

Sobre los Diferentes Modos de Considerar el Concepto de "Civilización"

Por Alfredo NICEFORO. Colaboración vertida del italiano, para la Revista Mexicana de Sociología, por Oscar Uribe Villegas.

UN *Primer Concepto, Común y Erróneo de la Civilización: el Concepto Optimista.* Ante todo, hay que definir. Y comenzaremos con la palabra "civilización". ¿Qué cosa es "civilización"? De la "civilización" se tienen definiciones e ideas muy diversas. De ellas pueden, con todo, formarse tres categorías a las que pronto denominaremos mediante una indicación apropiada: la de las concepciones optimistas, la de las concepciones pesimistas (absolutas y parciales) y la de las concepciones objetivas o etnográficas.¹

Concepto Optimista: La Civilización-Paraíso. En primer lugar, el concepto corriente, común, que ve en la "civilización" un estado de superioridad y de perpetuo y continuo ascenso, un conjunto de valores de orden superior que continuamente se superan —o mejoran— a sí mismos. Llamaremos a este concepto común y corriente, concepto optimista de civilización. Sus características pueden señalarse como sigue. Ante todo, característica esencial de tal concepto es su optimismo, un optimismo —precisamente por ello— un tanto ingenuo: la civilización es la luz y la luz se hace siempre más intensa. La civilización es

¹ Creemos oportuno consignar algunos rasgos tal y como fueron expuestos —aún cuando sea en forma puramente resumida—, en el segundo volumen de nuestra *Criminología: Ambiente e delinquenza*. Milano, 1943. Cap. IV.

una y consiste en un proceso de desarrollo que siempre tiende hacia un mismo fin: el mejoramiento de la Humanidad (Fr. Guizot, en las primeras páginas de su *Histoire de la civilisation*.) En otros términos, una flecha de oro —diría el poeta— lanzada hacia el sol, que de continuo a aquella luz eterna se aproximaría.

Puede preguntarse, por lo contrario, si en lugar de considerar la civilización como un conjunto de bienes materiales, intelectuales, morales y de otro tipo que se encontraran en sincrónico aumento, no sería mejor y más prudente concebir el movimiento de la vida colectiva como un conjunto de movimientos en los cuales algunas condiciones de vida mejoran, mientras empeoran otras y mientras otras aún se transforman sin que sea posible decir si es mejor o peor lo nuevo o si se repiten siempre iguales.² Sólo viendo cómo se mueven tales valores en el tiempo podrá juzgarse, en primer lugar, la transformación o falta de transformación de la civilización misma y, después, el balance de tales valores (si es que es posible operar tal suma algebraica) pues sólo gracias a ello podrá sacarse la conclusión acerca del movimiento en sentido meliorativo o peyorativo de las condiciones de vida propias de la civilización considerada.

Simplismo del concepto. Otro carácter del concepto común de “civilización” es el simplismo de tal concepto. En la civilización todo es bien; en la no-civilización, todo es mal. “La civilización-bien” se opone de tal modo a la “barbarie-mal”, con separación neta, decidida, tal y como, netamente, en el fresco miguelangélico están separados los elegidos de los condenados.

² Más paradójica es la tesis contraria: la tesis de que se degrada cada vez más la Humanidad; tesis vivamente sostenida, entre otros, por De Maistre, en sus *Soirés de Saint-Petersbourg* (2ª Soirée). Lo cual puede aproximarse a la tesis según la cual se señala que los “salvajes” de hoy son los descendientes degenerados de pueblos civilizadosísimos, conforme sostiene Whately. Véase la tesis y la refutación en John Lubbock, *The Origin of Civilization*. London. Ed. 1882, pp. 81 y ss... La tesis de la decadencia, por otra parte, no es sino la vieja tesis de las diversas edades de la Humanidad que ya Hesíodo cantaba en *Los Trabajos y los Días*, y que se encuentra análogamente, en las viejas leyendas. Un breve informe de los diversos modos con que ha sido concebida una psicología de los pueblos primitivos —desde los tiempos primitivos hasta hoy— se encuentra en nuestra Memoria: “*Anime e terre sconosciute o ‘selvagge’: vedute scientifiche e non scientifiche attraverso i secoli*” en la *Rassegna sociale dell’Africa italiana*. Roma, 1942. No. 6. Y también *Nuovissime o quasi nuovissime vedute sull’anima primitiva* en la misma *Rassegna* N° 4.

Pero también a propósito de esto cabe preguntar si no se trata de un espejismo. Una civilización, en efecto, entiéndase como civilización a otras o a todas las demás, no es una suma exclusiva de bienes, sino una suma de valores positivos y negativos. Diremos más: Muchas veces, la conquista de un determinado bien en un campo dado, por parte de la civilización de que se trate, lleva consigo inevitablemente males en otros campos. Aunque el que en un grupo dado y en una época dada resulten innegables las mejoras o la superioridad de la mayoría de los aspectos que adquieren las condiciones, el estado de la vida material, intelectual o moral, puede, aún, tal transformación compleja o tal superioridad llevar consigo inevitablemente inconvenientes de orden vario y coexistir con ellos: males nuevos, por tanto, o males que acompañan las formas mismas de superioridad social y que fueron, en forma clara, pero con un buen gusto discutible, señalados con el nombre de venenos de la civilización o como detritus o toxinas de la civilización misma. Se encuentran planteados los términos del debate, hace ya tiempo, en las *Lettres persanes*, ahí en donde Rhédi habla de los males de la civilización, o sea de aquellos que pueden nacer de las nuevas ciencias, del mayor contacto entre los pueblos lejanos, de la riqueza y del lujo; a lo que le responde Usbeck mostrándole, por el contrario, los bienes, y en especial el continuo mejoramiento de la vida material y de la cultura. Pero, no se comprende, después de haber oído, en cierto modo, el pro y el contra, hacia qué parte se vuelva el ánimo de Montesquieu.

*Civilitas et Civilis.*³ Una de las causas del común concepto optimista, ingenuo y simplista de la palabra "civilización" está en el origen de la palabra misma. La palabra civilización, es cierto, proviene de las palabras latinas *civilis*, *civilitas*, que significaban: humano, cortés, afable, afabilidad, elevación de costumbres. Suetonio decía de Augusto que era "clemens et civilis", clemente y civil (afable). Eso, siempre en el concepto latino, porque el hombre de la ciudad (*civis*) o *urbanus* (urbano, de maneras delicadas) se oponía, por su psicología, al hombre del campo, *rusticus* (rústico, villano). Concepto latino de superioridad del *civilis* y de la *civilitas* (civilidad, civilización) que se ha impuesto, por lo

³ Una discusión más amplia sobre este punto (origen de la palabra civilización y analogía o casi analogía con civilidad, cultura, etc.), se encuentra en la primera parte de nuestros *Indices numériques...* y en la citada Memoria: "*Preliminari a uno studio...*" y particularmente en la Memoria de L. Febvre, E. Tonnelat, en la citada obra sobre la *Civilisation...* Consúltese también R. A. Lochoire, *History of the idea of civilization in France*. Bonn, 1935.

tanto, a nuestro modo común de dar significado a la palabra civilización.

Egocentrismo. Concepto común que, además, si se ve bien el fondo, se revela como concepto egocéntrico en el sentido de que la civilización es la nuestra, aquella de nuestra raza, de nuestro pueblo, de nuestra época, y aquella que nuestra época, nuestra raza, nuestro pueblo, nuestra época, conciben como tal. Somos un poco —en esto como en otras muchísimas cosas— como aquella tribu esquimal encontrada en el silencio glacial por el explorador Ross, la cual creía constituir, por sí sola, la Humanidad entera. “Si a los triángulos se les ocurriera tener un Dios —observaba Montesquieu en una de sus Cartas persas—, se lo imaginarían bajo forma de triángulo.”

¡Cuántos errores, por tanto, incluso de lógica elementalísima, en los aspectos comunes que adquiere el concepto de civilización! ¡Y cuántas construcciones falaces, por parte de historiadores, de sociólogos y de otros estudiosos de la Sociedad humana, debieron de edificarse —para derrumbarse después— sobre aquellos conceptos errados y comunes! Pero ¿es todo esto razón para declarar, como han hecho algunos sociólogos modernísimos, que el problema concerniente al sentido del progreso y la dirección de la evolución sean problemas (en cuanto se encuentran entre los que preocuparon a los sociólogos del siglo XIX) que haya que rechazar hoy definitivamente? No creemos que pueda emitirse un juicio tan tajante, tanto más que al recorrer la lista de los problemas que justamente los sociólogos modernísimos consideran como absolutamente superados en cuanto suficientemente tratados por la sociología del siglo pasado, nos encontramos con los del género siguiente: relaciones entre individuo y sociedad: relaciones entre psicología y sociología; búsqueda y afirmación de las “leyes sociológicas”; búsqueda del “factor” predominante de los hechos sociales. . . problemas que, por el contrario, vuelven una y otra vez a escena y que pueden ser enfrentados, si no resueltos, con algún éxito. Querer destruirlos, arrojando también al mar todo cuanto hicieron los viejos y actualmente despreciados (por los no viejos) sociólogos del siglo pasado, es probablemente fruto de un impulsivo furor iconoclasta, o bien fruto de una de esas perezas intelectuales que llevan a estudiosos, incluso egregios, a apartar problemas de difícil, complicado y desalentador tratamiento. Es cierto que el alejamiento definitivo de los problemas antes mencionados del campo de estudio de la sociología y de otras ciencias sociales es justificado por los iconoclastas con la afirmación de que esos problemas fueron mal plan-

teados, de que estuvieron teñidos de prejuicios dogmáticos y tratados sin precisión metódica. . . pero, precisamente por eso ¿no sería posible volver a tomar las problemas en cuestión tratando exactamente de plantearlos y tratarlos despojándose de cualquier prejuicio y buscando recurrir, en su tratamiento, a métodos exactos? Y ¿es cierto, entre otras cosas, que en el conjunto de la sociología y de las ciencias sociales del siglo XIX y principios del XX sus llamados problemas —incluyendo el que se refiere al tema: civilización y progreso— hayan sido tratados partiendo de planteamientos errados en los que se encontraban subyacentes prejuicios de varios órdenes así como la ignorancia de todo método verdaderamente científico? No dudamos de ello. Sigamos, por tanto, nuestro camino.

“Idola” vacíos, o sea, vanos fantasmas. Concepto común y corriente, decíamos, que es oscuro y confuso; tanto así que después resulta cosa imposible especificar, con alguna precisión, aquello que hay que entender por estado de superioridad, de continua ascensión y de perpetuo mejoramiento de una civilización. Pero, precisamente en cuanto oscuro y confuso, tuvo y tendrá siempre probabilidades altísimas de fortuna y de éxito. Las ideas claras y netas son una disciplina: pocos se adaptan a ellas. Las ideas confusas, por el contrario, permiten a todos interpretaciones subjetivas, de modo que a aquel desorden que todo acoge, todos acuden; ideas vacías, que cada quien amuebla según sus propios gustos; ideas vacías, que corresponden a aquellos fantasmas, o errores, o “idola”, de las palabras contra los cuales puso en guardia hace ya tiempo Bacon —vanamente— a quien habla, a quien estudia, a quien busca raciocinar.

¿Autoconsuelo? No debe olvidarse que el concepto simplista y optimista de la civilización es, sobre todo —si bien esto lo parece a primera vista—, expresión del profundo y constante deseo, perpetuamente nutrido por la Humanidad, de representarse la vida no tal cual es, sino tal cual la Humanidad se desea a sí misma. Es, por lo tanto, un sistema de autoconsolación: de aquí su perennidad y su éxito. Uno de aquellos sistemas de autoconsolación y de autoilusión que, a despecho de la lógica, tanto la sociedad como los individuos crean y mantienen y se manifiestan en formas tan numerosas y aparentemente diversas entre sí. . . Sistemas de autoconsolación, tan necesarios y permanentes como para formar uno de aquellos hechos irreductibles que hemos denominado ya “residuos” o “constantes” de la vida social y que en otra ocasión indicamos

constituyen, junto con otros hechos irreductibles y “residuos”, el objeto de una “introducción al estudio de la vida social”, la cual trata de detenerse a discernir y estudiar lo *permanente* bajo lo *variable*.⁴

Los varios sentidos de la palabra “barbarie”. En razón del significado arriba mencionado que en el lenguaje común tiene el concepto de civilización, suele oponerse a tal palabra la de barbarie, entendiendo con ello genéricamente, cualidades —sociales e individuales— pésimas; pero, también aquí sin especificar con suficiente claridad. Tanto más que la palabra “bárbaro” como la palabra “barbarie” toma significados específicos un tanto diversos: *psicológico* uno, *sociológico* el otro, como sigue:

Psicológico podría llamarse uno de tales significados en cuanto se suele decir de alguno que es bárbaro o comete barbarie para significar que es cruel. *Sociológico*, podría llamarse el otro significado, en cuanto se refiere a la sociedad entera, a épocas enteras consideradas en tal o cual espacio o en tal o cual momento del tiempo. Es usual, en efecto, dar a una sociedad o época determinada el nombre de bárbara (precisamente en la forma en que se usaría en sentido análogo la palabra *salvaje*) cuando se quiere dar a entender que es tal sociedad o época, una sociedad o una época *no civil* (¿pero, cuáles son los caracteres de la civilidad? y ¿en qué punto de su elevación, una sociedad o una época dejaría de ser bárbara para poder definirse como civil?) Limitadamente, pues, la palabra se refiere a determinadas sociedades o épocas. De este modo, el apelativo de Bárbaros basta para designar a los invasores del imperio romano y a sus sucesores inmediatos, designados en tal forma indudablemente, ayer y hoy, por su carácter de extranjeros en Roma o bien por el carácter que tenían o que se les atribuía, de crueldad y aún de inferioridad en el ordenamiento social y en la cultura. Recordemos aún, en sentido contrario, la apología moral y social

⁴ Refiramos al lector a nuestras memorias sobre los hechos constantes de la vida social, sobre la autoconsolación, etc., en la *Rivista di Psicologia*. Bologna, abril-junio, 1935 y marzo-abril 1932. Y, precedentemente (a propósito de una encuesta sobre el progreso) en la *Rivista italiana di Sociologia*. Roma, 1911. Véase también la definición del término *Autoconsolazione*, en el *Dizionario di Criminologia*, dirigido por E. Florian, A. Niceforo, N. Pende, Milano, 1943. El tema en cuestión (sistemas varios de autoconsolación elaborados por los individuos y los grupos sociales para enmascarar a los propios ojos desilusiones y molestias) se ha vuelto a tomar y a tratar ampliamente en la parte quinta de nuestra obra: *L' "Io" profondo e le sue maschere; psicologia oscura degli individui e dei gruppi sociali*. Milano, 1949.

de los “germanos” y la de aquellos bárbaros que lucharon contra el imperio, que lo robaron e iniciaron después su reino, y la proclamación de la superioridad de sus cualidades individuales y sociales. Tal apología —equivocadamente o con razón— fue hecha no sólo por aquellos que se afirman, como los alemanes de hoy, descendientes directos de los “restauradores” de la sociedad anica (véase nuestro folletito *Les Germains*. París, 1919, Ed. Bossard), sino también por los escritores franceses de principios del siglo pasado. No aludimos solamente al paradójico De Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*), sino también y sobre todo a escritores que, como Th. Lavallée (en *Histoire des Français*. París, 1842), han vulgarizado el concepto de la superioridad moral de los bárbaros. Véase de este autor —que en muchos puntos y para esta demostración suya se ha inspirado en la *Civilisation française* de F. Guizot y en los *Etudes historiques* de Chateaubriand —Volumen I de la obra citada, y en especial las páginas 13, 30, 36, 43-44, etc.—. Fue ciertamente Lavallée, en su apología moral y también social de los bárbaros, arrastrado mucho más por su odio hacia Roma conquistadora de Galia y “peuple maudi” (p. 38) y por haber visto en los Bárbaros el instrumento del Cristianismo (la matanza de las legiones de Varo por parte de los germanos y el nacimiento de Jesús suscitan en ese escritor el mismo entusiasmo; p. 30 del tomo I), que por el deseo de hacer un examen objetivo mediante la confrontación de dos sociedades: la sociedad romana y la bárbara. Todavía más, sobre la estructura y la actividad de los bárbaros invasores, puede verse la obra clásica de P. Villari: *Le invasioni barbariche in Italia*. Milano, 1900, 1905.

Como se sabe, por otro lado, en el antiguo mundo clásico eran llamados “bárbaros” los nacidos en país no griego (por los griegos) o en país ni griego ni latino (por los latinos). Designación tan usada por los antiguos, que los escritores griegos y latinos al hacer hablar en sus tragedias a los bárbaros, hacían que los bárbaros mismos se designasen ellos mismos con el nombre de bárbaros y llamasen bárbara a su propia tierra. Puede verse, por ejemplo, en Eurípides, la exortación del rey Thoas, en la penúltima escena de la *Ifigenia en Tauride*, y el diálogo entre Rheso y Héctor en la tragedia *Rheso* atribuida a Eurípides o, también, en esa misma tragedia, el diálogo entre el Coro y el conductor. Véase también de Esquilo *Los Persas*, 187, en donde Atosa, hablando de su Asia la llama bárbara. Homero, por el contrario, como ya notaba Tucídides (Guerra del Peloponeso, I, 3) no adoptó jamás la palabra “bárbaro” para indicar a los no griegos “sin duda porque los grie-

gos no se distinguían aún con designación común en oposición a los otros grupos”. La explicación es del mismo Tucídides. En Plauto, los griegos que hablan adaptan la palabra bárbaro para Italia, según puede verse en el *Miles* (2.2.56, verso 212), en donde el viejo Peripletomenes indica al poeta latino Nevio como *barbarus* “bárbaro” y así para los griegos como para los latinos tenía también significado psicológico (rústico, ignorante, estulto, cruel) a más del de lo simplemente contrapuesto a lo griego y a lo latino.

Otro concepto de “civilización”: concepto pesimista. Segundo modo de concebir la civilización. Y modo que se opone al concepto común y corriente antes expuesto. Hay oposición completa, sin embargo, y existe oposición parcial y templada. El modo en cuestión se escinde, por lo tanto, en dos subcategorías.

Pesimismo absoluto. Oposición completa y, diremos, por lo tanto, concepto netamente pesimista de civilización. La civilización es un complejo sistema rítmico y cíclico: existe, en primer término, un ascenso, pero el hecho mismo del ascenso prepara la decadencia; después del ascenso y el descenso, la muerte, con lo cual el ciclo se cierra; *generatio praeterit* —estamos por repetir con los antiguos— *et generatio advent*. A más de esto —y aquí está el punto que enfatizar— cada ciclo es independiente de los demás. Toda civilización es un monumento, por decirlo así, que se levanta por sí mismo y que en sí mismo se agota: los jardines y las torres de Babilonia, las pirámides de Egipto, el arco de Tito, la catedral medieval. ¿Qué relación existe entre tales monumentos y por lo tanto entre las citadas civilizaciones? La teoría, como todo mundo sabe, es la de Oswald Spengler —*Untergang des Abendlandes*— por lo menos en su forma más cruda. Pero, el concepto de “civilización”, como intensa multiplicación de tantas actividades (aunque quizá sean ellas en gran parte benéficas) que, sin embargo, hacen manar del propio seno las razones necesarias de la decadencia, precede considerablemente a tiempos muy recientes. ¿No había escrito, hace más de un siglo, J. J. Rousseau en el *Discours* sobre el progreso de las artes y de las ciencias: “¡Gran Dios, líbranos de las ciencias y de las artes, y restitúyenos la ignorancia, la inocencia y la pobreza, únicos bienes que pueden hacernos felices!” Y Montesquieu ¿no había mostrado, al estudiar la decadencia de Roma, la parte tan activa que en tal decadencia tuvo la inextinguible sed de territorio y de oro, las riquezas acumuladas siempre, y el lujo siempre más impúdico y descarado de la

gran civilización? Tanto uno como otro escritor veían brillar delante de sus propios ojos las palabras de Tácito que al cantar las alabanzas de los germanos, parecía contraponer la rústica simplicidad y la fuerza desnuda de éstos a la corrupción de la gran civilización romana, o el verso de Juvenal que trazaba con signos indelebles la corrupción del imperio y exaltaba los tiempos de pobreza y de trabajo; o la invocación horaciana al pueblo de Roma: debía deshacerse la ciudad, si quería retornar a la verdadera grandeza, de todos los tesoros acumulados, *gemmas et lapides, aurum et inutile*. En nuestros tiempos, y aún reconstruyendo la historia de la decadencia de Roma —tema que es eternamente sugestivo para todas las mentes— Ernesto Renan al estudiar el siglo de Marco Aurelio señalaba: difusión de civilización superior y, por lo tanto, de cultura y, por lo mismo, de libertad individual; pero principio de disolución de la disciplina social, incapacidad de defensa militar, caída bajo el pie de los bárbaros.

Agréguemos, en cuanto es de nuestro tiempo —aunque ya con algunos lustros— la doctrina de Ludwig Glupowicz, la cual, al tratar de los “fundamentos” de la sociología, ve en la historia el ascenso continuo de pueblos que al crear civilizaciones de tipo superior se preparan la tumba para sí mismos y dejan el puesto a pueblos no civiles o menos civilizados, los cuales se ponen a rehacer el mismo camino. En forma parecida, Arsène Dumont —creador de la teoría llamada de la “capilaridad social”— hacía observar en su obra sobre *Civilización y despo-blación* que la civilización moderna tiene su tóxico, su alcohol, su ajenjo que la conducirán al fin, en caso de que hombres y cosas no provean en otra forma; y tal ajenjo, Dumont lo reconocía sobre todo en el desarrollo de las riquezas, que el lujo, el individualismo, la cultura, dan al egoísmo individual.⁵

Asimismo, el sociólogo A. Vierkandt, al estudiar a los pueblos naturales y a los pueblos culturales —*Naturvölker y Kulturvölker*— proclamaba que toda civilización (entendida como triunfo de la reflexión y de la cultura) se destruye a la larga a sí misma precisamente porque sustituye por la actividad reflexiva la actividad instintiva, con lo cual —dicho sea entre paréntesis— casi llega a decirse que la verdadera civilización radica en la barbarie (actividad instintiva).

⁵ Una exposición de la doctrina de estos dos autores (Glupowicz, Dumont) con respecto al tramontar de la civilización, debido al hecho de que es superior la civilización misma, se encontrará en nuestro volumen: *Parigi, una città rinnovata*. Torino, 1911, capítulo “La civiltà, l'amore, la famiglia”.

Pesimismo parcial. Oposición parcial, o templada. Aquí también se tiene de la civilización el concepto de fenómeno rítmico o cíclico; pero, se agrega que todo ciclo conduce a la sociedad y a la civilización a un nivel más alto que los precedentes; se trata de la espiral de Wolfgang Goethe o, para mencionar un nombre menos altisonante, pero de estudioso paciente, la espiral ascendente de Raoul de la Grasserie, espiral que dibuja en su *Forme graphique de l'évolution* (1895).

Quien quisiera —como aconsejaba el irónico— circundarse de las tinieblas de la erudición matemática para impresionar seguramente al lector, podría recurrir ágilmente a imágenes de este género; para la concepción *netamente optimista*, civilización y progreso se encuentran representados por la ecuación de una línea recta ascendente, interpoladora de una serie únicamente ascendente, pero en la cual aparecen variaciones accidentales en más o en menos. Para la concepción *netamente pesimista*, civilización y progreso se encuentran representados en cambio por una serie de parábolas ordinarias, una seguida de otra, en el mismo plano horizontal. Para la concepción *parcialmente pesimista*, una línea sinusoidal en la cual se subsiguen más o menos regularmente ritmos de ascenso y descenso, interpolable con una recta ascendente. . . De otras representaciones geométricas hablaremos más adelante, cuando hayamos llegado a un análisis mejor del concepto de civilización.

¿Quid est, Quod est? —Quod fuit— ¿Et quid est, quod fuit? Quod erit.—A propósito de esta segunda categoría de concepciones: la pesimista y la menos pesimista, conviene detenerse en algunas consideraciones.

Antigüedad e insistencia en las doctrinas sobre el carácter cíclico de las civilizaciones. Las doctrinas o creencias, diremos así, cíclicas sobre la civilización, se van afirmando y encontrando favor aunque permaneciendo reservadas a grupos relativamente exiguos de “iniciados” por varias razones que pueden revisarse útilmente. Antes que todo, por la perpetua reaparición, de una época a otra, de teorías viejas o modernas que, revestidas de nuevas apariencias, surgen de tiempo en tiempo al través de los siglos. Podemos ver que no es moderno el crudo aforismo de que “la civilización (superior) se destruye a sí misma”. Y podremos recordar que es antiquísima la idea de que la vida de un pueblo o de una civilización de los pueblos se encuentra constreñida a seguir las fases al través de las cuales pasa la vida del hombre: nacer,

vivir, morir, teniendo por ello toda civilización su primavera, y su verano, y su otoño y, finalmente, su invierno en el que muere el Sol. Florus, el historiador latino contemporáneo de Trajano ¿no tuvo quizá ya la idea de aplicar, desde el siglo segundo, la sucesión hipócrita de las edades a la interpretación de la historia de Roma? Tácito, por otra parte, meditando sobre aquel retorno a la antigua simplicidad que Vespaciano como emperador intentó instaurar, creía poder ver todas las cosas humanas como sujetas a revoluciones o ciclos periódicos; *nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut, quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur* (Anales III, 55). Además, en los años finales del siglo decimotercio que contempló absortas las mentes de todos los estudiosos en la contemplación de los textos de la antigüedad latina, el *Tesoretto*, en su visión de las cosas humanas según el curso establecido para cada una, decía: *Io le vidi ubbidire —Finire e 'incominciare—, Morire e 'ngenerare*. Y la antiquísima doctrina del eterno retorno que se encontraba en Platón y en Heráclito, y que reaparece en el pensamiento de hombres de hoy, tan diversos por otros conceptos como Guyeau, Blanqui, Nietzsche, ¿no es a su vez doctrina que, reapareciendo de época en época, favorece y confirma la creencia en el carácter cíclico de la civilización? Esto para no hablar de la penetrante y continua acción de la sugestión hegeliana que, insistiendo en el proceso dialéctico de la tesis, de la antítesis y de la síntesis, lleva naturalmente a ver siempre y en todas partes ritmos y ciclos.

Visiones modernas de los ciclos económicos, políticos, sociales. Si se especifica, puede observarse la forma en que varios órdenes de estudios modernos y modernísimos, al profundizar el concepto de ritmo y el de ciclicidad o carácter cíclico de los fenómenos sociales, tienden al mismo tiempo a refrescar el de ciclicidad y ritmo de la “civilización”. Economistas y estadísticos ven y trazan, con fluctuaciones de alcance más o menos largo, ciclos y ritmos en los fenómenos económicos (W. L. Crum, W. Pearsons y otros muchos) sea que busquen la causa de todo ello en el cielo, en las manchas solares o en otras partes aún, en la tierra (W. S. Jevons, H. L. Moore) o ya en la inquietud —sin embargo, regida por “leyes”— de la humana psicología que pasa al través de ritmos de entusiasmo y de actividad económica en primer término y de descorazonamiento más tarde (F. Guyot, F. Bellet), o ya sea en otras razones de índole técnica, propias de nuestra situación industrial (A. Aftalión). Sociólogos e historiadores, de otra parte, consideran aún no sin complacencia las doctrinas de los ciclos, los ritmos, los retornos de

gobierno. Recuerdan, en efecto, en primer lugar, aquellas teorías de las sucesiones o retornos políticos a los que se refirieron Platón, y Polibio, y Machiavelli; recuerdan después, en segundo lugar, como si fuese igual tal concepto de retorno, el ritmo político, el ritmo social, con Saint Simon que veía en la historia el perenne alternarse de épocas “orgánicas” o constructivas y de épocas “críticas”, con Giuseppe Ferrari que diseñaba retornos políticos e históricos y con el olvidado Louis Benlew que encastraba —en el andar de la historia— periodos quindicenales en ciclos más largos de siglo y medio, y con el otro olvidado Justin Dromed para quien la Historia estaría sometida a revoluciones periódicas.⁶ Y, todos ellos, por tanto —con esos colores que hoy no reclaman nombres e ideas— recabando de su propio dicho efectos más o menos pintorescos resultantes de una “aritmética” o de un “calendario”, o de una “métrica” de la Historia... De este modo, con visiones modernas se vuelve a ilustrar el concepto de “generaciones sociales” mostrando cómo la una sigue fatalmente a la otra con ideas opuestas en política, en filosofía, en arte, en todo, y cómo la sociedad, por consiguiente, pasando de oposición en oposición a lo precedente, recalca siempre ritmos y ciclos. La Historia, de tal modo, es desarticulada y comprendida considerando a los hombres agrupados en subsecuentes generaciones (L. Ranke), y todo tríptico de tres generaciones subsecuentes e íntimamente ligadas, forma una unidad histórica, espiritual; por tanto cada tres generaciones, o sea, cada siglo, la Historia “vuelve a empezar” (O. Lorenz, R. Wustmann). O, algo semejante: el ritmo se instaura con la sucesión de las “generaciones” (F. Mentré).

Los ciclos “spenglerianos”. Particularísima atención, al respecto, debería tener la compleja y original visión —mencionada simplemente poco más arriba— de Spengler. Para dicha visión, como recordamos, toda civilización es un ciclo independiente de los otros, con sus hombres particulares y sus conceptos particulares; es un error postular la idea genérica de Humanidad, de valores universales *sub specie aeternitatis*, del individuo como prototipo inmutable, porque todo eso muda de esencia y de color, de revolución cíclica a revolución cíclica o, mejor, de civilización a civilización; de donde un relativismo histórico por

⁶ Confróntense, para la bibliografía y para un tratamiento más amplio del tema (el orden y los retornos de los hechos de la historia y de otros hechos aún) el capítulo I y el X de nuestro *Metodo statistico, teoria e applicazioni alle scienze naturali, alle scienze sociali, all'arte*. Nueva edición. Milano-Messina, 1931; edición francesa. París, 1925.

el cual habría de rechazarse finalmente la idea de verdad en sí; tantas cuantas son las culturas, las civilizaciones o los ciclos y otras tantas son las "verdades". El andar rectilíneo y continuo de la civilización es un instrumento de trabajo del que nada puede sacar lo histórico que quiera discernir lo interno mismo y la razón de ser de las cosas. Toda "cultura" que se desenvuelve de tal modo y por propia cuenta, en cuanto tiene su primavera, su verano, su otoño y su invierno ve producirse tales sucesiones con tintas muy diversas en cada ocasión, en la misma forma en que parecen ser diversas, en sus manifestaciones externas, las estaciones mismas de uno a otro polo.

Pero al lado de este primer punto, he aquí otros de no menor importancia y quizá incluso de mayor relieve aún. En primer lugar, está la anotación que hace ver cómo cada uno de los ciclos antes mencionados aún cuando siendo independientes de los otros, está constreñido a repetir sucesivas fases o edades por las cuales una fase determinada o edad de un ciclo dado corresponde exactamente a la fase o edad que le es geoméricamente correspondiente en cualquier otro ciclo. En segundo lugar, se muestra, con gran acopio de ilustraciones concretas, con todo ciclo, en todas sus manifestaciones, incluso en las alejadísimas entre sí —como la matemática, la estatuaria, la música, la filosofía— se encuentra coloreado de una sola y misma tinta y animado de una sola idea que todo lo mueve; se diría, con ello, que una única Idea dominara todo el ciclo adquiriendo, sin embargo, símbolos diversos en sus manifestaciones externas, desde la matemática al arte y a la filosofía, puesto que incluso el número —digámoslo entre paréntesis— que en su precisión y rigidez parecería sustraerse a la humana subjetividad y a las variaciones cíclicas al través del tiempo y del espacio, tendría su historicidad de expresión. En efecto, las ideas directrices de las diversas ciencias —la física, la biología, las ciencias naturales en general— cambiaron completamente de aspecto de una época a otra, o sea, que han cambiado por completo de civilización a civilización hasta el grado de deberse retener verdaderamente que no se trata de las transformaciones que sufre el mismo rostro, sino de creaciones *ex-novo* de una época a otra, como si en el clima histórico de cada una de tales épocas surgiese siempre un nuevo pintor para pintar nuevas figuras.

En suma, de acuerdo con la primera de estas dos observaciones no superficiales (según la cual las varias fases de un ciclo o civilización son geoméricamente correspondientes a las de cualquier otro ciclo o civilización), hay *homología* entre la época homérica, por la forma y la época, y la mística epopeya germánica, como hay homología entre

el budismo indio y el estoicismo romano, entre las conquistas de Alejandro y las de Napoleón, lo que equivale a decir que los hechos componentes de cada una de estas manifestaciones son *sincrónicas* o *contemporáneas* en cuanto que, colocado cada uno de ellos en su propio ciclo de cultura, ocupan ahí la misma posición relativa, recitando la misma parte y expresando el mismo sentido. Dentro de este modo de ver, Pitágoras es "contemporáneo" de Descartes; Platón, de Laplace; Arquímedes, de Gauss.

Gracias al segundo punto de vista (en razón del cual todos los gestos de una civilización constituyen la traducción simbólica de la idea particular que es propia de dicha civilización, y por lo cual en ella la matemática, el arte, la filosofía, la moral, la política son los mismos frutos —aún cuando diversos externamente unos de los otros— generados de la misma raíz) el arte griego tiene absolutamente los mismos caracteres de la geometría euclidiana; una y otra hijas purísimas y perfectas de la misma madre. ¡Hasta tal punto se encuentran conectadas entre sí las cosas más lejanas del mismo ciclo! Viene casi a la mente el decir del gran filósofo chino que, interrogado acerca de lo que distingue a un bueno de un mal gobierno, respondía: un país que produzca mala música no puede menos que estar mal gobernado.

¿Una autoconsolación más? Por otra parte, no se olvide que los varios conceptos pesimistas de civilización son también (como hemos visto que acaece con las visiones optimistas) expresiones inconscientes y enmascaradas de varios modos, de aquel instinto de defensa psíquica del que ya hemos hablado, el cual busca en sistemas geométricos o esquemáticos, y más o menos míticos, la autoconsolación para contrarrestar las desilusiones y la triste realidad de la vida. Creer en ciclos de condiciones sociales de vida oscilantes entre el bien y el mal, pero que, sin embargo, llevan más tarde a mayores bienes (concepto parcialmente pesimista) es, sin duda, un consuelo, si bien un consuelo templado frente al reconocimiento de las tristezas humanas y de las recaídas dolorosas; pero también el afirmar, crudamente, la existencia de ciclos que se destacan unos de otros y cada uno de los cuales, por propia cuenta, recae en la disolución (otra forma de concepto pesimista) es edificar una de tantas construcciones sentimentales con la que el yo profundo de los individuos y de la sociedad se defiende en cierto modo de las desilusiones y de las contradicciones que la realidad impone a los deseos y a los instintos: creer, en efecto, en un ritmo inmutable que conduce fatalmente a las cosas y a la sociedad a la nada y a la tumba

es una inconsciente autoconsolación y autodefensa, porque el espíritu se aquieta o tiene la ilusión de que se aquieta cuando sabe o trata de convencerse a sí mismo de que todo se desarrolla aquí abajo siguiendo el férreo trazado de un ritmo inflexible que marcha hacia la decadencia y hacia la disolución. La resignación sobreviene, portadora de paz y de tranquilidad interior, y quizá también de felicidad, si la felicidad, como se complacía en decir Fontenelle en su breve tratado *Do bonheur*, no es precisamente sino tranquilidad interior y resignación continua.

Por consiguiente —y la contradicción no es sino aparente— visión optimista y visión pesimista (en sus varias formas y subformas) de una civilización son ambas generaciones míticas de un profundo deseo de encontrar consuelo, sea mediante una esperanza, sea mediante la resignación, a las desventuras de hoy... y de mañana.

Alguno podrá sorprenderse de tales interpretaciones psicológicas de los grandes sistemas y de los “mitos”; no se sorprenderán ciertamente quienes conozcan la participación viva y potente que perennemente toma el yo profundo e instintivo, tanto del individuo como de la sociedad en la creación y en la transformación de las grandes doctrinas.⁷

La “cárcel” de la civilización. Desde hace algún tiempo se ha querido dar una particularísima definición de civilización, la cual si bien en ningún modo contribuiría a la solución del problema que desde hace tanto tiempo se ha planteado, es, sin embargo, digna de ser tomada en consideración, no tanto por constituir esa definición verdadera y apropiada (en cuanto constituye más bien la indicación de una de las “causas” posibles de la civilización), sino porque se pone en evidencia con ella una característica general de la civilización misma, que no debe descuidarse. Se ha dicho, con esta nueva definición o dentro de esta nueva concepción y por lo que se refiere a la civilización, que civilización es, esencialmente, un cierto sistema de coerciones que se ejercen sobre los hombres que viven en sociedad, dirigido a eliminar la anarquía individual y a hacer posible la vida de la sociedad misma. Se quería —indudablemente— decir no ya que la civilización es un sistema de coerciones, sino que del sistema de coerciones proviene el estado social

⁷ A. Niceforo, *Rivelazione dell'io ignoto all'io di superficie*, en el volumen —de autores varios— *Problemi di metapsichica*. Roma, 1942, y también nuestro escrito “*Transformazione degli istinti profondi e autoconsolazioni*” en la *Rivista di Psicologia*. Bologna, 1932. El tema, como ya habíamos dicho en una de las notas precedentes, se ha vuelto a tomar y a tratar extensamente en la parte quinta de nuestra citada obra: *L'“Io” profondo e le sue maschere...*

y con ello la civilización sea la que fuere. ¿Nuevo tipo, por tanto, de concepción pesimista (y de un pesimismo más absoluto que parcial) de civilización?

¿Coerción contractual o como pago de una deuda? Inútil decir de las antiguas y más vetustas teorías que ven el origen y justificación del sistema coercitivo en ello, que las mismas se relacionarían con esas consideraciones.⁸

Coerción legal, coerción de la costumbre, autocoerción. Este sería el sitio apropiado para mostrar de cuantos modos diversos puede realizarse esa coerción sobre el individuo, la cual llevaría al ordenamiento social y al progreso de la civilización; sin diluirse en el tema y sólo para dejarlo indicado, recordaremos que: 1) en modos diversos y casi opuestos se puede llegar a esa coerción; y 2) que todos esos modos están íntimamente ligados a la psicología —congénita o adquirida de una manera cristalizada y casi definitiva— del grupo humano del que se trata. Los varios modos son: *a)* la coerción que llamaremos *legal*, la cual viene de fuera a presionar al individuo, vigilándolo, amenazándolo e incluso castigándolo, y la cual se asocia a la *b)* coerción producida por los *usos*, por las *costumbres*, por las *tradiciones*, por las *creencias* que por sí solas y sin el socorro de sanciones legales, ejercitan su influencia; *c)* finalmente, por lo que llamaremos *autocoerción*, por la cual el individuo, aún cuando sienta la presencia y el freno del propio individualismo anarcoide, tiene el “derecho” de imponer la coerción. Se agrega, todavía, que una sociedad racionalmente ordenada no ha de ejercitarse sobre el individuo sino aquel mínimo necesario de coerción requerido por la consecución del fin.

Contraste entre el yo individual y el yo —el imperativo— social. El ver y el definir a la civilización como un conjunto de coerciones resultan iluminados particularmente, en estos últimos tiempos, gracias a la

⁸ A. Niceforo, “La struttura interna dell’Io nel pensiero della Scuola italiana di criminologia”, en la *Giustizia penale*. Roma, 1930 y en nuestro artículo: “Istinti profondi; Criminalità latente” en el ya citado *Dizionario di Criminologia* dirigido por E. Florian, A. Niceforo, N. Pende. Milano, 1943, y también en nuestra memoria: “L’Io sociale e l’Io biologico: contributo allo studio della personalità e della condotta” en la *Rivista di Psicologia*. Bologna, 1943. Véase también nuestra memoria: “Schemi geometrici e aritmetrici della personalità e della condotta” en la *Scuola positiva*. Milano, 1948. No. 1-2.

compleja doctrina de la psicología “profunda” (más amplia y más comprensiva, en un cierto sentido, que el psicoanálisis), la cual descubre en la conducta del individuo en sociedad y en los particulares repliegues internos de la psicología individual, el resultado de un perenne conflicto entre las oscuras voces que surgen —antisociales— del fondo abisal de la psique humana y la censura externa, impuesta por las duras necesidades del imperativo social. Por ello la definición anterior fue presentada, o no está lejos de haberlo sido, por los maestros mismos del psicoanálisis, no obstante lo cual conviene decir que la imagen de una psique humana construída de acuerdo con planos diversos que van del inferior al superior y en la cual las formaciones psíquicas superiores funcionen como controles, como inhibitorias, como censura de las desviaciones de los profundos instintos antisociales, es una imagen que ya encontraba su pintura en muchas páginas de psicología italiana de comienzos del medio siglo si no es que anteriores. Por consiguiente, si la vida social tuviese como condición la puesta en práctica de un designio (por el cual las rebeliones singulares individuales se refrenan y se transforman para las finalidades de una humana convivencia), la moderna doctrina de la civilización entendida como aquello de lo cual nace toda sociedad humana dependería del mandamiento ultraterrestre al cual hay que plegarse en homenaje a la santa potencia de la Divinidad; o mejor —como un caso más— habría que recordar el “contrato social” de J. J. Rousseau por la cual, habiéndose establecido entre los hombres en los orígenes mismos de la sociedad... pero subsistiendo desde entonces, aparecē una serie de sacrificios y de deberes a los que se obligaron los individuos mismos y sus descendientes a fin de hacer posible la vida social. Otros, aún, al buscar a toda costa una justificación del deber que tienen los hombres de plegarse a las superiores exigencias sociales, creen encontrar esa justificación —en forma menos inverosímil que las precedentes— en el hecho (dándose por eliminado el que un contrato firmado en la edad prehistórica no puede obligar a los lejanos descendientes) de que la sociedad ha creado y continúa creando siempre beneficios para el individuo y que éste, legítima y honestamente, no puede recibirlo todo sin dar algo en cambio, de donde su deber de sumisión. La sociedad —se dice— protege la vida, la higiene, la propiedad y la tranquilidad (¡...hasta cierto punto!), de sus componentes; les facilita la educación y las diversas comodidades de la vida material; el mismo Robinson Crusoe, solo y abandonado en su isla, no está abandonado y solo sino en apariencia en cuanto siglos enteros de civilización creada por las sociedades humanas le vienen a socorrer, siempre pre-

sentes, con todo aquello que (utensilios y materiales varios) ha podido salvar tras el naufragio de su navío. La “obligación social” más que descender entonces de las nubes del cielo, o de un inexistente contrato originario, surge del hecho mismo de los servicios que la sociedad entregaría al individuo. En esa sociedad, aún cuando el individuo mismo puede rehusarse a entrar en tal intercambio prefiriendo dejar libre curso a la coerción legal, sabe por sí mismo someterse al sacrificio y a la transformación de sus profundas instancias egoístas y antisociales. Otra cosa es, en efecto, la psicología de los hombres y de los grupos humanos que sólo y de mala gana someten al yo individual al imperativo social y que no le dejan ocasión para substraerse de tales “deberes” (de donde la necesidad del grave peso de la coerción legal, agente y eficiente); cosa distinta de la psicología de los individuos y de los grupos que saben encontrar el compromiso entre el yo individual y la voz de la sociedad, casi dócilmente, sin pena extraordinaria.

En los procedimientos arriba indicados debe de considerarse como no despreciable ni ineficaz mecanismo para lograr una coerción de parte de la sociedad hacia los individuos aquella (como ya indicamos) ejercitada por la tradición y por las costumbres; una y otras —sin necesidad de leyes escritas o de forzadas imposiciones— constriñen más estrechamente al individuo de lo que pudiera creerse y contribuyen ampliamente a realizar el proceso de autocoerción. Si, por un puro homenaje a la costumbre, cuando todos marchan por las calles con los pies calzados ninguno osa caminar con los pies desnudos o semidesnudos... con mayor razón será difícil encontrar quien quiera contravenir una tradición o una costumbre que tenga mayor importancia para el mantenimiento y para el funcionamiento de la vida social de la época.

Aquí sería el caso —de aceptar el principio de la civilización como sistema de coerción— de discutir si tal sistema es más pesado en las civilizaciones primitivas, cargadas de prohibiciones, de tabúes y de cosas semejantes, o en las civilizaciones llamadas evolucionadas o superiores. Creen algunas gentes egregias que cuanto más avanza la llamada civilización, se hace tanto más cerrada la red de normas, de preceptos, de interdicciones, en tanto que otros creen (quizá con demasiada ingenuidad) que las sociedades primitivas o naturales son sociedades de hombres enteramente libres. ¿Es cierto, si se insiste sobre una de las dos soluciones, lo que parece resultar de algunas páginas de Sigmund Freud sobre el llamado malestar o incomodidad de la civilización, o sea, que la hostilidad del mundo externo, por lo que se refiere al individuo, es directamente proporcional al grado de elevación de una civilización?

Algunos corolarios. De todos modos, del concepto de civilización-coerción, surgirán corolarios que todo estudioso de la civilización y del progreso tiene que examinar:

a) En cuanto que la civilización entendida como queda dicho tiene ciertas condiciones y particularidades, el hecho de que los individuos llegan a quedar, por decirlo así, ahogados en las expresiones egoístas de sus propios instintos (de donde, se dice, la posibilidad de una convivencia social en la cual todo individuo encontraría una suma de útiles mayor que la suma total de los sacrificios propios), se sigue el que una convivencia social de tal género, o sea la civilización, sería el perenne corolario de una también perenne serie de sufrimientos individuales —los cuales, dígame lo que se dijere, son resentidos y lamentados bastante más de lo que se llega a resentir el eventual beneficio de la convivencia social— por lo cual se dice con pintoresca y romántica imagen que toda civilización constituye un monumento del género de aquellos que la más remota antigüedad erigía con la vida y con la sangre de millones de esclavos; toda civilización es resultado de un inmenso, oscuro y tormentoso trabajo de prisioneros... Prisioneros en cuanto que, en el fondo de todo ánimo humano, se colocan en cepos los instintos egoístas, confiscados (por decirlo así), en favor de los mejores destinos de la sociedad, o de los que se consideran como tales.

b) Sistema de coerciones por el cual la “civilización” no puede resultar sino inestable y por el cual, de improviso, puede llegar a resultar herida y destruida, sea sólo por breve pero dramático espacio de tiempo o no, haciendo caer en un caos de odios, de venganzas y de sangre tanto a los esclavos como a los patrones de un día, lo cual ocurre de hecho de cuando en cuando, volviendo a aparecer en la historia —pasada y futura— aquellas “divagazione ferina per la gran selva della terra fresca”, para adoptar la terminología de Vico en la *Scienza nuova*. Difícilmente podría ser de modo diverso si la civilización entendida como arriba se señala es tiranía social que quiere imponerse a la naturaleza (el natural instinto de la sociabilidad, se nota, sólo en apariencia va a encuadrarse en los sentimientos altruistas, que en realidad eso esconde las razones que tiene para surgir y mantenerse en el más puro egoísmo), invención humana —se ha dicho aún— que intenta trascender a la naturaleza misma y que se edifica gracias a aquel sacrificio de los singulares que, de cuando en cuando, sea por gestos aislados o sea por los de masas enteras y épocas trágicas, hace sentir su rebelión.

c) Ningún movimiento rectilíneo, por lo tanto, en definitiva, en el proceso histórico de la civilización, sino camino que se interrumpe de tiempo en tiempo por sacudidas telúricas (debidas, como decimos, al irrumpir de los instintos antisociales profundos, no comprendidos ya por el imperativo social) y en el cual quizá no haya que percibir —en conjunto— un verdadero y propio ascenso.

d) Está bien. Pero no habría que ver en todo lo que precede más de lo que verdaderamente hay en ello. Quien se sintiera tentado, por ejemplo, a tomar la característica antes mencionada de la civilización (encadenamiento de los hombres) como medida del grado o de la intensidad con que una civilización se manifiesta, llegaría forzosamente a la conclusión de que en cuanto más “encadenados” se encuentran los hombres, es tanto más elevada la civilización. Máxima coerción, máxima civilización; de donde, la penitenciaría llegaría a considerarse como el ideal —¡la nueva Utopía del porvenir!— con sus celdas y sus cadenas, de una Sociedad modelo. Podemos, en todo caso, recoger al menos por el momento, en la doctrina anterior, un simple testimonio del hecho de que, si no hay un plegamiento de la voluntad individual a las necesidades colectivas, no puede existir coexistencia social; pero deberemos, sin embargo, agregar inmediatamente que tal transacción más o menos forzada entre el individuo y la sociedad, debería de hacerse dentro de marcos y límites que, si son difícilmente determinables *a priori*, han de consentirle, sin embargo, al individuo vida humana y digno adaptamiento. ¡Lo cual quizá sea pedir mucho!

Concepto etnográfico y por lo tanto, objetivo de civilización. Pero, hay modos diversos de los precedentes, de tener un concepto de “civilización” y, por lo tanto, de definirla. Existe el modo que llamaremos objetivo, que nos complace llamar etnográfico y que siempre hemos presentado desde nuestras primeras investigaciones sobre tal concepto.

Definición. Despojémonos de todo influjo o seducción ingenuamente optimista y renunciemos a dar al concepto el color de tal o cual sistema —filosófico o de otro tipo— que nos sea querido; veamos objetivamente y digamos: civilización no es sino estado social, o sea, modo de “ser” y de “actuar” de una sociedad. Aquí no hay juicio de valor. El juicio vendrá después. La civilización, por tanto, es estado social. Todo pueblo, toda época, y también toda región y quizá todo grupo de población tiene su civilización (su modo de ser, su modo de actuar).

Puede hablarse, entonces, de una civilización de la piedra, como de una civilización del bronce, como de una civilización primitiva o de una civilización fuegiana o australiana... y quizá hasta de una civilización bárbara. Todo grupo de población, repitamos, tiene su civilización. Y se trata de civilizaciones que pueden ser diversas, sea por el tipo (de civilización), sea por el grado de difusión del mismo tipo de civilización. Civilizaciones diversas que pueden todavía coexistir en el mismo país y en la misma época, tanto en sentido horizontal (regiones), como en sentido vertical (estratos sociales).

Si especificamos, pues, diremos que “civilización” definida como estado social, es el conjunto de condiciones y de actividades de vida *intelectual*, de condiciones y de actividades de vida *moral*, y de ordenamiento político-social, propio del grupo de población objeto de estudio.

Dos problemas: Superioridad; Progreso. De la precedente definición deriva no sólo —como hasta ahora se ha dicho— que cada grupo social, en sentido horizontal o en sentido vertical, y cada época, tienen su civilización, sino también que el examen de una civilización se aclara y simplifica con referencias a dos problemas fundamentales que se refieren a la civilización misma: el problema de la *superioridad* de una civilización respecto de otra; el problema del *progreso* de una civilización dada al través del tiempo. Los dos problemas deben de plantearse (pronto veremos si pueden resolverse y cómo) en la forma siguiente:

1. Dadas dos civilizaciones (dos estados sociales) ¿cuál de las dos es *superior* por las cuatro condiciones de vida arriba señaladas?

2. Dada una civilización (estado social) ¿se puede, después de un examen, afirmar que la misma, en sus cuatro condiciones anteriores, *progresa* o no?

Superioridad, progreso. Se ocurren otras definiciones antes de responder. Admitiendo que se pueden dar respuestas que sean algo más que simple palabrería...

Contenido de una descripción etnográfica de una civilización y su descripción sintomática. Cuando decimos que una civilización —sea la que fuere— está constituida por las condiciones o estado de vida material, intelectual, moral y del ordenamiento político social de una población o de un grupo, o de una época, decimos, al mismo tiempo que —si se saben elegir bien los rasgos sintomáticos, expresivos, los datos signaléticos de cada una de esas cuatro categorías de condiciones de

vida— podremos obtener una descripción (en expresiones breves y sintéticas) de aquella civilización. Si se tiene esa clara y precisa idea y se puede, al mismo tiempo, confrontar las expresiones breves y sintéticas obtenidas en tal forma de una civilización con las de otra, se puede determinar cuál de las civilizaciones confrontadas en tal modo es superior, sea que nos refiramos a lugares diversos, sea que intentemos confrontar entre sí grupos diversos de población o incluso épocas lejanas una de la otra, o sea que, finalmente, queramos seguir una civilización al través del tiempo para examinar sus manifestaciones (transformaciones, progreso, regresión).

a) *Vida material.* Por lo que respecta a la vida material, encontraremos sus expresiones en varias subcategorías: hechos *demográficos*, como la cantidad y la densidad de la población, su composición por edad, sexo, profesión, etc., su distribución en forma aglomerada o dispersa, el grado de urbanización (o centramiento en las grandes ciudades), la natalidad y la mortalidad con especial referencia a algunas causas características de muerte, sus movimientos migratorios externos e internos; hechos *económicos* como las diversas formas de la producción y de la riqueza, como la agricultura y la industria, el comercio, y también los transportes y las comunicaciones, la cantidad y la calidad del consumo, el nivel de riqueza, el nivel de vida (habitación, alimentación, consumo voluntario, etc.). Todo lo cual, debe notarse, no podrá expresarse sin hacer alguna referencia, así sea fugaz, a las condiciones climáticas, telúricas, etc., de los lugares de los que se trata o en los que se desarrolla la vida de la población respectiva.

b) *Vida intelectual.* Por lo que se refiere a la vida intelectual, debemos buscar de ella las expresiones descriptivas de las dos grandes manifestaciones que a menudo se confunden entre sí para quien examina y quiere juzgar, pero que, sin embargo, deben de mantenerse como distintas: la difusión de la cultura, por una parte, y la efectiva potencia creadora de obras del ingenio (en el arte, en las letras, en las ciencias) por otra parte; por tanto, del *saber*, por una parte, del *crear* por otro. En la primera clase de manifestaciones figuran el grado de analfabetismo, el número de inscritos en las escuelas medias superiores, el de las bibliotecas de las varias especies y subespecies, el volumen de la producción libresca subdividida por materias. . . mientras que en la segunda clase de manifestaciones debería de figurar el número de hombres de genio y de talento producidos por la época examinada o por el

pueblo o grupo que se esté examinando. Para tal evaluación, más de una vez estudiosos como de Cadolle, Odin, Lombroso y otros, entre quienes se cuenta el autor de las presentes páginas, han hecho sugerencias y han dado ejemplos.⁹

c) *Vida moral*. Por lo que se refiere posteriormente a la vida moral, sin dar aquí elucidaciones que se han presentado en otras partes—demasiado largas para el espacio de que disponemos aquí—, podremos convenir que dan idea del estado de ella en una población los varios modos y grados con que se manifiestan el sentido de equidad y de justicia, la religiosidad, el respeto hacia las leyes fundamentales de la convivencia social y las varias características morales que llegan hasta el más altivo altruísmo; la criminalidad, en fin, al menos en algunas formas características de la misma, entre las más antisociales, debe de tomarse en consideración cuando se trata de describir la presente categoría de condiciones de vida.¹⁰ Es inútil hacer notar cuántas dificultades se presentan para la definición exacta de lo que sea el sentido de equidad y de justicia así como las diferentes formas de sentimientos sociales que culminan en el altruísmo y qué difícil es—una vez dada la definición— acertar en qué grado se encuentran tales características morales en una sociedad dada (problema que se vincula con el ya señalado que consiste en determinar si tales sentimientos son de origen, por decirlo así, autónomo, congénito en el yo mismo profundo del hombre

⁹ Para el tratamiento de este punto, nos referimos a las páginas 133 y siguientes de nuestro volumen ya citado: *Les indices numériques de la civilisation...* y también a la figura 121 de nuestro ya citado tratado: *Il metodo statistico: teoria e applicazioni alle scienze naturali, alle scienze sociali e all'arte*. Milano-Messina, 1931, p. 751, en donde, en el párrafo consagrado a la “geniología” o estudio de la genialidad y de la producción genial mediante el método estadístico, recordamos las sugerencias dadas a ese propósito por varios autores, presentando un gráfico que indica el número de los pintores (que adquirieron renombre), para cada siglo, comenzando con el siglo XII, y para todas las escuelas (francesa, alemana, italiana, flamenca, etc.). El cuadro general de una “geniología” (estudio de los caracteres somáticos y psíquicos del hombre de genio, medida de la contribución que los diversos siglos y las diversas nacionalidades dieron en producciones de hombres de genio, influencia del ambiente sobre la genialidad, etc.), se trazó en el capítulo VII de nuestra obra: “Profilo di una statistica biologica” publicada en la Revista “*Difesa sociale*”, Revista mensual de Higiene, Previsión y Asistencia Social, Roma, años de 1932, 1933 y 1934.

¹⁰ Indicaciones más amplias se encuentran en el capítulo V, párrafo 36, y en el capítulo VII, párrafo 49, así como en el capítulo III de nuestro volumen ya citado: *Les indices numériques de la civilisation...*

o si más bien derivan de la transformación de los profundos sentimientos egoístas o si no serán, en último análisis, una transformación enmascarada o sublimada de esos mismos instintos egoístas).¹¹ Es inútil decir, aún que cuando se quieran recoger datos objetivos por lo que se refiere a las expresiones de la vida moral en una sociedad dada, deberemos más bien limitarnos frecuentemente a recoger aquellos índices indirectos que son proporcionados por la cantidad y la calidad de las varias formas de delincuencia: se juzga, con ello, de la moralidad de un grupo. . . por medio de una forma grave de inmoralidad.

d) *Ordenamiento político-social.* Por lo que se refiere al ordenamiento político-social, diremos que en cuanto a eso, se ocurre pensar el que hay que considerar las características de los modos con los cuales, en una sociedad y en un tiempo dado, en un lugar determinado, se ordenan el agregado familiar, el trabajo y la propiedad, la seguridad y la previsión, el sistema de derechos y de deberes que ha de ejercitar cada componente y que deben de exigirse de parte de cada uno de ellos. Veremos así, que la forma de la extensión alcanzada por la tutela jurídica de los individuos en un grupo dado se considera como medida expresiva de la elevación social y colectiva de ese grupo, pero se comprende fácilmente, sin embargo, que expresiones cuantitativas, numéricas, que verdaderamente proporcionen una medida de los mencionados caracteres, no se encuentran fácilmente, y que frecuentemente habrá que reducirse a descripciones y valoraciones de orden cualitativo, a menudo abstracto, y las cuales resultan difícilmente confrontables entre sí de lugar a lugar y de uno a otro tiempo.

Coincidencias. Al través de dicho concepto (según el cual está constituida una civilización por las condiciones o estado de vida —material, intelectual, moral— de una población, grupo o época dados, y por el ordenamiento político-social) se encuentra una aproximación a la realidad ya que dicho concepto se encuentra confirmado ante todo en el cuadro que los etnógrafos mismos trazan cuando indican las tareas que el etnógrafo, estudioso de una población dada, debe emprender para describir a fondo estructura y vida del grupo examinado; por lo demás, el concepto etnográfico de civilización anteriormente indicado

¹¹ Referimos al lector a nuestros memoria: "Dall'Ego egoistico al Superego altruistico", en la revista *Scuola positiva*. Milano, 1947, Nos. 1-2. Páginas reproducidas y ampliadas en el capítulo II de la parte tercera de nuestro ya citado: "L' Io profondo e le sue maschere. . ."

resulta sugerido por las investigaciones etnográficas de que se trata. Por otra parte también algunos puntos de vista —aunque sea apenas esbozados— de varios estudiosos sobre el concepto de civilización, apoyan nuestro modo de ver, como se verá en seguida.

Coincidencia con los puntos de vista etnográficos. El cuestionario etnográfico presentado por Louis Marin, como guía para el análisis etnográfico de una población, constituye —como se lee en la presentación del mismo— “una tabla de análisis (de una civilización) que hace tal investigación completa y ordenada, facilitando la exposición científica y yendo en auxilio de la investigación, de las causas y de los efectos, así como de las tentativas de evaluación racional de una civilización y de los elementos de la misma” (*Bulletin de la Société d’Ethnographie de Paris*, 1925). El cuestionario procede al siguiente examen: vida *material* (alimentación, vestido y cuidado de la persona, habitación, muebles y utensilios, trabajo agrícola, industrial y comercial; presencia y distribución de ciudades y aldeas); vida *mental* (lenguaje, escritura, conocimientos especulativos, conocimientos prácticos, concepciones filosóficas y religiosas, ritos y creencias); vida *social* (ordenamiento de las clases de edad, de los sexos, de otras clases, de la familia, del gobierno, etcétera). Análogamente, o casi análogamente, el cuadro de las categorías que hay que examinar sucesivamente en el estudio etnográfico de una población de acuerdo con Robert Lowie (*Manuel d’anthropologie culturelle*, París, 1936) comprende —para empezar— con las noticias que se refieren a la vida *material* (caza, pesca, recolección, agricultura, domesticación, fuego, cocina, alimentos, vestidos y ornamentos, casa y aldea, industrias, comercio, transportes) las noticias referentes a la vida *mental* (juegos, arte, ciencia y conocimiento, religión y magia) y a la vida *social* (guerra, familia, clan, rango y propiedad, gobierno y leyes, criminalidad o no, etc.).¹² Evidentemente, podría pensarse en otro modo de clasificar, tanto más cuanto que no siempre es cosa fácil decidir si una característica dada o una actividad debe entrar en una subcategoría y no en otra; algunas actividades, individuales o colectivas, por ejemplo, ¿han de colocarse en la categoría de la vida mental o en la de la

¹² L. Marin, “Questionnaire d’ethnographie” en el *Bulletin de la Société d’Ethnographie de Paris*, 1926; Robert Lowie, *Manuel d’anthropologie culturelle*. París, 1936. Véase también de Jos. Halkin, *Questionnaire ethnographique et sociologique*. Bruxelles, 1909, del cual son grandes divisiones: a) Indicaciones geográficas y etnográficas; b) vida material; c) vida familiar; d) vida religiosa; e) vida intelectual; f) vida social; g) caracteres antropológicos.

vida social? Pero eso no deroga el cuadro mismo respecto del cual lo anterior proporciona una guía suficiente para el examen objetivo de una "civilización".

Por otra parte, incluso sin ir a leer las páginas de la pura etnografía, debe de notarse como no son pocos los estudiosos que sugieren —aún cuando sólo sea incidentalmente— cómo debe de estudiarse esta o aquella civilización e indican categorías de hechos que no son muy lejanos o demasiado divergentes de los propuestos. No coinciden propiamente éstos con los nuestros, pero muestran, con todo, en un tema tan discutible como el que tratamos, que se trató de abrir un camino análogo a aquel en el que estamos. Algunos ejemplos serán los que subsigan.

Coincidencia con las sugerencias de varios estudiosos. Alphonse de Candolle (1778-1841) en su *Histoire des sciences et des savants*, con el fin de diseñar (aún cuando apresuradamente), un cuadro de las características de una civilización —la moderna— las divide en: físicas (como fuerza, salud, belleza), morales (honestidad y delincuencia) e intelectuales; para esta última, sin embargo, entiende que consisten simplemente en el crecimiento del número de intelectuales, que se realizaría cuando la cultura aumentara y se difundiera.¹³

Stuart Mill (1773-1836) busca noticias acerca de la civilización por el estado material y moral de un pueblo.¹⁴

"Civilización" escribía por su parte Cesare Balbo (1789-1853) "comprende la cultura intelectual (letras, ciencias, artes, industrias) y la vida moral".¹⁵

Y Melchiorre Gioia en su *Filosofía della statistica* clasificaba las categorías que deberían estudiarse para tener noticia de las condiciones de vida o del estado de una población, en: *a*) intelectuales (ciencia e ignorancia); *b*) económicas (actividades, consumo, riqueza); *c*) morales (sentimientos familiares, de patria, de humanidad, de justicia). La primera edición de la obra es de 1826. Escritores más modernos siguen de cerca los mismos criterios al tratar de temas análogos.

¿Cuáles son los elementos que hay que poner de resalte en una sociedad humana para que de tal sociedad pueda hacerse el debido es-

¹³ Segunda edición. Gèneve-Bâle, 1885, pp. 137-69. La primera edición es de 1873.

¹⁴ *Système de logique*. Libro VI, cap. X, p. 509, Tomo 2º. París, 1866.

¹⁵ C. Balbo, *Pensieri sulla storia d'Italia*. Firenze, 1858, pp. 214 y ss. y pp. 485 y ss.

tudio?, se preguntaba Louis Bourdeau en su obra: *L'histoire et les historiens* (París, 1888) no tanto para realizar tal estudio como para aconsejar a los historiadores el que abandonasen “la historia literaria” para entregarse a aquella otra basada enteramente en hechos medibles. Y respondía: “Los hechos demográficos, los hechos económicos, los hechos psíquicos” (p. 295) lo cual equivale a decir, los hechos de la vida material, intelectual y moral.

También P. Lacombe, en su *De l'histoire considérée comme science* (París, 1894, p. 133), para especificar con pocas categorías aquello que es un “grado de civilización”, decía: “equivale a grado de riqueza, de moralidad y de inteligencia” agregando a tal examen el de las “modalidades institucionales” Escribía además dicho autor (p. 135) que, en tal forma se tendría el estudio completo del “hombre histórico”, o sea, de la sociedad.

Descripción cualitativa y cuantitativa de una civilización por medio de índices sintomáticos y de perfiles gráficos. No se necesitan ciertamente explicaciones extraordinarias para notar lo que sigue:

1. De las condiciones de vida arriba indicadas para cada una de las cuatro categorías algunas no son aprehensibles sino por simple, pero precisa *descripción* verbal, mientras que otras, en cambio, pueden ser *descritas* numéricamente, o sea, por medio de medidas verdaderas y apropiadas.

2. Una civilización puede ser descrita tomando en consideración —gracias a expresiones descriptivas cualitativas o numéricas— todas las categorías y subcategorías de estructura y de actividad que la componen aun cuando sabiendo elegir entre ellas unas *pocas* “voces” o “rúbricas” que tengan carácter “sintomático”. De ahí una serie de “índices sintomáticos”, descriptivos de una civilización, los cuales —repetamos— pueden ser tanto de orden *cualitativo*, como de orden *cuantitativo*; en este segundo caso diremos: *índices numéricos sintomáticos* que describen una civilización. Vale esto tanto como decir que cabe construir o componer una “sintomatología social cuantitativa”.

Es tarea de una sintomatología numérica de los fenómenos sociales:

a) *Elegir*, antes que nada, convenientemente, los hechos o el hecho que se considere como señalético.

b) Traducirlos en cifras, o sea *medirlos*.

c) Finalmente, cuando se considere que debe hacerse esto, encontrar elaboraciones estadísticas tales de las diversas medidas de los varios hechos signaléticos como para reducirlas a una sola o, al menos a unas pocas medidas, cada una de las cuales, sin embargo, sintetice las análogas (*totalización numérica de los síntomas*).

Al obtener lo anterior, se conseguirá: 1) tener nociones precisas sobre las diversas formas que este fenómeno (civilización) asume al través del territorio o en cada uno de los varios grupos o subgrupos que forman una sociedad (sintomatología *estática*); 2) Seguir fácilmente, en su intensidad y en su forma, el movimiento que el complejo fenómeno (civilización) presenta al través del tiempo (sintomatología *dinámica*) y con ello las transformaciones del mismo.

Hemos dicho en otras ocasiones y varias veces, en nuestros citados estudios, cuáles son los ejemplos de la arriba mencionada “sintomatología numérica social” por lo que se refiere a la civilización y al progreso, exponiendo para las varias clases de hechos componentes de una “civilización” los números sintomáticos de la misma, por lo que se refiere a la vida material, a la vida intelectual y a la vida moral; índices numéricos sintomáticos que *describen* el modo de ser de las varias categorías de vida en una forma breve, sintética y —digámoslo así— “signalética”. A aquellas páginas remitimos al lector.¹⁶

Asimismo, por medio de gráficas especiales hemos mostrado cómo se puede, mediante el gráfico mismo, hacer ver eficazmente con qué intensidad se presentan los índices numéricos sintomáticos de la vida material, intelectual, moral, de una población dada (densidad de población, natalidad, mortalidad, riqueza, consumo voluntario, analfabetismo, formas diversas de criminalidad, etc.), y como aún se puede —siempre en el mismo gráfico— confrontar la “civilización”, entendida como se dice anteriormente, de una zona territorial dada con la de otra zona o país. Los gráficos respectivos (que hemos indicado con el nombre

¹⁶ Nos referimos a los primeros capítulos de nuestra obra: *Les indices numériques de la civilisation...* y especialmente al capítulo I (en cuyos párrafos se trata de los síntomas numéricos de los hechos sociales; de la reconstrucción de los hechos al través de sus índices; de la evaluación cuantitativa e indiciaria de los hechos sociales; de la sintomatología social en sus relaciones con la estadística; de los caracteres del método estadístico y de sus aplicaciones a territorios siempre más amplios, etc.), y al capítulo IV (en cuyos párrafos se trata de la importancia de las medidas de correlación para la sintomatología social). Véase también el párrafo nueve de nuestra memoria: “Civiltà e progresso” en la *Rivista di Psicologia*. Bologna, 1941. No. 3.

de “perfiles gráficos” de un grupo de población) *describen*, por tanto, por medio de síntomas numéricos, una civilización, el tipo de civilización, dándole una expresión gráfica.¹⁷

Pero también, por medio del mismo sistema gráfico se puede mostrar si los índices sintomáticos numéricos de la civilización de una población han ido aumentando o disminuyendo al través del tiempo, en qué forma lo han hecho y, por lo tanto, la forma en que anuncian según el valor que haya de atribuirse al aumento o a la disminución, el progreso o la regresión de la civilización misma.¹⁸

¹⁷ Referimos al lector a la figura 82 de nuestra *Introduzione allo studio della statistica economica*. Messina-Milano, 1934 (y también Roma, 1943, pp. 210 y ss.) Véase además, el párrafo intitulado: “Le profil biométrique et social d’une Région” en nuestra memoria: *Le profil graphique des individus et des groupes (normalité et anormalité)*. París, 1936, figuras 13 y 14. Perfiles gráficos del mismo género que indican los índices numéricos sintomáticos de la vida material, y también moral de dos regiones diversas, se encuentran en la obra citada: *Criminologia: ambiente e delinquenza*. p. 102. Véase también nuestro breve resumen: “Le profil graphique des individus et des Sociétés”, presentado en el Congreso Internacional de la población reunida en París en 1937, Vol. I de las Actas. p. 251.

¹⁸ Véase el párrafo intitulado: “Le profil du progrès (ou de la régression d’une Région à travers le temps”, figuras 15 y 16, y nuestra memoria citada: “Le profil graphique...” París, 1936. Y también nuestra memoria: “Profili grafici della situazione e del progresso in alcune Regioni del Mezzogiorno d’Italia” en la Revista: *Questioni meridionali*. Napoli, 1935.