

Ética y estética de la conducta en los manuales de buenas maneras españoles

Ethics and Appearances in Spanish Good Manners Handbooks

Fernando AMPUDIA DE HARO

Departamento de Sociología y Trabajo Social
Universidad Pontificia de Comillas, Madrid

(fernandoampudia@hotmail.com)
ampudia@chs.upcomillas.es

Recibido: 22.5.05

Aceptado: 29.9.05

RESUMEN

El propósito del artículo es efectuar una aproximación general al tipo de relación que se establece entre ética y estética de la conducta tal y como ésta ha sido planteada en los diferentes manuales de buenas maneras que se han publicado en España desde la Baja Edad Media hasta nuestros días. Se proponen, a partir de esos mismos manuales, dos modelos comprensivos de las relaciones entre ética y estética del comportamiento aquí denominados aristotélico y kantiano respectivamente. Por último, se presentan diversas propuestas explicativas en torno a la disolución del contenido moral de las buenas maneras en tales manuales.

PALABRAS CLAVE: Proceso de la civilización, Norbert Elias, Manuales de buenas maneras, Kant, Aristóteles.

ABSTRACT

The aim of the article is to give the reader a general idea as to established relationships between ethics and appearances in social conduct as they have appeared in various good manuals on social behaviour from medieval times to present. In relation to this, many proposals from varying viewpoints have been presented dealing with the decline of moral content in such manuals. Ultimately these manuals propose two comprehensive models concerning the relationship between ethics and appearances, referred to as aristotolian and kantian respectively.

KEY WORDS: Civilization process, Norbert Elias, Good manners handbooks, Kant, Aristotle.

Los modales en la mesa, el aseo corporal, la gestualidad, el uso de la vestimenta, la regulación de las necesidades fisiológicas, las relaciones entre los sexos o las reglas de conversación son cuestiones recurrentes en el ámbito de las buenas maneras. En torno a tales cuestiones se dirimen la elegancia, el refinamiento, el decoro, la decencia o el simple y a la vez complejo “saber estar”. Pero también, y por qué no decirlo, las buenas maneras ponen en juego argumentos en torno a la falsedad, el disimulo, el engaño, la apariencia o la falta de escrúpulos en la persona. No son, por tanto, inocuas, neutras o inequívocas. Antes bien, entiendo que se trata de un objeto de estudio merecedor de análisis, revitalizado de un tiempo a esta parte y de importancia creciente en el campo de las ciencias sociales (Laspalas, 1998).

Parte importante de esa revitalización se debe a Norbert Elias y a su obra *El proceso de la civilización*. En ella, Elias estudia las formas de comportamiento del hombre occidental elaborando un modelo de cambio sociohistórico de la conducta que transita desde el heterocontrol al autocontrol. Paralelamente, en el nivel ‘macro’, toma cuerpo de forma paulatina una entidad como el Estado. Elias sigue el rastro del hombre civilizado en los diferentes tratados y manuales de urbanidad y buenas maneras que vienen publicándose en Europa desde al menos la Edad Media. Así, manuales y tratados se convierten en material empírico relevante para la investigación sociológica: lo que pudiera parecer literatura de naturaleza menor o incluso anecdótica se convierte en recurso privilegiado de estudio. La elección de Elias resulta acertada: aunque en su mayor parte estamos ante textos de nulo valor literario, sí que resultan valiosos como reflejo de una época, como patrones de comportamiento, como moldes para las costumbres o como medio de ajuste y adecuación de la persona a la sociedad en la que vive (González García, 1994:66). Los entiendo, por tanto, de justificada utilización y por ello suponen una referencia inmediata en mi exposición.

De entre las múltiples cuestiones susceptibles de estudio en estos manuales, quisiera centrarme en la dimensión moral de sus contenidos. Todos los textos defienden explícita o implícitamente un modelo de conexión entre la vertiente ética y

estética de la conducta individual; un modelo que experimenta cambios según el texto que consideremos y el momento histórico en el que éste se ubique. Tal conexión entre ambas vertientes resulta un acicate para reflexionar en torno a la posibilidad de la conducta como manifestación coherente o incoherente de la moralidad individual, la factibilidad de las buenas maneras como instrumento de educación moral o, en líneas generales, interrogarnos por el substrato moral de las buenas maneras. De cualquier forma, son posibilidades que aquí van a ser simplemente presentadas a la espera de futuros desarrollos.

El objetivo del artículo es efectuar una presentación global del tipo de relación que se establece entre ética y estética de la conducta tal y como ésta ha venido a ser planteada en los diferentes tratados y manuales de buenas maneras que se han publicado en España desde la Baja Edad Media hasta nuestros días. Un periodo tan dilatado de tiempo sólo puede ser cubierto en estas páginas sacrificando el matiz en favor de la síntesis. De ahí que conciba este trabajo como una mera presentación general que sin duda exigiría un tratamiento más detenido y pormenorizado. Dicha presentación general ocupa la primera parte del artículo (Sección I) y en ella vengo a distinguir cuatro apartados principales secuenciados cronológicamente. Me referiré inicialmente a los manuales bajomedievales (s. XIV-XV) tras los que vendrán los renacentistas (s. XVI), los cortesano-absolutistas (s. XVII-XVIII) y los contemporáneos (s. XIX-XX). La segunda parte del artículo (Sección II) constituye una propuesta de comprensión de esa vinculación entre ética y estética de la conducta que, como sostendré, viene a producirse en los manuales de dos formas distintas: una forma que denomino “aristotélica” y otra que llamo “kantiana”. Para finalizar, en la tercera y última parte (Sección III) y en relación con las dos anteriores, abordo la progresiva disolución dentro de los manuales de consideraciones éticas en torno a las buenas maneras. Esta disolución puede ser entendida a través de las aportaciones de Alexis de Tocqueville, Norbert Elias y Cas Wouters, que aquí tomo como herramientas explicativas.

El artículo toma como referencia una investigación previa de raigambre netamente eliasiana¹. En la estela de este autor, acuso recibo de su

¹ Dicha investigación es mi propia tesis doctoral, la cual lleva por título *La civilización del comportamiento. Urbanidad y Buenas Maneras en España desde la Baja Edad Media hasta nuestros días* (Diciembre 2004. Dpto. Sociología I. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM). Una síntesis informativa de la misma puede verse en Ampudia (2005).

marco teórico y metodológico sistematizando y re-elaborando aspectos parciales de esa investigación a la que antes aludí. Esto me lleva a considerar la cuestión que me ocupa en continua conexión con factores de tipo social. Se trata también de aplicar una mirada sociológica al contenido de los manuales y tratados de buenas maneras en un trabajo que pretende ser, insisto, no más que una aproximación general a las posibles vinculaciones entre ética y estética de la conducta en tan singulares textos.

I. ÉTICA Y ESTÉTICA DE LA CONDUCTA EN LOS MANUALES DE BUENAS MANERAS

1. Los manuales de buenas maneras

Los manuales de buenas maneras tienen como propósito regular la conducta y la afectividad individuales incidiendo en un conjunto de cuestiones prototípicas –la compostura en la mesa, el trato debido a los demás, la satisfacción de necesidades corporales o la conversación– enfocadas al encuentro y el contacto con otras personas. Este tipo de publicaciones se identifica con una modalidad de literatura tratadística en la que se exponen nociones y problemas con intención declaradamente pragmática, se sistematizan argumentos y se fijan conclusiones que funcionen para el lector como un patrón-guía relativo a su comportamiento y emociones. Los manuales no sólo incluyen referencias a las formas de comportarse sino que tampoco le son ajenos apuntes de cariz filosófico sobre la naturaleza del ser humano o sobre la moral individual o social; punto este último de gran importancia a efectos de este trabajo (Laspalas, 1998:201).

El origen de estas publicaciones puede hallarse en autores clásicos como Cicerón, Ovidio o Séneca, desde muy temprano preocupados por proveer de enseñanzas sobre el buen comportamiento a los grupos sociales más distinguidos. Esta tradición escrita es recogida en la Edad Media por el clero en textos cuyo fin es el refinamiento de los miembros de diferentes órdenes monásticas. Con el Renacimiento, el espectro de

público al que se dirigen se amplía para fijarse en la nobleza y sus vástagos. La consolidación de la Corte absolutista a partir del siglo XVII provoca la aparición en escena del cortesano como receptor privilegiado de dichos textos. La burguesía triunfante tras la Revolución va a tener específicamente los suyos además de ocuparse de la difusión de la urbanidad entre las clases populares gracias a la generalización de la instrucción primaria en la escuela².

Este breve apunte en torno a la trayectoria de tales textos lo que pretende es fijar la idea de que la tradición escrita sobre los modales se mantiene ininterrumpida desde hace siglos y llega hasta hoy. Actualmente se desarrollan nuevos formatos usualmente concebidos como obras de referencia al uso de “enciclopedias de buenas maneras”³. Independientemente del momento histórico que consideremos, estos manuales vienen a desempeñar una triple función (Pérez-Rayón, 2000:215-221; González García, 1994:66): a) la de constituirse como guías orientadoras del comportamiento y la afectividad; b) la de actuar como reguladores de la conducta y controladores de la espontaneidad y c) la de afianzar y solidificar el proceso de diferenciación social y la conformación de la identidad personal y social del individuo.

Los manuales constituyen el soporte material de diferentes códigos de buenas maneras, entendidos éstos como inventario de reglas, preceptos y recomendaciones que tienen en mira la gestión conductual y afectiva del individuo dentro de la secuencia de interacciones y contactos interpersonales propios de la vida social. Estos códigos sociales surten a la persona de patrones de comportamiento y emocionalidad a partir de los que integrarse socialmente compartiendo con otros individuos valores, creencias y normas que crean y refuerzan el sentimiento de pertenencia a un grupo social específico⁴. Así pues, cabe considerar los manuales de buenas maneras como textos susceptibles de análisis y por ello significativos para el científico social.

En este recorrido que propongo por la relación entre la ética y la estética de las buenas maneras me sirvo de un número determinado de

² Cfr. Burke (1998:24-34) sobre el origen de este tipo de publicaciones. Trabajos de referencia en relación con la dimensión histórica de los manuales son Nicholls (1985), Chartier (1993) y Revel (2001). La compilación bibliográfica que recoge clasificados cronológicamente los manuales de buenas maneras publicados en diferentes países europeos es la de Montandon (1995). En el caso español, resulta dentro de esa misma compilación de consulta obligada Simón Palmer y Guereña (1995).

³ Cfr. Arditi (1999) acerca del carácter enciclopédico de los textos actuales sobre buenas maneras.

⁴ Al respecto, es de reseñar la caracterización que realiza N. Elias del proceso civilizatorio occidental como sucesión de cuatro códigos diferentes: el de la *courtoisie*, el de la *civilité*, el de la *politesse* y el de la *civilisation*. Cfr. Elias (1987:108-150).

textos que en ningún momento son todos los que sobre costumbres y modales depurados hayan podido publicarse en nuestro país. He efectuado una selección a partir del listado que proporciona la *Bibliographie des Traités de Savoir-Vivre en Europe des Moyen Age á nos Jours*, compilación bibliográfica pionera para este tipo de publicaciones (Montandon, 1995). Esta selección la he realizado con arreglo a los siguientes criterios: a) que se tratase de obras que hiciesen de las buenas maneras su objeto prioritario de exposición; b) que fuesen obras modélicas que hubiesen servido como referencia y fuente de inspiración a publicaciones posteriores sobre buenas maneras; c) que pudieran ser en ciertos casos versiones en castellano de obras reputadas en Europa que hubiesen sufrido modificaciones parciales a fin de adaptarlas a las peculiaridades de nuestro país; d) que hubiesen servido como obras de cabecera para determinados grupos sociales; e) que gozasen de reconocimiento y validez legal a efectos de su publicación y uso; f) que fueran obras de lectura generalizada y éxito entre el público y g) que poseyeran un declarado afán didáctico y pedagógico en el ámbito de las buenas maneras. Todas las obras analizadas cumplen simultáneamente varios de estos requisitos.

De este modo se ha podido establecer un mínimo filtro que con todo no es definitivo y que sin duda comporta un margen de arbitrariedad que ha de ser asumido por parte de quien selecciona. Asumo ese margen y los inconvenientes que de él se derivan. La elección de las obras objeto de análisis pudiera haber sido en otros casos diferente de la que propongo no tanto en lo que se refiere a obras consideradas de referencia como a otras menos conocidas y publicitadas. Por último, señalar que al principio de cada epígrafe y en nota a pie de página se hace referencia a los textos que han sido analizados indicando autor, título y fecha de publicación original.

2. Las buenas maneras en el Bajomedievo⁵

Los textos que sobre buenas maneras encontramos en la Baja Edad Media española otorgan a éstas una dimensión moral que trasciende la simple apariencia del comportamiento. La corte-

sía, denominación genérica para este saber comportarse, lleva asociadas un conjunto de bondades como la hospitalidad, la generosidad, la lealtad, la fidelidad, la piedad, la dulzura, la mesura y la alegría de trato (Maravall, 1973a:280). En nombre de la cortesía no han de ampararse conductas que aún resultando pulidas, refinadas o distinguidas no sean sostenidas o inspiradas por aquel conjunto de bondades. Desde esta perspectiva, las buenas maneras traducirían en el espacio público el correcto ordenamiento moral del individuo en una suerte de 'continuum' coherente y sin cesuras entre moralidad y manifestación conductual de la misma. Del mismo modo, estas buenas maneras y su marchamo de moralidad serían responsables del trato que ha de ofrecerse al prójimo, lo cual no dejaría de redundar en una sociabilidad pacífica y ordenada. Las buenas maneras son moralmente expresivas y la moralidad, fundamentalmente, una cuestión de práctica. Se es moral porque se actúa moralmente. Este énfasis en la praxis se hace aún más evidente cuando se recomiendan comportamientos que sirvan de ejemplo al lector; comportamientos de prohombres, sabios o nobles que han de imitarse y practicarse hasta ser correctamente ejecutados.

El sustrato moral de las buenas maneras hace de ellas el disolvente natural de la 'cobdicia' (Madero, 1992:143-146). La 'cobdicia' remite a la persecución desordenada de los apetitos. Signos evidentes de la misma son la acumulación de alimentos en la boca, llenarse las manos de grasa, escupir en la mesa o masticar ansiosamente. Las buenas maneras se enfrentan al mal gesto y dotan de orden y contención a la persona de modo que exista congruencia entre el fuero interno individual y la manifestación externa de esa interioridad. Dicha congruencia apenas es problematizada y por ello no es objeto de amplias reflexiones. Con todo, se apunta el concepto de 'virtud' como responsable de esa congruencia, esto es, como conector entre la disposición moral del individuo y la traducción de la misma en conductas concretas. En línea con esa tónica de no-problematización, la noción de virtud emerge desdibujada y vagamente definida. Su regla, tal y como la enuncia Al-wassa en *El Libro del Brocado*, es la de no avergonzarse

⁵ Los textos analizados son: *El Libro del Brocado* de Al-wassa (Se desconoce el año exacto de aparición aunque se sabe que el autor nació en el año 860 y murió en el 930); *Lo Crestiá* (1379) de Francesc Eiximenis; *Arte Cisoria* (1423) de Enrique de Villena y *Urbanidad y buenos modales en la mesa medieval* (1995) (Selección de textos originales bajomedievales de Francesc Eiximenis, Enrique de Villena, Pedro Alfonso, San Vicente Ferrer y Ruy González Clavijo compilados por Paulina López Pita y José Luis Martín).

públicamente de algo de lo que uno no se haya avergonzado previamente en secreto (p. 51).

Entendida así la regla de la virtud, ésta parece requerir cierta maestría y grado de reflexión por parte del individuo sobre su comportamiento. Exigiría una suerte de conocimiento de sí mismo aunque no al uso psicologista o íntimo actual. El conocimiento de sí es aquí conocimiento del propio estado; conciencia de la posición que se ocupa en el entramado de la sociedad y del conjunto de derechos, deberes y privilegios vinculados al rango social que se ostenta (Maravall, 1973:491). Las buenas maneras son al tiempo marca de posición social e instrumento apto para el despliegue público del honor. No en vano, en *Lo Crestiá*, viene a afirmarse que la cortesía consiste básicamente en tratar a cada uno según su condición y estamento (p. 153), por lo que en gran y fundamental medida, el criterio de corrección para las buenas maneras reside en la presencia coactiva del prójimo al cual ha de reconocérsele lo que socialmente es. En consecuencia, las buenas maneras suponen un medio de aceptación de la desigual asignación de derechos, deberes y funciones sociales a los individuos desde el mismo instante en el que en los textos, el punto de partida incuestionable viene a ser la natural desigualdad cualitativa de los hombres, traducida a su vez en un ordenamiento social desigual que con las maneras ha de acatarse.

3. Las buenas maneras en el Renacimiento⁶

Los textos renacentistas dan continuidad a la noción bajomedieval ya expresada de congruencia necesaria, posible y deseable entre las vertientes ética y estética de la conducta. Al igual que sucedía antes, las maneras son indisociables de la moral: un comportamiento decoroso y decente es señal inequívoca de que quien lo ejecuta hace gala, por añadidura, de una correcta ordenación moral. El decoro en la conducta debe avenirse con un espíritu bien compuesto: a través de las maneras se vislumbra la calidad de ese espíritu (Chartier, 1993:254).

Así pues, si la expresión y la gestualidad han de ser una traducción del fuero interno de cada cual, comienza a desarrollarse la idea de que es factible reformar la disposición moral de la persona ajustando, regulando y perfeccionando sus

propias maneras (Revel, 2001:170). De nuevo vuelve a ponerse el acento en la praxis; en la posibilidad de que formas decorosas de conducta sirvan de cauce moralizador para el individuo. Como puede observarse, no sólo no se abandona esta vía de las buenas maneras como vehículo de moralidad sino que acaso tienda a acentuarse esa exigencia que prima en los manuales de concordancia entre ética y estética de la conducta. Por lo tanto, las buenas maneras no son aquí en modo alguno –como sucederá más tarde– sinónimo de mentira o fingimiento sino expresión gestual exacta del fuero interno individual. Si antes aludía a la desdibujada noción de ‘virtud’ como conector de la exterioridad y la interioridad personales, ahora es el concepto de ‘gracia’ –que en su mejor versión nos ofrece *El Cortesano* de Castiglione– quien desempeña esa labor conectora. La gracia se refiere a una suerte de término medio entre el cuidado y el descuido en la conducta personal que genera la impresión entre el auditorio de que el comportamiento es natural y por lo tanto, consustancial a la persona. Sólo así se evita la afectación entendida como cuidado exagerado y diligencia artificiosa en la conducta; se evita que los hombres actúen en el sentido literal del término actuación. El peligro de la actuación es que el fingimiento y la mentira se erijan en elementos dominadores de las relaciones humanas. De ser así, la sociabilidad se tornaría opaca y equívoca cuando el objetivo primordial es que ésta resulte amable, pacífica y transparente. Sobre todo transparente, de tal forma que los individuos puedan saber que la conducta del prójimo se corresponde con lo que piensa; que no existe lugar ni oportunidad para el engaño o la falsedad. Las buenas maneras están detrás de esa sociabilidad deseada tejiendo un código de conducta y emocionalidad que asumido por todos torne definitivamente diáfanos las relaciones sociales. Estas maneras son una propuesta de lenguaje gestual reconocible y aceptable que preconiza una circulación de signos corporales identificables contrarios al ocultamiento, el resquemor o la distancia. La práctica de las buenas maneras conlleva explícitamente el desarrollo de aptitudes sociales orientadas a la construcción de un vínculo saludable y fructífero con el prójimo (Revel, 2001:173).

⁶ Los textos analizados son: *De la Urbanidad de las maneras en los niños* (1530) de Erasmo de Rotterdam; *Diálogos* (1538) de Juan Luis Vives; *Galateo Español* (1593) de Lucas Gracián Dantisco y *Documentos de la Buena Crianza* (1599) de Francisco de Ledesma.

4. Las buenas maneras en la Corte absolutista⁷

Los textos sobre buenas maneras dirigidos al cortesano del siglo XVII tratan fundamentalmente de guiar sus pasos por el intrincado universo de la Corte. Es preciso atender aquí a las condiciones de sociabilidad cortesana para seguir explorando los vínculos entre ética y estética de la conducta tal y como he venido haciendo hasta ahora⁸.

La Corte es un ámbito de promoción social en el cual los hombres pugnan entre sí por oportunidades de prestigio mediante las que podrán ver aumentados, mantenidos o rebajados sus niveles de estimación social. Además, también es el ámbito de la opinión pública, patrón evaluativo de los diferentes grados de prestigio de los integrantes de la Corte. En la competencia por el prestigio bajo la omnipresente mirada del otro y expuesto a la consideración y valoración ajenas se desarrolla un tipo de sociabilidad estratégica: la interacción entre los individuos se concibe al modo de juego táctico en el que el otro, como competidor, es siempre fuente de inquietud. En condiciones de sociabilidad estratégica, habrá que descifrar los motivos y razones que orientan la conducta además de ejercer un riguroso control sobre el propio comportamiento en tanto depositario de las opciones personales sobre el prestigio.

Están creadas las condiciones de posibilidad para que se tense problemáticamente la deseable y posible concordancia que hasta ahora venía postulándose entre las vertientes ética y estética de la conducta. En el entramado cortesano, conociendo las motivaciones y razones del comportamiento del prójimo podremos anticiparnos a él en la liza por el prestigio. Motivos y razones, según los textos medievales y renacentistas, debían ser traducidos de forma exacta por la conducta en general y las buenas maneras en particular. Sin embargo, en la Corte, revelar

motivos y razones significa otorgar ventaja al contrario, con lo cual, las buenas maneras podrán ser un medio para ocultar, velar, camuflar o disfrazar la interioridad del individuo: desconociendo sus motivos y razones de actuación nadie tomará ventaja al cortesano.

Las buenas maneras no serán necesariamente, como sucedía antes, expresivas en términos morales sino que adquieren una nueva dimensión como artificio y apariencia de virtud. Frente a la transparencia, se impone un concepto de interacción individual en la que el individuo, con prudencia y cautela, habrá de discernir entre lo que existe de aparente o real en el comportamiento del prójimo. La creciente tensión entre ética y estética de la conducta está por detrás de la valoración de las buenas maneras no como síntoma de moralidad sino como medio capaz de abrigar la imagen del individuo y en consecuencia, capaz de confeccionar una presentación depurada de la persona al servicio de su propio interés. En este sentido, las buenas maneras llegan a aparecer como sinónimo de ilusión y engaño obrando una separación entre la naturaleza humana y la actuación del individuo (González García, 1998:115). Una vez obrada esa separación, adviene la crítica de las buenas maneras por parte de los moralistas quienes verán en ellas el tamiz de la hipocresía, la mentira y la falsedad⁹. Desde esta óptica, si antaño las buenas maneras colaboraban en el logro de una sociabilidad transparente, ahora podrán ser entendidas como velo de la interioridad humana opuesto a esa transparencia y, por tanto, del lado de una concepción de la sociabilidad en términos opacos, equívocos y engañosos. Esta versión de las buenas maneras se inscribe perfectamente en la lógica de la mentalidad barroca, siempre oscilante entre el engaño y el desengaño y al tiempo ávida de teatro, máscaras y espejos (González García, 2003). La tensión entre ética y estética de la conducta se torna inevitable cuando la

⁷ Los textos analizados son: *Aviso de privados y despertador de cortesanos* (1539) de Antonio de Guevara; *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles* (1595) de Pedro López de Montoya; *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) de Baltasar Gracián; *Nutrición Real* (1671) de Pedro González de Salcedo; *Recetas morales, políticas y precisas para vivir en la Corte* (1734) de Gómez Arias y *La urbanidad y cortesía universal que se practica entre las personas de distinción* (1744) de François Callieres.

⁸ Sobre estas condiciones de sociabilidad y en general sobre la sociedad cortesana, véase Elías (1982). En concreto, sobre la Corte española puede consultarse Elliott (1977 y 1987), Brown y Elliott (1985), Ferrer Valls (1991), Bouza Álvarez (1994) y Del Río Barredo (2000).

⁹ En mi opinión, una de las críticas más acabadas a esa concepción de las buenas maneras es la de un autor que, aunque no pertenece al ámbito español, debe figurar siempre que se aborden cuestiones de este tipo. Me refiero a Jean Jacques Rousseau y en concreto, a su "Discurso sobre las Ciencias y las artes" (1750). No me resisto a transcribir un breve fragmento de tal discurso que habla a las claras de esta crítica: "[...] *sin cesar la cortesía exige, la conveniencia ordena; sin cesar se siguen los usos, nunca el genio propio. Nadie se atreve ya a parecer lo que no es [...] No más amistades sinceras; no más estima auténtica; no más confianza fundada. Las sospechas, las sombras, los temores, la frialdad, la reserva, el odio, la traición se ocultaban bajo ese velo perverso y uniforme de la cortesania*". Rousseau (1996: 151).

sociabilidad humana deviene en perpetua confrontación y así, las buenas maneras se convierten a su vez en una estrategia de supervivencia dentro del desconcertante laberinto cortesano.

5. Buenas Maneras y Burguesía¹⁰

Los manuales del siglo XIX y primer tercio del XX continúan mostrando una preocupación evidente, tras el momento cortesano, por la necesidad de vincular ética y estética de la conducta, *grosso modo*, tal y como habían hecho las publicaciones anteriores. Sin embargo, esa preocupación va a desvanecerse conforme nos acercamos a nuestros días, de tal modo que hoy, extraño será encontrar en manuales de buenas maneras y etiqueta apelaciones rigurosas e imperativas de cariz moral. Así, asistimos a una progresiva desaparición de los contenidos morales que pudieran presentar las buenas maneras hasta verlas convertidas actualmente en un repertorio práctico de conductas que deben ajustarse a los distintos escenarios en los que se desarrolla la interacción social. Lo que sí se constata desde el siglo XIX es la pervivencia de un argumento justificador de maneras civilizadas; un argumento en nombre del cual se legitima la pertinencia de las buenas maneras. Este argumento es el del respeto al prójimo ya no en función de su adscripción social sino en tanto individuo en su especificidad y ser humano que por sí mismo es digno de ser respetado. El respeto al otro en los manuales bajomedievales y renacentistas es consideración explícita por el rango social de la persona e implícita por la desigualdad social y los diferentes grados de honorabilidad asociados a cada posición social. Pero tras la Revolución, el desmantelamiento progresivo del Antiguo Régimen y la configuración de un universo social igualitario, este respeto ‘social’ inspirador de buenas maneras se vuelve difícilmente justificable. Así pues, el respeto con la conducta se debe a cualquier individuo por el hecho de tratarse de un ser humano. De aquí se desgaja una consigna ética

de sencilla asimilación y comprensión repetida hasta la saciedad por infinidad de autores de manuales de buenas maneras: “No hacer ni decir a los demás nada que no quieras que te hagan o digan a ti”. Este aserto que defiende la reciprocidad ética en el trato es el que comienza a aparecer en los textos del XIX y el que se ha mantenido hasta la actualidad.

Otro argumento de significación moral que también se haya presente en el XIX y primer tercio del XX no ha conseguido llegar hasta hoy, al menos en su forma primigenia. Me refiero en este caso a la higiene y el aseo corporal. La burguesía hace suyo durante el siglo XIX el ideal civilizatorio de una sociedad pacífica y ordenada con arreglo a pautas de comportamiento y emocionalidad que regulen la espontaneidad conductual y expresiva de los individuos y reproduzcan el orden social burgués. Desde esta óptica, el ideal civilizatorio también toma en consideración a las clases populares, bárbaras y salvajes a ojos de la burguesía, a las que hay que civilizar. El universalismo civilizatorio que propugna la burguesía reconoce la capacidad de los seres humanos para dotarse de una conducta y emocionalidad civilizadas pese a que al tiempo, tal universalismo también reside en mostrar que las clases populares aún son incivilizadas o bárbaras al no asumir lo que es ‘humano’ o ‘universal’; en definitiva, no asumir el modelo civilizado. Una de las vías para abandonar la barbarie es la higiene y el aseo como garantías de que se respeta al prójimo no exponiéndolo a infecciones y no provocando en él asco y repugnancia. Más ilustrativo es el significado moral de la higiene: ésta se liga a la pureza interior de la persona, al ennoblecimiento de su espíritu, al cultivo de la modestia y la humildad y al destierro de la vanidad, la pereza y el vicio. Como quiera que las buenas maneras van a ser justificadas a partir del siglo XIX y con creciente intensidad de acuerdo con criterios higiénicos, éstas van a llevar incorporados esa carga moral propia de la higiene, de tal forma que algunos autores –del

¹⁰ Los textos analizados son: *Libro de Urbanidad y cortesía para el uso de las escuelas* (1795) de Antonio Cortés Moreno; *El maestro de sus hijos ó sea la educación de la infancia. Lecciones en forma de diálogo sobre la moral, la virtud y la buena crianza* (1864) atribuido a Mr. Blanchard; *Lecciones de moral, virtud y urbanidad* (1897) de José de Urcullu; *Las obligaciones del hombre* (1900) de Juan Escoiquiz; *Compendio del Manual de Urbanidad y buenas maneras* (1910) de Manuel Antonio Carreño; *El libro de los deberes* (1916) de José Caballero; *Nociones de Urbanidad y deberes religiosos y sociales* (1923) de José Martínez de Aguilo; *Nociones de fisiología, higiene y urbanidad* (1924) de Miguel Porcel y Riera; *Tratado completo de urbanidad en verso para uso de las niñas* (1925) de José Codina; *El amigo de los niños* (s/d) del Abad Antoine Sabatier; *Urbanidad. Reglas y consejos para escolares* (1948) de Antonio Roig; *Convivencia social (Formación familiar y social. 2º curso)* (1958) de Carmen Werner Bolin; *Fundamentos (Libro 3º correspondiente al 2º ciclo de enseñanza elemental)* (1958) sin autor especificado; *Manual de moral y urbanidad* (1966) de José M. Valverde Butrón; *La etiqueta hoy* (1986) de Natalie Devalls y *El libro del saber estar. La urbanidad y los usos sociales* (1990) de Camilo López.

XIX y parte importante del XX— verán en las maneras un medio para la higiene de los sentimientos y las pasiones; higiene correctora de la vanidad, el orgullo, la envidia, los celos, la ambición, la cólera o la nostalgia.

Es más, llegado el momento, el respeto al que antes aludía podría decirse que se torna obligatoriamente “higiénico”; es la higiene quien parece llenarlo de contenido según se observa en los textos. La higiene es respeto debido al prójimo para no provocar en él asco o repugnancia; para no ofenderlo en definitiva. Y las medidas higiénicas no dependen de consideraciones arbitrarias sino que, dotadas de legitimidad científica y sustentándose en conocimientos médicos, biológicos y fisiológicos, se erigen en pautas objetivas de conducta que se esperan por igual de cualquier individuo independientemente de su adscripción social. No se respeta si no se está limpio; las buenas maneras son inconcebibles al margen de la higiene. La higiene es un requisito básico en la consideración que hagamos del prójimo. De no satisfacerse, conllevaría la exclusión de la persona. De forma tajante se pronuncia al respecto Camilo López en *El Libro del saber Estar*: “No debiera tener cabida en nuestra sociedad ninguna persona que no respete los mandatos mínimos de la higiene elemental” (p. 39-40).

* * *

Tras este recorrido por la dimensión moral de las buenas maneras tal y como se presentan en los textos cabe afirmar que,

a) las buenas maneras aparecen estrechamente vinculadas a consideraciones de orden moral relativas a la bondad del comportamiento, la canalización adecuada de impulsos y apetitos y la condena del fingimiento, la hipocresía o el engaño.

b) las buenas maneras se asocian en general durante los periodos de la Baja Edad Media y la Edad Moderna a un respeto entendido como consideración al prójimo en función del rango social que éste posee. En consecuencia, las buenas maneras presuponen una aceptación y acatamiento de los diferentes grados de honorabilidad reconocidos al individuo en un sistema de estratificación estamental que reconoce como uno de sus principios básicos la desigualdad cualitativa entre los hombres.

c) Las buenas maneras constituyen la promesa de constitución de un código de comportamiento en el cual el lenguaje corporal sea comprensible para todos y por ello unívocamente interpretado. De esta forma, se crean las condiciones de posibilidad para una sociabilidad transparente y no engañosa.

d) la Corte absolutista y la configuración social a ella ligada —la sociedad cortesana— suponen un debilitamiento de la vocación moral de las buenas maneras. La tensión que se advierte en los textos entre ética y estética de la conducta y el cuestionamiento de su concordancia convierte a las buenas maneras en un medio de brillantamiento al servicio del prestigio personal; conversión denunciada y criticada por haber quedado las maneras reducidas a simple artificio o apariencia de virtud.

e) las buenas maneras tal y como son abordadas en los textos de los siglos XIX y XX se alinean con una noción de respeto no vinculado a la adscripción social del prójimo sino a la humanidad de éste; respeto en calidad de ser humano. El otro argumento dominante es el de la higiene, empleado también como factor de moralización, sobre todo de cara a las clases populares a lo largo del XIX y parte importante del XX.

II. MORALIDAD Y BUENAS MANERAS: LA FORMA ARISTOTÉLICA Y LA FORMA KANTIANA

Que existe una relación entre moral y buenas maneras es algo que no se oculta viendo como los textos, de forma continuada, vinculan ambas nociones. Ahora bien, la problemática estriba en conocer cómo se efectúa tal vinculación; esclarecerla, toda vez esos mismos textos nunca la explicitan de forma sistemática. Lo cierto es que tratar de esclarecer este vínculo nos remite a un problema de índole general como es el de la correspondencia de las acciones humanas con la moralidad; problema por el que se han interesado diversos autores. Sin embargo, son principalmente dos de los que voy a servirme para entender ese vínculo: Aristóteles y Kant¹¹.

Entiendo que dicho vínculo adopta, básicamente dos formas. Una primera, a la que denominaré *aristotélica* y que se distingue en los textos medievales, renacentistas y modernos en

¹¹ En ambos casos recurro a aquellos aspectos de sus teorizaciones que resultan útiles para esclarecer ese vínculo. Recurro a ellos, pues, de modo parcial, antes como herramientas explicativas que para glosar de forma detallada sus aportaciones.

general; y una segunda, *kantiana*, identificable en los textos del siglo XIX y XX.

Para Aristóteles, son las acciones las que deciden el carácter moral del hombre. La virtud moral se adquiere a través del hábito, es decir, a través de la repetición sistemática de actos virtuosos. Así, el aprendizaje de la moralidad es práctico y repetitivo; aprendizaje que debe iniciarse desde la infancia (Aristóteles, 2000:98-100)¹². El conocimiento de la moral no es contemplativo sino activo. Desde esta perspectiva, una actuación sabia es una actuación en la que está presente la conciencia de que se ha adquirido actuando (Bastons Prat, 2003:18-19). El hábito consistirá en la repetición de actos, los cuales generan una repercusión en la persona, al predisponerla y capacitarla para actos sucesivos y posteriores incrementándose sus posibilidades para, mediante la acción, convertirse en una persona moralmente virtuosa. La virtud moral es un hábito operativo especialmente eficaz en lo relativo a las pasiones (Méndez, 1978:429). Éstas, afines a los dictados de la Naturaleza, pueden ser domeñadas y educadas gracias al hábito, que las reconduce desde su inercia natural hasta el bien para que, vía repetición, sean ellas mismas las que terminen por tomar esa dirección. Este es el momento en el que cabe, finalmente, referirse al hábito como segunda naturaleza (Méndez, 1978:430)¹³.

Llegados a este punto, parecería que nos encontramos en un círculo vicioso del que no resulta sencillo liberarse. Comte Sponville (1993:23) plantea el dilema de manera fácilmente comprensible: ¿cómo se convierte la persona en un ser moral si antes no se es virtuoso o no se conoce lo que es la virtud moral? Asumiendo el planteamiento aristotélico, cabría responder así: haciendo las cosas que es necesario aprender. Mas, ¿cómo hacerlas si no las hemos aprendido todavía? Gracias al ejemplo, la obligación y la disciplina. Esta parece ser la única salida si no se introducen elementos ‘a priori’ en el razonamiento, cosa que no hace Aristóteles. Lo que debe hacerse se infiere de lo que se hace o de lo que hace el hombre ejemplar: para ser bueno hay que actuar como actúa el hombre bueno.

En mi opinión, ésta es la lógica subyacente en los textos medievales, renacentistas y modernos

en general a la hora de abordar el vínculo entre maneras y moralidad. Quedan del lado de la vía aristotélica y convierten la acción práctica en la condición de una moralidad conformada a través del hábito, el ejemplo, la disciplina y la obediencia. Se actúa bien cuando el comportamiento, gracias a la repetición, se ahorma y atendiendo a los preceptos de obediencia y respeto a los rangos sociales, insiste en la repetición hasta hacer de ese hábito una segunda naturaleza. La lógica aristotélica se muestra más afín a estos textos pues al no querer resolver el círculo vicioso al que antes aludía con elementos ‘a priori’ ha de recurrir a elementos ‘a posteriori’, empíricos, tangibles como son el ejemplo que constituyen los que se entienden moralmente superiores –la nobleza, por ejemplo– y la obediencia debida al rango social de las personas con las que se interactúa. No es casualidad que sean recurrentes en dichos textos nociones de las buenas maneras reguladas por el tratamiento y respeto a las personas según su posición social. Así pues, si es el acto la condición de moralidad, cabría entender las buenas maneras como elemento que posibilita la formación del carácter moral de la persona y hace factible su desarrollo. En este caso, el acto hace al agente (Comte Sponville, 1993:24). La posesión de unas buenas maneras depuradas adquiridas mediante el hábito coloca a la persona en la senda de la bondad moral. La persona conoce lo que está moralmente bien a través de su ejercicio. El ajuste entre la interioridad y la exterioridad, ámbitos que con el discurrir de los textos tenderán a diferenciarse más acusadamente, se produce de forma automática en virtud de la acción. Si quisiéramos insistir en esa dicotomía interioridad-exterioridad podría decirse aquí que es el exterior, la acción, el comportamiento, lo que moldea el interior.

La forma kantiana de vinculación de las buenas maneras y la moralidad difiere en gran medida de la aristotélica y pone el acento no tanto en la acción como en la reflexión. Para Kant, la acción moral parte de una voluntad buena en sí misma que no se activa en función de propósitos complementarios, compensaciones, conveniencias o beneficios. El valor moral de las acciones reside en la máxima que los determina: “obra

¹² Señala Aristóteles (2000: 99): “No es, pues, de poca importancia contraer desde la infancia y lo más pronto posible tales o cuales hábitos; por el contrario, es éste un punto de muchísimo interés o, por mejor decir, es el todo”.

¹³ Aristóteles (2000:98) sintetiza su planteamiento con las siguientes palabras: “[...] porque en las cosas que no se pueden hacer sino después de haberlas aprendido no las aprendemos sino practicándolas; y así, uno se hace arquitecto construyendo; se hace músico componiendo música. De igual modo, se hace uno justo practicando la justicia; sabio cultivando la sabiduría; valiente, ejercitando el valor”.

sólo según aquella máxima por la cual puedas prever que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2002: 104). Esta máxima, que supone para la persona siempre un esfuerzo de reflexión, no deriva de ejemplos concretos y por tanto, no proviene de la experiencia, ni de la tradición ni de la obediencia a la costumbre ni de la coacción ajena sino de la capacidad legisladora de la razón en su uso práctico (Méndez, 1978: 111). En este caso, la relevancia no la poseen las acciones sino las máximas que la promueven. Puede hablarse de una suerte de inversión del planteamiento aristotélico¹⁴. Primero es necesaria la reflexión, a la que sigue la acción. El propio acto sería automáticamente la traducción de un ordenamiento moral interno virtuoso. El comportamiento es la concreción práctica de esa máxima que se quiere universal.

Esta máxima, adaptada o trivializada, es la que presentan los manuales de buenas maneras del siglo XIX y XX. Generalmente aparece bajo la forma “no hagas a nadie lo que no quieres que te hagan a ti” afín, a su vez, al tratamiento de la persona como fin en sí misma, que no como medio. A partir del siglo XIX, las buenas maneras comienzan a ser exigibles a todos cuantos componen la sociedad. Ya no son patrimonio exclusivo de grupos privilegiados —la nobleza— sino que su alcance se amplía hasta los tradicionalmente excluidos estratos populares, acorde también al desarrollo de principios sociales igualitarios. Tratamiento y conducta van más allá de rangos sociales, de tal modo que las maneras expresen un reconocimiento del prójimo en sí mismo y no en función de su adscripción social¹⁵. Así, las buenas maneras quedan del lado del respeto moral alejándose del respeto social característico del universo desigualitario del Antiguo Régimen. Ahora bien, este respeto moral admite matices.

Como señala Luchessi (1993:34), las buenas maneras no son absolutamente equivalentes al respeto; esto es, no se trata de cuestiones identificables de forma exacta. El respeto en un sentido estricto nace de comparar la nobleza de carácter ajena con la insuficiencia moral propia. Sólo de este modo consideramos a quien nos merece e inspira respeto ya que gracias a tal comparación se atenúan los bríos y se suavizan la vanidad y el amor propio. Las buenas maneras entendidas desde esta óptica kantiana no

contemplan abiertamente o ni siquiera consideran —sobre todo en los textos actuales— esa distinción cualitativa entre la nobleza de carácter del prójimo y la propia insuficiencia moral. Mas bien, el respeto que exhiben las buenas maneras remite a un principio de igualdad formal entre las personas dejando de lado distinciones cualitativas. Esas distinciones cualitativas sí que son evidentes, por ejemplo, en los manuales bajomedievales y modernos, que hacen de la imitación y emulación del personaje ejemplar una de sus piedras de toque: el comportamiento a seguir por el lector revela de ese personaje-modelo una perfección de carácter que traducido en sus maneras evidencia la inferioridad moral de quien trata de emularlo. Es sin duda el noble quien desempeña la mayor parte de las veces el papel de personaje cuya catadura moral y conducta resultan intachables. No es extraño que esto suceda si tenemos en cuenta que en la sociedad estamental española, la imagen y la cultura nobiliarias fueron patrón de referencia constante para el resto de los grupos sociales. Tal y como apunta Carrasco Martínez (2000:73), “el éxito de lo nobiliario como sistema universal de valores fue incontestable; en todos los ámbitos, las categorías de la nobleza representaban el ideal de éxito”.

Regresando propiamente a la que he llamado forma kantiana de vinculación, ésta acentúa la capacidad de reflexión individual del mismo modo que asienta la dicotomía interioridad (confecciona los patrones morales que rigen la acción gracias a la razón y a la observancia de la máxima “actúa de tal modo que pudieras ver convertida tu acción en ley universal”)/ exterioridad (entendida como materialización práctica de tales razonamientos con arreglo a esa máxima), relegando a un segundo plano la figura del modelo social ejemplar. La acción en general y las buenas maneras en particular traducen en comportamiento una interioridad virtuosa; una interioridad que es condición de la bondad que exhiben los actos de la persona. Ahora, el individuo está en condiciones de dotarse a sí mismo de sus propias reglas; es capaz de fijar sus propias coacciones a fin de regular su conducta y emociones.

Los manuales de buenas maneras de orientación cortesana no participan claramente de nin-

¹⁴ Esta breve aproximación a la teoría moral kantiana puede seguirse a través de Kant (2002: 73-77, 104-109, 120-121)

¹⁵ Para una interpretación convergente véase Lucchesi (1993: 31-32).

guna de las dos lógicas a las que me he referido, esto es, la aristotélica o la kantiana. En ambas lógicas, no se contempla disociación alguna entre naturaleza humana y acción individual y de este modo se estima posible y deseable la congruencia entre las vertientes ética y estética de la conducta. Según la lógica aristotélica, es el comportamiento quien configura la dimensión moral del individuo a través del hábito. Desde una óptica kantiana, la razón y la reflexión traducen la máxima universal en conducta práctica. Así pues, aunque la vinculación entre ética y estética del comportamiento se efectúe de forma diferente, en los dos casos no se problematiza la necesaria coherencia de dicha vinculación. Sin embargo, esa problematización sí que la encontramos en los textos cortesanos, propios del universo social de la Corte y afines a la metáfora del *Theatrum Mundi*; esto es, aquella concepción que nos habla del hombre como actor y de la vida como teatro¹⁶. En tanto participantes de dicha metáfora, muchos son los textos que obran una disociación entre la naturaleza humana y la acción del hombre, cuestionándose por extensión esa coherencia entre la ética y la estética de la conducta por la que abogan el resto de los manuales. Los manuales cortesanos pretenden en gran medida que el individuo se identifique como actor y que al tiempo sea dueño de su actuación. Y en tanto actor, su representación ha de resultar consistente en condiciones de sociabilidad estratégica. Esta consistencia no se adquiere actuando con arreglo a sentimientos y pensamientos reales pues la representación continuada de los mismos terminaría por situar en desventaja a la persona frente a sus competidores además de agotarla psíquicamente. Como señala Diderot en su *Paradoja de la Actuación*, el actor no ha de sentir en realidad sino sobresalir en su simulación. Una representación exacta de la emoción que se desea comunicar sólo es posible cuando la persona ha dejado de sentirla y estudiándola consigue reducirla a su núcleo esencial para así lograr transmitirla cuantas veces fuese necesario¹⁷. La exigencia que pesa sobre el cortesano es idéntica: la implicación emocional le impedirá actuar con consistencia; es preciso un cálculo sobre las emociones para que su actuación represente fidedignamente la

alegría, el pesar o la admiración. Las buenas maneras, desde esta perspectiva, no resultan una traducción pura de sentimientos reales sino una representación de emociones que, dada la no-implicación sentimental del individuo, pueden materializarse repetidamente.

Esta concepción del ser humano como actor bien puede ser calificada de impostura o mentira y sin duda que trae a colación valoraciones de la vida social en términos de ilusión y engaño. Las críticas se realizan frecuentemente en nombre de la autenticidad, la transparencia del yo o la fidelidad a uno mismo en contraposición a la artificiosidad de la vida social. Mas no cabe duda de que la noción del hombre como actor, ya presente en el pensamiento clásico y revitalizada durante el Barroco, llega hasta nuestros días, por ejemplo, de mano de Goffman y su “dramaturgia social”. Y que si las críticas han sido aceradas, también se trata de una concepción de ser humano susceptible de interpretación en clave de estrategia de supervivencia cuando la sociabilidad se torna conflictiva, tensa y competitiva; como es el caso de la sociedad cortesana. Es más, los tratadistas del Barroco no optarán estrictamente por recomendar la mentira o el engaño con la conducta. Antes bien, hablarán del “disimulo honesto”, del conocimiento del yo, de su encubrimiento y del descubrimiento de la intención ajena. Conviene, en mi opinión, no apresurar la crítica y sí matizarla, pues el disimulo que preconizan estos manuales no es tanto síntoma de inmoralidad sino consecuencia práctica de la actualización barroca y cortesana del conocido aserto de Plauto, “*homo hominis lupus est*”. (González García, 2003:131).

III. LA DISOLUCIÓN DEL SENTIDO MORAL DE LAS BUENAS MANERAS

En contraste con lo ocurrido en siglos anteriores, las buenas maneras hoy ya no son enarboladas como instrumento para una formación integral de la persona; una formación que abarque tanto la dimensión moral como la dimensión práctica del comportamiento. Esa vocación ha desaparecido de los manuales, convertidos en un simple repertorio de conductas prácticas. Las

¹⁶ El tópico de la vida humana como actuación ya está presente en la filosofía grecolatina con autores como Séneca, Epicteto o Luciano. En una sociedad profundamente teatralizada como la Barroca, nuevas denominaciones para la vida, además de la que se refiere a ésta como teatro, son las de “gran plaza”, “confuso laberinto” o “gran mercado”. Cfr. González García (1998:103-109).

¹⁷ D.Diderot, *Paradoja de la actuación*; citado a través de Sennett (2000:250-260).

buenas maneras son actualmente un conjunto de procedimientos a los que de forma fragmentaria recurre el individuo en su presentación ante los otros¹⁸. Esto ha provocado la desvalorización progresiva del contenido moral que poseyeron otrora. Tal circunstancia puede ser explicada de formas diferentes, si bien quiero acusar recibo aquí de tres posibles interpretaciones que toman como base, a su vez, las aportaciones de tres autores distintos. En primer lugar, un clásico como Alexis de Tocqueville que en *La Democracia en América* dedica páginas esclarecedoras a la cuestión relacionando esa desvalorización del contenido moral de las buenas maneras con el incontenible avance del ideal democrático de igualdad. Tras Tocqueville, otra posibilidad es la que ofrece Cas Wouters, quien al hilo de la teoría del proceso civilizatorio de Norbert Elias, propone la noción de ‘informalización’ a partir de la cual podría interpretarse tal desvalorización. Por último, atenderemos una posibilidad final, esta vez planteada directamente por Norbert Elias, relativa al denominado proceso de individualización como subproceso paralelo al general proceso civilizatorio occidental.

Siguiendo a Tocqueville, el avance del ideal democrático de igualdad socavaría las bases de la concepción moral de las buenas maneras fundadas en el respeto al rango social de las personas y en la aceptación y asunción del rango propio¹⁹. Dicha concepción, presente en los manuales bajomedievales, renacentistas y en general, visible en los textos correspondientes al periodo de la Edad Moderna, se liga a un universo social desigualitario y estamental basado en un orden social natural fundamentado en la desigualdad por nacimiento de las personas. Con el advenimiento de la democracia, la nobleza desaparecerá como horizonte de las buenas maneras. Éstas le habían servido al noble para desplegar públicamente el honor en sentido pleno del que disfrutaba la aristocracia y para recalcar la dignidad de su rango social²⁰. La democracia como estado social y la idea de igualdad subvierten el orden estamental que otorgaba a lo nobiliario la máxima consideración. El hombre democrático no encuentra límites a su movilidad entre todos los estratos sociales y, al tiempo que el papel

preponderante de la nobleza se desvanece, tiende a elaborar reglas de comportamiento propias reformulando el canon aristocrático de los modales. Estas reglas, progresivamente individualizadas carecen de la fuerza simbólica de las aristocráticas y no logran imponerse como reglas generales aceptadas por el conjunto de la sociedad (Tocqueville, 1994:559).

Tocqueville acepta el signo de los nuevos tiempos y señala que al desvanecerse la impronta social de la aristocracia no habrá razón para copias burdas y ridículas de sus maneras; copias que habitualmente llevaban a cabo quienes pertenecían a estratos sociales medios o bajos e intentaban emparentarse estética y éticamente con la nobleza²¹. Sucedió además que mucho de los modales aristocráticos no eran ya más que apariencia de virtud, y alude Tocqueville en este punto a lo que sucedía en la Corte, donde bajo distinguidos comportamientos se ocultaban intenciones malsanas y deplorables (Tocqueville, 1994:560). La igualdad y el espíritu democrático alumbran una situación en la que las buenas maneras ya no van a gozar del tradicional respaldo de dos puntales básicos que habían contribuido a su realce durante el Antiguo Régimen: por un lado, una suerte de consenso social acerca de la deseabilidad e idoneidad de las maneras aristócratas; por otro, un sistema de sanciones legalmente estipulado y reconocido que se aplicaba a quien con sus maneras deshonoraba a otra persona (Naval, Iriarte y Laspalas, 2001:88). En condiciones democráticas e igualitarias, aquel consenso y respaldo legal son inviables y la superioridad de la nobleza ya no es verosímil ni sustentable. En consecuencia, la superioridad de sus maneras tampoco lo es. Así, las buenas maneras se convierten en un repertorio aséptico de normas que sin fundamentarse en la primacía de ningún grupo social se basan en el sentido común, en principios higiénicos o de autorrespeto que hacen soportable la convivencia entre las personas (Naval, Iriarte y Laspalas, 2001:92). Más allá de esa asepsia, el manual que pretenda otorgar a las buenas maneras un sentido moral profundo con intención de formar íntegramente al lector se arriesga a que sus preceptos sean tildados de formalismo, arbitrariedad, capricho o conducta hueca.

¹⁸ Al respecto, véase Goffman (1979) y (1987).

¹⁹ Véase principalmente el Capítulo XIV, parte 3ª del segundo volumen de *La Democracia en América*. Tocqueville (1994)

²⁰ Sobre el honor en sentido pleno del que disfrutaba la nobleza, véase Maravall (1979:32-43).

²¹ Estos intentos pueden identificarse con procesos de ostentación anómala en los que los individuos exhiben símbolos –en este caso, maneras– habitualmente exhibidos por personas encuadradas en otra posición social. Cfr Barber (1991:161-165)

Otra propuesta explicativa es la que puede inferirse de la noción de ‘informalización’ que plantea Cas Wouters. Por informalización entiende un modelo de manejo de impulsos y emociones antaño censurados que permiten al individuo su expresión sin vergüenza o temor a perder el control sobre ellos (Wouters, 1998:199; 1986:2 y ss.). Este control ahora ejercido no responde a patrones morales pre-establecidos, ni a imposiciones arbitrarias, ni al temor a coacciones de cualquier naturaleza sino que en gran medida se trata de una autoadministración reflexiva e individualizada de la conducta. Tal autoadministración permite la emergencia y expresión de emociones e impulsos relacionados con cuestiones controvertidas y censurables como la violencia, la intimidación o la subjetividad de la persona. De esta forma, la gestión de la conducta se flexibiliza y no responde inicialmente a pautas pre-establecidas o a guías fijadas de antemano. Es esta informalización la que en muchas ocasiones tiende a ser conceptualizada como simple relajamiento de las maneras, pérdida de valores o puro descontrol pese a que se trate de un proceso bastante más complejo que guarda relación con dos movimientos específicos en el nivel ‘macro’. Por un lado, la integración social de los estratos sociales más bajos y la reducción de desigualdades gracias a la acción del Estado de Bienestar han supuesto, a su vez, la integración de maneras habituales en dichos estratos dentro de la estructura general de la personalidad (Wouters, 1998:200; 1995; 1995a). Al igual que la integración social posibilita contactos continuados y abiertos entre grupos sociales, del mismo modo se flexibilizan las relaciones entre grupos sociales y maneras tradicionalmente ligadas a grupos de estrato socialmente inferior. Por otro lado, la expresión informalizada de conductas y emociones guarda además relación con el desarrollo del Estado de Bienestar (Wouters, 1998:211). El Estado, al garantizar el orden y el aprovisionamiento material en forma, por ejemplo, de servicios sanitarios, educativos, transporte, subsidios o pensiones, crea las condiciones de posibilidad para que, una vez satisfechas tales necesidades y creado un colchón de seguridad, el individuo “frecuente” emociones, pulsiones y hábitos antaño censurados.

La informalización en la gestión del comportamiento y los afectos pone el acento en el control reflexivo e individualizado que cada cual haga de sí atendiendo no estrictamente a pautas

de referencia pre-establecidas sino a las pautas que el individuo haya fijado para su propia persona. La conciencia se vuelve permeable a los impulsos y éstos a su vez resultan permeados por la conciencia permitiendo una maleabilidad de la conducta que le permite llegar a extremos antes vetados debido a la controversia moral que suscitaban y que hoy se experimentan sin temor a perder las bridas sobre uno mismo. Así, lo que pudiera parecer inicialmente una carencia de buenas maneras es factible leerlo en términos de control reflexivo: el individuo autoadministra conductas y emociones en un ejercicio continuo de, permítaseme la expresión, ‘descontrol auto-controlado’. En clave de informalización pueden entenderse comportamientos y fenómenos actuales como el “botellón” juvenil, el “topless” en las playas, las confesiones íntimo-sexuales en los “talk-shows” televisivos, la normalización de la violencia en el cine –recuérdese el gran éxito de películas como “Reservoir Dogs” o “Pulp Fiction” de Tarantino– o la literatura –“American Psycho” de Easton Ellis– y la procacidad y descaro de series animadas infantiles –“Bola de Dragón Z” o “Tsin Chan”. Así pues, esta gestión informalizada de la conducta no resulta inicialmente afín a la lógica tradicional de las buenas maneras, en mayor o menor medida, siempre próxima a la contención y a las coacciones que necesariamente ha de observar el comportamiento.

Por último, referir una nueva posibilidad explicativa, esta vez a través de la noción de ‘individualización’ que presenta Norbert Elias inferida de su teoría del proceso civilizatorio (Elias, 2000:143-176). A juicio de Elias, la noción de individuo distingue entre una interioridad subjetiva e inviolable y una exterioridad referida a las relaciones con el entorno. Dicha noción constituida como autoimagen del ser humano deriva del propio avance del proceso civilizatorio; avance que comporta una progresiva regulación de las emociones así como una paulatina privatización de comportamientos. Tales comportamientos se recubren de sentimientos de vergüenza, pudor o desagrado que vienen a evocar en la persona la sensación de que resulta preciso establecer una separación con respecto a los otros y por extensión, con la vida social, que dificulta, coacciona u obstaculiza la propia conducta. Únicamente la interioridad no puede ser ‘vigilada’, ‘coartada’ o ‘impedida’, por lo que esa misma interioridad comienza a ser concebida como lo más auténti-

co y valioso de la persona. La vida social y por extensión la sociedad en su totalidad es caracterizada en términos de frialdad, imposición, limitación, poder, influencia nociva u hostilidad. Desde esta perspectiva, las buenas maneras parecería que quedasen del lado de la sociedad y en consecuencia fuesen entendidas como imposición sobre esa interioridad auténticamente personal, original y valiosa.

Sumándose a esta lógica y haciendo suya esa autoimagen del individuo que Elias conceptualiza resulta ilustrativa la actual literatura de autoayuda. Estas publicaciones, que cumplen funciones análogas a los tradicionales manuales de buenas maneras, son hoy textos de nuestro tiempo al igual que lo fueron en su día los manuales bajomedievales, renacentistas o barrocos (Wouters, 1987; Giddens, 1995:43 y Rose, 1990). Valga como ejemplo clarificador la concepción de buenas maneras que maneja un texto pionero y de éxito en el campo de la autoayuda. Me refiero a *Tus Zonas Erróneas* de Wayne Dyer y a su concepto de 'deberización'. Dicho concepto alude al establecimiento por parte de la sociedad de un conjunto de deberes, pautas y exigencias que han de satisfacerse aún cuando la persona no desee hacerlo. Esa imposición se desarrolla de forma progresiva e imperceptible y son las buenas maneras quienes, a juicio del autor, constituyen el paradigma de tal deberización. Así, las maneras devienen en imposición social o normativa arbitraria carente de toda lógica racional que tiraniza la voluntad y el auténtico deseo de la persona. Ejemplo de cuanto afirmo podrían ser las siguientes palabras:

“Coma el pollo de esta manera; espera siempre a que la anfitriona empiece a comer antes de empezar; al hacer las presentaciones presente al hombre a la mujer y no al revés; en las bodas, siéntese en tal sitio determinado en la Iglesia; dé tal propina; vístase así, exprésese de tal manera [...] Pero no tienes que deberizarte. Nunca jamás. No pasa nada si no guardas la compostura o no entiendes. Te es permitido no tener dignidad si así lo escoges” Dyer (1978:202-203).

Tomo como muestra este título concreto dentro de la vastísima gama de libros de autoayuda. Y es que, en términos generales, el lugar que antaño podían ocupar los manuales de buenas maneras como guías de conducta y emocionalidad, ha sido tomado en la actualidad por las publicaciones de autoayuda. He aquí los libros

de ahora, afines en todo a esa autoimagen de individuo a la que se refiere Elias y plenamente congruentes con una cultura actual, que ha merecido los calificativos de psicológica (Béjar, 1993:171-172); terapéutica (Rose, 1990:xii); emotivista (MacIntyre, 1987:48-49) o psicoterapéutica (Bellah, 1989:154). Sucede que la literatura de autoayuda no se pronuncia en términos morales: sus argumentos bien son expresivos, bien utilitarios (Bellah, 1989:394-5; 54-58) mas en todo momento de naturaleza psicológica que no moral. Las recomendaciones y consejos de la literatura de autoayuda se individualizan y subjetivizan. Qué hacer o qué no hacer terminan por convertirse en decisiones que atañen únicamente a la dimensión subjetiva de cada individuo. Las formas correctas parecen ser tantas como los posibles individuos. Se alienta al individuo a ejercitar la responsabilidad sobre sí, se le conmina a elegir y se le concede, siempre y en cualquier circunstancia, la última palabra. Una vez subjetivizado e individualizado el comportamiento, el viejo proyecto de los manuales de buenas maneras de ordenar ética y estética de la conducta según criterios identificables y objetivos termina por difuminarse.

Así pues, la disolución del sentido moral de las buenas maneras puede ser explicada con arreglo al:

a) progresivo avance de la democracia como estado social. Este avance comporta la neutralización de unas buenas maneras ligadas al respeto por los rangos sociales y la consideración prioritaria de lo nobiliario como modelo de rectitud moral y ejemplo de comportamiento.

b) proceso de informalización, que preconizando una autoadministración reflexiva de la conducta, posibilita que el individuo incurra en conductas antaño moralmente condenables sin miedo a perder el control sobre sí mismo. De este modo se genera una percepción de descontrol del comportamiento que cuestionaría la vocación de orden conductual que poseen las buenas maneras.

c) proceso de individualización, que ha construido una autoimagen del individuo en la que su interioridad viene a ser un núcleo de autenticidad de continuo amenazado por una sociedad coactiva y entrometida. Las buenas maneras emergen aquí como manifestación de esa coacción que impide que el individuo fije sus propias reglas de conducta.

(IN)CONCLUSIÓN

Cualquier conclusión al respecto no puede ser más que provisional. Las páginas anteriores no dejan de ser una aproximación general que precisa de análisis exhaustivos; páginas que pretenden abrir líneas complementarias de investigación. He querido llamar la atención sobre un material empírico fecundo como los manuales de buenas maneras que desde Norbert Elias han ido ganando en interés para las ciencias sociales. Se ha pretendido mostrar que los que inicialmente podrían entenderse como un tipo de textos anecdóticos o más menos trivia-

les, encierran un proyecto más o menos explícito de formación individual atento a las dimensiones ética y estética de la conducta. Globalmente responden a una lógica aristotélica o kantiana en su concepción de las buenas maneras, hecha la salvedad de los manuales cortesanos, no fácilmente asociables a ninguna de esas lógicas. Por último, se han apuntado tres interpretaciones de cariz sociológico mediante las cuales acercarse a la paulatina desaparición de los contenidos morales en los manuales de buenas maneras. Tales manuales ofrecen variadas posibilidades de estudio. Aquí únicamente se han apuntado algunas.

BIBLIOGRAFÍA*Fuentes primarias expresamente citadas*

- AL-WASSA (1990): *El Libro del Brocado*. Madrid, Alfaguara.
 DYER, W. (1978): *Tus zonas erróneas. Guía para conocer y dominar las causas de tu infelicidad*. Barcelona Grilalbo.
 EIXIMENIS, F. (1983): *Lo Crestiá (seleció)*. Barcelona, Edicions 62.
 LÓPEZ, C. (1990): *El Libro del Saber Estar. La urbanidad y los usos sociales*. Oviedo, Nobel.

Fuentes secundarias

- AMPUDIA, F. (2005): "Aproximación al proceso civilizatorio español", *Praxis Sociológica*, n° 9.
 ARISTÓTELES (2000): *Moral a Nicómaco*. Madrid, Espasa-Austral
 ARDITI, J. (1999): "Etiquette Books. Discourse and the Deployment of an Order of Things"; *Theory, Culture and Society*, Vol (16) 4; pp. 25-48.
 BARBER, B. (1991): *Estratificación social. Un análisis comparativo de la estructura y del proceso*. Méjico, FCE.
 BASTONS PRAT, M. (2003): *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*. Barcelona, Prohom Edicions.
 BÉJAR, H. (1993): *La cultura del Yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid, Alianza Editorial.
 BELLAH, R. N.; MANSER, R.; SULLIVAN, W.; SWIDLER, A. y TIPTON, S. (1989): *Hábitos del corazón*. Madrid, Alianza.
 BOUZA ÁLVAREZ, F. (1994): "Corte es decepción. Don Juan de Silva, Conde de Portalegre" en Martínez Millán, José (dir.): *La corte de Felipe II*. Madrid, Alianza.
 BURKE, P. (1998): *Los avatares de El Cortesano*. Barcelona, Gedisa.
 BROWN, J. y ELLIOTT, J.H. (1985): *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la Corte de Felipe IV*. Madrid, Revista de Occidente, Alianza Editorial.
 CARRASCO MARTÍNEZ, A. (2000): *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*. Barcelona, Ariel.
 CHARTIER, R. (1993): *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid, Alianza.
 COMTE SPONVILLE, A. (1993): "Una virtud pequeñita" en Dhoquois, Régine (ed.): *La cortesía. La virtud de las apariencias*. Madrid, Cátedra.
 DEL RÍO BARREDO, M. J. (2000): *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía*. Madrid, Marcial Pons.
 ELIAS, N. (1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid/Méjico, FCE.
 — (2000): *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.
 ELLIOTT, J.H. (1977): "Phillip IV of Spain. Prisoner of Ceremony" en Dickens, A.G. (ed.): *The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800*. Londres, Thames and Hudson.
 — (1987): "The court of the Spanish Habsburgs: a peculiar institution?" en Mack, Phyllis y Jacob, Margaret C. (eds.): *Politics and Culture in early Modern Europe*. Cambridge; Cambridge University Press.

- FERRER VALLS, T. (1991): *La práctica escénica cortesana de la época del emperador a la de Felipe III*. Londres, Tamesis Books, Institució Valenciana d' Estudis i Investigació.
- GIDDENS, A. (1995): *Transformações da intimidade. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras, Celta Editora.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.M. (1994): "Norbert Elias: Literatura y sociología en el proceso de la civilización", *REIS*, n° 65, pp. 55-77. [Reimpreso en Lamo de Espinosa, Emilio y Torres Albero (1994): *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial]
- (1998): *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza.
- (2003): "Entre el disimulo Barroco y la autenticidad romántica: defensa de una identidad múltiple", *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Año IV, n° 7, Enero, pp. 117-154.
- KANT, I. (2002): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, Alianza.
- LASPALAS, J. (1998): "Los códigos sociales de conducta como tema historiográfico", *Memoria y Civilización*, 1, pp. 199-208.
- LUCCHESI BELZANE, M. (1993): "Un vacío esencial" en Dhoquois, Régine (ed.): *La cortesía. La virtud de las apariencias*. Madrid, Cátedra.
- MADERO, M. (1992): *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid, Taurus.
- MacINTYRE, A. (1987): *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- MARAVALL, J. A. (1973): *El mundo social de La Celestina*. Madrid, Gredos.
- (1973a): *Estudios de historia del pensamiento español. (Serie I. La Edad Media)*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- (1979): *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Madrid, Siglo XXI.
- MÉNDEZ, J. M. (1978): *Valores Éticos*, Madrid, Estudios de Axiología.
- MONTANDON, A. (dir.) (1995): *Bibliographie des traits de savoir-vivre en Europe du Moyen Age á nos jours*. Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- NAVAL, C.; IRIARTE, C. y LASPALAS, J. (2001): *En torno a la educación moral y cívica: el caso español*. San José de Costa Rica, Promesa Ediciones.
- NICHOLLS, J. (1985): *The Matter of Courtesy. Medieval Courtesy Books and the Gawain-Poet*. Suffolk, D.S. Brewer.
- PÉREZ-RAYÓN ELIZUNDIA, N. (2000): «"Gente decente y de buena educación" en el México porfirista. El Manual de Carreño desde la perspectiva de Norbert Elias» en RODRÍGUEZ PIÑA, Javier (coord.) (2000): *Ensayos en torno a la sociología histórica*. Méjico, Universidad Autónoma Metropolitana.
- REVEL, J. (2001): "Los usos de la civilidad" en (vol. III) de ARIES, Phillipe y DUBY, Georges (2001): *Historia de la vida privada*. (5 vol.). Madrid, Taurus.
- ROUSSEAU, J. J. (1996): *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Alianza.
- ROSE, N. (1990): *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Londres, Routledge.
- SENNETT, R. (2000): *El declive del hombre público*. Barcelona, Península.
- SIMON PALMER, M. C. y GUEREÑA, J. L. (1995): "Manuels de Civilité Espagnols XVIIIe-XXe siècles" en Montandon, Alain (dir.): *Bibliographie des Traités de savoir-vivre en Europe du Moyen Age á nos jours*. Clermont Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- TOCQUEVILLE, A. (1994): *La democracia en América*. Méjico, FCE.
- WOUTERS, C. (1986): "Formalization and Informalization. Changing Tension Balances in Civilizing Process", *Theory, Culture & Society*, 3 (2), pp. 1-18.
- (1987): "Developments in the Behavioural Codes between the Sexes", *Theory, Culture & Society*, 4, pp. 405-427.
- (1995): "Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century. Part One. The Integration of Social Classes", *Journal of Social History*, Vol. 29, pp. 107-124.
- (1995a): "Etiquette Books and Emotion Management in the 20th Century. Part One. The Integration of the Sexes", *Journal of Social History*, Vol. 29; pp. 325-340.
- (1998): "Sobre la sociogénesis de una tercera naturaleza en la civilización de las emociones" en WEILER, Vera (comp.) (1998): *Figuraciones en proceso*. Santafé de Bogotá, Fundación social.