toda su gloria en ejercer su mezquindad sobre pobres y mendigos. Los países no llegan a ser salubres (más) que en razón de su cultura, ellos no son cultivados (más) que en proporción de su población, ellos no son poblados (más) que en proporción del bien-estar, de la comodidad y de la libertad de las que gozan sus habitantes (Holbach, 1773, pp. 136-137²⁰. Los subrayados y los paréntesis son nuestros).

Esta integración semántica aparece de manera más clara en la obra del mismo Holbach²¹ titulada *De los estados naturales de los pueblos*, en la que, sustentado en el principio de que “...el Hombre no tiene otro medio natural y legítimo de satisfacer sus necesidades que el trabajo, y que es una de las condiciones con las cuales él ha recibido la vida” (Holbach, 1792, p. 129), y sustentado en

una cita de Rousseau acerca de los Caribes, Holbach argumenta que:

El ejemplo del Caribe que por la mañana vende su cama de algodón y por la noche viene a llorar para recuperarla por medio de su compra (...), no comprendo nada de esta estupidez. O el hecho no es de manera alguna cierto, o se trata de un ser enteramente bruto y sin cultura, que no conoce todavía nada de las simples comodidades de la vida, o que quizá no las necesita. Yo hablo a esas gentes pulidas (*policés*), y yo supongo a un hombre que, en estado de naturaleza, habría hecho uso de sus sentidos y (habría) desarrollado bastante su razón para sentir la necesidad de industrialarse, y de pensar los diversos accidentes de la vida (Holbach, 1792, p. 135. El subrayado es nuestro).

Para Holbach, de origen alemán pero radicado por muchos años en Francia, donde formó parte del *Ésprit de Lumières* del siglo XVIII:

Uno distingue, como todos lo saben, tres tipos de naciones: Las salvajes, las bárbaras y las civilizadas (*policées*). Las naciones salvajes no son así (más) que por un defecto de cultura y de educación, ellas están aún, por decir algo, por ser formadas. La naturaleza hace todo en ellas, pero de manera ciega y como al azar, y el solo encuentro con los accidentes de la vida decide su resolución y su conducta. Esos pueblos sienten los movimientos de la justicia, pero se entregan a esos de la necesidad, nada conocen de otras reglas que esas de la necesidad y de la conveniencia. Los salvajes no se degüellan los unos a los otros, no se roban entre sí, no se roban sus mujeres, se ayudan mutuamente, se asisten, pero sus diversas tropas se involucran en enemistades... (Holbach, 1792, pp. 334-335. El subrayado y los paréntesis son nuestros).

Los salvajes de Holbach siguen a los salvajes de Rousseau, ellos son rencorosos, vengativos y feroces, pero de nobles sentimientos, la pobreza y el desconocimiento de las

‘sensualidades’ de las comodidades de la vida los vuelven temibles (Holbach, 1792, pp. 335-336):

...todas las virtudes naturales se despliegan en ellos, sin arte y sin fineza, su sensibilidad menos ejercitada mantiene, incluso, la facilidad de la subordinación, al igual que ella impide a los superiores y a los jefes de familia, llevar más allá de sus límites, una autoridad que no está hecha, que no está dada más que para el bien de todos.

Las Leyes Positivas parecerían aquí como desconocidas, las costumbres y las modas reglamentan casi todo, pero las costumbres serán, aquí, simples, ingenuas y poco numerosas, y las modas, como ellas son ordinariamente el fruto del imperio y de la ligereza de las mujeres a quienes uno desea complacer, y que en los salvajes ese sexo está contenido dentro de los límites de su estado, las modas, digo yo, estarán restringidas y reducidas a poca cosa... (Holbach, 1792, pp. 335-336).

Las naciones bárbaras son, para Holbach, ‘de otro tipo’, ellas son ‘temibles para los otros y para ellas mismas’, ellas son bárbaras por el hecho de haber adquirido escasos conocimientos y por haber adquirido los rudimentos de algunas actividades, pero sobre falsos principios, sobre máximas equivocadas respecto de la naturaleza del género humano (Holbach, 1792, p. 336)...

No es una gran desgracia no saber, pero sí lo es el ser un ser mal instruido y el haber desperdiciado las luces naturales y las correctas disposiciones de la conciencia por el hecho de seguir lecciones equivocadas y ejemplos contagiosos (Holbach, 1792, *op. cit.* p. 336).

En las naciones (*polissées*) civilizadas, dice Holbach, el progreso del espíritu, del gusto, de las maneras, el desarrollo de los talentos y de las pasiones humanas, tendrán efectos proporcionales a sus despliegues y a sus extensiones. Las Leyes, las Costumbres y las Modas serán en razón de esos progresos y de esos

desarrollos, porque los gobiernos serán más consistentes. En las naciones civilizadas (*polissées*), la civilidad será una civilidad racional.

EL CONCEPTO DE CIVILIDAD

La elaboración del concepto de *Civilidad* ha seguido un trayecto distinto de ese seguido por los conceptos de *Disciplina* y de *Cultura*. Aunque ese término data del largo período ocupado en la historia por el Imperio Romano, el concepto actual de *Civilidad* empieza a configurarse en Europa, con cierta claridad, con ese término y con los significados que se le atribuyen hoy en día, a partir del siglo XVII²². Aún así, ese concepto aparece ya en el siglo XVI en la obra de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium in Opera omnia*, la cual fue publicada en 1530²³, no obstante, los temas abordados en esta última: jerarquía social, dominio de sí mismo y moralidad sexual, también fueron tratados por obras muy anteriores. Distintos autores²⁴ señalan al *Liber Urbanis* de Daniel of Beccles, publicado en el siglo XIII, como la primera obra dedicada, en Inglaterra, al tema de las maneras del comportamiento en la convivencia. En el caso de este último escrito, la muy posterior traducción de su título como *Libro del Hombre civilizado*, oscureció tanto la comprensión de los conceptos de *Urbe* y de *Urbanidad*, como la comprensión del surgimiento de los términos de ‘civilización’ y de ‘civilidad’, empleados para hablar de procesos sociales y psíquicos de cierta especificidad. En este sentido, esa traducción oscureció el acceso que los lectores pudimos haber tenido a la comprensión de los desarrollos históricos tanto de los conceptos latinos de *Urbs* y de *Urbanitas*, como del concepto renacentista de *Civilidad*.

El concepto de *Civilidad* está ligado al concepto de *Civilización* y al concepto de *Ciudadano*, aún así, los dos primeros conceptos no son sinóni-

mos, ellos presentan una ubicación muy distinta dentro de ese árbol genealógico que les es común, y los tres guardan cierta distancia respecto del concepto de *Urbanidad*, de tal forma que esta última palabra no termina, en los siglos XVI o XVII, por ser empleada para hablar de las maneras que sirven de base a los encuentros entre individuos humanos, como lo podría haber sugerido la traducción de la obra de Daniel of Beccles.

A finales del siglo XIX, en las notas introductorias a su traducción del *De Civilitate morum puerilium* de Erasmo, Bonneau²⁵ señalaba ya la especificidad conceptual que habría de surgir del concepto de *Civilidad* implicado en la obra por él traducida, una especificidad que, según el mismo Bonneau, no podría ser hallada en trabajos anteriores, ni en trabajos cuya llegada futura él ya avizoraba, todo ellos titulados con el uso de términos tales como “*politesse*”, “cortesía” o “*savoir-vivre*”, por ejemplo.

A lo largo de su historia, el concepto de *Civilidad* sirvió para hacer referencia, para comprender, para delimitar y, por lo tanto, para moldear los pensamientos acerca de la convivencia humana en sociedad, e incluso para moldear esta última.

Para el siglo XVI y sobre todo para el siglo XVII, la división social de las sociedades europeas había alcanzado ya una complejidad y una dinámica que exigían de los individuos, el marcado de sus comportamientos interpersonales en términos de membresías sociales jerarquizadas. Las maneras del comportamiento de los miembros de las noblezas debían identificarlos como iguales entre ellos y simultáneamente, debían distinguirlos de sus *no-iguales*, de sus *distintos*, es decir, de los burgueses, de *les bourgeois*, dado que los villanos no-esclavos y los esclavos mismos eran tomados como inexistentes por nobles y burgueses.

En el mismo sentido, para el siglo XVI y sobre todo para el siglo XVII,

los comerciantes, los artesanos, los otrora gentes de armas, los otrora ‘gendarmes’ o, en su versión francesa: *gens d’armes*, y los profesionistas con licencia eclesiástica: licenciados, maestros y doctores, todos ellos libertos, habían logrado consolidar las luchas iniciadas por hombres de sus mismos perfiles, desde los siglos XII y XIII, justamente contra las limitaciones impuestas por obispos y arzobispos, y desde esos siglos habían logrado ya dejar atrás sus condiciones itinerantes, para establecerse en los poblados, es decir, en los burgos, en calidad de habitantes fijos, en calidad de *bourgeois*, bajo ventajosas condiciones jurídicas, acordadas específicamente para ellos por las mismas autoridades eclesiásticas y por los mismos nobles en contra de quienes se rebelaban, condiciones mucho más elásticas que las imperantes sobre los simples villanos libertos. Así, para los siglos XVI y XVII, *les bourgeois*, los burgueses habían logrado ser identificados como tales y tal identificación requirió de ellos, del desarrollo de correspondientes maneras de comportamiento que los identificara como iguales entre ellos, como distintos de sus inferiores y como susceptibles de ser equiparados, algún día, con los nobles.

En múltiples sentidos, a lo largo de todo su trayecto, desde la *civitas* romana, entendida como la comunidad política integrada por todos los *cives*²⁶, por todos los ciudadanos, hasta las *civitas* implicada en las ciudades de las sociedades europeas de finales del siglo XIX, de una manera u otra, el concepto de *Civilidad* había hecho referencia a los modales o a las maneras del comportamiento de los individuos frente a sus *Otros*, por lo tanto, a los modales o a las maneras del comportamiento en los encuentros humanos, y a los modales o a las maneras del comportamiento de los individuos en compañía y en sociedad.

En las sociedades europeas, desde la consolidación del cristianismo cató-

lico como la doctrina oficial de las noblezas europeas, hasta finales del siglo XIX y como un telón de fondo, el Dios de la cristiandad estuvo casi siempre detrás de la definición de todos esos *Otros* individuos humanos socialmente considerados como tales, individuos que, por la vía de tal definición, sirvieron de marco de referencia a la comprensión, a la delimitación y al moldeamiento del comportamiento humano en compañía y en sociedad. Es indudable que *La ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, nos introduce en una de las primeras perspectivas cristianas acerca de la naturaleza de la historia:

En el año 410 (d.c.), cuando fue destruida Roma y cuando toda la civilización grecorromana oscilaba en sus cimientos, San Agustín escribió *La ciudad de Dios*. Ésta constituye una grandiosa filosofía de la historia, que brota de la fe. Trata de comprender el plan del Dios cristiano en la dirección de la historia universal, con el fin de que, en el derrumbamiento general, los creyentes no perdiesen la orientación y para impedir que su fe se lastrase con errores. Así, pues, la concepción agustiniana constituyó una interpretación de la historia que cobró un influjo inmenso porque consiguió acuñar el marco y las fórmulas que han presidido la visión que el mundo cristiano-católico ha tenido, desde entonces, sobre el proceso de la historia universal y con los cuales esta concepción ha tratado siempre de renovarse, acudiendo a su espíritu originario (Weber, 1941, pp. 9-10²⁷).

Sin embargo, esa obra rebasa esa tarea filosófica e interpretativa advertida por Alfred Weber, y delinea también, en algunos de los libros que la componen, los perfiles de esos *Otros* humanos que debían servir de marco de referencia para la definición de un individuo cuya civilidad se sustentaría en su apego a la moralidad cristiana, contrastada con otras moralidades:

Y para empezar ¿qué es vivir según la carne y qué es vivir según el espíritu? Ese que no sea versado en el lenguaje de la Escritura podría imaginar que los Epicúreos, los otros filósofos sensualistas y todos esos que tienen a la filosofía por una profesión, esos que sólo conocen y sólo aman los placeres de los sentidos, son los únicos que viven de acuerdo con la carne, porque ellos ubican el bien soberano del hombre en la voluptuosidad del cuerpo, mientras que los Estoicos, que lo ubican en el alma, viven según el Espíritu. Pero no es en modo alguno de esta manera y, en el sentido de la Escritura, los unos y los otros viven según la carne.

En efecto, ella no designa únicamente “carne” al cuerpo de todo animal mortal y terrestre, como cuando ella dice: “toda carne no es la misma carne, porque otra es la carne del hombre, otra esa de las bestias, otra esa de las aves, otra esa de los peces”. Ella le hace significar al hombre mismo al tomar la parte por el todo... (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*).

El mismo Agustín de Hipona en su libro *Sobre las costumbres* elabora el concepto del *Otro* desde la perspectiva del amor de sí mismo como representación del amor de Dios:

Vayamos más lejos, parece que nada hemos dicho acerca de la caridad, del hombre mismo. Aquel que compartiera este punto de vista aceptaría que poco ha comprendido de lo que hemos dicho. En efecto, es imposible que ese que ama a Dios, no se ame a sí mismo. Voy a ir más lejos y voy a decir que sólo ese que ama a Dios sabe amarse a sí mismo. ¿No es acaso amarse suficientemente a sí mismo el emplear todos sus recursos en alcanzar el goce del verdadero y soberano bien?, ¿y si ese soberano bien, como ya lo hemos demostrado, es Dios mismo, podría uno dudar que el amar a Dios y el amarse a sí mismo fuera una sola y la misma cosa?, ¿pero, es que aca-

so entre los hombres no debe haber vínculo alguno de amor? Tan debe haber que el grado más seguro para alcanzar el amor de Dios es el amor del hombre por sus semejantes (San Agustín, *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*. Libro I, Capítulo XXVI. Del amor de sí mismo y del prójimo).

Podemos pensar con cierta seguridad que, en Europa, desde la temprana Edad Media hasta finales del siglo XIX, la moralidad y la racionalidad cristiana fueron los parámetros básicos del reconocimiento del *Otro* en tanto que tal, y fueron igualmente los parámetros básicos de referencia de la comprensión, del moldeamiento y del establecimiento del orden en las formas más importantes del comportamiento humano implicado en la convivencia humana.

Hasta el siglo XIX, en Europa, el Dios de los distintos cristianismos, constituyó el parámetro general, último y básico, respecto del cual debía comprenderse, delimitarse y ordenarse el comportamiento de un individuo frente a *Otro*, este último socialmente entendido como el igual o como el superior de ese mismo individuo, porque los humanos inferiores raras veces requerían ese reconocimiento implicado en los ‘buenos’ modales, en las ‘buenas’ maneras, otorgado a los iguales o a los superiores. Así, en la intimidad de los aposentos de la nobleza cortesana europea continental, con la naturalidad implicada en el hecho de ser observadas por nadie, algunas nobles damas solían desnudarse ante las miradas de sus sirvientes masculinos porque, en su calidad de ‘sirvientes’, estos últimos eran justamente, nadie²⁸.

CONCLUSIÓN

Los reclamos de autonomía planteados por las burguesías europeas en los siglos XII y XIII son tan sólo

uno de los antecedentes históricos de las consignas generales implicadas en la Revolución Francesa. El triunfo de esos reclamos y el triunfo de la Revolución abre la puerta a la consolidación de un concepto de *Hombre* y de un concepto de *Sociedad* autónomos—al menos superficialmente— respecto de la divinidad cristiana. De esos triunfos y de esa consolidación surgiría un concepto de *Civilidad* con matices distintos de esos ofrecidos por la *Civilidad* sustentada en la divinidad, en la moralidad y en la racionalidad cristiana. Este último concepto se consolidaría en el siglo XIX y esos matices orientarían la *Civilidad*, entendida aquí como evento, hacia el dominio del poder humano, hacia el dominio de la política y hacia el dominio de una vida humana libre de cualquier designio divino, esta sería la orientación subyacente a la crítica nietzscheana²⁹ del concepto de *Civilidad*, sostenida en *La genealogía de la moral*.

Otra de las vías que serían abiertas por esos matices sería la vía de la *Civilidad ilustrada*, la vía de la *Civilidad moderna*.

Aun así, los diferentes conceptos de *Civilidad* abiertos por esos matices habrían de conservar su pretensión de ser la base del diseño de las transformaciones susceptibles de ser deseadas y susceptibles de ser esperadas de la convivencia humana y de las sociedades: la civilización.

Para Braudel³⁰, en Italia, Inglaterra y Francia el concepto de *Civilidad* parece ser anterior al surgimiento del concepto de *Civilización*. Según ese mismo autor, este último concepto, estrechamente emparentado al de *Civilidad*, aparece en Francia: El término “civilización”—un neologismo— aparece tardía y casi furtivamente en Francia en el siglo XVIII. Fue fabricado a partir de las palabras “civilizado” y “civilizar” que existían desde hacía mucho tiempo y que eran frecuentemente utilizadas en el siglo XVI.

Hacia 1732, *Civilización* es todavía un término de jurisprudencia y designa un acto de justicia o un juicio que convierte en “civil” un proceso criminal. La expresión moderna con el sentido de “paso a un estado civilizado” aparece más tarde, en 1752, bajo la pluma de Turgot, que preparaba entonces una obra sobre la historia universal, obra que no llegaría a publicar él mismo.

La entrada oficial de este término en un texto impreso se debe a la publicación del *Tratado de la población* (1756), de Mirabeau, el padre del Tribuno de la Revolución: lo emplea cuando habla de los “resortes de la civilización” e incluso del “lujo de una falsa civilización”.

Es curioso constatar que Voltaire no utilizó un término tan cómodo como el de civilización, “aunque fuera él precisamente quien concibió su sentido... en su *Essai sur les mœurs et sur l'esprit des nations* (1756) y el que esbozó por primera vez una historia universal de la civilización” (J. Huizinga).

Al cobrar nuevo sentido “civilización” se opone, grosso modo, a “barbarie” (Braudel, 1991. *op. cit.*, pp. 12-13).

De una u otra forma, el concepto de *Civilización* puesto en relieve por el recorrido histórico realizado por Braudel, delimita las fronteras de un singular mundo o de un singular universo social, anuncia sus contenidos y, por exclusión, establece lo ajeno a ese mismo mundo o universo: lo externo es lo bárbaro y lo interno es lo civilizado; barbarie es la convivencia entre los *Otros*, civilidad es la convivencia entre nosotros, y sobre todo, entre nosotros y nuestros iguales o superiores. *El Salvaje generoso* de Rousseau es bárbaro por ser extranjero, es generoso por ser salvaje, pero ninguna condición, incluida su generosidad, podrá jamás hacerlo civilizado.

La Francia civilizada de Luis XV inventa el concepto de *Civilización* para reconocerse a sí misma a partir de la comprensión que, de ella, le

ofrece ese concepto; para reconocerse a partir de la delimitación que ese concepto establece de ella misma; y para reconocerse en los órdenes sociales que ella pudo ejercer sobre sí misma y sobre sus excluidos, a partir de la base de ese concepto:

En todo caso, quede claro que el nuevo término surgió porque era necesario. Hasta entonces, los adjetivos “poli”, “policé”, civil y civilizado (que se aplicaban al que tenía buenas maneras y un correcto comportamiento social) no correspondían a ningún sustantivo.

La palabra *policia* se empleaba más bien en el sentido de orden social, diferenciándose considerablemente del sentido que del adjetivo “poli” da el *Diccionario Universal* de Furetière (1690): “en sentido figurado, se emplea en moral y significa civilizado, civilizar, pulir las costumbres, hacer civil y social...” (Braudel, 1991. *op. cit.* p. 13).

Desde la perspectiva delineada por un concepto general de *civilización* como el esbozado por Lucien Febvre y por Braudel, la temprana teoría social abordó el problema de la *Civilidad*.

No obstante, el auge de algunas de las perspectivas teórico-filosóficas desarrolladas desde mediados del siglo XIX y consolidadas a principios del siglo XX, contribuyó a desvanecer el interés de esa misma teoría por el problema de la *Civilidad* y por el concepto que lo significa como problema y como evento³¹.

Aun así, el desvanecimiento de esa reflexión no terminó en su propia extinción. Durante las cuatro primeras décadas del siglo ahora pasado, de manera relativamente puntual aunque aislada, surgieron algunos trabajos, trascendentales todos ellos, dedicados a recuperar y/o de reelaborar esa reflexión, de tal forma que el concepto de *Civilidad* pudiera constituirse en categoría de análisis y en guía para la intervención social. Esos trabajos pusieron en relieve el lugar ocupa-

do por la dimensión conceptual del problema de la civilidad³².

Quizá, entre todos los trabajos surgidos durante las cuatro primeras décadas del siglo XX, el más importante sea el de Norbert Elias. A partir de la perspectiva delineada por el 'Proceso Civilizador' de Elias³³, el concepto de *Civilidad* permitiría contemplar el proceso y el evento de la civilidad, como abierto en dos grandes vertientes, las cuales serían, no obstante, inseparables. Una de esas vertientes apuntaría hacia eso que sería la 'sustancia' primigenia que aglutinaría a los individuos humanos, también de manera primigenia, en estructuras o formas sociales perdurables. La otra vertiente apuntaría hacia esa posible dimensión de la naturaleza misma de la acción humana, que haría posible la unión de individuos humanos. Dos vertientes que podrían parecer similares pero que son, no obstante, distintas.

En su sentido social más amplio, la civilidad, referida aquí no como concepto sino como proceso y como evento social, sería justamente ese proceso histórico en constante curso, en el cual los individuos cultivan, o practican la cultura del reconocimiento de sus *Otros*, reconocimiento que abriría la posibilidad del reconocimiento de los *Otros* como sus iguales y como sus equiparables, y así, daría lugar a la posibilidad de la pacificación de sus encuentros, y también así, sentaría las bases del establecimiento, de la construcción y del mantenimiento de esas instituciones sociales básicas que habrían de definirlos a todos ellos: unos y *Otros*, como ciudadanos y como miembros de una ciudadanía. Esas instituciones distinguirían, de manera simultánea, paradójica y sobre todo, tajante, a los *Otros* como no-ciudadanos y como no-miembros de la ciudadanía. En este último sentido, toda forma de civilidad implica exclusión y por lo tanto, agresión.

REFERENCIAS

- ¹ Véase: Wilton, D. (2005). Barbarians. 25 August, 2005. Paper titled: *The Harmless Drudge*. <http://www.wordorigins.org/index.php/site/comments/barbarians/> Consultado el 3 de julio de 2009.
- ² Moreri, L. (1683). *Le Grand Dictionnaire Historique, ou le Mélange Curieux de l'Histoire Sacrée et Profane. Tome 1, Partie 1, Édition 3*. Lyon: J. Gyrin et B. Rivière.
- ³ La Fouretiere, A. (1690). *Dictionnaire Universel*. Paris.
- ⁴ La Mothe Le Vayer, F. (1757). *Oeuvres de Francois La Mothe Le Vayer*, Tome V, Partie II. Dresde: Michel Groell, pp. 91, 98, 137.
- ⁵ Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- ⁶ Comte, A. (1830). *Cours de Philosophie Positive*, Tome I. Paris: Rouen Frères, Libraires – Éditeurs.
- ⁷ Robinet, J.F. (1881). *La Philosophie Positive: Auguste Comte et Pierre Laffitte*. Paris: G. Baillière.
- ⁸ Comte, A. (1830). *Op. cit.* p. 13.
- ⁹ Geertz, C. (1957). Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols. *The Antioch Review*, 17, 4, pp. 421-437.
- ¹⁰ Langer, Susanne, K. (1964). *Philosophical Sketches*. New Cork: Mentor Books. p. 54.
- ¹¹ Rickert, H. (1952). *Ciencia natural y Ciencia cultural*. México: Espasa-Calpe Argentina.
- ¹² Gómez De Silva, G. (1988). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.
- ¹³ Respecto de esta vertiente véanse los siguientes artículos:
– Bernasconi, R. (2002). A Love that is stronger than Death. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, 7, 2, 9-16.
– Kateb, G. (2008). Morality and Self-Sacrifice, Martyrdom and Self-Denial. *Social Research*, 75, 2, 353-394.
- ¹⁴ Storck, T. (2009). Culture and the Embodiment of Cultural Ideals as Preliminary to a Philosophy of Culture. *Forum Philosophicum*, 14, 69-86.
- ¹⁵ Domat, J. (1697). *Les Lois Civiles dans leur Ordre Naturel*, Tome I. Paris: Pierre Aubüins
- ¹⁶ Tylor, E. B. (1873). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Vol. I. London: John Murray. p. 1.
- ¹⁷ Bouheurs, D. (1687). *La Manière de Bien Penser dans le Ouvrages d'Esprit*. Paris: Veuve de Sebastien Mabre-Cramoisy.
- ¹⁸ Abbé Castel de Saint Pierre, Charles Irinée. (1719). *Discours de la Polysinodie*. Amsterdam: Du Villard & Changuion. p. 75.
- ¹⁹ Labat, J. B. (1724). *Nouveau Voyage aux Isles de l'Amerique, Contenant la Histoire Naturelle de ces Pays, l'Origine, les Mœurs, la Religion et les Gouvernements des Habitants Anciens et Moderns*. Tome Premier. La Haye: P. Husson, T. Johnson, P. Gosse, J. Van Duren, R. Albert & C. Le Vier.
- ²⁰ Holbach, Paul Henri Dietrich, Baron d'Holbach (1773). *Système Social ou Principes Naturels de la Morale et de la Politique*, Tome Second. Chapitre XIII. Londres.
- ²¹ Holbach, Paul Henri Dietrich, Baron D'Holbach (1792). *De l'État Naturel des Peuples*, Tome III.
- ²² Véanse las siguientes obras:
– Anónimo (1681). *Traité de la Civilité Nouvellement Dreffé D'une Maniere Exacte & Méthodique Fuirvante les Regles de l'Usage Vivant*. À Lyon, Chez Jean Certe, Ruë Merciere à la Trinité.
– Courtin, A. (1778). *Nouveau Traité de la Civilité Qui se pratique en France parmi les Honnêtes Gens*. À Paris: Chez Louis Josset à la Couronne d'Epines et Charles Roestel au Palmier, Ruë Saint Jacques.
Véase también:
– Castiglione, B. (1547). *Les Quatre Livres du Courtesan*, Reduyet du Lange Ytalique en Francoys. Paris.
– Burke, P. (1998). *Los Avatares de "El Cortesano"*. Barcelona: Gedisa.
- ²³ Érasme de Rotterdam (1877). *La Civilité Puerile*. Paris: Isidoro Liseux.
Esta versión es una traducción de la obra original en latín *De Civilitate morum puerilium in Opera Omnia*. La traducción fue realizada por Alcide Bonneau, quien le añade una muy amplia introducción de cincuenta y cinco páginas a dicha traducción. Dicha introducción rastrea el recorrido histórico de las apariciones del concepto de Civilidad ido en diferentes libros publicados sobre ese tema, en latín, francés, italiano, español e incluso inglés, desde el siglo XV hasta el siglo XIX.



Vista parcial del interior del Instituto Juárez. 2009. Colección Raíces Universitarias. IJ-UJAT.

²⁴ Véanse los siguientes documentos:

- Gillingham, J. (2002). From *Civilitas* to Civility: Codes of Manners in Medieval and Early Modern England. *Transaction of the Royal Historical Society*, 6, pp. 267-289.
- Vish, D. H. (2008). A History of Civility: From Plato to the Kentucky Bar Association Code of Professional Courtesy. *Bench & Bar*, pp. 36-38.

²⁵ Bonneau, A. (1877). Introduction. En: Érasme de Rotterdam (1877). *La Civilité Puerile*. Paris: Isidoro Liseux, pp. I-LV.

²⁶ Smith, W. (1875). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. John Murray: London. Pp. 291-293.

²⁷ Weber, A. (1941). *Historia de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

²⁸ Elias, N. (1991). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

²⁹ Nietzsche, F. (1987). *La genealogía de la moral*. México: Porrúa.

Véase también:

- Rundell, J. & Mennell, S. (1998). Introduction: Civilization, culture and the human self-image. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Classical Readings in Culture and Civilization*. London: Routledge. Pp. 1-35, véanse en particular las páginas 14-16.

³⁰ Braudel, F. (1991). *Las civilizaciones actuales*. México: Tecnos. Pp. 13.

³¹ Pensemos en el interés mostrado por Jean Izoulet, en el concepto de *Civilidad*: – Izoulet, J. (1895). *La Cité Moderne: Méta-physique de la Sociologie*. Paris: Félix Alcan. Pp. 215-216.

Véase el análisis explícitamente genealógico de los conceptos de *civilización* y de *civilidad*, ofrecido por Rundell y Mennell en su introducción al libro, editado por ellos, que reúne escritos clásicos sobre los conceptos de *cultura* y *civilización*.

– Rundell, J. and Mennell, S. (1998). Introduction: Civilization, culture and the human self-image. En: J. Rundell y S. Mennell (Eds.).

Classical Readings in Culture and Civilization. London: Routledge, pp. 1-35.

³² Véanse:

- Durkheim, E. & Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 151-154.
- Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology II: Civilizations: Elements and Forms. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 155-159.
- Weber, A. (1998). Fundamentals of Culture-Sociology: Social Process, Civilizational Process, and Culture Movement. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 191-215.
- Febvre, L. (1998). Civilization: Evolution of a Word and a Group of Ideas. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 160-190.

³³ Elias, N. (1987). *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.