

LA «CORTESÍA» COMO FORMA DE PARTICIPACIÓN SOCIAL

Autor: Javier Laspalas

Departamento de Educación

Universidad de Navarra

Publicado en: *Anuario Filosófico*, XXXVI/1 (2003) 311-343

The main purpose of this paper is to recover the ancient but neglected concept of politeness, and to show its utility to understand some dimensions and problems of our society.

In the first part of the paper some weaknesses of Rousseau's philosophy, whose ideas—in my opinion—are very influential on the contemporary crisis of courtesy norms, are discussed.

In the second part, taking as a starting point the tradition of gentility, from Greek and Roman philosophy to Enlightenment, it is shown that politeness is an essential dimension of social life, whose nature and features are very similar to language.

Una convicción bastante extendida en nuestras sociedades es la siguiente: lo que denominamos 'buenas maneras' no son sino el reflejo de los límites o coerciones que la convivencia social impone a los individuos. Si se acepta lo anterior, la 'buena educación' tendría una naturaleza esencialmente 'represora', y sería justificable únicamente cuando permite suprimir o atenuar conductas que dañan la cohesión social.

En la citada tesis hay una parte de verdad —la relativa a lo que se afirma—, pero también profundos errores, derivados de lo que implícitamente se niega. Resulta evidente que ninguna sociedad puede constituirse, funcionar y perpetuarse si sus miembros no asumen —de manera deliberada pero sobre todo impulsados por los hábitos que han contraído— infinidad de pequeñas renunciaciones y mortificaciones cotidianas en beneficio de la paz civil. Lo que no está tan claro es que la cortesía se reduzca a eso, y tampoco que no pase de ser una especie de coste-oportunidad asumible o una limitación inherente a la vida social.

Por otro lado, cabe plantearse en qué principios se funda esa visión reduccionista de la cortesía. En mi opinión, son los propios de la concepción contractualista de la vida social. En efecto, si la sociedad es un simple agregado de individuos que —cuando les interesa— autolimitan su libertad, porque sospechan que juntos van a vivir mejor que aislados, la mayor parte de las normas de cortesía resultan injustificables, sobre todo si la rentabilidad que se tiene en mente se limita al corto y al medio plazo.

Desde la consideración de la sociabilidad como una realidad natural a la que el hombre está abocado en virtud de su propio ser, es posible, sin embargo, concebir y justificar las variadas funciones que los códigos sociales de conducta han desempeñado a lo largo de la historia, así como el porqué de su supervivencia en una sociedad como la nuestra, en la que pocos parecen creer en ellos. Ésa es la tesis que pretendemos ilustrar a continuación, tomando como punto de partida la tradición de los manuales de cortesía.

* * *

Un primer hecho que nos pone sobre la pista de la complejidad del fenómeno de la 'buena educación' es el análisis de su campo semántico. Los principales términos a los que debemos referirnos serían: 'cortesía', 'civilidad', 'urbanidad', 'maneras', 'decoro' *honnêteté* y *politesse*. Dos de estas palabras —'civilidad' y 'urbanidad'—, ha observado con agudeza Alain Pons, "tienen la ventaja [...] de colocarnos de golpe en el corazón mismo del problema. *Politesse* es una metáfora, *honnêteté* remite a la moral, 'decoro' también a la moral, y a la retórica. 'Cortesía' hace alusión a la Corte, a un lugar y a un momento históricamente determinados; en cuanto a las 'maneras' —'buenas' o 'elegantes'— su forma y su contenido son cambiantes. Con 'civilidad' y 'urbanidad', nos hallamos

inmediatamente en presencia de la 'ciudad' y de la 'urbe', es decir, ante realidades que poseen un alcance universal"¹.

El *savoir-vivre* tiene, por tanto, manifestaciones y ramificaciones muy variadas, pero la razón última de todas ellas hay que buscarla en la interacción social. De los rasgos de esta última —de cómo se conciba y practique— depende el contenido de aquél, que es variable, aunque no debe descartarse la hipótesis de definir elementos estables en él. Conviene, en consecuencia, diferenciar —en lo relativo a la cortesía— dos planos: uno de carácter 'formal' —el de los mecanismos en los que ésta se funda—; otro de naturaleza 'material', que se refiere al contenido de las normas de conducta. Ambas realidades son diferentes, pero se hallan íntimamente conectadas: el tipo de sociabilidad propio de una comunidad determina —al menos a medio y largo plazo— las normas de trato social que imperan en ella. A la inversa, existen formas de interacción social que no sólo fomentan o dificultan la difusión de determinadas normas de conducta, sino que además fortalecen o debilitan la estabilidad de tales normas y, lo que es aún más importante, la conciencia de que existen y son necesarias. La crisis de la cortesía que se observa en la sociedad actual tiene a nuestro juicio mucho que ver con la falta de conciencia de su necesidad o con el rechazo ante ella, fomentados por determinadas mentalidades y conductas.

Un caso prototípico es —a mi juicio— el de Rousseau, y en concreto su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en el que la cuestión se aborda de un modo muy radical, pero —precisamente por ello— muy actual. La tesis central de la obra es que las buenas maneras resultan inicuas porque sirven para debilitar a los hombres y someterlos a una especie de esclavitud cultural, y porque conducen a la hipocresía, aunque lo último se afirme tal vez con mayor claridad y rotundidad que lo primero. Rousseau denuncia, pues, dos hechos: por un lado, el coste —en lo que a la vitalidad, a la energía y a la originalidad personales— comporta el proceso de civilización; y por otro, el carácter ambiguo de dicho proceso, que capacita a los individuos para mentir con creciente habilidad. Como consecuencia de lo dicho, la cortesía queda deslegitimada y se impone un programa de liberación de su tiranía, como el que se expone en el *Emilio*.

Las ideas roussonianas nos interesan aquí por dos motivos. En primer lugar, porque anticipan los principales cargos que la modernidad va a levantar contra las normas sociales de conducta, pero también porque —paradójicamente— tienen su fundamento en una de las debilidades de la filosofía ilustrada, que es el origen y la base de la modernidad. En este sentido, veo a Rousseau más como un profeta que como un crítico del mundo moderno.

Respecto a la primera cuestión, llama la atención cómo en la obra a la que nos hemos referido aparecen ya formuladas dos ideas que hoy se hallan muy difundidas: la primera es que las buenas maneras son —en todos los casos— una superestructura opresiva que impide a los individuos mostrarse tal y como son, les obliga a ser infieles a sí mismos y acaba

condenándolos a la infelicidad; la segunda, que quienes siguen tales normas son siempre hipócritas y tienen algo que ocultar. Tal vez Rousseau y muchos de nuestros contemporáneos difieran a la hora de proponer soluciones para ambos problemas, pero desde luego parecen coincidir en el diagnóstico.

Ahora bien, a pesar de su talante crítico, el ginebrino es mucho más ilustrado de lo que parece. En realidad, no hizo otra cosa que aplicar en toda su radicalidad algunos de los presupuestos de los que partían los *philosophes*, en particular su modo de concebir al ser humano. En efecto, si se afirma que todo individuo posee una razón autónoma en virtud de la cual está llamado a orientar en completa libertad su conducta, cualquier influencia externa que la sociedad pueda ejercer sobre él parecerá —como mínimo— sospechosa. Rousseau se limita a llevar hasta su extremo este punto de vista, que en el pensamiento de los ilustrados se veía atemperado por otras convicciones, afirmando que tal influencia es necesariamente corruptora.

Es habitual elogiarle por su sagacidad, como si hubiera descubierto algo que hasta entonces permanecía oculto, pero en realidad se planteó y resolvió a su manera una cuestión recurrente a lo largo de la historia: ¿por qué el progreso moral no corre parejo con el de carácter intelectual y técnico? El mismo interrogante lo había formulado antes Sócrates, y lo habían resuelto, en sentido diametralmente opuesto al de Rousseau, Platón y Cicerón, por citar dos casos paradigmáticos. ¿Acaso no es ése el trasfondo de la crítica a que se somete al saber retórico en el *Gorgias* y el *Fedro*? ¿No es ése también el tema de un célebre pasaje del *De amicitia* [V, 17-21], en el cual se contraponen la honradez de los *boni* con la facundia de los *docti*? A ninguno de los dos se les ocurrió, sin embargo, negar el valor de la cultura de su tiempo porque algunos abusaran de ella.

En efecto, los dos representantes de la filosofía clásica citados nunca hubieran suscrito la siguiente afirmación roussoniana: “El aderezo no es menos extraño a la virtud que lo son la fuerza y el vigor al alma. El hombre de bien es un atleta al que le gusta combatir desnudo; desprecia todos esos viles adornos que le estorban para la utilización de sus fuerzas y la mayoría de los cuales sólo han sido inventados para ocultar alguna deformidad”². Y menos aún esta otra: “Cuanto más se corrompe el interior, más se compone el exterior; es así como el cultivo de las letras engendra insensiblemente el civismo. El gusto nace también de la misma fuente. [...] Serán, si se quiere, el suplemento de la virtud, pero nunca se podrá decir que sean la virtud y rara vez se asociarán con ella”³. La razón de lo anterior, sostiene además Rousseau, es que “la sociedad no ofrece a los ojos del sabio otra cosa que un conglomerado de hombres artificiales y de pasiones ficticias que [...] no tienen ningún verdadero fundamento en la naturaleza”⁴. Lo que parece ponerse en cuestión, por tanto, es una realidad afirmada por la filosofía clásica —la continuidad entre naturaleza y cultura— en la que se funda toda posible

armonía entre la dimensión individual y la dimensión social del ser humano.

Afirmar que Rousseau negó que fuese posible construir un orden cultural fundado en el orden natural —una idea que, sin embargo, más tarde ha tenido y hoy tiene muchos adeptos— sería falsear su pensamiento. Lo que sí parece evidente es que intentó crear una nueva continuidad entre ambas realidades, basada en principios muy diferentes de los adoptados hasta entonces por la tradición cultural europea. En lo relativo al asunto que aquí nos ocupa, el punto de referencia debe ser el *Emilio*, donde se propone un modelo de educación en el que lo cultural tiende a reducirse a lo natural, dando por sentado que lo único real es la existencia de individuos cuyo dinamismo hay que evitar obstaculizar. Por lo demás, lo social —que es concebido como algo artificial— es visto como el origen de dichos obstáculos, por eso Emilio es aislado de la sociedad y se educa al margen de ella. De aquí a la negación del valor de las normas sociales no hay más que un paso, que Rousseau no dio, pero sí otros muchos después de él. No obstante, Emilio, “por tener un alma tierna y sensible, pero que no juzga nada por rendir tributo a la opinión, aunque le guste complacer a los demás, cuidará poco de distinguirse por tal motivo”⁵. Nada se dice, sin embargo, acerca de por qué alguien que no tiene el hábito de convivir con los demás y está acostumbrado a seguir sus propios dictados, va a ser afectuoso y tratable, tal y como se sostiene después⁶. Todo se fía a la benevolencia innata que la educación negativa trata de preservar.

A los efectos que aquí nos interesan, la consecuencia de lo que hemos expuesto es una drástica reducción del concepto de participación social, tal y como éste había sido concebido hasta entonces. En la tradición occidental, se habían admitido dos vías de participación social complementarias y simultáneas: la que tenía lugar por vía de tradición y la vinculada a la creación del orden político. En efecto, desde el momento en que todo individuo nace y vive en el seno de una comunidad humana, se ve afectado por una forma de participación social que tiene carácter constitutivo, en la medida en que determina una parte de su ser. Ahora bien, por hallarse naturalmente integrado en una comunidad, todo hombre influye en ella con sus actos, con lo que ejerce otra forma de participación social de tipo constituyente.

No parece que Rousseau niegue ninguna de estas dos vías de participación social, pero tal vez sí que su origen sea simultáneo. Da la sensación de que lo que se propone en el *Emilio* es educar al margen de la sociedad a los ciudadanos que más tarde construirán —de manera espontánea y sin necesidad de numerosas y sutiles leyes [*El Contrato social*, IV, 1]— la comunidad humana perfecta. El objetivo es conciliar dos objetivos en apariencia incompatibles: salvaguardar plenamente la libertad de elección del individuo y construir una sociedad cohesionada. En efecto, según *El Contrato social* [II, 12], el individuo debe tener la máxima vinculación posible con el cuerpo social pero sin perder un ápice

de su independencia personal. ¿Cómo lograr tal cosa? Lógicamente, manejando los principales resortes de la vida social, en concreto las leyes escritas y las costumbres —cuya necesidad y utilidad no se niega—, pero sobre todo influyendo en la opinión de los ciudadanos, pues la persuasión racional es la más sólida y la única plenamente libre. Esta tendencia a colocar los hábitos y los usos sociales —en lo relativo a su importancia y a su legitimidad— muy por debajo de las convicciones personales, típica del pensamiento ilustrado, es muy evidente en Rousseau —a pesar de que éste asuma en teoría las ideas de Montesquieu al respecto⁷—, y no dejará de acentuarse a lo largo de la modernidad. Pero en verdad es difícil que las costumbres conserven su antiguo vigor si se erosiona su fundamentación teórica y se sospecha sistemáticamente de ellas. Ésa es una derivación natural del germen de individualismo ínsito en la modernidad, cuyas consecuencias parece obligado prever y corregir en alguna medida.

Lo hasta aquí expuesto es coherente con los principios de los que se ha partido, pero resulta extremadamente artificioso si se asumen otros, sobre todo si se sostiene que lo natural es lo que la historia parece avalar, a saber: que los hombres han sido siempre educados en el seno de comunidades, más o menos perfectas, pero comunidades al fin y al cabo, motivo por el cual no hay modo de disociar las dos formas de participación social a las que nos venimos refiriendo. Ello plantea un grave problema que Rousseau tiende a minusvalorar: cómo hacer compatible una educación que pretende crear un nuevo hombre con la persistencia de un mundo corrompido, o al menos muy imperfecto. Se trata, además, de un asunto que preocupó —y mucho— a los educadores de los siglos XVII y XVIII, incluido el propio Locke⁸, empeñados como estaban en compaginar dos realidades tan contradictorias como el ‘internado’ y el ‘mundo’.

La solución tradicional a dicho problema pasaba seguramente por una especie de desengaño controlado del alumno al final de su formación escolar. No parece que con Emilio pueda hacerse algo parecido, puesto que ha de conservar intacta su inocencia para poder cambiar un mundo corrompido, sin admitir ningún tipo de transacción que le haga perder su independencia. “Emilio —afirma Rousseau— no será en absoluto como el resto de la gente; Dios le libre de que nunca lo sea. [...] Emilio será, si se quiere, un amable extranjero”⁹. En consecuencia, se le podría aplicar el siguiente texto, dirigido a un joven que se inicia en el ‘mundo’:

“Os compadezco [...] por haber entrado en él sin conocerlo, y lo que es aún peor, creyendo que es totalmente distinto de lo que es. [...] Creísteis hasta ahora que no hacía falta sino tener mérito para elevarse en el mundo. Sin excepción, los diversos maestros de entre cuyas manos habéis salido no se han empeñado, por así decirlo, sino en inculcaros esa opinión. [...] Tal persuasión era muy adecuada para vos en aquel momento. [...] Pero cuando dejasteis a tales maestros para entrar en el mundo, si

hubieran querido cumplir plenamente con su deber, debieran haber tenido con vos una forma de hablar totalmente distinta. Debían haberos enseñado lo que tenías necesariamente que adivinar”¹⁰.

Ahora bien, ¿por qué instruir en las argucias de la vida social a quien se inicia en ella? El argumento más plausible y el más profundo es que sería un suicidio ingresar en una sociedad —aunque sea para cambiarla— sin conocer cómo funciona y aprender a desenvolverse en ella.

Sin embargo, a Rousseau no parece impresionarle en absoluto tal objeción, pues exclama: “¡Nos hacen mucho misterio del comercio del mundo; como si en la edad en que se adquiere tal costumbre no la contrajésemos de manera natural, y como si no fuese en un corazón honrado donde hay que buscar sus primeras leyes! La verdadera *politesse* consiste en mostrar benevolencia a los hombres; se manifiesta sin dificultad cuando existe”¹¹. Y más adelante añade con audacia: Emilio, “examinando en el mundo a los hombres a través de sus costumbres del mismo modo en que antes los había examinado en la historia a través de sus pasiones, tendrá muchas ocasiones de reflexionar acerca de lo que complace o desagrade al corazón humano. Ya lo tenemos filosofando sobre los principios del gusto, y ése es el estudio que le conviene en esta etapa de su vida”¹². Un gusto que —a juzgar por lo que se añade acto seguido— tiene una función muy secundaria en la educación —sólo afecta a las cosas indiferentes—, es más bien universal y admite en escasa medida variantes culturales y sociales. Se trata de un nuevo argumento que explica por qué la socialización aparece en el pensamiento roussoniano como una tarea relativamente sencilla y que no exige un prolongado aprendizaje.

Recapitemos lo dicho hasta el momento. Hemos podido observar cómo la cortesía tiene en la filosofía de Rousseau escaso valor e importancia y también cómo en ella se aprecian signos de debilitamiento en las formas de participación social. Lo que explica ambos hechos es que la concepción individualista del hombre de la que se parte agosta las fuentes y obstruye los cauces naturales de tal participación, uno de los cuales es la cortesía. Sucede además que una manifestación universal de la vida social —la existencia y la influencia de las pautas colectivas de conducta— acaba siendo ignorada, discutida e incluso combatida. La aspiración parece ser reducirla al mínimo, y se corre el riesgo de ir más allá de lo posible y lo conveniente, porque no se advierte ni se admite la existencia de ciertos mecanismos de interacción social que son independientes de la voluntad de los individuos. En el mejor de los casos, se asume o se denuncia dicha realidad como una limitación que nos aleja de la utopía de una sociedad fraterna y transparente, pero se renuncia a buscar la explicación de la persistencia de la cortesía, descartada la hipótesis de que sea un fenómeno connatural al ser humano y a su cultura, algo incompatible con el individualismo en estado puro. Sin duda

las ideas de Rousseau no son tan radicales como las expuestas, pero ¿acaso no estamos ante una mentalidad muy extendida hoy en día?, y —lo que es más importante— ¿no se deriva de ciertos presupuestos en los que se apoya la filosofía roussoniana?

* * *

Como contrapunto de lo expuesto y antídoto del individualismo exacerbado, me referiré a continuación —tal y como he anunciado más arriba— a la tradición cultural en la que se apoyan los tratados de cortesía. Su punto de partida es muy diferente, ya que afirma la dependencia parcial del ser humano con respecto a la sociedad en que vive. Así, por ejemplo, Stefano Guazzo, un importante teórico de la materia, escribía a finales del siglo XVI:

“La conversación no es sólo agradable sino necesaria para la perfección del hombre, el cual debe confesar que es como una abeja, que no puede vivir sola. Y por tal motivo, siguiendo la juiciosa sentencia de los Estoicos, hemos de suponer que, al igual que todas las cosas de la tierra fueron creadas para ser usadas por el hombre, así el hombre fue creado para ser usado por el hombre, para que siguiendo a la maestra naturaleza, tuviesen que socorrerse mutuamente y procurarse juntos la común utilidad al dar y recibir y unirse y obligarse entre sí mediante las artes, las obras y las facultades. Por lo cual muy bien se puede llamar infeliz a aquel al que se le arrebatara la comodidad de poder contribuir, conversando, al beneficio propio y ajeno”¹³.

Téngase presente que Guazzo entiende el concepto ‘conversación’ en un sentido muy amplio, lo cual queda patente en el siguiente texto: “Porque si bien lo miráis, adquirimos principalmente la benevolencia de los demás en las conversaciones en función de nuestros modos de razonar y de la calidad de nuestras costumbres. De manera que puedo, en cierto modo, incluir toda la conversación bajo el epígrafe costumbres, entre las cuales se incluyen también los razonamientos”¹⁴. En la base de esta doctrina, se halla —lógicamente— la continuidad de naturaleza y cultura, que el autor afirma sin ambages y de manera taxativa: “Natural es todo aquello que la naturaleza consiente que se haga mejor y adquiera perfección”¹⁵.

Se trata, además, de una tesis que no es incompatible con la modernidad. Así, un autor como Shaftesbury, al que se suele considerar precursor de la filosofía ilustrada, sostiene lo siguiente:

“Se enmendará el ingenio en nuestras manos y se refinará el humor, si procuramos no entrometernos en él y no violentarlo mediante un uso acerbo del mismo y mediante prescripciones rigurosas. Toda forma de cortesía es debida a la libertad. Nos afinamos los unos a los otros, limamos nuestros ángulos y lados ásperos, mediante una suerte de colisión amigable. Restringirla es inevitablemente como oxidar la inteligencia humana. Es destruir la civilidad, la buena crianza y la caridad misma, bajo el pretexto de conservarla”¹⁶.

En este texto se ensaya una solución al problema de cómo combinar la autonomía individual con la cohesión social opuesta a la de Rousseau. La diferencia estriba en que se sostiene que la interacción social es imprescindible para educar al hombre. No obstante, se advierte también que, si la presión social ahoga la libertad del individuo, la socialización se resiente, pierde sus potencialidades formativas y deja de ser un fenómeno natural. Podríamos decir que la colisión social se vuelve penosa y los ciudadanos evitan influir en los demás y dejarse influir por ellos. Como consecuencia de ello, se bloquean los dos tipos de participación social a los que nos venimos refiriendo: los individuos ven como una amenaza los códigos sociales de conducta y al mismo tiempo no quieren participar en su elaboración, porque los consideran opresivos o innecesarios.

Naturalmente, en este punto se plantea el problema de que la sensación de libertad es subjetiva. Los individuos se pueden sentir molestos aunque la presión social a que se ven sometidos sea muy débil, como sucede en nuestro mundo. Por otra parte, en lo relativo a las pautas colectivas de conducta caben soluciones muy diversas, que varían en función del apoyo y de la autoridad que les conceden los miembros de una comunidad. De hecho, la modernidad parece tender hacia un tipo de sociedad en el que las normas sociales sean mínimas y concede —en mi opinión— un margen excesivo a la autonomía del individuo. Creo, sin embargo, que tales argumentos no invalidan lo fundamental de la tesis de Shaftesbury: la incapacidad de los ciudadanos para captar la necesidad que tienen unos de otros, o dicho de manera menos utilitaria, la negación —teórica o práctica, total o parcial— de la sociabilidad natural, obstaculizan y debilitan la formación humana e incluso pueden llegar a imposibilitarla.

Si las cosas son así, parece evidente que los miembros de una sociedad tienen la necesidad y la obligación de desarrollar su capacidad para vivir en comunidad. Ahora bien, ¿cuál es el mejor modo de fomentarla? Cabe suponer —dirán algunos— que los niños, los jóvenes y los inmigrantes imitarán y harán suyos de manera natural e insensible los usos de la comunidad en la que están llamados a integrarse. ¿Para qué complicar las cosas haciéndoles reflexionar? Pienso que al menos por dos motivos, uno coyuntural y otro intemporal. En primer lugar, porque en la civilización occidental —tras dos siglos de paulatino auge del individualismo— reina una absoluta confusión al respecto, agudizada además a raíz del multiculturalismo, al cual parecemos abocados. No obstante, aunque no nos

hallásemos en esa encrucijada histórica, persistiría la necesidad de definir y fundamentar las conductas que refuerzan la cohesión social. Y la razón hay que buscarla en una segunda realidad sobre la que deseo llamar la atención: dado que el hombre es un ser racional, debe ser consciente del porqué de sus actos y de las consecuencias de éstos, en el ámbito de la moral individual, pero también en el de la responsabilidad social. La clave está, por tanto, en habituar a los ciudadanos a considerar y anticipar las consecuencias que se derivarán para la vida comunitaria de sus decisiones personales. Además, no hay que dar por supuesto que tal cosa sucederá de manera natural, porque es una tarea que implica mucho ingenio y esfuerzo, y menos aún en las sociedades modernas, dado su carácter individualista e igualitario.

Los ciudadanos deben aprender a reflexionar sobre las repercusiones sociales de sus actos. Démosles, por tanto, clases de moral, civismo y cortesía. Ésa fue la medida adoptada para solventar el problema durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX. No sería una mala iniciativa hacer algo parecido, pero no creo que fuera suficiente, porque el problema no es de instrucción, sino de índole ética y política. Se trata de crear hábitos que sólo la convivencia diaria puede generar, para lo cual habría que fijar y extender determinadas ideas y pautas sociales —aceptadas y promovidas por la mayoría de los ciudadanos— que favorezcan la cohesión social. Ello permitiría movilizar la capacidad de participación de la gente corriente en la construcción del orden político, que en las democracias corre el riesgo de limitarse al acto formal del voto, a la integración en los partidos y al conocimiento y cumplimiento de las leyes. Lo que necesitamos es algo, acaso tan improbable, como un diálogo abierto —al margen de los intereses de poder y de los prejuicios ideológicos, y basado en la observación crítica de las costumbres— cuyo objetivo debe ser definir qué ideas y qué conductas perjudican a la sociedad en su conjunto —a pesar de ser legales o toleradas— y cuáles, por el contrario, redundan en su beneficio.

Difícil proyecto éste, en un mundo en el que afirmar la existencia de la verdad —y hasta de lo verosímil— en el orden moral y político es considerado con frecuencia un acto de intolerancia. También lo es porque —en tales cuestiones— el disenso parece valorarse hoy en mucha mayor medida que el consenso. Y, sin embargo, si hay una tarea urgente, ésa es recobrar el gusto por la vida comunitaria, recuperar la alegría de compartir valores y conductas, sin dejar por ello de reconocer las diferencias que nos separan.

Por otra parte, en la construcción de ese nuevo consenso moral y político adecuado para el mundo en que vivimos, cabe partir de cero o actuar con sentido de la tradición, es decir, asumir que nuestros antepasados ya reflexionaron sobre una cuestión tan esencial para la vida humana y apuntaron soluciones interesantes. En este terreno pienso que la recuperación crítica del contenido de la literatura sobre la cortesía puede ser muy valiosa, en la medida en que busquemos en ella, no

normas concretas de conducta, que en la mayor parte de los casos no tendría sentido imitar, sino directrices generales y reflexiones sobre la dinámica interna de las sociedades. A continuación me referiré a algunas de ellas, que son auténticos lugares comunes en dicho género literario.

Una primera idea que me parece oportuno destacar es que la cortesía ha sido vista durante siglos como la gramática y la retórica de la vida cotidiana, es decir, como la clave para descifrar la sociedad e introducirse en ella. Semejante afirmación se fundamenta en la tesis de que hay evidentes analogías y paralelismos entre el lenguaje de las palabras y el de las acciones. La raíz de este punto de vista habría que buscarla, probablemente, en Cicerón, cuyas ideas tanta influencia ejercieron sobre el Humanismo renacentista, que a su vez dio forma a la cortesía moderna. En efecto, en el *De officiis* se afirma que “en nuestras acciones, para que todos los actos de la vida sean coherentes entre sí, debemos poner un orden, similar al que se observa entre las diversas partes de un discurso”¹⁷. El hombre debe, pues, planificar y dominar el ‘discurso’ de sus actos.

En esta alegoría, en apariencia tan simple, se resumen, sin embargo, multitud de ideas. La primera es la siguiente: al igual que sucede con la elocuencia de las palabras, en la de los actos debe haber coherencia entre el fondo y la forma, es decir, las acciones deben ser honestas además de parecerlo. “No hay genero de injusticia peor —escribe Cicerón— que la de quienes en el preciso momento en que están engañando simulan ser hombres de bien” [*De officiis*, I, 13, 41]. También debe apreciarse la unidad de todos los actos que realiza una persona, pues, “como el cuerpo, por la armónica disposición de los miembros atrae nuestros ojos y deleita precisamente por la graciosa coherencia de las partes entre sí, así este decoro que brilla en la vida mueve a la aprobación de las personas con quienes se vive por el orden, la coherencia y la templanza en todas las palabras y en todos los actos” [*De officiis*, I, 28, 98]. La elegancia de los actos —el *decorum*— se deriva además de la virtud interior y es un signo de ella. “Hay ciertamente algo decoroso, y se ve en todas las virtudes, que puede separarse de la virtud más por el pensamiento que por la realidad. Como la gracia y la hermosura del cuerpo no pueden separarse de la salud, así este decoro de que hablamos está inmerso en la virtud, distinguiéndose de ella únicamente por la abstracción mental” [*De officiis*, I, 27, 95]. Lo que se afirma aquí es que existe un peculiar tipo de belleza connatural a la virtud y que se deriva de ella. Ignorar tal hecho o menospreciarlo le parecía seguramente a Cicerón tan poco natural y sensato como ocuparse del alma en detrimento del cuerpo, o despreciar la forma de un discurso en beneficio de su contenido, sobre todo porque esa especie de resplandor del bien que es el decoro, atrae al hombre hacia la virtud. De ahí el siguiente consejo: “Hay que esforzarse para que no se aparten de la naturaleza los sentimientos del alma, cosa que conseguiremos [...] si mantenemos nuestras almas atentas al decoro” [*De officiis*, I, 36, 131].

El humanismo interpretó esta doctrina ciceroniana en un sentido práctico, tal vez traicionándola en cierta medida, pero asentó con ello las bases de los códigos de cortesía modernos. Así, Erasmo identificó la cortesía con el decoro exterior que “procede de un alma bien compuesta”, motivo por el cual está bien que “el hombre entero esté bien compuesto en alma, en cuerpo, en acciones y en vestimenta”¹⁸. Esta idea inspiró a otros muchos autores de tratados de cortesía. Por ejemplo, François de Grenaille afirma en 1642: “El autor, tras haber formado el interior del *Honnête garçon*, trata ahora de formar su exterior. Puesto que el hombre está compuesto de dos partes, no hay que dejar pues la cosa a medias. [...] El decoro debe reinar en el interior y en el exterior, en el alma y en el rostro, en el discurso y en las costumbres”¹⁹. Algo parecido se sostiene en un tratado de buenas maneras inglés treinta años posterior: “Para mostrar la belleza de tu mente, que consiste en escoger la virtud, y en evitar el vicio, coloca por delante la de todo tu cuerpo, que consiste en la gracia, el color y gestos y movimientos decentes”²⁰. Más profundo y global resulta Gracián: “Aun la misma sabiduría fue grosera, si desaliñada. No sólo ha de ser aliñado el entender, también el querer, y más el conversar. Hállanse hombres naturalmente aliñados, de gala interior y exterior, en concepto y palabras, en los arreos del cuerpo, que son como la corteza, y en las prendas del alma, que son el fruto”²¹. En consecuencia, el decoro tiene que ver con el aspecto ‘formal’ de las acciones humanas, que —además de buenas— pueden y deben ser bellas y, en la medida en que lo son, resultan atractivas. La cortesía no sería otra cosa que el ‘arte’ —la habilidad— de lograr tal objetivo, del mismo modo que la retórica es el arte de hablar con elocuencia. Vuelve a observarse aquí un paralelismo entre el lenguaje y la conducta. Al igual que la técnica retórica pule las ideas haciendo que resulten precisas y bellas, la cortesía refina las acciones, adaptándolas a las circunstancias concretas y prestándoles un tono distinguido.

Esta manera de ver las cosas contrasta —ya lo hemos visto— con la mentalidad hoy imperante, que más bien ve la retórica y la cortesía como dos artificios sospechosos. La principal dificultad que aquí se plantea es —lógicamente— si una habilidad que se puede emplear tanto para el bien como para el mal merece nuestra estima en lugar de nuestro desprecio. El clasicismo greco-latino admitía tal posibilidad, probablemente porque pensaba que una habilidad se trasmuta en virtud cuando la adquiere un hombre bueno, del mismo modo que se convierte en vicio cuando la posee una persona malvada. Por otra parte, no parece justo ni realista rechazar algo de lo que se puede hacer buen uso, punto en el que están de acuerdo Platón [*Fedro*, 269b], Isócrates [*Antídosis*, 252-253], Aristóteles [*Retórica*, 1355b], Cicerón [*De oratore*, I, 223] y Quintiliano [II, 16, 10] a propósito de la retórica, cuyo caso —a los efectos que aquí nos interesan— es comparable al de la cortesía. Por último, tanto en Grecia como en Roma estaba extendida la creencia de que al malo le era casi imposible fingir a la perfección que era bueno. Al respecto, escribe

Cicerón: “Al igual que en la lira los oídos de los músicos perciben aun los más ligeros desacordes, así nosotros, si queremos ser jueces sagaces y observadores de los vicios, con frecuencia por verdaderas pequeñeces podremos conocer los defectos graves de una persona” [*De officiis*, I, 41, 146].

El humanismo asumió esta convicción de manera un tanto acrítica. Por ejemplo, ese pionero de la cortesía que fue Castiglione escribe lo siguiente:

“Como no puede ser círculo sin centro, así tampoco puede ser cortesía sin bondad. Y con esto *acaece* pocas veces que una ruin alma esté en un cuerpo hermoso. Y de aquí viene que la hermosura que se ve de fuera es la verdadera señal de la bondad que queda dentro. Y en el cuerpo de cada uno es imprimida, en los unos más y en los otros menos, una cierta gracia casi como un carácter o sello del alma, por el cual ella es conocida por de fuera, como los árboles que con la hermosura de la flor señalan la bondad de la fruta. Esto mismo acontece en los cuerpos; y así los que entienden de fisonomía muchas veces en la compostura de los rostros y en el gesto conocen las costumbres e inclinaciones y alguna vez los pensamientos y (lo que es más de maravillar) hasta en las bestias se comprende en el aspecto la calidad del ánimo, el cual en el cuerpo se declara todo lo posible”²².

Este planteamiento comenzó a ser discutido en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se percibió con claridad que la cortesía podía ponerse al servicio del engaño. No obstante, en pleno siglo XVII, aún había quien, como el caballero de Méré, un importante teórico de la *honnêteté*, escribía: “Todo lo que sucede en el corazón y en la mente, como ya he dicho, deja en el rostro y en la persona una impronta bien visible, y he visto con frecuencia adivinar el pensamiento de las personas sin poder conocerlo mas que por la apariencia del cuerpo”²³. El propio Locke, aunque es más prudente en la expresión, afirma algo similar: “Los hombres se muestran como son en las cosas más pequeñas, sobre todo cuando no están en guardia, por así decirlo, en escena”²⁴.

A los argumentos hasta aquí citados hay que añadir la constatación de la necesidad y la utilidad, tanto de la retórica como de la cortesía. La analogía con el lenguaje surge en este punto una vez más. Si la retórica estudia y formaliza —hasta donde tal cosa es posible— las reglas de la lengua, que es una realidad inherente a la vida social, la cortesía hace lo propio con las costumbres, que son otro universal social. En efecto, al igual que toda sociedad escoge una o varias lenguas como vehículo de comunicación, también define, implanta y exige la observancia de determinados usos sociales. Dichos usos son una de las manifestaciones ‘objetivas’ de la sociabilidad humana, y su correlato ‘subjetivo’ es la

cortesía. La función de ésta es hacer al individuo consciente de las costumbres y de lo que de él esperan los demás, y en tal sentido, “no consiste ni en determinados actos, ni en los buenos modales, sino en el estado mental que subyace en tales acciones. Requiere, en general, consideración hacia los demás”²⁵. La cortesía permite al individuo descifrar el código —con frecuencia oculto y no explicitado— de las relaciones humanas, lo que le permitirá integrarse en la vida social sin dificultades. Si no poseyera esa información, sus actos resultarían desagradables o poco atractivos. Lo primero, comprometería la existencia de la sociedad, y lo segundo perjudicaría al propio sujeto que actúa, ya que le impediría ganarse el afecto de los demás. Y es que, como escribe Giovanni della Casa:

“Al igual que las maneras dulces y amables tienen el poder de atraer la benevolencia de aquellos con los que vivimos, así por el contrario las groseras y rústicas incitan a los demás a odiarnos y despreciarnos. Por tal motivo, aunque no haya ninguna pena establecida por las leyes para las costumbres desagradables y rústicas (al igual que para un pecado que les ha parecido leve, y en verdad no es grave), observamos sin embargo que la naturaleza misma nos castiga con una áspera disciplina, privándonos por tal causa del concurso y la benevolencia de los hombres; y sin duda, así como los pecados más graves nos acarrearán daño, así éstos más leves incomodidad, o al menos nos incomodan más a menudo. [...] Por tal motivo, nadie puede dudar de que, para quien se dispone a vivir, no en soledad o en un eremitorio, sino en las ciudades y entre los hombres, es una cosa utilísima saber ser en sus costumbres y en sus maneras atractivo y agradable. [...] Y para que puedas con facilidad aprender a hacer tal cosa, debes saber que te conviene templar y ordenar tus maneras, no según tu arbitrio, sino de acuerdo con el placer de aquellos con quienes las empleas, y en tal sentido encaminarlas”²⁶.

Queda así justificada una especie de sana adulación, connatural a la vida social y necesaria para que no nos resulte insoportable. Algo que también está implícito en el siguiente texto, escrito varios siglos después, y sólo en apariencia ingenuo o rancio: “La cortesanía es el arte de modelar la persona, las acciones, los afectos y las palabras de modo que nos ganen la estimación de los demás, dentro de los límites de lo honesto y de lo justo”²⁷.

En esta definición aparece, sin embargo, un nuevo elemento vinculado al *savoir-vivre* que viene a sumarse a los dos que hasta ahora han comparecido: la distinción y la amabilidad, se dice, han de ser compatibles con una moral fundada en la justicia y la honestidad. Este planteamiento ha sido y es puesto en tela de juicio aduciendo que las exigencias morales —cuyo carácter es universal— son incompatibles con las exigencias sociales, que más bien parecen evolucionar con el tiempo y diferir según

los lugares. Semejante disparidad se puede emplear —de hecho así ha sucedido— como un argumento en contra de la posibilidad y la legitimidad de establecer códigos de sociabilidad. Puesto que no hay unanimidad al respecto, la cortesía es algo convencional e incluso arbitrario.

En esta argumentación hay una parte de verdad: muchas normas de cortesía son convencionales y no tienen un fundamento ético, aunque con frecuencia respetarlas pueda llegar a ser un deber moral. Lo que no parece tan claro es que las buenas maneras no guarden ninguna relación con los valores morales. Al menos ése fue el punto de vista predominante en la tradición de los manuales de cortesía. “El deber que procede del decoro —afirma Cicerón— nos lleva ante todo a vivir en armonía con la naturaleza y a la observación de sus leyes. Si tomamos esta naturaleza por guía, nunca nos alejaremos del recto camino”. Ahora bien, quien persigue el decoro busca algo más que cumplir con los deberes morales, en concreto “la natural perspicacia y agudeza de mente, una conducta conforme a la convivencia civil, y fuerza y vigor de carácter” [*De officiis*, I, 28, 100]. Más lejos aún va esta máxima de Gracián: “*La realidad y el modo*. No basta la substancia, requiérese también la circunstancia. Todo lo gasta un mal modo, hasta la justicia y la razón. El bueno todo lo suple: dora el *no*, endulza la verdad y afeita la misma vejez. Tiene gran parte en las cosas el cómo, y es taúr de los gustos el modillo. Un *vel portarse* es la gala del vivir, desempeña singularmente todo término”²⁸.

No cabe duda de que por esta vía se puede acabar traicionando la moral —tal vez Gracián sea un caso paradigmático— pero no es menos cierto que la experiencia indica que la forma determina en parte los efectos de las acciones humanas, y por tanto tiene una dimensión moral. Dicho de otra manera, no parece muy lógico sostener que las buenas acciones pueden llevarse a cabo ordinariamente con malos modos, sino que más bien el ideal debería ser el contrario: combinar la rectitud y la diligencia con la elegancia. Al menos eso opinaba Pierre Nicole:

“Hay que tratar a los hombres como a hombres, y no como a ángeles. Y así, es obligado que nuestra conducta con ellos se adecue a su estado habitual. Ahora bien, ese estado habitual es que incluso la amistad y la unión que se da entre los hombres piadosos está aún mezclada con múltiples imperfecciones; de suerte que hay que suponer que, además de por los lazos espirituales que los unen entre sí, están también ligados por infinidad de pequeñas cosas puramente humanas de las que no tienen conciencia, y que consisten en la estima y el afecto que se tienen unos a otros, y en los pequeños consuelos que reciben en el comercio que tienen entre sí. Y la firmeza de su unión no depende sólo de esos lazos espirituales, sino también de esas otras cuerdas humanas que la conservan.

Por eso sucede que, cuando esas pequeñas cuerdas terminan rompiéndose por una infinidad de pequeños escándalos, de pequeños

descontentos, de pequeñas negligencias, después acaban por distanciarse hasta en las cosas más importantes”²⁹.

La cortesía, escribe por su parte Torcuato Torío de la Riva, consiste “en horrorizarse de cuanto puede desazonar o perjudicar al prójimo, que es en lo que consiste la verdadera caridad”³⁰. Hay en esta última frase un punto de exageración, pero pienso que también un fondo de verdad, sobre todo si tiene claro que la dulzura de trato no debe afectar a la firmeza de las convicciones y los principios morales.

Contemplando el mundo que nos rodea, uno tiene la impresión de que éste es un principio que no goza de mucho crédito. Una posible razón es que no se admite su fundamento último —la identificación entre el bien y la belleza— porque, si se acepta dicha tesis, hay que concluir que una acción inelegante difícilmente puede ser recta, lo que obliga a cuidar las formas por motivos estrictamente morales. Pienso, no obstante, que sucumbimos con tanta facilidad ante la tentación de quebrantar las formas porque son una servidumbre mucho más evidente e incómoda que la del bien moral abstracto. Además, quien cree que hace lo que debe pero con malos modos, tiende a consolarse pensando que ha acertado en lo fundamental. El bien real exige, sin embargo, respetar las formas y —precisamente por eso— conviene reivindicar su valor, en particular en las democracias modernas. Recordemos las palabras de Alexis de Tocqueville al respecto:

“Los hombres que viven en los siglos democráticos no comprenden fácilmente la utilidad de las formas y sienten un desdén instintivo por ellas. [...] Como de ordinario no aspiran más que a goces fáciles y presentes, se lanzan impetuosamente hacia el objeto de cada uno de sus deseos. Las menores demoras les desesperan. Este temperamento, que trasladan a la vida política, les dispone contra las formas, que les retrasan cada día en algunos de sus proyectos.

Ese inconveniente que los hombres de las democracias encuentran en las formas es, sin embargo, lo que hace a estas últimas tan útiles a la libertad, al ser su principal mérito el de servir de barrera entre el fuerte y el débil, el gobernante y el gobernado, de retardar al uno y dar al otro tiempo para conocerse. [...] Así, los pueblos democráticos tienen naturalmente más necesidad de formas que los otros pueblos, y por naturaleza las respetan menos”³¹.

Acto seguido, el citado autor se refiere —y pienso que no es una casualidad—, a la propensión de los ciudadanos a atropellar los derechos individuales en nombre de los derechos sociales, un abuso que las formas ayudan a prevenir. Lo cual nos lleva —como de la mano— a una de las críticas que con más frecuencia se hacen a la cortesía: sus normas son tan

rígidas que ahogan la personalidad de los individuos. Es más, ya lo hemos subrayado, muchos creen que la cortesía es simplemente un instrumento al servicio del orden social y político. No cabe duda de que esto último es en parte cierto, pero sostener que las normas de trato social tienen tan sólo esa función es mutilarlas. Por otro lado, esta forma de razonar confunde dos problemas que deben ser analizados por separado: si es legítimo imponer el respeto a una serie de normas sociales de conducta, y hasta qué punto la cortesía consiste —fundamental o esencialmente— en el simple respeto de las conveniencias. La primera cuestión es de índole moral y no voy a referirme a ella porque afecta a la 'cortesía' del mismo modo que a las restantes normas sociales de conducta, entre las que se incluyen las leyes y los diversos géneros de costumbres. La piedra de toque es en los tres casos la misma: las leyes, las costumbres y la cortesía son justificables en la medida en que son necesarias para que exista la virtud o al menos la favorecen; o dicho de manera menos elegante, pero tal vez más práctica, cuando de la ausencia de orientaciones se va a derivar con toda probabilidad un deterioro de la vida personal y la acción social de los individuos.

El segundo de los problemas citados sí adquiere en cambio perfiles propios cuando lo referimos al trato social, si bien tiene su raíz en un fenómeno que también afecta a las leyes y a las costumbres: la peculiar naturaleza de la sabiduría práctica, que no puede reducirse a un repertorio de normas universales. Tal principio vale lo mismo para la ley —*Summa lex, summa iniuria*— que para las costumbres en general y la cortesía en particular. No en vano, los autores que reformularon los códigos de sociabilidad durante el Renacimiento y el Barroco partieron de una teoría del conocimiento de raigambre aristotélica. Por tal motivo se negaron a formalizar en exceso la interacción humana y, a pesar de dictar algunas normas generales al respecto, prestaron especial atención al tipo de habilidades de pensamiento en las que se fundaba —a su juicio— la cortesía.

Ello es particularmente evidente en *El Cortesano*, donde más que prescribir normas el autor reflexiona sobre conceptos generales, como la *grazia* —que es una adaptación del *decorum* ciceroniano—, la *sprezzatura* o 'descuido', y la afectación. La *sprezzatura* es el secreto de la cortesía y la alcanza quien adapta las normas al contexto de la acción, de modo que parecen naturales; la afectación es un defecto que delata a quien quiere pasar por cortés reproduciendo fórmulas de trato social. Por eso, Castiglione afirma: "No penséis que yo emprenda mostraros esta perfición de manera que seáis ciertos de salir con ella". Y advierte acto seguido: puedo "deciros cuál ha de ser un cortesano perfecto; mas no mostraros cómo lo habéis de hacer puntualmente para serlo"³². Y en otro pasaje leemos:

"Desto creo yo que con trabajo se pueda dar regla cierta, por las infinitas y diversas maneras de conversar que se ven a cada paso; tanto

que, de cuantos hombres hay en el mundo, no se hallarían dos que fuesen totalmente de una misma condición y arte. Por eso quien ha de aplicarse a la conversación de tantos, es necesario que se rija con su propio juicio y, conociendo las diferencias de los unos y de los otros, cada día y cada hora mude estilo y manera conforme al punto y a la calidad de aquellos con los que tratare”³³.

Ésta es una convicción muy extendida entre los autores de tratados de cortesía. El Caballero de Méré afirma un siglo después de Castiglione: “Es imposible dar reglas bien fundadas sobre esto porque además de que tiene que ver con asuntos que cambian a cada momento, depende además de determinadas circunstancias, que casi nunca son las mismas”³⁴. El eco de esta doctrina llega incluso hasta una obra publicada en el siglo XX: “¿No pueden darse reglas fijas para cada caso concreto? Es imposible, porque es preciso adaptar siempre nuestro continente y acciones a las circunstancias de tiempos, lugares y personas”³⁵.

La imagen de la cortesía como un repertorio de normas que constriñen la libertad del individuo no es, pues, del todo exacta. Sin duda, una de las funciones de los códigos sociales de conducta es evitar conflictos entre las personas. En este sentido, del mismo modo que las normas de tráfico sirven para evitar las colisiones entre vehículos, las de la buena educación previenen las fricciones entre individuos. Hay, sin embargo, una faceta creativa o artística del *savoir-vivre* cuya lógica es muy diferente. “Por *manières* —aclara Chesterfield— no entiendo la simple *civilité* ordinaria, que todos deben conocer para no ser excluidos de la buena sociedad, sino que me refiero a un comportamiento atractivo, seductor, brillante; una *politesse* refinada, una expresión casi irresistible, una gracia superior en cada palabra y cada gesto”³⁶. Algo parecido, aunque sin duda con intención bien diferente, sostiene Jonathan Swift: “El buen sentido es el principal fundamento de las buenas maneras, pero puesto que éste es un don que muy pocos de entre el género humano poseían, por eso todas las civilizaciones del mundo han convenido en fijar ciertas reglas sobre la conducta habitual más apropiada de acuerdo con sus costumbres y sus gustos generales, como una especie de buen sentido artificial, que supla los defectos del temperamento”³⁷. Chesterfield fue un observador de las costumbres de su tiempo, y aunque las aceptaba en líneas generales, pretendía refinarlas y estilizarlas. Por el contrario, Swift era muy crítico con los usos sociales y más bien abogaba por simplificarlos. A pesar de ello, ambos coinciden en un punto fundamental: entender la cortesía como un puro repertorio de normas es no captar su dimensión profunda, aquella que da razón de tales normas.

En la misma línea se sitúa John Locke que, sin embargo, añade y destaca una idea esencial:

“La cortesía es la gracia, la conveniencia en la mirada, en la voz, en las palabras, en los movimientos, en los gestos, en toda la actitud que hace que se triunfe en el mundo y que da tranquilidad, al mismo tiempo que encanta, a las personas con quienes conversamos. Es, por así decirlo, el lenguaje por el cual se expresan los sentimientos de sociabilidad que hay en el corazón, y que, como todos los lenguajes, sometido como está a la moda y a los usos de cada país, no puede aprenderse ni practicarse sino por la observación y la imitación de los que pasan por estar realmente bien educados”³⁸.

Da la sensación de que aquí se desacredita un tanto la cortesía, en la medida en que se insiste en su carácter arbitrario. Ahora bien, como poco después ésta queda definida como “un gran arte que sólo la razón, el buen sentido y la frecuentación de la buena sociedad pueden enseñar”³⁹, creo que hay que descartar semejante hipótesis. Pienso que la intención del autor es más bien equiparar la cortesía con el lenguaje, el cual no deja de ser muy valioso a pesar de que existan muchas lenguas. Este nuevo paralelismo entre cortesía y lenguaje me sugiere algunas reflexiones con las que concluiré.

Puede decirse que lenguaje y pensamiento son dos realidades inseparables, y también que todo hombre que piensa, piensa en un idioma determinado. Esto último constituye sin duda una limitación, pero al mismo tiempo una ley natural e inexorable de la que es imposible escapar. De la cortesía puede predicarse algo parecido y sostener que es una realidad inherente a la sociabilidad humana, la cual necesariamente se traduce en pautas de conducta variadas y concretas, que los individuos asimilan a medida que se integran en una comunidad. Naturalmente, eso implica una limitación, que también es de carácter natural, porque toda sociedad acaba definiendo —por vía de hecho o mediante la planificación— códigos colectivos de conducta.

El segundo punto sobre el que deseo llamar la atención es el siguiente. Ante ambas realidades —cuya existencia es independiente de nuestra voluntad— es posible adoptar dos actitudes básicas: emplearlas de modo más o menos irreflexivo o intentar conocerlas para poder mejorarlas o cambiarlas de raíz. Cuando lo que se estudia son las lenguas, surgen los saberes filológicos, la filosofía y la psicología del lenguaje. Si lo que se analiza son las reglas de la interacción social, nos hallamos ante disciplinas como la sociología, la psicología social, y la ciencia y la filosofía política. Existe, sin embargo, un conocimiento no especializado de ambas realidades accesible a todos los hombres, a saber: en el primer caso, la autoconciencia lingüística —más o menos desarrollada— que posee todo hablante; en el segundo, ese difuso saber que denominamos *savoir-vivre*.

Dichos conocimientos —tercera cuestión importante— explican la pervivencia y la evolución, no sólo de las lenguas sino también de los usos sociales. No es solamente que su vigor dependa de que los ciudadanos de una comunidad los conozcan, sino que el grado en que poseen dichos

conocimientos determina el grado de perfección que ambas realidades —la lengua y la sociabilidad— han alcanzado en ella. Así, del mismo modo que el uso lingüístico imperante en una sociedad viene determinado por lo que solemos denominar cultura general, la fluidez y la elegancia de las relaciones sociales dependen del conocimiento que los individuos poseen de su funcionamiento.

Por ello, tanto la lengua como la cortesía se configuran como dos manifestaciones privilegiadas de la participación social, en el doble sentido que le hemos asignado. El individuo participa de la lengua en la medida en que la recibe de la comunidad en la que nace a la cultura, pero también participa en ella porque la emplea y —con su habla— contribuye a erosionarla o a perfeccionarla. Algo parecido sucede con la cortesía, cuya imagen contribuimos a fortalecer o debilitar —y también a esculpir o desfigurar— en todas y cada una de nuestras acciones cotidianas.

Por tal motivo, la cortesía —al igual que las lenguas— muestra una gran variabilidad, tanto externa como interna; esto es, hay múltiples formas de cortesía, pero además los códigos de conducta de una sociedad determinada pueden ser asimilados en diverso grado por quienes la componen y con un estilo personal. En el caso de una lengua, nos interesa el fenómeno del habla, que da origen a dialectos y a idiolectos, es decir, tanto a códigos lingüísticos que ciertas comunidades o grupos de hablantes adoptan como distintivos, como a formas de expresión personales, cuya manifestación más perfecta son los estilos literarios. Los dialectos de la cortesía son las pautas de comportamiento propias de las comunidades particulares que se integran dentro de una sociedad más amplia. En cambio, cuando un individuo cultiva una apariencia llamativa, crea un idiolecto de la cortesía: una forma peculiar de practicarla, que puede estar en consonancia con los usos de su comunidad —entonces se le tiene por muy distinguido— o más bien los pone en cuestión. Es el caso del *dandy* y del *snob*, cuyo modo de proceder imitan en nuestro mundo —como estrategia de promoción mediante la provocación— algunos intelectuales y muchos de los ‘famosos’. Éste es un fenómeno típico de las sociedades individualistas, muchos de cuyos miembros entienden que la originalidad —tanto la propia como la ajena— está por encima del respeto de las conveniencias.

Naturalmente, semejante actitud erosiona la cortesía, puesto que — como hemos advertido— la vigencia de los códigos sociales de conducta depende del consenso. Lo que más llama la atención en ella es, sin embargo, que pone en cuestión la existencia de normas generales y compartidas sobre tal materia. En el fondo de esta rebelión —similar al rechazo de la gramática y la ortografía en el ámbito de la lengua, pero mucho más extendida— hay que situar la convicción de que los códigos de conducta son convencionales y funcionan como signos de identidad de los diversos grupos sociales. Quien acepta unos debe rechazar otros, y no es posible hallar una solución de compromiso, porque en las diversas formas

de cortesía no subyace un fundamento común que haga posible el diálogo y permita alcanzar un consenso parcial. En la viva y reciente polémica sobre el uso del *chador* en la escuelas se han puesto de manifiesto con claridad —en mi opinión— dos de las consecuencias más perversas que se derivan de tal planteamiento: muchos de los partidarios de su uso se negaban a examinar críticamente la función y el significado del atuendo en cuestión y exigían que se respetase sin más consideraciones como signo de identidad cultural; muchos de los adversarios lo rechazaban por principio —en tanto que discriminatorio para las mujeres— sin pararse a analizar si en la cultura islámica sucede necesariamente tal cosa.

Ciertamente, no es fácil evitar el relativismo cultural extremo sin caer en la tentación de imponer las costumbres propias a los demás, y a la inversa. De lo que no cabe duda es de que no lo lograremos si no admitimos que los usos sociales pueden ser juzgados y valorados, tanto a la luz de principios de validez universal como de circunstancias de alcance particular. Sólo entonces la legítima y natural diferencia de costumbres será compatible con la dignidad humana y con un cierto cosmopolitismo. Tal es el modelo de cortesía que quedó reflejado en la *Enciclopedia*, en la cual se afirman las siguientes cosas:

“La *civilité* no designa lo mismo que la *politesse*, y no abarca sino una parte de ésta; consiste en una especie de miedo a ser considerado un hombre grosero cuando se falta a ella; es un paso para ser considerado *poli*. Por eso, en cuanto al uso del término, la *politesse* parece reservada a las gentes de la corte y de calidad; y la *civilité* a la personas de condición inferior, a la mayoría de los ciudadanos. [...]

Sin embargo, la *civilité* ceremoniosa es tan molesta e inútil cuanto inusual entre las gentes del *monde*. Las de la corte, agobiadas por sus negocios, levantaron sobre sus ruinas un edificio al que llaman *politesse*, que en la actualidad es la base, la moral de la buena educación, y que merece en consecuencia un artículo aparte. [...]

La *civilité*, tomada en el sentido que se le debe dar, tiene un valor real; considerada como el afán de mostrar respeto y consideración hacia los demás por causa de un sentimiento interior conforme con la razón, es una práctica de derecho natural, tanto más loable en la medida en que sea libre y esté bien fundada”⁴⁰.

Y en otro lugar se añade: “Todo el mundo puede aprender la *civilité*, que no consiste sino en determinadas fórmulas y ciertas ceremonias arbitrarias, sujetas, como las lenguas, a los países y a las modas; pero la *politesse* no se aprende en absoluto sin una disposición natural, que a decir verdad es necesario perfeccionar mediante la instrucción y la experiencia del mundo. Pertenece a todas las épocas y a todos los países”⁴¹. Ideas similares aparecen en un manual de cortesía muy

posterior: “La urbanidad es más rudimentaria; la cortesía, más perfecta y esmerada. En cuanto al buen tono, es ya una cortesía convencional y sujeta al capricho de la moda, la cual impone ciertas modificaciones de que no es dado estén enteradas el común de las gentes”⁴².

En los textos citados se distinguen dos formas de cortesía diversas pero complementarias. Por un lado está la *civilité*, que incluye las normas cuyo objetivo es evitar las fricciones en el trato cotidiano y no son difíciles de aprender si se tiene buena voluntad. Aunque tales normas varían en las distintas sociedades, deberían fundarse en el respeto a la dignidad de los seres humanos. La *politesse* abarca, sin embargo, la parte de la cortesía vinculada al gusto, al tacto y a la distinción, que sólo se adquieren tras una prolongada experiencia de la vida social. Por otro lado, no resulta descabellado concebir la *civilité* como una especie de gramática del trato social, que dicta reglas precisas de actuación, y la *politesse* como un saber retórico con un alto componente creativo. Podría pensarse que esta parte de la cortesía es aún más arbitraria que la anterior, y existe el peligro de que lo sea, porque sus normas no pueden deducirse con tanta claridad de principios generales. De ahí que puedan crearse códigos artificiales de *politesse* con el objeto de dificultar la movilidad social, como sucedía en las cortes absolutistas o en la sociedad burguesa del siglo XIX. Ahora bien, la verdadera *politesse*, en lugar de levantar barreras, debería distinguirse por su talante universalista y convertir a quien la posee en un hombre de mundo, capaz de convivir y dialogar con hombres de diversas culturas.

Naturalmente, es difícil hacer realidad esa aspiración a crear una especie de lenguaje social común —es decir, una cortesía universal—, pero la globalización y el multiculturalismo típicos de nuestra época parecen exigirlo. Por otra parte, habría que plantearse si tal lenguaje no ha existido siempre entre algunos hombres de cultura, cuyas relaciones han llegado a ser extraordinariamente fluidas a pesar de proceder de civilizaciones muy diferentes. Sea como sea, creo que lo esencial es en este terreno la capacidad de las personas para captar la lógica de la convivencia social y adaptarse a su dinámica, siempre que no vaya en perjuicio de valores morales universales. Ésta es —a mi juicio— una de las posibles derivaciones de la sorprendente distinción aristotélica [*Política*, 1276b-1277a] entre la virtud del hombre bueno y la virtud del buen ciudadano. En efecto, si la sociabilidad del hombre es natural, la virtud de cada individuo deberá estar modulada por el entorno que le rodea, y el hombre bueno habrá de ser buen ciudadano; esto es, tendrá que acertar a ser bueno en una determinada sociedad. Dando un paso más, ¿no será entonces más virtuoso el que es capaz de ser bueno en diferentes sociedades? Y para lograr tal objetivo, no cabe duda de que necesitará esa guía de participación social —en parte universal y en parte contingente— que es la cortesía. Así, volviendo de nuevo al paralelismo entre lenguaje y cortesía, resulta que, del mismo modo que un hombre culto lo es en mayor grado si son muchos los idiomas que le son familiares, también lo es cuando sabe desenvolverse en multitud de civilizaciones.

En apariencia, lo anterior avala la tesis de la extrema diversidad de los usos sociales, que serían tan variables como las lenguas. Me inclino, sin embargo, a pensar que es más sencillo definir rasgos comunes en lo relativo a los códigos de cortesía que en el caso de las lenguas, porque la estructura de los primeros es más homogénea que la de las segundas. En efecto, mientras que la gramática de las lenguas parece irreductible a normas universales, a pesar de los experimentos de Chomsky, las reglas de los códigos sociales de conducta tienen como fondo común las operaciones mentales propias del cálculo retórico, que son relativamente simples. Y es que la complejidad del saber retórico no se deriva tanto de su naturaleza, como de la variabilidad de las situaciones en las que hay que servirse de él. Así, de acuerdo con lo que se expone en un pasaje del *Fedro* [271a-272b] platónico, al planificar un discurso hay que tomar en consideración tres aspectos: el 'psicológico' —a qué persona va dirigido—; el aspecto 'material' —lo que conviene decirle—; y el 'formal': qué palabras son las más apropiadas. Ahora bien, este modo de razonar, válido para el discurso lingüístico, lo es también para el discurso de los actos, si bien en este segundo caso el elemento 'material' tiene que ver con cuál es la acción recta, y el 'formal' con el modo de ponerla en práctica. Pues bien, dado que el lenguaje de los actos es menos arbitrario y más directo que el de las palabras, puesto que en él no hay propiamente 'lenguas', cabe pensar que la cortesía es menos variable que la gramática.

Ello no debería llevarnos a negar la variabilidad de los usos sociales, pero sí a reconocer que en ellos subyacen mecanismos de interacción relativamente homogéneos, a partir de los cuales los individuos elaboran por experiencia una especie de gramática universal de la sociabilidad. Eso explicaría un hecho que la historia de ciertas naciones parece poner de manifiesto: qué si los interesados actúan con criterios racionales y buena voluntad, es mucho más fácil garantizar la convivencia multicultural que crear una sociedad multilingüe. O dicho de una manera más clara, es mucho más fácil para un español no ofender —e incluso tratar bien— a un japonés, que hablarle en su lengua materna. Claro que, para lograr tal cosa, hay que cimentar los dos pilares en los que ha de basarse necesariamente todo posible consenso: una idea del hombre y determinados valores morales compartidos en cierto grado por los interlocutores sociales. De la robustez de tales pilares, que puede ser muy variable, dependerá la amplitud y la solidez de dicho consenso. Cuando no existan, como por desgracia suele suceder en nuestra moderna sociedad individualista, el diálogo resultará imposible o infructuoso.

NOTAS

- ¹ A. PONS, "Civilité-urbanité", en Alain MONTANDON (ed.), *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du Moyen-Age à nos jours*, París, Seuil, 1995, p. 92. Hemos renunciado a traducir los vocablos que figuran en cursiva, que no tienen equivalente en español, aunque los conceptos que expresan no nos son en absoluto ajenos, porque forman parte de la tradición cultural europea.
- ² J.-J. ROUSSEAU, "Discurso sobre el origen de las ciencias y las artes", en IDEM, *Discursos a la Academia de Dijon*. Introducción, traducción y notas de Antonio Pintor Ramos. Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 41.
- ³ Se trata de un fragmento de la respuesta de Rousseau al *Discurso sobre las ventajas de las ciencias las artes*, de Charles BORDES —uno de sus contradictores—, publicado en el *Mercure de France* de diciembre de 1751, *ibidem*, p. 99.
- ⁴ J.-J. ROUSSEAU, "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres", *ibidem*, p. 233.
- ⁵ J.-J. ROUSSEAU, "Emile ou de l'éducation", en IDEM, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1969, vol. IV, p. 669.
- ⁶ *Ibidem*, p. 665 ss.
- ⁷ *Ibidem*, p. 850-851.
- ⁸ J. LOCKE, *Pensamientos sobre educación*, § 94, Madrid, Akal, 1986, p. 127-128.
- ⁹ J.-J. ROUSSEAU, "Emile...", p. 670-671.
- ¹⁰ Abbé de SAINT-RÉAL, *Césarion, ou Entretiens divers*, París, C. Barbin, 1684, p. 247-8, cit. por L. VAN DELFT, *Le moraliste classique. Essai de définition et typologie*, Ginebra, Droz, 1982, p. 317-8.
- ¹¹ J.-J. ROUSSEAU, "Emile...", p. 669.
- ¹² *Ibidem*, p. 671.
- ¹³ S. GUAZZO, *La civile conversazione*, 1 A16y, Ferrara, Franco Cosimo Panini Editore, 1993, vol. I, p. 27.
- ¹⁴ *Ibidem*, 2 A17a; vol. I, p. 84.
- ¹⁵ *Ibidem*, 2 A24; vol. I, p. 87.
- ¹⁶ Anthony Ashley Cooper, Conde de SHAFTESBURY, *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, I, 2, Valencia, Pretextos, 1995, p. 136.
- ¹⁷ CICERÓN, *Sobre los deberes*, I, 40, 144. Madrid, Tecnos, 1989.
- ¹⁸ ERASMO DE ROTTERDAM, *De la urbanidad en las maneras de los niños*, I. Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1985, p. 19.

- ¹⁹ F. DE GRENAILLE, *L'Honnête garçon* (1642), cit. por Emmanuel BURY, "Civiliser la 'personne' ou instituer le 'personage'? Les deux versants de la politesse selon les théoriciens français du XVIIe siècle", en Alain MONTANDON, (ed.), *Etiquette et politesse*, Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Blaise Pascal, 1992, p. 138.
- ²⁰ J. DARE, *Counsellor Manners his last Legacy to his Son*, Londres, 1673, p. 53-54; cit. por Anne BRYSON, *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*, Cambridge, Claredon Press, 1998, p. 110.
- ²¹ B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de la prudencia*, § 87, Madrid, Cátedra, 1997.
- ²² B. CASTIGLIONE, *El Cortesano*, IV, 57, Madrid, Cátedra, 1994.
- ²³ Antoine Gombaud, Chevalier de MÉRÉ, "Discours", VI, *Oeuvres complètes*, París, Fernand Roches, 1930, vol. III, p. 161.
- ²⁴ J. LOCKE, *Pensamientos sobre educación*, § 94, p. 127.
- ²⁵ P. BRINSON y J. WILDBLOOD, *The Polite World: a guide to the deportment of the English in former times*, Londres, Oxford University Press, 1965, p. 19.
- ²⁶ G. DELLA CASA, *Galateo*, I-II. Turin, Einaudi, 1994, p. 7-8.
- ²⁷ R. POMÉS, *La educación social y familiar*, Barcelona, Antonio J. Bastinos Editor, 1902; cit. por A. DE MIGUEL, *Cien años de urbanidad. Crítica de costumbres de la vida española*, Barcelona, Planeta, 1991, p. 28.
- ²⁸ B. GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de la prudencia*, § 14, Madrid, Cátedra, 1997.
- ²⁹ P. NICOLE, "De la civilité chrétienne", en IDEM, *Essais de morale*, París, PUF, 1999, p. 192.
- ³⁰ T. TORÍO DE LA RIVA, *Arte de escribir por reglas y con muestras*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1801, p. 426.
- ³¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1988, vol. II, p. 383.
- ³² B. CASTIGLIONE, *El Cortesano*, I, 25.
- ³³ B. CASTIGLIONE, *El Cortesano*, II, 17. Stefano GUAZZO [*La civile conversazione*, II, 7, p. 80] sostiene algo muy parecido.
- ³⁴ A. GOMBAUD, Chevalier de MÉRÉ, "Discours de la Justesse", *Oeuvres Complètes*, I, 96.
- ³⁵ P. PASCUAL DE SANJUÁN, *Resumen de urbanidad para las niñas*, Barcelona, Imprenta Elzeviriana y Librería Camí S. A., 1927, p. 71-72.
- ³⁶ Philip DORMER STANDHOPE, Conde de CHESTERFIELD, *The Letters of the Eare of Chesterfield to his Son*, Londres, Methuen, 1932, Letter CLXXX, p. 325.

- ³⁷ J. SWIFT, "On Good Manners and Good Breeding", en IDEM, *Works*, Oxford, Basil Blackwell, 1957, vol. IV, pp. 213-214.
- ³⁸ J. LOCKE, *Pensamientos sobre educación*, § 143, p. 198.
- ³⁹ *Ibidem*, § 144, p. 202.
- ⁴⁰ D. DIDEROT y J. LE ROND d'ALEMBERT (eds.), *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Edición facsímil, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1966, artículo *civilité*, cuyo autor es el Caballero de Jaucourt.
- ⁴¹ *Ibidem*, artículo *politesse*.
- ⁴² P. PASCUAL DE SANJUÁN, *Resumen de urbanidad para las niñas*, p. 6.