



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Starobinski, Jean

La palabra civilización.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

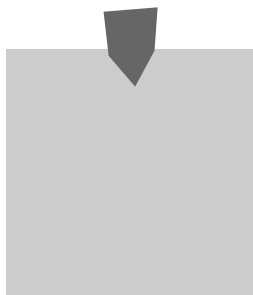
Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Starobinski, J. (1999). *La palabra civilización*. *Prismas*, 3(3), 9-36. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2684>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 3 / 1999

La palabra civilización*

Jean Starobinski

Las principales referencias de la historia de la palabra *civilización* se conocen hoy con una aproximación satisfactoria.¹

En francés, *civil* (siglo XIII) y *civilité* (siglo XIV) se justifican fácilmente por sus antecedentes latinos. *Civiliser* está atestiguado más tardíamente. Lo encontramos en el siglo XVI en dos acepciones:

1. Llevar a la civilidad, hacer civiles y gratas las costumbres y las maneras de los individuos. Montaigne: “Los del Reino de México eran en cierto modo más *civilizados* y artistas que las otras naciones de esos lugares”.

2. En jurisprudencia: trasladar al fuero civil una causa penal.²

Esta segunda acepción sobrevivirá al menos hasta fines del siglo XVIII (Littré señala que se la utilizaba “antaño”). Es ella la que sirve de base al sustantivo *civilisation*, que el *Dictionnaire universel* (Trévoux) de 1743 define de la siguiente manera: “Término de la jurisprudencia. Es un acto de justicia, un juicio que traslada al fuero civil un proceso criminal. La *civilización* se efectúa convirtiendo las informaciones en investigaciones, o de otra manera”. ¿Un intento en balde? Menos de lo que se supondría. La formación neológica del significante es un momento

* Traducción: Horacio Pons.

¹ Los trabajos esenciales sobre el tema son: *Civilisation. Le mot et l'idée*, exposés par Lucien Febvre, Marcel Mauss, Émile Tonnellat, Alfredo Niceforo, Louis Weber, París, Centre international de synthèse, 1930; Joachim Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)*, Hamburgo, 1930; R. A. Lochoire, *History of the Idea of Civilization in France (1830-1870)*, Bonn, 1935; Émile Benveniste, “Civilisation - Contribution à l'histoire du mot”, en *Hommage à Lucien Febvre*, París, 1954, reeditado en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966 [traducción castellana: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971]; E. de Dampierre, “Note sur ‘culture’ et ‘civilisation’”, en *Comparative Studies in Society and History*, t. 3, 1961, pp. 328-340; en la serie *Europäische Schlüsselwörter*, el t. III está dedicado a *Kultur und Zivilisation*; ese volumen, redactado por un equipo, aporta una información lingüística muy rica sobre los ámbitos francés, alemán, inglés e italiano. Le debemos mucho. Apareció en Munich en 1967, editado por Max Hueber. Señalemos también: André Banuls, “Les mots *culture* et *civilisation* en français et en allemand”, en *Études germaniques*, abril-junio de 1969, pp. 171-180; Georges Gusdorf, *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, París, 1971, pp. 310-348; Philippe Béneton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975.

² Según E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e siècle*, París, 1925.

importante. La aparición un poco más tardía de la misma palabra, en el sentido *moderno* del término, constituirá menos un neologismo lexical que la entrada en escena de un significado rival, muy pronto triunfante. La acepción jurídica de *civilisation* desaparecerá del *Dictionnaire de l'Académie* de 1798.³

El primer diccionario que menciona la palabra en su sentido “moderno” es el *Dictionnaire universel* (Trévoux) de 1771. Transcribo el artículo:

[1] Término de jurisprudencia. [Sigue la definición de 1743.]

[2] El amigo de los hombres⁴ empleó esta palabra para designar la sociabilidad. Observadla. La religión es sin disputa el primero y más útil freno de la humanidad; es el primer impulsor de la civilización. Nos predica y recuerda sin cesar la confraternidad y dulcifica nuestro corazón.

En 1798, la quinta edición del *Dictionnaire de l'Académie* será más precisa: “Acción de civilizar o estado de lo que es civilizado”. Pero ya en 1795 encontramos lo siguiente en L. Snelthage (*Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français*, Gotinga, 1795):

Esta palabra, que sólo estuvo en uso en la práctica para decir que una causa penal se convierte en civil, se emplea para expresar la acción de civilizar o la tendencia de un pueblo a pulir o, mejor, corregir sus usos y costumbres llevando a la sociedad civil una moralidad luminosa, activa, amorosa y abundante en buenas obras. (Cada ciudadano de Europa es hoy parte en este último combate de civilización. Civilización de las costumbres.)

Como lo señala J. Moras, la palabra civilización conoció un auge tan grande durante el período revolucionario que era fácil atribuir al espíritu de la revolución un neologismo que era anterior a ella.⁵ Lo cierto es que la palabra podía adoptarse y difundirse tanto más fácilmente cuanto que el período revolucionario, según M. Frey, fue testigo de la formación de numerosos sustantivos terminados en *-ation* [*-ación*] a partir de verbos en *-iser* [*-izar*]: centralización, democratización, federalización, *francisation* [afrancesamiento], fraternización, municipalización, nacionalización, panteonización, utilización...⁶ Y *civilización* se impuso tan bien que Sébastien Mercier, en 1801, ya no la consideraba un neologismo.⁷ Así, pues, muy pronto la palabra dejó de parecer novedosa.

³ Nos preguntamos, sin poder responder con certeza, si la acepción jurídica de *civilisation* no contribuyó a demostrar el segundo sentido, moderno, que debía surgir ulteriormente. Una acepción aparecida en primer lugar, sobre todo si es precisa, tiende a defender su privilegio exclusivo.

⁴ Se trata del marqués de Mirabeau (Victor de Riquetti, 1715-1789), padre del orador revolucionario (Honoré-Gabriel de Riquetti) y autor de la obra titulada *L'Ami des hommes ou Traité de la population* (1756).

⁵ J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., pp. 8-9. Cf. Lucien Febvre en *Civilisation. Le mot et l'idée*, cit., p. 47, n. 17.

⁶ M. Frey, *Les Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution*, París, 1925.

⁷ Sébastien Mercier, *Néologie* [...], 2 vols., París, año IX (1801). La palabra *civilisation* no figura en la antología.

II Hasta el día de hoy, nada parece invalidar lo que sostenían J. Moras y, tras él, É. Benveniste: el marqués de Mirabeau, en *L'Ami des hommes* (pp. 136, 176, 237), es el primero en Francia en utilizar *civilización* en el sentido no jurídico que rápidamente iba a hacer fortuna.⁸ Littré, que atribuyó esa paternidad a Turgot, quien habría creado la palabra en un fragmento de su *Discurso sobre la historia universal* de 1751, cayó en la trampa tendida por Dupont de Nemours, anotador y editor muy libre de las *Obras* de Turgot (1811).⁹ Una frase que Larousse, en el *Grand Dictionnaire universel* (1867), atribuye a Racine, no aparece ni en Jean Racine ni en Louis Racine: es del abate Raynal (1781), en una forma un poco más desarrollada: “La liberación o, lo que es lo mismo con otro nombre, la civilización de un imperio, es una obra prolongada y difícil”.¹⁰

Los autores de Trévoux no escogieron su ejemplo al azar. Encontraban en él un argumento bienvenido para su lucha contra la filosofía de las luces y los enciclopedistas. La religión, lejos de ser suplantada por las “virtudes sociales” o la “moral natural”, es considerada por Mirabeau como “el primer impulsor” de la civilización, asimilada por su parte a la sociabilidad. De modo que la palabra *civilización* aparece en oportunidad de un elogio de la religión, a la vez poder de represión (“freno”), de reunión fraternal (“confraternidad”) y de dulcificación.

Nada deja adivinar aún que en una fecha ulterior la civilización podrá convertirse en un sustituto laicizado de la religión, una parusía de la razón.

III La palabra *civilización* pudo adoptarse con tanta mayor rapidez cuanto que constituye un vocablo sintético para un concepto preexistente, formulado con anterioridad de manera múltiple y variada: dulcificación de las costumbres, educación de los espíritus, desarrollo de la cortesía, cultivo de las artes y las ciencias, auge del comercio y la industria, adquisición de las comodidades materiales y el lujo. Para los individuos, los pueblos, la humanidad entera, designa ante todo el proceso que los convierte en *civilizados* (término preexistente), y luego el resultado de ese proceso. Es un concepto unificador.

No es de sorprender que, después de haberse impuesto por su virtud de síntesis, el término no tarde en constituir el objeto de reflexiones analíticas: desde fines del siglo XVIII, innumerables escritos se esforzarán por discriminar las condiciones y los componentes –materiales, morales– de la civilización. Entre esos análisis, uno de los más importantes sigue siendo el de Guizot (1828):

Dos hechos se incluyen en ese gran suceso; subsiste con dos condiciones y se revela en dos síntomas: el desarrollo de la actividad social y el de la actividad individual, el progreso de la sociedad y el progreso de la humanidad. Allí donde se extiende, se vivifica y mejora la con-

⁸ É. Benveniste planteó la hipótesis de un empleo anterior del término, en inglés, por parte de Adam Ferguson, en sus cursos o sus manuscritos personales. La demostración sigue pendiente. J. Moras no encontró la palabra *civilización* en los economistas (Melon, Cantillon, Mandeville, Montesquieu), cuyos escritos conocía bien el marqués de Mirabeau.

⁹ Los manuscritos de Turgot, editados por G. Schelle (1913-1923), no contienen la palabra *civilización*, sin duda agregada a posteriori por Dupont de Nemours en su edición. Véase Lucien Febvre, en *Civilisation. Le mot et l'idée*, cit., pp. 4-5.

¹⁰ La frase atribuida a Racine es la siguiente: “La civilización de un pueblo es una obra prolongada y difícil”. La frase de Raynal figura en *Histoire [...] des deux Indes*, Ginebra, 1781, t. 10, libro XIX, p. 27.

dición exterior del hombre, allí donde su naturaleza íntima se muestra con brillo, con grandeza; ante esos dos signos, y a menudo a pesar de la profunda imperfección del estado social, el género humano aplaude y proclama la civilización.¹¹

La aparición de la palabra *civilización*, que designa un proceso, sobreviene en la historia de las ideas casi al mismo tiempo que la noción de *progreso*. Civilización y progreso son términos destinados a mantener las relaciones más estrechas. Pero aunque puedan emplearse de manera global y vaga, ambos no demoran en exigir una reflexión genética, deseosa de distinguir unos momentos sucesivos: es importante determinar con precisión las etapas del proceso civilizador, los estadios del progreso de las sociedades. La historia y la reflexión del historiador, conjeturales o empíricas, imaginan que su tarea debe culminar en un “cuadro de los progresos del espíritu humano”, una representación de la marcha de la civilización, a través de diversos estados sucesivos de perfeccionamiento.

Benveniste decía de manera sobresaliente:

De la barbarie original a la condición presente del hombre en sociedad, se descubría una gradación universal, un lento proceso de educación y refinación, en una palabra, un progreso constante en el orden de lo que la *civilidad*, término estático, ya no bastaba para expresar y que había que llamar efectivamente *civilización* para definir en conjunto su sentido y su continuidad. Lo que se afirmaba, ignorado a veces por quienes lo proclamaban, no era únicamente una visión histórica de la sociedad; era también una interpretación optimista y resueltamente no teológica de su evolución.¹²

Ferguson, que parece haber sido el primero que empleó la palabra *civilización* en Inglaterra, es también quien expuso con mayor claridad la teoría de los cuatro estadios de organización de las sociedades humanas, en función de su actividad económica y sus modos de subsistencia: salvajes (que viven de la recolección y la caza), pastores nómadas, agricultores sedentarios, naciones industriales y comerciales. Smith y Millar seguirían su ejemplo.¹³ Sin recurrir a esa palabra, Rousseau y Goguet proponen un mismo modelo evolutivo, que les permite establecer correlaciones entre modo de subsistencia y estructura del poder. Más adelante, como es sabido, Condorcet distinguirá nueve épocas a partir del origen de las primeras tribus y hasta la república francesa, y reservará la décima época a los “progresos futuros del espíritu humano”. Comte, aún más adelante, formulará su “ley de los tres estados”.¹⁴

Lo importante no es recordar las diferentes teorías o filosofías de la historia, sino destacar el hecho de que al denominar *civilización* el proceso fundamental de la historia y designar con la misma palabra el estado final resultante de ese proceso, se plantea un término que contrasta de manera antinómica con un estado supuestamente primero (naturaleza, salvajismo, barbarie). Esto incita al espíritu a imaginar las vías, las causas, los mecanismos del recorrido efectuado a través de las épocas. El sufijo de acción en *-ación* obliga a pensar en un

¹¹ G. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, París, 1828, edición de 1846, p. 16.

¹² Émile Benveniste, “Civilisation - Contribution à l'histoire du mot”, cit., p. 340.

¹³ Véanse Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; Pasquale Salvucci, *Adam Ferguson: Sociologia e filosofia politica*, Urbino, Argalia, 1972.

¹⁴ Sobre Rousseau y Comte, véase el artículo de Henri Gouhier.

agente: éste puede confundirse con la acción misma, que de tal modo se vuelve autónoma; puede remitir a un factor determinante (Mirabeau dice: la religión; Rousseau dice: la perfectibilidad; otros dirán: las Luces); también puede pluralizarse, distribuirse en factores múltiples, escalonados en la duración; para Ferguson –como, por otra parte, para Rousseau–, el proceso de la civilización no está sostenido por un designio consciente y constante, sino que se construye a través de las consecuencias imprevistas de los conflictos, de los trabajos, de las innovaciones puntuales, con el concurso de “circunstancias” que los hombres sólo dominan imperfectamente. (Lo sucedido en la historia, dice Ferguson, es “el resultado, con seguridad, de la acción humana, pero no la ejecución de un designio humano cualquiera”).¹⁵

IV ¿La civilización es un proceso colectivo ininterrumpido, en el que toda la humanidad se embarcó desde sus orígenes? ¿No consistirá su única variación en seguir un ritmo a veces lento y a veces rápido, según los lugares y las épocas? Al leer la copiosa producción del marqués de Mirabeau, no se llega a establecer un empleo unívoco del término. En *L'Ami des hommes* (1756-1757, p. 176), deja entender que la civilización, al no ser un proceso universal y lineal, no constituye sino una breve fase de apogeo en la vida de los pueblos: menciona “el círculo natural de la barbarie a la decadencia a través de la civilización y la riqueza”. La historia entrañaría ciclos, de los que ciertas naciones habrían recorrido todas las etapas, dejando grandes ejemplos. En el mismo sentido, cuando se dirige al rey al comienzo de su *Théorie de l'impôt* (1760, p. 99), el marqués invoca “el ejemplo de todos los imperios que precedieron al vuestro y recorrieron el círculo de la civilización”.

Por otra parte, Mirabeau no se priva de emplear la palabra *civilización* para designar, ya no un proceso, sino un estado de cultura y equipamiento material: “Las riquezas mobiliarias de una nación dependen [...] no sólo de su civilización, sino además de la de sus vecinos” (*Éphémérides du citoyen*, 1767, v, p. 112).

Como podemos advertirlo, desde los escritos de su primer usuario, la palabra es susceptible de recibir una acepción plural. Si designa un proceso, éste se produce en varias oportunidades en el curso de las edades, para dar lugar, en cada ocasión, a una decadencia ineluctable. Si designa un estado más o menos estable, puede diferir de una nación a otra. Hay *civilizaciones*.

No hay duda de que aquí la historia antigua es, tácitamente, proveedora de modelos. Roma es el gran ejemplo de un imperio que recorrió “el círculo de la civilización”. A través de Herodoto o de Polibio, Plutarco, Tácito, Amiano Marcelino, aprendimos a comparar a griegos y persas, griegos y romanos, romanos y bárbaros.

Desde el inicio se advierte que el sentido de la palabra podrá bifurcarse en una acepción pluralista, etnológica, relativista, y conservará a la vez, en el título más general, algunas implicaciones que hacen de ella un imperativo unitario y asignan un sentido único a la “marcha” de la totalidad del género humano.

¹⁵ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 3a. ed., Londres, 1768, p. 203. Es lo que los autores ingleses llaman “*law of unintended consequences*”; en referencia a Rousseau, hablé de “consecuencia no controlada” para definir el esquema narrativo y explicativo tan frecuente que aplica conjuntamente a su propia vida y a la historia (“Le dîner de Turin”, en *La Relation critique*, París, 1970, p. 144 [traducción castellana: *La relación crítica*, Madrid, Taurus, 1974]).

VAntes de que se forme y difunda la palabra *civilización*, ya tiene vigencia toda una crítica del lujo, del refinamiento de las maneras, de la cortesía hipócrita, de la corrupción provocada por el cultivo de las artes y las ciencias. Y de Montaigne a Rousseau, pasando por La Hontan y varios otros viajeros al Nuevo Mundo, la comparación del civilizado con el salvaje (aunque sea caníbal) no deja bien parado al primero. De allí la preocupación, en el marqués de Mirabeau, de distinguir verdadera y falsa civilización tanto en el orden de los *hechos* considerados como en el de los *valores* atribuidos al término. En el manuscrito titulado *L'Ami des femmes, ou Traité de la civilisation* (fecha probable: 1768), Mirabeau insiste en el criterio moral que autentifica la civilización, y en ausencia del cual todo el código de los buenos modales, toda la suma del saber, no son más que una máscara:

Al respecto, me admira hasta qué punto nuestras visiones de los rebuscamientos, falsas en todos los aspectos, lo son sobre lo que damos en llamar la civilización. Si yo preguntara a la mayor parte de vosotros en qué hacéis consistir la civilización, me responderíais que la civilización de un pueblo es la dulcificación de sus costumbres, la urbanidad, la cortesía y los conocimientos difundidos de manera tal que en ella se observan las conveniencias y hacen las veces de leyes de detalle: todo esto no representa para mí más que la máscara de la virtud y no su rostro, y la civilización nada hace por la sociedad si no le da el fondo y la forma de la virtud: en el seno de las sociedades dulcificadas por todos los ingredientes que acabo de citar nació la corrupción de la humanidad.¹⁶

Así, pues, no bien escrita, la palabra civilización se considera como posible objeto de un malentendido. Otro texto de Mirabeau habla de “falsa civilización”;¹⁷ en otro lugar, el marqués llega a anular la oposición entre bárbaro y civilizado, al denunciar “la barbarie de nuestras *civilizaciones*”.¹⁸ Examinemos por un momento este último ejemplo: el valor dinámico del sufijo de acción (-*ación*) ha desaparecido; la palabra ya no designa un devenir sino un estado, y un estado que no merece su nombre. El plural da a entender que cada una de las diferentes naciones de la Europa contemporánea tiene su propia civilización, pero que en lugar de abolir la violencia de las sociedades “primitivas”, perpetúan su brutalidad con apariencias engañosas. En vez de una barbarie a cara descubierta, las civilizaciones contemporáneas ejercen una violencia disimulada.

Como vemos, en su “inventor” francés la palabra *civilización* no es en modo alguno un término unívoco. El concepto, en su forma misma, es innovador, pero no se lo considera de buenas a primeras como incompatible con la autoridad espiritual tradicional (la religión); al contrario, procede de ella; designa un proceso de perfeccionamiento de las relaciones sociales, de los recursos materiales, y en ese título enuncia un “valor”, determina lo que se llamará un “ideal”, se conjuga con el imperativo de virtud y razón. Pero en la pluma del mismo autor asume una función puramente descriptiva y neutra: designa el conjunto de las instituciones y técnicas que poseyeron los grandes imperios en el momento de su apogeo, y que perdieron durante su decadencia. Se admite que diversas sociedades hayan podido diferir en su estructura, sin desmerecer pese a ello frente al concepto general de civilización. Por último, el tér-

¹⁶ Citado por J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41.

mino se aplica a la realidad contemporánea con todo lo que ésta entraña de irregularidades e injusticias. En esta última acepción, la civilización es el blanco al que apunta la reflexión crítica, mientras que en la primera que mencionamos, su carácter ideal hacía de ella un concepto normativo que permitía discriminar y juzgar a los no civilizados, los bárbaros, los menos civilizados. Así, pues, la crítica se ejerce en dos direcciones: crítica dirigida contra la civilización; crítica formulada en nombre de la civilización.

V*Civilización* forma parte de la familia de conceptos a partir de los cuales se puede nombrar un opuesto, o que en sí mismos se originan a fin de constituirse en opuestos. “Griego” y “bárbaro” son nociones apareadas. “Sin griego no hay bárbaro”, escribe François Hartog.¹⁹ Es preciso que existan comunidades dotadas del *verdadero* lenguaje para que otros pueblos sean considerados “mudos”, gente que no sabe hablar (*bárbaros*).

Es preciso que existan ciudades, y sus habitantes, para calificar al *rusticus* y la *rusticitas*, en oposición al *urbanus* y la *urbanitas*. Y hay que ser habitante de las ciudades, ya sea para jactarse de una *civilidad* superior, ya para añorar, en versos melodiosos y extremadamente estudiados, la felicidad pastoral, la tranquilidad arcádica.

Las maneras del granjero (*villanus*) son *villanía* con respecto a los usos de la corte (*cortesanía*).

El descrédito del mundo rural aún puede leerse abiertamente en las definiciones que los diccionarios de la época clásica dan de la civilidad. En su *Dictionnaire* (1694), Furetière dice lo siguiente:

Civilidad: manera honrada, suave y gentil de actuar y conversar en grupo. Debe tratarse a todo el mundo con civilidad. A los niños se les enseña la civilidad pueril. Sólo los campesinos, la gente grosera, carece de civilidad.

Civilizar: hacer civil y gentil, tratable y cortés. La predicación del Evangelio civilizó a los pueblos bárbaros más salvajes. Los campesinos no son civilizados como los burgueses.

La edad clásica pudo incluso producir églogas sin renunciar a censurar la grosería rústica. Esuchemos a Fontenelle:

La poesía pastoral no tiene grandes atractivos si es tan grosera como el natural y no trata, precisamente, más que de las cosas del campo. Oír hablar de ovejas y cabras, de los cuidados que hay que brindar a esos animales, no tiene por sí mismo nada que pueda agradar; lo que complace es la idea de la tranquilidad asociada a la vida de quienes cuidan a ovejas y cabras. [...]

Como la vida pastoral es la más perezosa de todas, también es la más apta para servir de fundamento a esas representaciones agradables. Es preciso que labriegos, segadores, viñadores, cazadores, sean personajes tan convenientes para las églogas como los pastores; nueva

¹⁹ François Hartog, *Le Miroir d'Hérodote*, París, 1980, p. 329. Véase Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, t. I, pp. 363-367 [traducción castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983].

prueba de que el agrado que suscita la égloga no está vinculado a las cosas rústicas, sino a lo que hay de calmo en la vida del campo.²⁰

Pero el término que se favoreció con una valoración positiva –“el placer calmo”– está ligado al arte, el artificio, el esfuerzo. Los “agradados” son el producto de lo que Fontenelle denomina un “espíritu cultivado”. “Exigen espíritus que estén en condiciones de elevarse por encima de las necesidades acuciantes de la vida y se hayan pulido mediante un prolongado uso de la sociedad.”²¹ Entrañan por lo tanto una parte de ficción, que en ese concepto podrá oponerse desfavorablemente (otros podrán hacerlo) a la verdad o la naturaleza. Esto podrá conducir a la rehabilitación del término antonímico, al que se atribuirá lo contrario de la duplicidad, vale decir, la *plenitud*. A fines de siglo, se rehabilitará la “grosería rústica” y los menudos agradados caros a Fontenelle serán objeto de burla. Diderot se atreverá a declarar: “La poesía quiere algo enorme, bárbaro y salvaje”.²²

Otra estrategia consiste en introducir, junto a un término en un principio altamente valorado y luego tenido por cómplice del desdoblamiento enmascarado (*civilidad*), un segundo término limpio de toda sospecha, que podrá sustituir ventajosamente al primero, en lo sucesivo devaluado. Se atribuirá al segundo un más alto título de autenticidad. Así ocurre con la *cortesía* [*politesse*], en principio casi sinónimo de *civilidad* y luego preferida por los lexicógrafos y los moralistas, hasta que a su vez la roce la sospecha.

El artículo *civilité* del diccionario de Trévoux de 1752 acumula los ejemplos: son contradictorios y muchos de ellos establecen atributos peyorativos:

La civilidad es cierta jerga establecida por los hombres para ocultar los malos sentimientos que abrigan unos por otros (Saint-Evremond).

La civilidad no es otra cosa que un comercio continuo de mentiras ingeniosas para engañarse mutuamente (Fléchier). La civilidad es un deseo de recibirla y ser considerado cortés en ciertas ocasiones (La Rochefoucauld).

Con mucha frecuencia, la civilidad no es más que la ambición de pasar por cortés y el temor a ser mirado como un hombre salvaje y grosero (M. Esprit).

El descrédito de la civilidad hace deseable otro concepto, de mejor ley. Bajo la mirada del especialista, la sinonimia aparente debe dejar su lugar a un reparto de los valores, a la atribución de un rango moral diferenciado. Beauzée aclara: “Ser *cortés* dice más que ser *civil*. El hombre *cortés* es necesariamente *civil*; pero el hombre simplemente *civil* todavía no es *cortés*: la *cortesía* supone la civilidad, pero la aumenta”.²³

La relación de la civilidad con la cortesía se vuelve análoga a la del afuera y el adentro, la apariencia y la realidad.

²⁰ Fontenelle, “Discours sur la nature de l’églogue”, en *Œuvres*, 1742, t. IV, pp. 135-136 y 140. Sobre la conversación cortés y las convenciones que la rigen, véase el artículo de Carlo Ossola, “L’homme accompli. La civilisation des cours et l’art de la conversation”.

²¹ Fontenelle, “Discours...”, cit., p. 128.

²² Diderot, *De la poésie dramatique*, cap. XVIII, en *Œuvres esthétiques* (edición de P. Vernière), París, Garnier, 1959, p. 261.

²³ Citado por el *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, París, s.f., Eugène Penaud, p. 166.

La civilidad es con respecto a los hombres lo que el culto público es con respecto a Dios, un testimonio exterior y sensible de los sentimientos internos y ocultos; por eso mismo es preciosa; puesto que afectar apariencias de benevolencia es confesar que ésta debería estar adentro.

La cortesía añade a la civilidad lo que la devoción agrega al ejercicio del culto público, las marcas de una humanidad más afectuosa, más preocupada por los otros, más refinada.²⁴

Esto no impide mantener la oposición con los individuos rústicos y groseros. Un simple desfasaje terminológico les otorga la civilidad, pero niega que sean capaces de cortesía:

Un hombre del pueblo y aun un campesino pueden ser *civiles*; sólo un hombre de mundo puede ser *cortés*.

La *civilidad* no es incompatible con una mala educación; la *cortesía*, al contrario, supone una educación excelente, al menos en muchos aspectos.

La civilidad demasiado ceremoniosa es igualmente fatigosa e inútil; la afectación la hace sospechosa de falsedad, y las gentes ilustradas la proscribieron por completo. La cortesía está exenta de este exceso; cuanto más cortés, más amable es uno.²⁵

De todas maneras, la misma ventaja moral de la cortesía, aunque altivamente proclamada, no lo es a toda prueba. A su turno, la cortesía puede pasar al rango de máscara. Se la encontrará sospechosa en más de una ocasión. Beauzée prosigue: “Pero también puede suceder, y lo hace con demasiada frecuencia, que esta cortesía tan amable no sea más que el arte de prescindir de las otras virtudes sociales, que afecta falsamente imitar”.²⁶

Si la civilidad no es sino la expresión exterior de la cortesía, si no es más que su imitadora artificiosa, la cortesía, una vez más, puede ser percibida como un arte engañoso, que imita virtudes ausentes. Se la puede acusar con los mismos términos utilizados con la civilidad. La Bruyère ya escribía: “La cortesía no siempre inspira la bondad, la equidad, la complacencia, la gratitud; presenta al menos sus apariencias y muestra al hombre exteriormente como debería ser en su interior” (*De la société*, p. 32). No hace falta multiplicar los ejemplos. El modelo de la descalificación siempre es el mismo: consiste en reducir a una delgada apariencia —un falso pretexto— la virtud que habría debido impregnar, de uno a otro lado, al individuo, el grupo, la sociedad entera. Reducidas a apariencias superficiales, la cortesía y la civilidad dejan internamente, en profundidad, el campo libre a sus contrarias: la malevolencia, la maldad; en suma, la violencia que en realidad jamás abdicó. Así ocurre, al menos, bajo la “antorcha” de la crítica, preparada para descubrir, en todos los lugares en que sea posible, la contradicción del ser y el parecer, el rostro oculto y la máscara ventajosa. Donde lleva su inspección, el pensamiento acusador revela lo inauténtico. Así, en el plano de la sustancia moral, la mirada exigente suele advertir el surgimiento de una completa inversión entre el “civilizado” y el “salvaje”. Quien mejor la expresa es Voltaire, cuando hace decir a su hurón, en el momento en que acaban de encerrarlo en la Bastilla: “Mis compatriotas de América nunca me habrían tratado con la barbarie que sufro; no tienen idea de ella. Los llaman salvajes; son *gentes de bien groseras*; y los hombres de este país son *pillos refinados*” (*El ingenuo*, cap. x): los adje-

²⁴ *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française*, citado.

²⁵ *Ibid.*, pp. 166-167.

²⁶ *Ibid.*, p. 167.

tivos (*groseros, refinados*) expresan el accidente, la apariencia, y se acoplan a sustantivos que definen la realidad subyacente (*gentes de bien, pillos*), radicalmente diferente de los calificativos ilusorios con que se visten.

VII *Poli* y *policé* son palabras fonéticamente muy próximas. Los autores franceses de los siglos XVII y XVIII juegan con su similitud y a veces los tratan de manera intercambiable. Sin embargo, pocos son los que ignoran la diferencia de sus etimologías: en un caso, el latín *polire*, la acción de pulir; los términos griegos *polis*, *politeia*, y las palabras francesa *politie*, *police* en el otro. Ahora bien, la atracción entre ellas no es únicamente fonética; también es semántica. Abramos el *Dictionnaire* de Richelet (1680). ¿Qué es *polir*? Se proponen seis usos:

1. Limpiar. Hacer algo más bello, limpio y pulido. *Aequare, adaequare*. Pulir un mármol [...].
2. Término de *pulidor*. Es dar más lustre a los espejos, dejarlos más relucientes. [...] *Polire*.
3. Término de cuchillero y afilador. Pasar por el pulidor. *Bruñir [polir]* una navaja. *Bruñir* un cuchillo.
4. En sentido figurado: civilizar, hacer más civil, galante y honrado. *Ad urbanitatem informare*.
5. En sentido figurado. Esta palabra se usa al hablar del discurso y el estilo. *Limare, politius ornare, excolere*. (*Pulir* un discurso. *Pulir* el estilo [...]. Es hacerlo más exacto y depurado.)
6. En sentido figurado. *Pulirse*. Es hacerse más perfecto.

Mediante la asociación de la imagen “literal” de lo *reluciente* y lo liso con la idea de perfección, el gesto manual del *pulimento* (*expolitio, exornatio*) establece, en el plano figurado, la equivalencia de *pulir* y *civilizar*. Entre los hombres y ya no entre los objetos, civilizar sería abolir todas las asperezas y las desigualdades “groseras”, borrar cualquier tosquedad, suprimir todo lo que pueda generar frotamiento, obrar de tal modo que los contactos sean fluidos y suaves. La lima y el pulidor son los instrumentos que, en sentido figurado, aseguran la transformación de la grosería, la rusticidad, en civilidad, urbanidad, cultura. (No introduzco por azar la palabra “cultura”. En el *Dictionnaire de l’Académie*, de 1694, se lee, en el verbo *polir*: “Se dice figuradamente de todo lo que sirve para cultivar, adornar, dulcificar el espíritu y las costumbres y hacer más apto para el comercio ordinario del mundo”.) Trabajo de escultor (en el orden de lo *finito* de las formas y los volúmenes), de cuchillero (en el orden de la afilación, la fineza y el filo), de fabricante de espejos (en el orden de la limpidez reflectante). Pulir, dicen otros diccionarios, más precisos que Richelet en cuanto al sentido literal, es “hacer que un cuerpo tenga una superficie pareja, quitarle todas las irregularidades, las pequeñas partes que la hacen áspera; aclarar, dejar reluciente a fuerza de frotar [...]. Se dice particularmente de las cosas duras” (Trévoux). Poco falta para que figuradamente pulir se convierta en *iluminar*, en el sentido de la filosofía de las Luces. El tratamiento mismo que acomete el grano de las cosas y los individuos no está exento de cierta violencia (¿acaso pulir el estilo no es, según Richelet, *depurarlo*?), y no siempre se realiza sin esfuerzo: en la palabra *pulidor*, el mismo Richelet da como ejemplo: “El pulidor se ajetrea”. De todos modos, el gasto de energía, necesario para producir el pulido y la cortesía [*politesse*], es muy ampliamente compensado, en sentido inverso, por la economía que resulta de la dulcificación de las costumbres y las maneras. En lo sucesivo, las relaciones humanas están reguladas por un código simbólico en que los signos tienen valor de actos.

Por complicadas y absorbentes que puedan ser, las obligaciones de la cortesía comprometen los intereses de los individuos en el plano del juego de palabras y ya no del juego de manos, sin perjuicio de que una palabra, sentida como una ofensa, dé lugar a un retorno de la violencia: retorno en que, pese a la codificación que regula el combate mismo, uno de los participantes puede dejar la vida. Un desmentido es la ocasión de un duelo. Al menos, el combate civilizado (recuerdo de la época en que la civilidad también se llamaba cortesanía) se efectúa, tras las cortesías acostumbradas, “en el campo del honor”. No es ni una riña ni una batalla confusa. Pero la verdad de la muerte violenta delata la hipocresía de una cortesía que quiere que la afrenta se lave con sangre. Y en los siglos XVII y XVIII no faltan las protestas contra la *barbarie* de los duelos.

Los ejemplos del sentido figurado dados por un diccionario del siglo XVIII (que retoma la definición: pulir es civilizar) varían, hay que reconocerlo, entre la idea de la *dificultad* del pulimento y la de un efecto obtenido como quien no quiere la cosa [*en douceur*] y por la delicadeza [*par la douceur*]. Préstese atención, en este caso, a la serie de agentes considerados capaces de pulir a los individuos:

No es fácil pulir a los bárbaros, colocarlos en una forma de sociedad humana y civil. Los pueblos del norte eran antaño feroces; el *tiempo* y las *letras* los pulieron e hicieron doctos. También se dice que la *Corte* pule bien a la gente de provincia [...].

“Corresponde al *arte* pulir lo que la naturaleza tiene de tosco en exceso.” La *conversación de las damas* pule bien a un joven, lo hace más galante y delicado (Trévoux).

Si hay aquí un breve inventario de las instancias “civilizadoras” (el tiempo, las letras, la corte, el arte, la conversación de las damas), en este artículo también tenemos toda una lista de candidatos a la transformación cortés [*polie*]: los bárbaros, los provincianos, los jóvenes; en síntesis, la *naturaleza* “feroz” y “grosera” antes de que el arte se haya ocupado de ella para perfeccionarla, es decir, para modificarla en un proceso de dulcificación, ornamento y educación. La puesta en un pie de igualdad de todo lo que es susceptible de pulirse (y civilizarse [*policer*]) no carece de importancia: bárbaros, salvajes, gente de provincia (*a fortiori*: campesinos), jóvenes (*a fortiori*: niños) se ofrecen como otros tantos paradigmas sustituibles. Frente a la perfección del *pulido*, el bárbaro es una especie de niño. Para quien hace hincapié en el peligro de la *barbarie*, no será difícil discernirlo en medio del *nosotros*, en el pueblo de las provincias remotas, en los niños librados a sí mismos, allí donde no pudo intervenir el pulimento educativo; para quien deposita su confianza en los poderes de la educación, no será difícil, correlativamente, considerar a los salvajes como niños, a los que un benevolente y paciente pulimento hará semejantes a nosotros. (Y si se recusa, al contrario, la sosería y la hipocresía de las convenciones cortesas, los argumentos de la retórica “primitivista” servirán para celebrar conjuntamente al “buen salvaje”, el pueblo rural y el genio espontáneo de la infancia.) La palabra *pulir* implica un devenir, una acción progresiva, y de allí su equivalencia con *civilizar*. *Polir* [pulir] carece simplemente de un sustantivo de acción (*politesse* es el nombre de una cualidad y no de una acción), en tanto que *civilización* podrá designar el proceso transformador.

Pulir es civilizar a los individuos, sus maneras, su lenguaje. Tanto el sentido propio como el figurado pueden llevar hasta la idea de orden colectivo, leyes, instituciones garantes de la suavidad del comercio humano. Toma el relevo el verbo *policer*, que interesa a los indivi-

duos reunidos, a las naciones: “Hacer leyes, reglamentos de policía para mantener la tranquilidad pública. *Legibus, informare, instituere*” (Trévoux).

Por el juego del antónimo común (que es *barbarie*), la palabra policía se alinea al lado de civilidad, cortesía, civilización.*

Policía: Leyes, orden y conducta que deben observarse para la subsistencia y el sostén de los estados y las sociedades.

Politia. En general, se opone a *barbarie*. Los salvajes de América no tenían ni leyes ni policía cuando se los descubrió (Trévoux).

Unidas por un antónimo común, fonéticamente vecinas, diferentes por su etimología, *poli* y *policé* pueden formar pareja en un diccionario de sinónimos, es decir, dar lugar a finas discriminaciones semánticas. Entre ambas, veremos entonces reproducirse las consideraciones que discernían los méritos respectivos de la *civilidad* y la *cortesía*. Interviene otra relación de valores: al oponer civilidad y cortesía, Beauzée hace recaer la sospecha de inautenticidad principalmente sobre la *civilidad*; en la oposición entre *poli* y *policé*, la desconfianza, la imputación de la “falsedad” de la exterioridad se asocia al primer término, que no tiene la solidez institucional del segundo; en Beauzée leemos lo siguiente:

Poli, policé. Estos dos términos, igualmente relativos a los deberes recíprocos de los individuos en la sociedad, son sinónimos por esta idea común; pero las ideas accesorias marcan una gran diferencia entre ellos.

Poli no supone más que signos exteriores de benevolencia; signos siempre equívocos y, por desdicha, a menudo contradictorios con las acciones: *policé* supone leyes que constatan los deberes recíprocos de la benevolencia común, y un poder autorizado a mantener la ejecución de las leyes.²⁷

Por no ser posible remitirse a la cortesía de los individuos, tanto menos confiable cuanto que todo “refinamiento” anuncia la corrupción cercana y la pérdida de la primitiva veracidad, hay que preferir las disposiciones legales, las estructuras sociopolíticas aseguradas por una buena *policía*, y respetadas por los ciudadanos.

Es cierto, la coincidencia perfecta de las costumbres y las leyes constituiría la mejor garantía de dicha y estabilidad. Pero si las costumbres de un pueblo ya están corrompidas, ¿es todavía hora de reforzar las leyes que hacen de él un pueblo civilizado [*policé*]? En Duclos leemos esta advertencia contra los peligros que amenazan la cohesión social, es decir, la policía:

Los pueblos más pulidos no siempre son los más virtuosos. Las costumbres simples y severas sólo se encuentran entre aquellos a quienes la razón y la equidad han civilizado [*policé*] y aún no abusaron del espíritu para corromperlo. Los pueblos civilizados [*policés*] valen más que los pueblos pulidos. Entre los bárbaros, las leyes deben modelar las costumbres: en los

* También en español es válida esa aproximación. Una de las acepciones que da de la palabra el *Diccionario Enciclopédico Abreviado Espasa-Calpe* (1957), por ejemplo, es “cortesía, buena crianza y urbanidad en el trato y las costumbres”; otra, del mismo diccionario: “limpieza, aseo” (n. del t.).

²⁷ *Ibid.*, p. 191.

pueblos civilizados, las costumbres perfeccionan las leyes, y a veces las reemplazan; una falsa cortesía [*politesse*] las hace olvidar.²⁸

En otro capítulo de su obra, Duclos (que no emplea todavía la palabra *civilización*) subordina nítidamente la *cortesía*, agrado del comercio individual, a las virtudes sociales, que hacen prevalecer las obligaciones dictadas por el interés general. A su juicio, la verdadera cortesía puede reducirse a otros sentimientos; por sí sola, no es más que un arte de imitación; es la parodia *estética* de las exigencias *éticas* de la razón; en ciertas condiciones, la cortesía se vuelve superflua; la reemplazarán el interés bien entendido y la simple humanidad:

No hay que [...] añorar los tiempos groseros en que el hombre, únicamente afectado por su interés, lo buscaba siempre gracias a un instinto feroz en perjuicio de los otros. La grosería y la tosquedad no excluyen ni el fraude ni el artificio, puesto que se los observa en los animales menos susceptibles de disciplina.

Sólo al civilizarse [*en se poliçant*] aprendieron los hombres a conciliar su interés particular con el interés común; comprendieron entonces que, por ese acuerdo, cada uno obtiene de la sociedad más de lo que puede aportarle.

Así, pues, los hombres se deben consideración, porque todos se deben reconocimiento. Se deben recíprocamente una cortesía digna de sí mismos, hecha para seres pensantes y modificada por los diferentes sentimientos que tienen que inspirarla. [...]

El efecto más desafortunado de la cortesía en uso es enseñar el arte de prescindir de las virtudes que imita. Que con la educación se nos inspiren la humanidad y la bondad y tendremos cortesía, o bien ya no la necesitaremos.

Si no tenemos la que se anuncia por las gracias, tendremos la que proclama al hombre honrado y al ciudadano; no necesitaremos recurrir a la falsedad.²⁹

Al recusar en conjunto la naturaleza salvaje y la “cortesía en uso”, Duclos pone el acento sobre cualidades cuyo éxito irá en aumento en el espíritu de las élites prerrevolucionarias: humanidad, bondad, civismo.

Estos valores son precisamente los que, en el lenguaje de la época revolucionaria, se asociarán a la palabra *civilización*. Pertenecerán a la serie de sus connotaciones insistentes. Por lo menos, en los teóricos del progreso, en un Volney o un Condorcet (si es cierto, como lo señala J. Moras, que la palabra no figura casi nunca en los textos de combate de Mirabeau [hijo], Danton, Robespierre, Marat, Desmoulins, Saint-Just, que afirman de mejor grado los derechos del *pueblo*, apelan a los grandes valores cívicos –libertad, igualdad, virtud– y celebran los progresos decisivos de la revolución a través de las metáforas de la luz).

Lo que conviene destacar muy particularmente es que, gracias a sus valores asociados y a su alianza con la idea de perfectibilidad y progreso, la palabra *civilización* no designará sólo un proceso complejo de refinamiento de las costumbres, organización social, equipamiento técnico, aumento de los conocimientos, sino que se adueñará de un aura sagrada, que la hará apta tan pronto para reforzar los valores religiosos tradicionales como, en una perspectiva inversa, para suplantarlos. La observación que se impone (y que la historia de la palabra *civilización* nos ayuda a formular) es que no bien una noción asume una autoridad *sagrada* y, en

²⁸ Charles P. Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (1750), en *Œuvres complètes*, 1820, t. I, p. 12.

²⁹ *Ibid.*, pp. 35-36.

consecuencia, ejerce un poder movilizador, suscita sin tardanza el conflicto entre grupos políticos o escuelas de pensamiento rivales, que se pretenden sus representantes y defensores y reivindican, en ese título, el monopolio de su difusión.

Un término cargado de sagrado demoniza su antónimo. La palabra civilización, si ya no designa un hecho sometido al juicio sino un *valor* indiscutible, entra en el arsenal verbal de la alabanza o la acusación. Ya no se trata de evaluar los defectos o los méritos de la civilización. Ella misma pasa a ser el criterio por excelencia: se emitirá juicio en nombre de la civilización. Hay que tomar partido por ella, adoptar su causa. Se convierte en motivo de exaltación, para todos los que responden a su llamado; o, a la inversa, funda una condena: todo lo que no es la civilización, todo lo que se resiste a ella, todo lo que la amenaza, hará el papel de monstruo y mal absoluto. En el calor de la elocuencia, se torna lícito reclamar el sacrificio supremo en nombre de la civilización. Lo que quiere decir que su servicio o su defensa, llegado el caso, podrán legitimar el recurso a la violencia. Debe impedirse que el anticivilizado, el bárbaro, estén en condiciones de molestar, si no es posible educarlos o convertirlos.

Mencionemos aquí un solo ejemplo, ilustrativo como el que más; se refiere al carácter bien fundado de la colonización.

El pensamiento de las Luces, tal como se expresa en el *Esquisse* (1794) de Condorcet, condena la conquista colonial, y sobre todo el proselitismo de las misiones cristianas de ultramar. Los epítetos tradicionalmente reservados a los bárbaros (“sanguinarios”, “tiránicos”, “estúpidos”) se aplican a los colonizadores, a los misioneros, a quienes, en el viejo continente, siguen apegados a las antiguas “supersticiones”. Pero aparece una nueva tarea: educar, emancipar, civilizar. Lo sagrado de la *civilización* toma el relevo de lo sagrado de la *religión*; no obstante, el texto de Condorcet muestra con mucha claridad que el objetivo último sigue siendo el mismo: la reabsorción y desaparición de las otras culturas dentro de la catolicidad de las Luces, a la manera misma en que la empresa misionera había procurado reunir a toda la humanidad bajo la enseña de Cristo.

Vale la pena citar aquí un poco extensamente:

Recorred la historia de nuestras empresas, de nuestros establecimientos en África o Asia, y veréis cómo nuestros monopolios comerciales, nuestras traiciones, nuestro desprecio sanguiinario por los hombres de otro color u otra creencia, la insolencia de nuestras usurpaciones, el extravagante proselitismo o las intrigas de nuestros sacerdotes, destruyen ese sentimiento de respeto y benevolencia que la superioridad de nuestras luces y las ventajas de nuestro comercio habían conquistado en un principio.

Pero sin duda se acerca el momento en que, al dejar de mostrarles sólo corruptores o tiranos, seremos para ellos instrumentos útiles o generosos liberadores.

Entonces, los europeos, limitándose a un comercio libre, demasiado instruidos sobre sus propios derechos para burlarse de los de los otros pueblos, respetarán esa independencia que hasta aquí violaron con tanta audacia [...]. Esos monjes que no llevaban a los pueblos más que vergonzosas supersticiones y los sublevaban al amenazarlos con una nueva dominación, serán sucedidos por hombres encargados de difundir, entre esas naciones, las verdades útiles para su felicidad, e instruir las tanto sobre sus intereses como sobre sus derechos. El celo por la verdad también es una pasión y debe llevar sus esfuerzos hacia las comarcas remotas, cuando ya no vea a su alrededor prejuicios groseros que deba combatir, errores vergonzosos que deba disipar.

Esos vastos países le ofrecerán aquí pueblos numerosos que, para *civilizarse*, no parecen esperar más que recibir de nosotros los medios y encontrar hermanos en los europeos, para

convertirse en sus amigos y discípulos; allá, naciones sometidas a déspotas sagrados o conquistadores estúpidos y que, desde hace tantos siglos, claman por sus liberadores; en otro lugar, tribus casi salvajes, a las que la dureza de su clima aleja de las delicadezas de una *civilización perfeccionada*, mientras que esa misma dureza rechaza igualmente a quienes querrían hacerles conocer sus ventajas; u hordas conquistadoras, que no conocen por ley sino la fuerza y por oficio sino el bandolerismo. Los progresos de estas dos últimas clases de pueblos serán lentos, acompañados por más tormentas; tal vez hasta suceda que, reducidos a una menor cantidad, *a medida que se vean rechazados por las naciones civilizadas, terminen por desaparecer o perderse en el seno de éstas*. [...]

Llegará entonces el momento en que el sol ya no alumbrará sobre la tierra más que a hombres libres y que no reconocerán otro amo que su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos ya no existirán sino en la historia y los teatros.³⁰

Condorcet retoma, pero invirtiéndola, la argumentación que Gibbon había planteado en beneficio de una teoría más moderada del progreso de las costumbres: según él, los pueblos bárbaros de Asia, si tuvieran que mostrarse una vez más superiores a los europeos, se verían obligados, para lograrlo, a adoptar nuestro arte militar, nuestra industria y, por consiguiente, ingresar en la civilización.³¹ Condorcet, como acabamos de verlo, imagina de mejor grado que la civilización *rechaza* a los pueblos salvajes y nómades, hasta su extinción física o cultural: la imagen de la *expansión* de las luces sigue siendo para él un modelo dinámico, aun después de la condena de las conquistas territoriales.

Puesto que la civilización es, en suma, un devenir y un valor sagrado, y puesto que es luz en expansión, hay que saber dónde está, en ese preciso momento, su punta de lanza o, si se prefiere la metáfora de la irradiación, en qué punto se sitúa su foco. El lenguaje posrevolucionario debía identificar los valores sagrados de la revolución con los de la civilización y, por consiguiente, tenía que reivindicar también para Francia, país de revolución, el privilegio de ser la vanguardia (o el faro) de aquélla.

Condorcet ya afirma ese rol nacional. Será, con mucha mayor intensidad, un tema de la retórica napoleónica: “¡Soldados! Vais a emprender una conquista cuyos efectos sobre la civilización y el comercio del mundo son incalculables”.³²

³⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, dixième époque, París, 1794, pp. 334-338. En el *Dictionnaire de la conversation*, 2a. ed., París, 1870, un médico polígrafo, J.-J. Virey, considera la civilización incompatible con la tiranía y asegura “que ninguna verdadera civilización es posible sin cierto grado de libertad, tanto para el pensamiento como para la acción”. Pero está convencido de que las diversas razas tienen desiguales aptitudes: “Sin pretender desheredar a ninguna raza humana de sus derechos a todos los tipos de desarrollo que puede alcanzar, hay que señalar, de todos modos, debido a los hechos de la historia e incluso a la constitución fisiológica de su organización, que existen algunas más inclinadas que otras al ejercicio de las facultades intelectuales y la civilización [...]. Los más ardorosos defensores de la libertad de los negros (que por cierto también nosotros sostenemos, como cualquier amigo de la humanidad) no explican la eterna inferioridad, la barbarie constante que pesan sobre esas tribus oscuras en toda el África”. Medio siglo más adelante, Jules Ferry hablará de la “misión educadora y civilizadora que corresponde a la raza superior”, mientras lamenta que la conciencia de esta misión no esté bastante difundida entre los colonos (citado por H. Hilgers-Schele y H. Putt, en *Zivilisation und Kultur*, cit., p. 35).

³¹ E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788, capítulo xxxviii, “General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West”.

³² Proclama a las tropas embarcadas para la expedición de Egipto. El emperador derrocado declarará: “Inglaterra y Francia tuvieron en sus manos la suerte de la tierra, y sobre todo la de la civilización europea. ¡Cuántos males nos hemos hecho!” Citado por J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., p. 61.

Es posible seguir este tema, a la vez nacional y ligado al recuerdo de la revolución de 1789, a través de todo el siglo XIX. La sustitución de la religión por la civilización, de la Iglesia por Francia y su pueblo, se afirma claramente en toda una serie de textos. En 1830, Laurent de l'Ardèche escribe: "Noble pueblo de Francia, sigues siendo el elegido y querido de Dios entre todas las naciones; puesto que si tus reyes ya no son los hijos mayores de la Iglesia [...], tú misma no has dejado de ser la hija mayor de la civilización".³³

En 1831, Michelet reivindica para Francia "el pontificado de la nueva civilización".³⁴ Hugo se esfuerza más que nadie por sacralizar esta palabra, a la vez que atribuye a Francia el rol sacerdotal supremo: "El pueblo francés fue el misionero de la civilización en Europa".³⁵ Y la expresión más completa de este acaparamiento nacional de la civilización como sagrado de la era moderna se leerá en uno de los discursos de Hugo posteriores al exilio:

Puede decirse que en nuestro siglo hay dos escuelas. Esas dos escuelas condensan y resumen en sí mismas las dos corrientes opuestas que arrastran a la civilización en sentido inverso, una hacia el porvenir, la otra hacia el pasado; la primera de las dos escuelas se llama París, la otra, Roma.

Cada una de ellas tiene su libro; el de París es la Declaración de los Derechos del Hombre; el de Roma, el Syllabus. Estos dos libros dan una respuesta al Progreso. El primero le dice Sí; el segundo le dice No.

El progreso es el paso de Dios.³⁶

Mediante el juego de las antiguas oposiciones verbales, el contrario de la civilización puede denominarse barbarie. Y más en general, las naciones que no sean también directamente identificables con el espíritu mismo de la civilización no estarán libres –sobre todo en momentos de crisis internacionales– de la sospecha de barbarie. Luego de la victoria alemana, el 1º de marzo de 1871, Hugo declara ante la Asamblea Nacional que sesiona en Burdeos:

Y mientras la nación victoriosa, Alemania, hunda la frente bajo su pesado casco de horda esclava, ella, la vencida sublime, Francia, tendrá sobre su cabeza la corona de pueblo soberano.

Y la civilización, puesta una vez más frente a frente con la barbarie, buscará su camino entre estas dos naciones, de las que una fue la luz de Europa y la otra será la noche. [...]

Señores, en Estrasburgo hay dos estatuas, Gutenberg y Kléber. Pues bien, sentimos elevarse en nosotros una voz que jura a Gutenberg no dejar asfixiar la civilización, y a Kléber no dejar asfixiar la República.³⁷

Este empleo de la palabra *civilización* –francés, republicano, cargado de intensidad sagrada– proseguirá en el siglo XX frente al adversario alemán,³⁸ hasta encontrar en el hitlerismo una barbarie en condiciones de constituir su antónimo encarnado.

³³ *Kultur und Zivilisation*, cit., p. 24.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Victor Hugo, *Œuvres politiques complètes*, editado por Francis Bouvet, París, Pauvert, 1964, pp. 694-695.

³⁸ En especial durante la guerra de 1914-1918, donde los franceses oponen la civilización a la *Kultur* alemana. Cf. E. R. Curtius, *L'Idée de civilisation dans la conscience française*, traducción de H. Jourdan, París, 1929.

VIII Nada sorprenderá menos que comprobar, frente a la apropiación posrevolucionaria de la palabra civilización y su sagrado, una apropiación inversa por parte de los adversarios de la revolución. El ejemplo lo da, desde fines de 1790, Edmund Burke, para quien la civilización se confunde con los valores tradicionales de la religión y la caballería, precisamente los que el pensamiento revolucionario censuraba como groseros y bárbaros: “Nada es más cierto que el hecho de que nuestras costumbres y nuestra civilización dependían desde hace siglos de dos principios, y eran indudablemente el resultado de la combinación de ambos. Me refiero al espíritu de gentilhombre y el de la religión”.³⁹

Al dirigirse a su destinatario francés, Burke evoca las peores eventualidades: el hundimiento económico, que duplica la aniquilación de las estructuras sociales y religiosas:

Si las artes y el comercio llegaran a perderse en una experiencia hecha para sentir cómo puede subsistir un Estado sin nobleza ni religión, esos dos antiguos principios fundamentales, ¿qué tipo de cosa sería entonces *una nación compuesta de bárbaros groseros, estúpidos, feroces, y al mismo tiempo pobres y sórdidos*? [...]

Deseo que no tengáis que llegar muy pronto y por el camino más corto a esa horrible y repugnante situación. En todos los procedimientos de la Asamblea y de todos los que la adoc-trinan se advierte ya que su concepción es pobre, grosera y vulgar. Su libertad es una tiranía, su saber una presuntuosa ignorancia y su humanidad una *brutalidad salvaje*.⁴⁰

Esta inversión de los términos está preñada de consecuencias. Lo sagrado de la civilización se designa como un sagrado *amenazado*. Y la amenaza se siente como una amenaza interior. La barbarie radica en el igualitarismo propiciado por los demagogos o en la revuelta de la “multitud grosera”. En síntesis, el mundo “salvaje” ya no se sitúa en el exterior, una lejana ribera o un profundo pasado; está disimulado en el propio lugar y no pide más que irrumpir desde el fondo tenebroso de la sociedad; el argumento será retomado por Mallet du Pan: “Los hunos y los hérulos, los vándalos y los godos, no vendrán ni del norte ni del Mar Negro, están en medio de nosotros”.⁴¹

Y Chateaubriand, al final de las *Memorias de ultratumba* (libro 44, cap. 2), dirá otro tanto, trasladando el peligro interior al ámbito del espíritu: “La invasión de las ideas sucedió a la invasión de los bárbaros; la civilización actual, descompuesta, se pierde en sí misma; el vaso que la contiene no derramó su licor en otro vaso: se ha roto”.

El peligro *interior* asumirá a veces el aspecto social de las “clases peligrosas” y el proletariado, los “apaches” y los “mohicanos” salidos de las grandes metrópolis industriales; en otras ocasiones se lo percibirá como la consecuencia de la liberación de los instintos provocada por los movimientos intelectuales de emancipación y rebelión (“indiferencia en materia de religión”, etc.) o en el individualismo que, a través de la consideración exclusiva del “interés personal”, autoriza el crimen y la vuelta a la lucha de todos contra todos, hasta poner en un pie de igualdad la estafa refinada y el vulgar asesinato.⁴² El salvajismo no es únicamente

³⁹ E. Burke, *Réflexions sur la révolution de France...*, 3a. ed., París, s.f. [1791], pp. 99-100.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁴¹ Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la révolution de France*, Londres y Bruselas, 1793, p. 27. Mallet du Pan cita aquí un texto que escribió en 1791. Cf. el artículo de B. Bacsko, “Le complot vandale”. Tomamos de él nuestra cita.

⁴² A título de ejemplo, estas palabras de Vautrin a Rastignac, en *Papá Goriot*: “Vea, París es como una selva del

cosa de las clases inferiores; se mantiene al acecho en el corazón de todos los hombres, bajo apariencias que inspiran confianza.⁴³

Una vez tomado en consideración, el peligro interior exige una respuesta. Y ésta, cabe esperarlo, no siempre se expresa en los mismos términos. En su forma más simple, consiste en “reaccionar”, es decir, proteger los valores sagrados de la civilización cristiana a través de todas las medidas posibles de contención, de protección del orden, de educación y de propaganda.⁴⁴

IX Por intensa y tenaz que haya sido la sacralización del término, a los hombres de la Restauración les resultó difícil insistir en no reconocer, en los peligros mismos que amenazaban la civilización desde adentro, tan pronto los productos y efectos de ésta como un residuo de naturaleza salvaje irreductible. Y, por consiguiente, les fue difícil no volver contra un aspecto de la civilización misma la acusación que su valor sagrado autorizaba a formular contra lo que la negaba o comprometía. Hay algo en ella que trabaja contra ella. Es de admirar la forma en que Benjamin Constant, en el prefacio de su obra *De la religión* (1827), concilia dos actitudes en apariencia contradictorias: la voluntad de creer en una perfectibilidad casi ilimitada de la especie humana⁴⁵ y, como contrapartida, la autoacusación, la severidad desalentada con respecto al hundimiento de las convicciones y la fuerza moral, hundimiento inevitablemente suscitado por el refinamiento y la molición de las civilizaciones avanzadas. La imagen de la opulencia romana que provoca la caída del imperio constituye un paradigma decisivo. En su alegato en favor de la religión (o, mejor: del sentimiento religioso), Constant escribe:

Contemplad al hombre dominado por sus sentidos, asediado por sus necesidades, ablandado por la civilización, y tanto más esclavo de sus gozos cuanto que esta civilización se los hace más fáciles. Ved cuántos asideros ofrece a la corrupción. Pensad en la flexibilidad del lenguaje que lo rodea de excusas y encubre el pudor del egoísmo [...].

Nuevo Mundo donde se mueven veinte clases de tribus salvajes, los illinois, los hurones, que viven del producto que dan las diferentes cazas sociales”. El arribista dandy y el vulgar asesino, según Vautrin, sólo difieren por la elección de los medios. En Sade se encuentra la misma idea de un salvajismo conservado bajo las apariencias de la civilización. En *Aline y Valcour*, Zamé, el legislador de la utópica ciudad de Tamoé, reprocha al francés Sainville que haya conservado los sacrificios humanos de la época bárbara. Los únicos cambios consistieron en elegir otras víctimas: los celtas modernos inmolan a criminales en lugar de prisioneros de guerra: “Al culminar vuestra civilización, el motivo cambió, pero conservasteis el hábito: ya no sacrificasteis víctimas a dioses sedientos de sangre humana, sino a leyes que habéis calificado de sabias, porque encontráis en ellas un motivo especioso para entregaros a vuestras antiguas costumbres, y la apariencia de una justicia que, en el fondo, no era otra cosa que el deseo de mantener usos horribles a los que no podíais renunciar” (“Aline et Valcour”, en *Œuvres complètes*, París, 1976, t. IV, pp. 307-308).

⁴³ En *L'Homme criminel*, de Cesare Lombroso (traducción francesa aparecida en 1876), y luego en *La bestia humana*, de Émile Zola, la tendencia al crimen es un dato arcaico que persiste por atavismo. Cf. Jean-Michel Labadie, “Le corps criminel: un aujourd'hui dépassé”, en *Nouvelle Revue de Psychanalyse, L'Archaïque*, 26, otoño de 1982, pp. 121-134.

⁴⁴ En J. Moras, *Ursprung und Entwicklung...*, cit., se encontrará un buen panorama general de las ideas de J. de Maistre, L. de Bonald y Ballance sobre la civilización cristiana.

⁴⁵ Es la convicción que tiene Germaine de Staël en 1800. Para ella, como lo señala J. Moras, la civilización es el sentido mismo de la historia: “Una de las principales causas finales de los grandes acontecimientos que nos son conocidos es la civilización del mundo” (*De la littérature*).

Todos los sistemas se reducen a dos. Uno nos asigna el interés por guía y el bienestar por meta. El otro nos propone por meta el perfeccionamiento, y por guía el sentimiento íntimo, la prueba de la propia abnegación y el espíritu de sacrificio.⁴⁶

Si adoptamos el “sistema” del interés y el bienestar, por más que hagamos del hombre “el más hábil, diestro y sagaz de los animales”, por más que lo coloquemos “en la cumbre de esta jerarquía material, no dejará de quedar por ello debajo del último escalón de cualquier jerarquía moral”. Será inútil, entonces, recurrir al hombre... “Vuestras instituciones, vuestros esfuerzos, vuestra exhortaciones serán inútiles; aunque triunfarais de todos los enemigos exteriores, el *enemigo interior* seguiría siendo invencible.” Sigue la evocación de la decadencia romana, precipitada por el reino del interés egoísta: “Ya una vez la especie humana pareció hundirse en el abismo. También entonces una prolongada civilización la había enervado”. Pero el principio antagónico apareció con el cristianismo: “El mundo estaba poblado por esclavos, que explotaban la servidumbre o la sufrían. Aparecieron los cristianos: pusieron su punto de apoyo fuera del egoísmo. No discutieron el interés material, que la fuerza física mantenía encadenado. No mataron, murieron, y fue al morir cuando triunfaron”.⁴⁷ A esta argumentación, que parece beneficiar a la religión en detrimento del concepto de civilización, responde una nota que devuelve todas sus posibilidades a la esperanza del progreso y restituye a la idea de civilización la validez que parecía negársele:

Los efectos de la civilización son de dos tipos. Por una parte, incrementa los descubrimientos, y cada uno de ellos es un poder. Con ello aumenta la masa de los medios con la ayuda de los cuales la especie humana se perfecciona. Por otra parte, hace más fáciles y más variados los gozos, y el hábito que de ellos contrae el hombre los convierte en una necesidad que lo aparta de todos los pensamientos elevados y nobles. En consecuencia, cada vez que el género humano llega a una civilización exclusiva, parece degradado durante algunas generaciones. A continuación se recupera de esa degradación pasajera, y al volver a ponerse en marcha, por así decirlo, con los nuevos descubrimientos con que se ha enriquecido, llega a un nivel más alto de perfeccionamiento. Así, salvadas las distancias, tal vez estemos hoy tan corrompidos como los romanos de la época de Diocleciano; pero nuestra corrupción es menos escandalosa, nuestras costumbres más suaves, nuestros vicios más velados, porque no tenemos un politeísmo convertido en licencia y una esclavitud siempre horrible. Al mismo tiempo, hemos hecho inmensos descubrimientos. Generaciones más afortunadas que nosotros aprovecharán la destrucción de los abusos de los que nos liberamos y las ventajas que hemos adquirido. Pero para que esas generaciones puedan avanzar en el camino que se les abre, necesitarán lo que nos falta y debe faltarlos, la convicción, el entusiasmo y el poder de sacrificar el interés a la opinión.

Resulta de ello que lo que hay que proscribir no es la civilización, y que no se puede ni se debe detenerla. Eso sería lo mismo que querer impedir el crecimiento del niño, porque la misma causa que lo hace crecer lo hará envejecer. Pero hay que apreciar la época en que nos encontramos, ver lo que es posible y, secundando el bien parcial que aún puede hacerse, trabajar sobre todo para sentar las bases de un bien venidero, que tropezará con menos obstáculos y será menos costoso cuanto mejor se haya preparado.⁴⁸

⁴⁶ B. Constant, *De la religion*, 5 vols., París, 1824-1831, t. I, pp. XXXVIII-XL.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. XLIII-XLIV.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. XLI-XLII.

Constant apela implícitamente a nuevos cristianos, capaces de sacrificio y “entusiasmo”.⁴⁹ Otros, al contrario, mucho antes de Rimbaud, habían convocado a nuevos bárbaros. Jacobi, en 1779, no les pedía todavía que aportaran “sangre nueva”, “sangre pagana” (Rimbaud); se contentaba con esperar los beneficios de una energía torrencial: “El estado actual de la sociedad no se me figura más que un mar muerto y estancado, y ésa es la razón por la que desearía una inundación cualquiera, aunque fuera la de los bárbaros, para barrer esos pantanos infectos y descubrir la tierra virgen”.⁵⁰ El anhelo de recristianización, formulado por Constant, tuvo por corolario y garante un anhelo de rebarbarización, también éste legitimado por el sentimiento de cansancio y pérdida vital e inspirado por los mitos interpretativos proyectados sobre el fin del mundo antiguo y la aurora de la era cristiana...

Como vemos, Constant (y otros, en la misma época) no puede abstenerse de criticar la civilización como *hecho* actual, a fin de salvar, en la muy larga duración, el principio de la civilización como *valor* asociado a las epifanías del sentimiento religioso; imagina un progreso intermitente, interrumpido por prolongadas fases de debilidad moral y servidumbre política. Por desolador que sea el presente, su confrontación con el pasado antiguo permite creer en el progreso general, que asume la evidencia de un hecho comprobable. Saint-Simon, contemporáneo de Constant, considerará que el progreso de la historia se ritma en períodos “orgánicos” y períodos “críticos”.

Lo cierto es que en esos inicios del siglo XIX, el concepto de civilización no conserva lo sagrado como un receptáculo estanco. El contenido se escapa. El malestar, la ironía, la insatisfacción no pueden ser tenidos indefinidamente a raya. La retórica oficial hace de ellos muy rápidamente un lugar común. (La civilización, entre otros clisés, tendrá derecho a su copla irrisoria, en *Madame Bovary*, a la plena luz de los comicios agrícolas.) Lo cual quiere decir que, si se procura fundar un orden social, hay que invocar todo un conjunto de valores complementarios que tendrán que reforzarse mutuamente, sin llegar a establecer una autoridad a toda prueba. Claude Lefort observa con mucha justeza:

El discurso que puede imputarse a la ideología burguesa se ejerce en los primeros tiempos de la democracia ante la prueba de la amenaza de una descomposición de la sociedad como tal. Las instituciones, los valores proclamados: la Propiedad, la Familia, el Estado, la Autoridad, la Patria, la Cultura, se presentan como baluartes contra la barbarie, contra las fuerzas desconocidas del exterior que pueden destruir la Sociedad, la Civilización. El intento de sacralización de las instituciones por parte del discurso es proporcional a la pérdida de sustancia de la sociedad, a la derrota del cuerpo. El culto burgués del orden que se sostiene en la afirmación de la autoridad, sus múltiples figuras, el enunciado de sus reglas y las distancias apropiadas entre quienes ocupan la posición del amo, el propietario, el hombre culto, el hombre civilizado, el hombre normal, adulto, frente al *otro*, todo ese culto testimonia un vértigo ante el vacío de una sociedad indefinida.⁵¹

⁴⁹ Este término, que perdió hoy su poder de atracción, era una de las palabras de llamamiento de Madame de Staël y el “grupo de Coppet”, y permitía efectuar una síntesis entre los recuerdos clásicos y la idea de una nueva literatura, de inspiración cristiana y nórdica.

⁵⁰ J. H. Jacobi, *Woldemar* (1779), traducción de Vaudelbourg, 2 vols., París, 1796, t. I, pp. 154-155.

⁵¹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, París, 1981, p. 173 [traducción castellana: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

XAcabamos de señalarlo: la palabra *civilización*, en Constant, aparece como un término compuesto: implica el incremento de los recursos, de la seguridad, de los goces, etc. (lo que corresponde, en el orden del *hecho*, al tipo de vida que llevan las clases acomodadas de la sociedad industrial moderna), pero también el perfeccionamiento interior de los individuos, la expansión de sus cualidades afectivas e intelectuales, la ampliación y la profundización dichas de sus relaciones mutuas (sin las cuales la civilización no podría concebirse como *valor*). Cara exterior y cara interior que (como anteriormente en el caso de la civilidad, de la cortesía) deberían corresponderse lealmente pero que, en resumidas cuentas, seguirán siendo contradictorias y estarán mal ajustadas en tanto la justicia, la libertad y la moralidad no acompañen la acumulación de bienes y el desarrollo complejo de las leyes e instituciones públicas. Guizot, como hemos visto, insiste en el aspecto *doble* de la civilización: para satisfacer la exigencia total de la vida civilizada, no basta *instruir* a los hombres, es decir, desarrollar sus aptitudes instrumentales, sino que, de manera complementaria, también hay que *educarlos*, lo que significa hacer de ellos seres libres y razonables, capaces de no dejarse dominar por la preocupación exclusiva de la producción material. Ahora bien, resulta que la sociedad industrial agranda la separación entre los dos componentes de la civilización ideal, cuyo desequilibrio se agrava: cada vez se hace más difícil mantener el postulado de una civilización binomial... La reprobación, para desacreditar la sociedad industrial y democrática, la atacará con el nombre de *civilización*, presentándola, como lo hizo Baudelaire, como una “gran barbarie iluminada con gas”.⁵² Correlativamente, Baudelaire puede hacer el elogio del salvaje norteamericano adornándolo con todas las cualidades espirituales que la civilización-valor tendría que haber propiciado:

Por su naturaleza, por la necesidad misma, [el salvaje] es enciclopédico, mientras que el hombre civilizado está confinado en las regiones infinitamente pequeñas de la especialidad. El hombre civilizado inventa la filosofía del progreso para consolarse por su abdicación y su caída; en tanto que el hombre salvaje, esposo temido y respetado, guerrero obligado a la bravura personal, poeta en las horas melancólicas en que el sol declinante invita a cantar el pasado y a los antepasados, roza la orilla del ideal. ¿Qué laguna nos atreveremos a reprocharle? Tiene al sacerdote, el hechicero y el médico. ¿Qué digo? Tiene al dandy, suprema encarnación de la idea de lo bello trasladada a la vida material.⁵³

La fuerza moral, el refinamiento estético, que tendrían que haber completado la civilización material, deben buscarse fuera de la civilización, entre los salvajes. Pero los valores enumerados por Baudelaire implican con tanto vigor una idea de la civilización (es decir, a la vez un ideal de civilizado y una civilización ideal) que aquél puede escribir, utilizando esta vez el término de manera no peyorativa: “La Civilización se refugió tal vez en alguna pequeña tribu aún no descubierta”, tras haber declarado a Francia, lo mismo que a Bélgica, “país muy bárbaro”.⁵⁴

La palabra civilización soporta por lo tanto con dificultad el desdoblamiento de sus implicaciones o presupuestos: cuando no concuerdan, éstos llevan a un empleo contradictorio

⁵² C. Baudelaire, “Edgar Poe, sa vie et ses œuvres”, en *Œuvres complètes*, edición de C. Pichois, 2 vols., París, Pléiade, 1975-1976, t. II, p. 297.

⁵³ C. Baudelaire, “Notes nouvelles sur Edgar Poe”, en *ibid.*, pp. 325-326.

⁵⁴ C. Baudelaire, “Pauvre Belgique”, en *ibid.*, p. 820.

de un único y mismo término. La falta de concordancia del hecho y el valor incita a guardar la palabra para el primero y buscar otro término para el segundo (así como, en el siglo anterior, se había intentado oponer la cortesía a la insatisfactoria civilidad). Con seguridad, un primer recurso consistirá en apelar a una marca epítética de autenticidad y hablar de “verdadera civilización”. Pero los espíritus sistemáticos buscarán un apoyo lexical más acentuado. Así lo hace Charles Fourier al escoger la palabra *armonía* para designar el Estado social perfeccionado, cuyo modo de funcionamiento se dedica a detallar la ensoñación utópica y gracias al cual las miserias e injusticias de la *civilización* actual se superarán victoriosamente. De tal modo, la civilización, acusada sin miramientos, sirve de contraste a la felicidad descontada de la sociedad “armoniosa”. El par lexical *civilización-armonía* exterioriza y proyecta hacia otra parte y el futuro las tensiones internas que es difícil ordenar dentro de la mera noción de civilización. Esta nueva oposición no carece de consecuencias: no afecta únicamente la palabra civilización con un valor peyorativo; tiene, por añadidura, el efecto de concretar una delimitación de su campo de aplicación: la civilización no es coextensa con la historia humana en su totalidad. No representa más que su fase actual, con el sistema de coacciones impuestas a las pasiones humanas (monogamia, etc.). Ocurrirá lo mismo con el vocabulario de Engels. Para él (a partir de las teorías de Lewis H. Morgan), la civilización es posterior al estado salvaje y la barbarie; es ella la que inventa el Estado, la propiedad, la división del trabajo, la explotación de las clases inferiores. El momento ulterior de la dialéctica histórica nacerá de la supresión de ese modo de organización social: la sociedad sin clases (donde el Estado habrá desaparecido) abolirá los males de la civilización; recuperará, en un nivel superior, la comunidad de los bienes de que disfrutaba la humanidad precivilizada.⁵⁵ (Este uso de la palabra *civilización*, en resumidas cuentas fourierista, no prevalecerá en la literatura marxista del siglo XX.)

De manera mucho más general, y sin una implicación político revolucionaria directa, el mundo germánico introdujo, desde principios del siglo XIX, un rival del concepto de civilización: la cultura (*die Kultur*). Es aquí donde se presenta a la plena luz del día, y en un prolongado debate, con el aspecto del conflicto entre nociones competidoras y con diferentes denominaciones, la oposición interna entre componentes complementarias que Constant y Guizot habían procurado contener dentro del concepto único de civilización.⁵⁶ Nietzsche no es el primero en intervenir en la discusión, pero, de acuerdo con su propia disposición, da a los términos antitéticos una expresión vehemente: la civilización no es más que domesticación, represión, encogimiento del individuo; la cultura, por el contrario, puede ir a la par con la decadencia de las sociedades, pues consiste en la expansión de las energías individuales:

Cultura contra Civilización. Las cumbres de la cultura y de la civilización están muy alejadas unas de otras: no hay que confundirse, las separa un antagonismo profundo como un abis-

⁵⁵ F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privat-eigentums und des Staats* (1884); en francés, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* [traducción castellana: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Ayuso, 1980]. Véase sobre todo el capítulo IX, “Barbarei und Zivilisation”.

⁵⁶ En el ámbito italiano, la oposición se apoya en el contraste entre *civiltà*, palabra antigua, y *civilizzazione*, cuya formación reciente y los orígenes franceses permiten deslindarse más fácilmente, como lo hace Leopardi en las notas del *Zibaldone*. La palabra *cultura*, como *culture* en francés, aporta un tercer recurso, en el que a menudo puede discernirse la influencia de los conceptos alemanes de *Kultur* y *Bildung*.

Sobre la historia del debate en Alemania, se encontrarán documentos y bibliografía en *Kultur und Zivilisation*. Véase la nota 1 del presente artículo.

mo. Los grandes momentos de la cultura siempre fueron, moralmente hablando, tiempos de corrupción; y, por el contrario, las épocas de la domesticación querida y forzada del hombre (“Civilización”) fueron tiempos de intolerancia para las naturalezas más espirituales y más audaces. La civilización quiere otra cosa que la cultura: tal vez lo inverso.⁵⁷

Para mantenernos en un nivel puramente terminológico, señalemos un hecho muy significativo: cuando Freud declare no querer diferenciar las nociones de cultura y civilización, será para reencontrar dentro del ámbito unitario de la primera (que por lo tanto implica igualmente la segunda) la amenaza interior que resulta del conflicto de *dos* elementos: por una parte, la pulsión erótica, que apunta a extender la comunidad, a estrechar sus lazos, y por la otra, la pulsión agresiva, ligada al instinto de muerte.⁵⁸ Todo sucede como si la supresión de la antítesis cultura-civilización condujera a restablecer una relación antitética ya no en una forma abierta, sino en la del enfrentamiento inevitable de dos principios dinámicos intrapsíquicos cuya coexistencia hacen cada vez más difícil las condiciones de la vida moderna, aunque nuestra propia supervivencia sea función de esa coexistencia. En suma, Freud no necesita la dualidad cultura-civilización, dado que dispone del par *eros-tánatos*.

XI La palabra civilización circula hoy en diversas acepciones, paralelas o contradictorias, todas más o menos conocidas y todas igualmente gastadas. La erosión es notoria. Pero la palabra dista de estar fuera de uso, y quedan por plantearse algunas cuestiones a su respecto. ¿El uso actual borró las antinomias internas o externas que advertimos al recorrer la historia semántica de la palabra? Es cierto, la distinción entre cultura y civilización perdió su agudeza. Pero sigue subsistiendo. Se denominan *culturas* tan pronto ciertas tendencias sociales limitadas, coherentes y sin logros monumentales, que no alcanzaron la amplitud de una gran civilización, como algunos subgrupos de valores y comportamientos diferenciados, que pueden coexistir dentro de una única y misma civilización: cultura popular, cultura erudita, cultura urbana, etc. En el límite, se admitirá que una civilización puede integrar una cantidad bastante grande de microculturas...⁵⁹ En el uso relativista que le da la etnología, la civilización se especifica en civilizaciones distintas, cada una de las cuales tiene su propia legiti-

⁵⁷ F. Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en *Werke*, edición de Schlechta, 4 vols., Munich, 1956, t. III, p. 837.

En un texto fechado en 1914, Thomas Mann escribe: “El alma alemana es demasiado profunda para que la *civilización* sea para ella una noción superior y hasta la más elevada de todas. La corrupción y el desorden del aburresamiento son para ella un objeto de horror ridículo”. Y también: “La política es cosa de la razón, la democracia y la civilización; la moral, en cambio, es cosa de la cultura y el alma” (“Gedanken im Kriege”, en *Die neue Rundschau* 25, 1914, cuaderno II, pp. 1478 y 1474). En 1929, E. R. Curtius (cf. nota 38) anhelará enterrar esta disputa.

La antítesis cultura-civilización desempeña un papel capital en la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. Véase el artículo de Jacques Bouveresse.

⁵⁸ Véanse en particular *El porvenir de una ilusión* (1927), cap. 1, y *El malestar en la cultura* (cuyo título alemán es *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) [y su título francés, *Malaise dans la civilisation* (n. del t.)]. Los puntos de vista freudianos sobre los sacrificios pulsionales exigidos por la civilización fueron abundantemente comentados. Véase en especial Eugène Enriquez, *De la horde à l'État: essai de psychanalyse du lien social*, París, Gallimard, 1983.

⁵⁹ Véase Jean Molino, “Combien de cultures?”, en *Les Intermédiaires culturels*, Actes du colloque du Centre méditerranéen d'Histoire sociale, des Mentalités et des Cultures, Université de Provence y H. Champion, 1978, pp. 631-640.

dad; corresponde al saber determinar sus áreas, sus marcas distintivas, las fechas de su surgimiento y derrumbe. En el inventario casi cartográfico de las civilizaciones, lo que importa es el trazado de sus límites móviles y el relevamiento de sus valores particulares, y de ningún modo el juicio cualitativo que podríamos emitir sobre ellas al aplicarles ingenuamente los valores de la nuestra. Las civilizaciones se oponen unas a otras como organismos, en relaciones que son alternativamente las de la vecindad, la competencia y el conflicto. No podemos atribuir a ninguna de ellas ni superioridad ni inferioridad, salvo al constatar, como un hecho, el éxito de unas y el fracaso de otras; sólo tenemos un interés *científico* cuando queremos conocer las causas de su aparición y su desaparición.⁶⁰ Y nuestra buena fe llegará hasta el punto de reconocer, sin hacer de ello un motivo de orgullo, que “nuestra” civilización es la única que presta ese interés a las otras, e incluso a acusarse de haber causado, en muchas circunstancias, perjuicio a éstas, cuando oponían un obstáculo a nuestros apetitos de poder...

Pero la mala conciencia que, de manera un poco inconsecuente, acompaña nuestro relativismo cultural, atestigua que las antinomias no dejaron de ir unidas al concepto de civilización. La antinomia se manifiesta con el aspecto de la amenaza, el peligro o el miedo. Se habla de *los males de la civilización*, en el doble sentido que la gramática autoriza a dar a este genitivo. En el discurso contemporáneo, la civilización se percibe a veces como fuente del mal y a veces como la víctima de un mal. La civilización (material, industrial, occidental, etc.) hace pesar un peligro: sobre el mundo viviente, sobre las otras culturas y civilizaciones, sobre el alma de los individuos que gozan de ella o sufren sus imperativos... Los argumentos y el carácter bien fundado del discurso ecológico, de las acusaciones de etnocidio, etc., son suficientemente conocidos para que sea necesario exponerlos. Basta comprobar que tienden a señalar a “nuestra” civilización como inseparable de una *hybris* que hay que contener a cualquier precio y cuyas tendencias, en lo posible, es preciso invertir. Pensar la civilización como *amenazante* hace que desfilen ante nuestra mirada alarmada las imágenes de la devastación que la técnica civilizada provoca en todo lo que somete a sus normas (eficacia calculada, rendimiento, etc.). Pero también solemos pensarla como *amenazada*, y lo que nos inquieta son entonces otras antinomias. Sin duda, nos parece que la amenaza proviene más del interior mismo de la civilización, porque la civilización industrial abarca la tierra entera y ya no tiene *otro* exterior al que oponerse. Experimentamos una sensación de inquietud frente al auge de las subculturas salvajes, los renuevos del pensamiento mágico, los fenómenos de regresión intelectual y moral que ponen las herramientas de la civilización (y sus armas) en manos de individuos incapaces de dominarlas, de comprender su sentido, de reconocer sus fundamentos históricos: al ver desaparecer una dimensión de la memoria que aseguraba los vínculos del mundo presente con el pasado, tememos que el olvido comprometa la situación futura. Por añadidura, nos preguntamos si nuestras ciencias, nuestras artes, nuestras filosofías conservan en esta hora el poder de invención sin el cual nuestra civilización dejaría de ser lo que ha sido: el teatro de una incesante transferencia de autoridad, según una apuesta en favor de la autonomía de la razón humana, tal como la encarna, en su principio, la institución democrática. No hay allí más que dos temas, en sí mismos antitéticos, entre varios, cuya expresión se ha hecho insistente. Amenazante o amenazada; o bien, en un encuentro de los opuestos, amena-

⁶⁰ Véase en el t. II, pp. 451-487 de las *Œuvres* de Marcel Mauss (París, Éditions de Minuit, 1969), la nota de 1913 (escrita en colaboración con Émile Durkheim), así como la ponencia sobre “Les civilisations”, que figura igualmente en la obra colectiva de 1929, citada aquí mismo al principio de la nota 1.

zante y amenazada, perseguidora y perseguida a la vez, la civilización ya no es un lugar seguro para quien habita bajo su techo. Leo un artículo reciente de Czeslaw Milosz, referente al desengaño de los artistas polacos de la última generación:

La desconfianza y la burla se dirigieron contra toda la herencia de la cultura europea. Es por eso que, varios años después de la guerra, Jerzy Grotowski puso en escena de una manera muy particular una obra de Stanislas Wyspiński, *Akropolis*, escrita en 1904. La obra está compuesta por escenas extraídas de Homero y de la Biblia y resume de ese modo los constituyentes principales de la cultura occidental. En la versión de Grotowski, las escenas son representadas por prisioneros de Auschwitz con uniformes rayados, y el diálogo está acompañado por torturas. Sólo éstas son reales, y la lengua sublime de los versos recitados por los actores está coloreada por la ley misma del contraste.⁶¹

Como se recordará, el marqués de Mirabeau, inventor del término, ya hablaba de la “barbarie de nuestras civilizaciones”; también se refería a la “falsa civilización”. En el momento mismo en que el término hace su primera aparición, tiene al menos una doble acepción; y tanto en una como en la otra, está ligado a una actividad crítica.

Reconocida como un valor, la civilización constituye una norma político moral: es el criterio que permite juzgar y condenar la no civilización, la barbarie. En cambio, utilizada para designar la organización presente de las sociedades europeas, la palabra ya no es más que un término antitético que designa un hecho colectivo, que se juzgará con el recurso a otros criterios. Esta vez, la palabra civilización, en lugar de ser la herramienta conceptual del pensamiento crítico, designa un dato sometido a la crítica: ya no basta con que una civilización lo sea, es preciso además que sea una *verdadera* civilización: en la materia se requiere entonces un criterio de lo verdadero y lo falso. Éste debe escogerse forzosamente en otro ámbito, y hemos visto que Mirabeau hacía de la religión, en un texto citado por los jesuitas de Trévoux, una condición necesaria de la civilización. Empero, sin excesiva preocupación por la lógica, se le ocurre hacer del par normativo civilización-barbarie el criterio de la civilización en cuanto hecho: el razonamiento se vuelve circular. Nuestra civilización es condenable porque es “bárbara”, es decir, porque no es *la* civilización.

La escisión de la palabra entre una acepción “de derecho” y una acepción “de hecho”, y que permite a la “conciencia noble” invocar la primera contra la segunda, cae bajo el peso del análisis que Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, consagra a la *Bildung* y la filosofía de las Luces.⁶² Conocemos la conclusión que formuló: la civilización *efectiva*, con todo lo que parece “bárbaro” en ella para la conciencia moral (moralidad de la que el “*philosophe*” se erigirá en defensor en *El sobrino de Rameau*), constituye la *verdad* del momento.

El momento histórico en que aparece la palabra civilización marca la entrada en escena de una autorreflexión, la emergencia de una conciencia que cree saber de qué está hecha su propia actividad y cómo se desarrolla y debe regularse la realidad colectiva. Esa autorreflexión no se absorbe en sí misma: no bien se percibe reflexivamente, la civilización occidental se ve como una civilización entre otras. Una vez consciente de sí misma, *la* civilización des-

⁶¹ C. Milosz, “Ruins and Poetry”, en *The New York Review of Books*, vol. xxx, No. 4, 17 de marzo de 1983, p. 20.

⁶² Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI, B (“Der sich entfremdete Geist, die Bildung”), I y II. Sobre la noción de *Bildung* y *Bildungsroman*, véase el artículo de Antoine Berman.

cubre de inmediato *las* civilizaciones. La crítica ya no se limitará, como antaño, a comparar nuestro tiempo (*nostra tempora*) y los tiempos antiguos (*pristina tempora*); asigna una tarea histórica a las colectividades humanas, reservándose el derecho de examinar, aprobar, reprobar o poner en un pie de igualdad, según las exigencias de la razón ilustrada. Para ella, nada de lo que impone la tradición tiene en lo sucesivo un carácter obligatorio en razón de la tradición misma. El pensamiento crítico decidirá de acuerdo con sus propios criterios. Hay que decir, sin excesiva paradoja, que la entrada en escena de la palabra *civilización* (en una época tardía de lo que aún hoy llamamos la civilización occidental), muy lejos de confirmar el orden constitutivo de la sociedad civilizada, marca el inicio de su *crisis*. El desmoronamiento de lo sagrado institucional, la imposibilidad de que el discurso teológico siga teniendo valor de “concreto y absoluto” (Éric Weil),⁶³ invitan a la mayor parte de los espíritus a buscar con toda urgencia valores sustitutos. Y es entonces cuando la noción misma de *civilización* propone sus servicios. Pero como de inmediato se fractura y se escinde entre un valor (ausente) y un hecho (difícilmente aceptable), se revela inepta para cumplir la función hasta entonces correspondiente al absoluto teológico. ¿Vendrá el concepto de civilización, en el ocaso mismo de ésta, a anunciar la muerte de lo que nombra? Contestaré afirmando lo contrario: si la razón crítica sabe reconocer que es en sí misma el producto de la civilización contra la cual dirige su polémica, si acepta admitir que la civilización-valor no puede formularse sino en el lenguaje presente de la civilización-hecho, nos vemos obligados a imaginar un nuevo modelo conceptual, que escape a la alternativa entre la univocidad de lo absoluto y el relativismo cultural: ese modelo instituirá una relación complementaria entre la razón crítica, la civilización real, a la vez amenazada y amenazante, y la civilización como valor siempre “a realizar”. Nos atreveremos a decir que ese modelo tripartito constituye el marco esquemático en el cual se inscriben todos los debates que la civilización suscitó desde la época de las Luces. Y puede decirse igualmente que, si hay que reconocerlo y asumirlo plenamente, constituye el valor mismo definitorio de una civilización que todavía queda por promover: una civilización que soporta en sí su propia crisis permanente e incluye en sí la libertad crítica más despierta y la razón más independiente, que *reconocerían* el mundo real del que proceden, es decir, la civilización como hecho adquirido, a la cual, de todas formas, opondrían de manera polémica el proyecto de una civilización más conforme con la exigencia de universalidad que sostiene a la razón crítica en su trabajo... Me sorprende teorizando, seguramente no sin ingenuidad, a partir de la historia lexical: pero es el momento oportuno de una última observación, que nos devuelve al plano lexical. La palabra civilización es una gran inductora de teorías. Estoy en buena compañía. Tal como circula, esta palabra carga con significados diversos, contradictorios, y exige precisiones epítéticas (civilización cristiana, occidental, mecánica, material, industrial, etc.). Ahora bien, es evidente que, pese a su imprecisión, el término designa el medio humano en que nos movemos y cuyo aire cotidiano respiramos: *in eo movemur et sumus*. ¿Cómo no sentir la tentación de ver con más claridad en él y elaborar una teoría de la civilización que fije, de resultas, toda una filosofía de la historia?⁶⁴

⁶³ Éric Weil, *Essais et conférences*, 2 vols., París, 1970; en particular, t. I, cap. XII, “La science et la civilisation moderne, ou le sens de l’insensé”, pp. 268-296.

⁶⁴ Entre las múltiples teorías de las que nuestra época ha sido testigo, algunas dan testimonio de una ambición de coherencia que incita a la discusión. Las más conocidas son: A. Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford, 1948; N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (1936), 2a. ed., Berna-Munich, Francke, 1969; traducción francesa de P.

XII Con seguridad, la teorización es una trampa. La parábola puede sustituirla con ventaja. En “Historia del guerrero y de la cautiva”, J. L. Borges cuenta dos historias: la del guerrero bárbaro Droctulft, que abandona a los suyos para defender la ciudad que éstos atacan: Ravena; y la de la inglesa que, raptada por los indios en América del sur, adopta definitivamente las costumbres “salvajes” de sus raptores.⁶⁵

Lo que seduce a Droctulft y hace de él un tránsito es el orden que manifiesta la ciudad, el *pulido* de los mármoles, los valores que hemos catalogado con los nombres de *urbanitas* y *cortesía*:

Venía de las selvas inextricables del jabalí y el uro; era blanco, animoso, inocente, cruel, leal a su capitán y a su tribu, no al universo. Las guerras lo traen a Ravena y ahí ve algo que no ha visto jamás, o que no ha visto con plenitud. Ve el día y los cipreses y el mármol. Ve un conjunto que es múltiple sin desorden; ve una ciudad, un organismo hecho de estatuas, de templos, de jardines, de habitaciones, de gradas, de jarrones, de capiteles, de espacios regulares y abiertos. [...] Quizás le basta ver un solo arco, con una incomprensible inscripción en eternas letras romanas. Bruscamente lo ciega y lo renueva esa revelación, la Ciudad. Sabe que en ella será un perro o un niño, y que no empezará siquiera a entenderla, pero sabe también que ella vale más que sus dioses y que la fe jurada y que todas las ciénagas de Alemania. Droctulft abandona a los suyos y pelea por Ravena.

Borges opone a esta historia un relato de su “abuela inglesa”. Ésta conoció antaño a otra inglesa, a la que los indios habían llevado “en un malón”. La mujer raptada se convirtió en la esposa de un capitanejo, “a quien ya había dado dos hijos y que era muy valiente”:

[...] se vislumbraba una vida feral: los toldos de cuero de caballo, las hogueras de estiércol, los festines de carne chamuscada o de vísceras crudas, las sigilosas marchas al alba; el asalto de los corrales, el alarido y el saqueo, la guerra, el caudaloso arreo de las haciendas por jinetes desnudos, la poligamia, la hediondez y la magia. A esa barbarie se había rebajado una inglesa.

Los dos personajes cruzan la línea de separación en sentido inverso, son transfiguras que abandonan o se unen a la barbarie. El comentario final de Borges es sorprendente:

Mil trescientos años y el mar median entre el destino de la cautiva y el destino de Droctulft. Los dos, ahora, son igualmente irre recuperables. La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos.

Kamitzer, con tres títulos: *La Civilisation des mœurs*, *La Société de cour*, *La Dynamique de l'Occident*, París, 1975-1976 [traducción castellana: *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1989, y *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982]. No es posible inventariar aquí las antologías dedicadas al tema. Señalemos, para marcar las etapas de las discusiones posteriores a 1945: *Civilisation*, número especial de *Chemins du Monde*, París, s.f. [1947]; *La Culture est-elle en péril?*, Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1955; *Où va la civilisation?*, Rencontres internationales de Genève, La Baconnière, 1971; “Malaise dans la civilisation?”, en *Le Débat*, París, No. 23, enero de 1983 y 24 de marzo de 1983.

⁶⁵ Jorge Luis Borges, “Histoire du guerrier et de la captive”, en *Labyrinthes*, traducción de Roger Caillois, París, 1953, pp. 67-79 [versión original: “Historia del guerrero y de la cautiva”, en *El aleph*, Madrid, Alianza-Emecé, 1971, pp. 49-54].

Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón, y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar. Acaso las historias que he referido son una sola historia. El anverso y el reverso de esta moneda son, para Dios, iguales.

El efecto de estas líneas es perturbador: lo que se da como igual es el ímpetu no racional del salto, del movimiento hacia el *otro*. Y a la vez, la barbarie y la civilización aparecen en sí mismas como idénticas ante la mirada de Dios. Es cierto, ya no hay bárbaros ni salvajes junto a las puertas, en la selva, la estepa, la pampa. No sólo a título accidental esos destinos se declaran “fuera de alcance”. La inversión especular de la barbarie y la civilización se nos cuenta como una historia del pasado, guardada en la memoria del escritor y en la conciencia divina. ¿Significa que la civilización ha ganado la partida, y la medalla, en lo sucesivo, no tiene reverso? Lejos de ello. La sorpresa perturbadora es descubrir que, lejos de necesitar la larga duración cara a los historiadores, los pasajes de la barbarie a la civilización y de la civilización a la barbarie se hacen a veces *con un solo paso*. Por más que la historia aquí contada no implique sino a individuos del pasado, su moraleja final tiene no obstante un alcance más vasto y podría extenderse a todos los hombres y todos los tiempos. Borges es demasiado civilizado, demasiado sabio en el arte de la elipsis para decir más. Se limita a recordar la precariedad de los límites, la igual facilidad de la conversión y la caída. La oposición de la civilización y la barbarie se resuelve en un quietismo desesperado. Esto no conduce a renegar de la civilización, sino a reconocer que es inseparable de su reverso. □