

## Civilidad: Aspectos de un Trayecto Conceptual.

Horacio González López\* e Irene Marquina Sánchez\*\*

\* horacio50@gmail.com

Instituto de Investigaciones Psicológicas, Universidad Veracruzana  
Avenida Dr. Luis Castelazo Ayala s/n, Col. Industrial Ánimas  
Xalapa, Veracruz, 91190. México

\*\* imarquinasan@gmail.com

Facultad de Idiomas, Universidad Veracruzana.  
Ezequiel Alatraste y Francisco Moreno s/n. Colonia Ferrer Guardia  
Xalapa, Veracruz, 91570. México

### Resumen

El actual concepto de *Civilidad* emerge de un proceso histórico de elaboración conceptual. Ese concepto hace su primera aparición en la publicación de un libro, en el siglo XVI, cuyo título lleva esa palabra. A partir de tal origen, en un lento proceso social, el concepto empieza a configurar sus significados. Aunque esa es su primera aparición la configuración de los significados que ahora le reconocemos inicia en el siglo XVII. A lo largo de su historia, el concepto de *Civilidad* sirvió para hacer referencia y para moldear la convivencia humana en sociedad, e incluso para moldear esta última. Este escrito ofrece un seguimiento de uno de los posibles trayectos históricos de ese concepto desde sus orígenes hasta en su actual revisión crítica.

**Palabras Clave:** Civilidad, Civilización, Cortesía, Civilización, Convivencia

### Sugerencia para citar este artículo:

González, H & Marquina, I. (2016). Civilidad: Aspectos de un Trayecto Conceptual. *Subje/Civitas*, 13. Consultado el [fecha] en <http://www.subjecivitas.com.mx/num13/gonzalez-marquina-civilidad.pdf>

## Los Inicios de un Trayecto.

El concepto de *Civilidad* se configura en Europa con cierta claridad, con ese término y con los significados generales que hoy en día se le atribuyen, a partir del siglo XVII. Para el caso véanse el tratado anónimo sobre la civilidad, publicado en 1681<sup>1</sup> en la ciudad de Lyon, Francia, y el libro de Courtin, dedicado al mismo tema y publicado en París en 1778<sup>2</sup>.

Sobre un tema conceptualmente emparentado e históricamente inscrito dentro del siglo precedente, podemos señalar la obra de Baldassare Castiglione<sup>3</sup>, dedicada al tema del *Cortesano*, traducida del italiano al francés y publicada en París en 1537. Ese libro y este último tema han sido cuidadosamente revisados por Peter Burke (1998<sup>4</sup>) en su libro *Los Avatares del Cortesano*.

Aunque el concepto de *Civilidad* empieza a configurarse en el siglo XVII, el concepto hace su primera aparición en el siglo XVI en la obra de Erasmo de Rotterdam *Civilitas morum puerilium*, obra que fue publicada en 1530<sup>5</sup>. Sin embargo, los temas abordados en esta última obra: jerarquía social, dominio de sí mismo y moralidad sexual, también fueron tratados en obras muy anteriores. Distintos autores (Gillingham, 2002<sup>6</sup>; Vish, 2008<sup>7</sup>), señalan al *Liber Urbanis* de Daniel of Beccles, publicado en el siglo XIII, como la primera obra dedicada, en Inglaterra, al tema de las maneras del comportamiento en la convivencia.

En el caso del documento arriba citado, la muy posterior traducción de su título como *Libro del Hombre Civilizado*, oscureció la comprensión de los significados de los términos de ‘civilización’ y de ‘civilidad’, empleados, desde su surgimiento, para hablar de procesos sociales y psíquicos de cierta especificidad. En este sentido, esa traducción oscureció el acceso que los lectores pudimos haber tenido a la comprensión de los desarrollos históricos, tanto del concepto de *Civilidad*, como de su especificidad, la cual, paradójicamente, no restringe la amplitud de ese mismo concepto. Este último viene a ofrecer, por encima de su especificidad, campos semánticos y socio-semióticos considerablemente amplios,

1. Anónimo (1681). *Traité de la Civilité Nouvellement Dreffé D'une Maniere Exacte & Méthodique Fuiwant les Regles de l'Usage Vivant*. À Lyon, Chez Jean Certé, Ruë Merciere à la Trinité.
2. Courtin, A. (1778). *Nouveau Traité de la Civilité Qui fe pratique en France parmi les Honnêtes Gens*. À Paris: Chez Louis Josset à la Couronne d'Epines et Charles Roeustel au Palmier, Ruë Saint Jacques.
3. Castiglione, Baldassare (1537). *Les Quatre Livres du Courtisan du conte Baltazar de Castillon*, Reduyet du Lange Ytalique en Francoys par Jacques Colin. Paris: Denys de Harsy.
4. Burke, P. (1998). *Los Avatares de "El Cortesano"*. Barcelona: Gedisa.
5. Érasme de Rotterdam (1877). *La Civilité Puerile*. Traducción de Alcide Bonneau. Paris: Isidoro Liseux.
6. Gillingham, J. (2002). From *Civilitas* to Civility: Codes of Manners in Medieval and Early Modern England. *Transaction of the Royal Historical Society*, 6, pp. 267-289.
7. Vish, D. H. (2008). A History of Civility: From Plato to the Kentucky Bar Association Code of Professional Courtesy. *Bench & Bar*, pp. 36-38.

## Subje/Civitas

2

Estudios Interdisciplinarios  
sobre Literatura y Sociedad

NO. 13

2016

ISSN 1870 6932

[www.subjecivitas.com.mx](http://www.subjecivitas.com.mx)

los cuales se extienden, por ejemplo, sobre conceptos tales como los de *Cortesía*, *Amabilidad*, *Buenos Modales*, *Buenas Maneras*, y sus —no obstante, no equiparables— correlatos franceses: *Savoir-vivre*, *Bien-seance*, y *Politesse*.

El concepto de *Civilidad* está ligado al concepto de *Civilización* y al concepto de *Ciudadano*, aún así, los dos primeros conceptos no son sinónimos, ellos presentan una ubicación muy distinta dentro de ese árbol genealógico que les es común, y los tres guardan una importante distancia conceptual respecto de la noción de *Urbanidad*, de tal forma que esta última palabra no es empleada, en los siglos XVI o XVII, para hablar de las maneras que sirven de base a los encuentros entre individuos humanos, como lo podría haber sugerido la traducción de la obra de Daniel of Beccles.

## Concepto, Convivencia y Estructuras Sociales

A finales del siglo XIX, en las notas introductorias a su traducción de la versión original, en latín, del libro de Erasmo titulado *Civilitas morum puerilium*, Alcide Bonneau (1877<sup>8</sup>) señalaba ya la especificidad conceptual que habría de surgir del concepto de *Civilidad* implicado en la obra por él traducida, una especificidad que, según el mismo Bonneau, no podría ser hallada en trabajos anteriores, ni en trabajos cuya llegada futura él ya avizoraba, todos ellos con títulos que incluían el uso de términos tales como “cortesía”, “*savoir-vivre*” o “*bien-seance*”, por ejemplo.

La traducción de Bonneau es acompañada por una introducción de cincuenta y cinco páginas, la cual rastrea el recorrido histórico de las apariciones del concepto de *Civilidad* en diferentes libros publicados sobre ese tema, en latín, francés, italiano, español e incluso inglés, desde el siglo XV hasta el siglo XIX.

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

Para el siglo XVI y, sobre todo, para el siglo XVII, la división social de las sociedades europeas había alcanzado, ya, una complejidad y una dinámica que exigían, de sus miembros, el señalamiento semiótico de los lugares por ellos ocupados dentro de las jerarquías internas a esas sociedades. A su vez, ese señalamiento y esos lugares exigían el señalamiento, igualmente semiótico, de sus comportamientos interpersonales.

Las maneras del comportamiento de los miembros de las noblezas debían identificar, a esos miembros, como iguales entre ellos y simultáneamente, debían distinguirlos de sus *Otros*, es decir, de sus *no-iguales*, de sus *distintos*, es decir, de los burgueses, de *les bourgeois*,

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

dado que los villanos no-esclavos y, evidentemente, los esclavos mismos, eran tomados como inexistentes por los nobles, y también por los burgueses.

Para la nobleza europea, la aparición de la burguesía, a partir de los siglos XVI y XVII, tan incipiente y dispersa como lo haya sido, representa la aparición de *Otro* universo humano y social, no igual, sí inferior, pero afirmativamente *Otro*.

Para el siglo XVI y sobre todo para el siglo XVII, los comerciantes, los artesanos, las gentes de armas o, en su original versión francesa, *les gens d'armes*, y los profesionistas con licencia eclesiástica: licenciados, maestros y doctores, todos ellos libertos, habían logrado consolidar sus logros sociales, logros alcanzados por la vía de luchas emprendidas, desde los siglos XII y XIII, contra las limitaciones impuestas por obispos y arzobispos. Desde esos siglos, algunos miembros de las sociedades europeas ya habían dejado atrás sus condiciones de seres itinerantes, y habían logrado establecerse en los poblados, es decir, en los *burgos*, en calidad de habitantes fijos, en calidad de *bourgeois*, bajo ventajosas condiciones jurídicas, acordadas específicamente para ellos por las mismas autoridades eclesiásticas en contra de las cuales luchado históricamente; bajo ventajosas condiciones jurídicas acordadas, a ellos, por los nobles de quienes habían obtenido su libertad. Esas condiciones jurídicas eran mucho más elásticas que las impuestas sobre los simples villanos libertos. Así, para los siglos XVI y XVII, *les bourgeois*, los burgueses habían logrado ser identificados como tales y tal identificación requirió, de ellos, la elaboración de maneras de comportamiento que semióticamente los identificara como iguales entre ellos, que semióticamente también los identificara como distintos de sus inferiores, y que semióticamente los identificara como susceptibles de ser equiparados, algún día, con los nobles, sus *Otros* superiores.

De una u otra manera y en múltiples sentidos, a lo largo de todo su trayecto, desde la *civitas* romana, hasta las sociedades europeas de finales del siglo XIX, el concepto de *Civilidad* había hecho referencia a los modales o a las maneras del comportamiento de los individuos frente a sus *Otros*, por lo tanto, a los modales o a las maneras del comportamiento en los encuentros humanos, y a los modales o a las maneras del comportamiento de los individuos en compañía y en sociedad.

En las sociedades europeas, desde la consolidación del cristianismo católico como la doctrina oficial de las noblezas europeas, hasta finales del siglo XIX y como un telón de fondo, el Dios de la cristiandad estuvo casi siempre detrás de la definición de todos esos *Otros* seres humanos, socialmente considerados como tales, seres humanos que, por la vía de tal definición, sirvieron de marco de referencia a la comprensión, a la delimitación y al moldeamiento del comportamiento humano.

Es indudable que *La Ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, nos introduce en una de las primeras perspectivas cristianas acerca de la naturaleza de la historia. En el anterior sentido, Alfred Weber señala que:

## Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios  
sobre Literatura y Sociedad

NO. 13

2016

ISSN 1870 6932

[www.subjecivitas.com.mx](http://www.subjecivitas.com.mx)

En el año 410 (d.C.), cuando fue destruida Roma y cuando toda la civilización grecorromana oscilaba en sus cimientos, San Agustín escribió *La Ciudad de Dios*. Ésta constituye una grandiosa filosofía de la historia, que brota de la fe. Trata de comprender el plan del Dios cristiano en la dirección de la Historia Universal, con el fin de que, en el derrumbamiento general, los creyentes no perdiesen la orientación y para impedir que su fe se las trase con errores. Así, pues, la concepción agustiniana constituyó una interpretación de la historia que cobró un influjo inmenso porque consiguió acuñar el marco y las fórmulas que han presidido la visión que el mundo cristiano-católico ha tenido, desde entonces, sobre el proceso de la historia universal y con los cuales esta concepción ha tratado siempre de renovarse, acudiendo a su espíritu originario (Alfred Weber, 1941, pp. 9-10<sup>9</sup>)

Sin embargo, la obra de San Agustín *La Ciudad de Dios*, rebasa esa tarea filosófica e interpretativa advertida por Alfred Weber. Cuando San Agustín delinea las condiciones morales que sirven de base a la gestación del cristiano, él también delinea las condiciones que hacen al no-cristiano. El no-cristiano resulta necesario en la conformación de esa línea que marcará, por exclusión, a ese ser humano que corporalmente forma parte de la moralidad cristiana, cuando ella es contrastada con otras moralidades:

Y para empezar ¿qué es vivir según la carne y qué es vivir según el espíritu? Ese que no sea versado en el lenguaje de la Escritura podría imaginar que los Epicúreos, los otros filósofos sensualistas y todos esos que tienen a la filosofía por una profesión, esos que sólo conocen y sólo aman los placeres de los sentidos, son los únicos que viven de acuerdo con la carne, porque ellos ubican el bien soberano del hombre en la voluptuosidad del cuerpo, mientras que los Estoicos, que lo ubican en el alma, viven según el Espíritu. Pero no es en modo alguno de esta manera y, en el sentido de la Escritura, los unos y los otros viven según la carne. En efecto, ella no designa únicamente “carne” al cuerpo de todo animal mortal y terrestre, como cuando ella dice: “Toda carne no es la misma carne, porque otra es la carne del hombre, otra esas de las bestias, otra ésa de las aves, otra ésa de los peces”. Ella le hace significar al hombre mismo al tomar la parte por el todo... (Saint Augustin, 2000, *La Cité de Dieu*).

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

Vayamos más lejos, parece que nada hemos dicho acerca de la caridad, del hombre mismo. Aquel que compartiera este punto de vista aceptaría que poco ha comprendido de lo que hemos dicho. En efecto, es imposible que ese que ama a Dios, no se ame a sí mismo. Voy a

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

ir más lejos y voy a decir que sólo ese que ama a Dios sabe amarse a sí mismo. ¿No es acaso amarse suficientemente a sí mismo el emplear todos sus recursos en alcanzar el goce del verdadero y soberano bien? ¿Y si ese soberano bien, como ya lo hemos demostrado, es Dios mismo, podría uno dudar que el amar a Dios y el amarse a sí mismo fuera una sola y la misma cosa? ¿Pero, es que acaso entre los hombres no debe haber vínculo alguno de amor? Tan debe haber que el grado más seguro para alcanzar el amor de Dios es el amor del hombre por sus semejantes (San Agustín, 2007, *De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos*. Libro I, Capítulo XXVI. Del Amor de Sí Mismo y del Prójimo).

Podemos pensar con cierta seguridad que, en Europa, desde la temprana Edad Media hasta finales del siglo XIX, la moralidad y la racionalidad cristiana fueron las ideas a partir de las cuales se podría reconocer al *Otro*, en tanto que tal, y fueron igualmente las ideas básicas para la identificación y comprensión del orden de ese actuar humano que está implicado en la convivencia humana. La moralidad y la racionalidad cristianas también fueron las ideas de base implicadas en el moldeamiento y en el establecimiento de ese mismo orden.

Hasta el siglo XIX, en Europa, el Dios de los distintos cristianismos, aportó la idea general de base para la identificación, comprensión, delimitación y ordenamiento del comportamiento de un ser humano frente a *Otro*.

Aunque esa idea suponía igualdad, tal igualdad no necesariamente se cumplía a cabalidad, porque un ser humano podría encontrarse frente a un igual que de hecho era diferente porque simplemente era socialmente *Superior*, aunque ambos fueran cristianos. La igualdad del cristianismo permitía, igualmente, la vigencia de niveles de inferioridad humana y social que estaban más allá de la *Otredad* cristiana.

En el anterior sentido, habría seres humanos que un cristiano *Igual-a-Todos* no podría considerar como su *Otro-Igual-a-Todos*. Esos seres humanos estarían ubicados en niveles de inferioridad ubicados más allá de la *Otredad* cristiana, o, más bien, debajo de ella. Esos seres humanos raras veces implicarían el otorgamiento de un reconocimiento como el implicado en las ‘buenas maneras’ o en los ‘buenos modales’ acordados por los nobles cristianos a sus *Otros* cristianos un reconocimiento sólo otorgado entre *Igual-es* o entre *Superiores* y *Superiores*. Esos seres humanos no reconocidos como *Otros-Igual-es* serían humanos irreconocibles, serían nada.

Así, en la intimidad de los aposentos de la nobleza cortesana de la Europa continental, con la desparpajada naturalidad que sólo es desplegada cuando nadie mira, con la desparpajada naturalidad que sólo se tiene cuando se está completamente libre de la mirada del *Otro* o de los *Otros*, las nobles damas solían desnudarse a pesar de tener encima las miradas de sus sirvientes masculinos, porque, estos últimos, en su calidad de ‘sirvientes’, eran justamente, nada y nadie (Elias, 1991<sup>10</sup>).

10. Elias, N. (1991). *La Sociedad Cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Al reclamo de igualdad lanzado por la Revolución Francesa, subyace un reclamo de independencia humana respecto de los ordenamientos morales de la iglesia católica. Este último reclamo da entrada a un concepto de *Hombre* y a un concepto de *Sociedades* que son pensados como *indivisos*, es decir, que son pensados como libres de las divisiones impuestas por los ordenamientos religiosos. El triunfo de esos reclamos y el triunfo de la Revolución, abren la puerta a la consolidación de un concepto de *Hombre-Individuo* y de un concepto de *Sociedad-Nacional*.

Esos triunfos y esa consolidación darían paso a un concepto de *Civilidad* dotada de matices distintos de los ofrecidos por un concepto de *Civilidad* sustentado en la divinidad, en la moralidad y en la racionalidad cristiana. Ese concepto no-cristiano de *Civilidad* se consolidaría en el siglo XIX y sus matices orientarían la *Civilidad* —entendida aquí ya no como un concepto, sino como un evento, como una práctica social— hacia el ámbito del poder humano, hacia el ámbito de la política y hacia el ámbito de una vida humana libre de cualquier designio divino, esta sería la orientación subyacente a la crítica nietzscheana<sup>11</sup> del concepto de *Civilidad*, sostenida en *La Genealogía de la Moral*.

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

## Civilización: El Desenlace del Trayecto

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

Para Braudel<sup>12</sup>, en Italia, Inglaterra y Francia el concepto de *Civilidad* parece ser anterior al surgimiento del concepto de *Civilización*. Según ese mismo autor, este último concepto, estrechamente emparentado al de *Civilidad*, aparecería en Francia:

El término “civilización” —un neologismo— aparece tardía y casi furtivamente en Francia en el siglo XVIII. Fue fabricado a partir de las palabras “civilizado” y “civilizar” que existían desde hacía mucho tiempo y que eran frecuentemente utilizadas en el siglo XVI.

11. Nietzsche, F. (1987). *La Genealogía de la Moral*. México: Porrúa.

Véase también:

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

12. Braudel, F. (1991). *Las Civilizaciones Actuales*. México: Tecnos. Pp. 13.

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

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

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

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

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

La Francia civilizada de Luis xv inventa el concepto de *Civilización* para reconocerse a sí misma a partir de la comprensión que, de ella, le ofrece ese concepto; para reconocerse a partir de la delimitación que ese concepto establece de ella misma; y para reconocerse en los órdenes sociales que ella pudo ejercer sobre sí misma y sobre sus excluidos, a partir de la base de ese concepto:

En todo caso, quede claro que el nuevo término surgió porque era necesario. Hasta entonces, los adjetivos “poli”, “policé”, civil y civilizado (que se aplicaban al que tenía buenas maneras y un correcto comportamiento social) no correspondían a ningún sustantivo. La palabra *policia* se empleaba más bien en el sentido de orden social, diferenciándose considerablemente del sentido que del adjetivo “poli” da el *Diccionario Universal* de Furetière (1690): “en sentido figurado, se emplea en moral y significa civilizado, civilizar, pulir las costumbres, hacer civil y social...” (Braudel, 1991. *op. cit.* p. 13).

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

## Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios  
sobre Literatura y Sociedad

NO. 13

2016

ISSN 1870 6932

[www.subjecivitas.com.mx](http://www.subjecivitas.com.mx)



Sin embargo, el auge de algunas de las perspectivas teórico-filosóficas desarrolladas desde mediados del siglo XIX y consolidadas a principios del siglo XX, contribuyó a desvanecer el interés de esa misma teoría por el problema de la civilidad tomada como hecho social, y por la *Civilidad* tomada como el concepto que lo significa como problema, como fenómeno y como evento<sup>13</sup>.

Aún así, el desvanecimiento de esa reflexión no terminó en su propia extinción. Durante las cuatro primeras décadas del siglo ahora pasado, el siglo XX, de manera relativamente puntual, aunque aislada, surgieron algunos trabajos, trascendentales todos ellos, dedicados a recuperar y/o de reelaborar esa reflexión, de tal forma que el concepto de *Civilidad* pudiera constituirse en categoría de análisis y en guía para la intervención social. Esos trabajos pusieron en relieve el lugar ocupado por la dimensión conceptual del problema de la Civilidad<sup>14</sup>.

Quizá, entre todos los trabajos surgidos durante las cuatro primeras décadas del siglo XX, el más importante sea el de Norbert Elias. A partir de la perspectiva delineada por el 'Proceso Civilizador' de Elias<sup>15</sup>, el concepto de *Civilidad* permitiría contemplar el proceso y el evento de la Civilidad, como un proceso y un evento abierto en dos grandes vertientes, las cuales serían, no obstante, inseparables. Una de esas vertientes apuntaría hacia eso que sería la 'sustancia' primigenia que aglutinaría a los individuos humanos, también de manera primigenia, en estructuras o formas sociales perdurables. La otra vertiente apuntaría hacia esa posible dimensión de la naturaleza misma de la acción humana, que haría posible la unión de individuos humanos. Dos vertientes que podrían parecer similares pero que son, no obstante, distintas.

- 
13. Pensemos en el interés mostrado por Jean Izoulet, en el concepto de *Civilidad*:  
 — Izoulet, J. (1895). *La Cité Moderne: Metaphysique de la Sociologie*. Paris: Félix Alcan. Pp. 215-216.  
 Véase el análisis explícitamente genealógico de los conceptos de *civilización* y de *civilidad*, ofrecido por Rundell y Mennell (1998) en su introducción al libro, editado por ellos, que reúne escritos clásicos sobre los conceptos de *cultura* y *civilización*.
14. Véanse:  
 — Durkheim, E. & Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 151-154.  
 — Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology II: Civilizations: Elements and Forms. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 155-159.  
 — Weber, A. (1998). Fundamentals of Culture-Sociology: Social Process, Civilizational Process, and Culture Movement. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 191-215.  
 — Febvre, L. (1998). Civilization: Evolution of a Word and a Group of Ideas. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 160-190.
15. Elias, N. (1987). *El Proceso de Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

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

## Bibliografía

- Anónimo (1681). *Traité de la Civilité Nouvellement Dreffé D'une Maniere Exacte & Méthodique Fuiante les Regles de l'Usage Vivant*. À Lyon, Chez Jean Certe, Ruë Merciere à la Trinité.
- Burke, P. (1998). *Los Avatares de "El Cortesano"*. Barcelona: Gedisa.
- Bonneau, A. (1877). Introduction. En: Érasme de Rotterdam (1877). *La Civilité Puerile*. Paris: Isidoro Liseux, pp. I-LV.
- Braudel, F. (1991). *Las Civilizaciones Actuales*. México: Tecnos.
- Castiglione, Baldassare (1537). *Les Quatre Livres du Courtisan du conte Baltazar de Castillon*, Reduyet du Lange Ytalique en Francoys par Jacques Colin. Paris: Denys de Harsy.
- Courtin, A. (1778). *Nouveau Traité de la Civilité Qui fe pratique en France parmi les Honnêtes Gens*. À Paris: Chez Louis Josset à la Couronne d'Epines et Charles Roestel au Palmier, Ruë Saint Jacques.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology I: Note on the Notion of Civilization. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 151-154.
- Érasme de Rotterdam (1877). *La Civilité Puerile*. Traducción de Alcide Bonneau. Paris: Isidoro Liseux.
- Elias, N. (1991). *La Sociedad Cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1987). *El Proceso de Civilización: Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Febvre, L. (1998). Civilization: Evolution of a Word and a Group of Ideas. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 160-190.
- Gillingham, J. (2002). From *Civilitas* to Civility: Codes of Manners in Medieval and Early Modern England. *Transaction of the Royal Historical Society*, 6, pp. 267-289.
- Izoulet, J. (1895). *La Cité Moderne: Metaphysique de la Sociologie*. Paris: Félix Alcan.

## Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios  
sobre Literatura y Sociedad

NO. 13

2016

ISSN 1870 6932

[www.subjecivitas.com.mx](http://www.subjecivitas.com.mx)

- Mauss, M. (1998). Between Sociology and Anthropology II: Civilizations: Elements and Forms. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 155-159.
- Nietzsche, F. (1987). *La Genealogía de la Moral*. México: Porrúa.
- Rundell, J. & Mennell, S. (1998). Introduction: Civilization, culture and the human self-image. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Classical Readings in Culture and Civilization*. London: Routledge. Pp. 1-35.
- Saint Augustin (2000). *La Cité de Dieu. Oeuvres II*. Paris: Gallimard.
- Agustín (2007). *De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos*. Madrid: E-Bookarama Editions.
- Vish, D. H. (2008). A History of Civility: From Plato to the Kentucky Bar Association Code of Professional Courtesy. *Bench & Bar*, pp. 36-38.
- Weber, Alfred (1941). *Historia de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, A. (1998). Fundamentals of Culture-Sociology: Social Process, Civilizational Process, and Culture Movement. En: J. Rundell and S. Mennell (Eds.). *Op. cit.* pp. 191-215.