

# Conferència d'inauguració: OCIO Y VIDA COTIDIANA EN EL MUNDO HISPÁNICO DE LA MODERNIDAD

*Roger Chartier*

En el *Tesoro de la lengua castellana*, Covarrubias define así la palabra “ocio”: “No es tan usado vocablo como ociosidad, *latine otium*. Ocioso, el que no se ocupa en cosa alguna.”<sup>1</sup> El ocioso es el desocupado, el que no se detiene o se embaraza en ninguna cosa, que no tiene ocupación. Los “ratos ociosos y desocupados” son momentos de tiempo libre disponibles para descansar, sosegar, o divertirse. El “desocupado lector” a quien se dirige el Prólogo del *Quijote* es, tal como el “otiosius lector” de la tradición clásica, un lector libre de su tiempo, que no lee por necesidad sino por su placer. Semejante lector es heredero de los “alfabeti liberi”, como los llama Armando Petrucci, que a partir del siglo XIII copiaron, hicieron copiar y leyeron libros sin respetar los repertorios canónicos, las técnicas intelectuales o las normas de lectura impuestas por el método escolástico o la glosa jurídica. En este sentido, el “desocupado lector” del *Quijote* no es solamente un lector que es el dueño de su tiempo sino también es un lector libre de los cánones, reglas e intereses propios a los lectores, o lecturas profesionales de su tiempo.

Al ocioso, el *Tesoro* opone el “hombre ocupado, hombre de negocios”. Así, opuesto al “ocio”, el “negocio” tiene dos sentidos que aclarece su equivalencia con “ocupación”. Por un lado, el negocio es “la ocupación de cosa particular” que llena la mente o moviliza el cuerpo; por otro lado, el

---

1 Sebastián de COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, (Madrid, 1611), edición de Felipe C.R. Maldonado, Madrid, Castalia, 1995.

negocio es el oficio, “la ocupación que cada uno tiene en su estado”, lo que conduce a una definición despectiva del ocio: “por eso solemos decir del ocioso y desacreditado, que ni tiene ni oficio ni beneficio.” La oposición que permite etimologías chistosas (Covarrubias recuerda que “Dice un brocárdico: “Negotium, quia negat otium”), y agudas paradojas. El ocioso es un desocupado ocupado, ya que “deja los negocios y, por descansar, se ocupa en alguna cosa de contento” y que, según la fórmula de Cicerón “in otio de negotiis cogitat”, en el ocio piensa en los negocios.

La oposición entre oficio y ocio remite a la distancia entre las obligaciones de lo público y las libertades de lo privado, lo que Montaigne en el capítulo “De trois commerces” de los *Essais* designa, por un lado, como la “foule des affaires”, “l’obligation civile” y, por otro, como “les occupations favories et particulières”. Covarrubias no propone una definición tan clara de la dicotomía entre la ociosidad del retiro y los negocios de la sociedad o del Estado. Sin embargo, la voz “Publicar” asocia lo “público” con el espacio abierto y el saber compartido de la comunidad (“Público, lo que todos saben y es notorio”, “pública voz y fama”) y la “república” con la idea del “bien común”. En la voz “Privar” vemos cómo se perfila la oposición entre privado y ocupación (“Privado. El que ha sido excluido de oficio o dignidad”) y uno de los sentidos encontrados en la voz “Retirar” es “retirarse de los oficios es dejarlos por vivir en vida quieta y privada.”

Quisiera dedicar esta conferencia a entender cómo se han vinculado las nociones de ociosidad y privacidad o, al contrario, de negocio, oficio y público, tanto en las representaciones de los hombres y mujeres de la Edad Moderna como en el trabajo de los historiadores. Me parece útil semejante reflexión para comprender lo que significa el adjetivo “público” cuando está asociado con “espacio”, “vida”, “fiesta” “celebración”, “espectáculo”, “juego” o “paseo” y se opone a “privacidad” o “vida privada”.

En 1983, en un seminario organizado para preparar el tercer tomo de la *Historia de la vida privada* que dirigía con Georges Duby, Philippe Ariès propuso una doble definición de la dicotomía entre lo público y lo privado<sup>2</sup>. La primera hace hincapié en la oposición entre prácticas de la

---

2 Philippe ARIÈS, “Por una historia de la vida privada”, en *Historia de la vida privada*, dirigida por Philippe ARIÈS y Georges DUBY, tomo 3, *Del Renacimiento a la Ilustración*, volumen dirigido por Roger Chartier, Madrid, Taurus, 1989, pp. 7-19.

sociabilidad y formas de la intimidad. Esta perspectiva “centra toda la historia de la vida privada en un cambio de sociabilidad; digamos *grosso modo*, en la sustitución de una sociabilidad anónima, la de la calle, el patio del palacio, la plaza o la comunidad, por una sociabilidad restringida que se confunde con la familia, o también con el propio individuo. Por tanto, el problema está en saber cómo se pasa de un tipo de sociabilidad en la que lo privado y lo público se confunden, a una sociabilidad en la que lo privado se halla separado de lo público e incluso lo absorbe o reduce su extensión.” La segunda definición de la dicotomía público/privado desplaza la atención hacia el papel desempeñado por la construcción del Estado moderno, no siempre absolutista pero sí en todas partes administrativo y burocrático, en la aparición y consolidación de espacios de vida que se resisten al dominio estatal. En esta perspectiva, “lo público es el Estado, el servicio al Estado, y, por otra parte, lo privado o, más bien, lo ‘particular’, corresponde a todo lo que se sustrae al Estado.”

Se trata, entonces, de ligar dos evoluciones: la que “desprivatiza” lo público con la separación entre la autoridad y administración estatal y los intereses de los individuos, familias o clientelas; la que “privatiza” los espacios de la sociabilidad colectiva con la multiplicación de los lugares de una convivencia elegida y restringida, la conquista de la intimidad y el gusto por la soledad, o la concentración en la familia y el espacio doméstico de los afectos y placeres íntimos. De ahí, la cuestión planteada por Philippe Ariès, es decir, cómo se articularon estos dos aspectos de la construcción de lo privado : “Uno es el de la contraposición del hombre de Estado y del particular, y el de las relaciones entre la esfera del Estado y lo que será en rigor un espacio doméstico. El otro es el de la sociabilidad, y el del paso de una sociabilidad anónima, en la que se confunden la noción de público y la de privado, a una sociabilidad fragmentada en la que aparecen sectores bien diferenciados: un residuo de sociabilidad anónima, un sector profesional y un sector, también privado, reducido a la vida doméstica.”

Semejante perspectiva permite construir una interpretación dinámica de la dicotomía entre lo privado y lo público, sin identificar necesariamente la esfera privada con la célula familiar o el espacio doméstico y pensando en la constitución de lo privado como una serie de sustracciones sucesivas o simultáneas. La primera separa la existencia de los individuos

particulares de las exigencias del servicio o de la obediencia requeridos por el Estado. La segunda libera lo privado de las imposiciones familiares. La tercera opone el espacio doméstico a las obligaciones de la sociabilidad colectiva. Según los momentos, los grupos sociales o los individuos, lo privado puede afirmarse en una manera u otra. Puede identificarse con el rechazo de la intrusión del poder del príncipe en las conductas o los pensamientos del individuo en su intimidad. O bien la experiencia de la privacidad se establece contra la familia, en el seno de amistades compartidas, convivencias cómplices y sociabilidades elegidas. O, finalmente, es el ámbito familiar el que está considerado como el espacio propio y exclusivo de una vida íntima sustraída, a la vez, a las censuras e imposiciones de la sociedad y del Estado. Pero cuando la familia está amenazada por las coacciones de las costumbres colectivas o las conductas de algunos de sus miembros, sólo la autoridad pública puede suprimir el peligroso desorden y preservar el secreto que la honra familiar exige. Por consiguiente, la construcción del Estado moderno no sólo condujo a delimitar, por diferencia, un territorio para lo privado, sino que, a menudo, procuró la garantía y salvaguardia de este espacio. De ahí la paradójica denuncia de los disturbios familiares a la autoridad estatal para que sean arreglados discreta y privadamente, fuera de los controles consuetudinarios.

Entonces, entre la Edad Media y el siglo XIX, la definición de una manera nueva de concebir, vivir y preservar la existencia privada no corresponde a una evolución lineal, regular y unívoca. Es una trayectoria compleja que, mediante rupturas o compromisos, dentro o fuera de la familia, contra la autoridad pública o gracias a ella, configura una esfera de existencia cuya definición va cambiando. Fueron estas ideas propuestas por Philippe Ariès las que fundamentaron los cinco tomos de la *Historia de la vida privada* publicados en francés entre 1985 y 1987. Según los volúmenes y las preferencias de sus autores, el enfoque se desplazó desde una definición de lo privado que lo identifica fundamentalmente con el espacio doméstico de la familia (por ejemplo en los tomos dedicados a la Edad Media, dirigidos por Georges Duby, o el siglo XIX, dirigido por Michelle Perrot) y otra que hace hincapié en las relaciones o tensiones entre diversas delimitaciones de la esfera de la existencia privada, dentro o contra la familia, en oposición a la autoridad pública o gracias a su apo-

yo, en la soledad o la sociabilidad (así se aprecia en el tomo dedicado a la época moderna, entre Renacimiento e Ilustración).

La primera perspectiva era fiel a la definición de lo privado propuesta por Georges Duby en su “Prefacio” a toda la serie, donde lo entiende como “una zona de inmunidad ofrecida al repliegue, al retiro [...] Es un lugar familiar, doméstico y también secreto. En lo privado se encuentra encerrado lo más precioso que poseemos, lo que solo le pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás, lo que no cabe divulgar, ni mostrar, porque es algo demasiado diferente de las apariencias cuya salvaguarda pública exige el honor”<sup>3</sup>. La segunda perspectiva retomaba más precisamente la inspiración de Philippe Ariès, ubicando lo privado en varios espacios sociales: las sociabilidades restringidas, el hogar familiar, los espacios de la intimidad o de la soledad. En efecto, la misma forma social puede ser que sea un refugio o una traba para lo privado. Es el caso de la parentela y del linaje, de los grupos de convivencia, de la familia. Según los tiempos, los lugares y las circunstancias, el individuo puede verlos o vivirlos como un asilo seguro para sus afectos más secretos o bien sentir sus insostenibles imposiciones. De ahí el necesario examen de esas múltiples divisiones que hacen contraponerse los afectos de la amistad a los del matrimonio, los derechos de la familia a los de la comunidad, la libertad del individuo a las disciplinas familiares.

Pese a sus debilidades (particularmente el carácter excesivamente francés de los tres últimos tomos), la *Historia de la vida privada* alcanzó un enorme éxito. La serie fue traducida a nueve lenguas (o diez si se toman en cuenta las dos versiones portuguesa y brasileña), conoció numerosas reediciones y circula ahora en el formato de libro de bolsillo. Sería interesante entender las razones que fundamentaron semejante éxito, y que explican nuestro interés retrospectivo para las prácticas y los placeres del ocio. Me parece que esta arqueología de lo privado responde a dos evoluciones de las sociedades contemporáneas en el mundo occidental. Por un lado, la “democratización” del acceso a una posibilidad de vida privada y de tiempo ocioso que caracterizó el siglo XX instaló la idea de que los lugares y los gestos de la privacidad, desde ahora compartidos más allá de las élites,

---

3 Georges DUBY, “Prefacio”, en *Historia de la vida privada*, tomo I, *Del Imperio romano al año mil*, volumen dirigido por Paul Veyne, Madrid, Taurus, 1987, pp. 9-11.

constituían un objeto legítimo de la historia de las sociedades. Por otro lado, tanto la creciente intromisión del Estado en las existencias individuales y familiares como la aparición de una sociedad de las muchedumbres, del consumo y del espectáculo han producido la nostalgia de una existencia privada que hemos perdido (para parodiar el título de un libro famoso de Peter Laslett, *The World We Have Lost*). De ahí, dos preguntas: ¿Cómo, casi veinte años después de la publicación del primer tomo de la *Historia de la vida privada*, podemos evaluar las perspectivas que fundamentaron todo el proyecto? ¿Cuáles son las nuevas categorías conceptuales y las referencias teóricas que debemos movilizar para profundizar en la construcción de la dicotomía privado /público, que procura el marco de un interrogante en cuanto al ocio durante la primera edad moderna?

Podemos ver una primera reevaluación en una nueva lectura de la obra fundamental de Reinhart Koselleck<sup>4</sup>. Según el historiador alemán, hasta las guerras de religión de la segunda mitad del siglo XVI la definición del público, entendido como el cuerpo místico y político del reino, abarca a todos los individuos que conforman la comunidad indivisible de los súbditos del príncipe, lugarteniente de Dios. En efecto, en la primera edad moderna, la palabra “individuo” remite en primer lugar a la indivisión de una entidad cuyos elementos son inseparables, tal como la indivisible Trinidad o el matrimonio indivisible.<sup>5</sup> La ruptura de la Cristiandad quebró la unidad del cuerpo político e introdujo otra definición del individuo como distinto, separado, singular. La restauración de la unidad de la “res publica” trajo consigo una división fundamental. Lo público, desde ahora identificado con la autoridad del príncipe absoluto y gobernado por la lógica propia de la razón de Estado, produjo como oposición una esfera de lo particular, regida por los mandamientos de la fe y las exigencias de la conciencia del individuo. La relegación de los valores éticos o de las creencias religiosas al ámbito de la existencia privada reforzó el poder del Estado que confiscó y absorbió la *res publica*. Sin embargo instauró también una dicotomía en cada individuo, dividido entre el oficio público y la persona privada o, como

---

4 Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, Verlag Karl Alber, 1959, reed. Frankfurt, Suhrkamp, 1989 (tr. castellana *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965).

5 Peter STALLYBRASS, “Shakespeare, the Individual, and the Text”, en *Cultural Studies*, editado por L. Grossberg, C. Nelson P. A. Treichler, Londres, Routledge, 1992, pp. 593-612.

lo escribe Montaigne, entre la “camisa” y la “piel”, entre el alcalde de Burdeos y Montaigne que “siempre fueron dos, bien claramente separados”<sup>6</sup>. En un cierto sentido, cada uno de los súbditos tiene dos cuerpos tal como su rey, que es dividido entre su cuerpo místico y su cuerpo físico<sup>7</sup>, entre la representación de la continuidad dinástica y los secretos, o sufrimientos del monarca como individuo. El monarca es hombre y tiene piel, pero no puede salir del teatro público del ritual cortesano, no puede quitarse la camisa: “A un rey no le falta nada sino las dulzuras de una vida privada; solo puede ser consolado de una pérdida tan grande por el encanto de la amistad, y la fidelidad de sus amigos”<sup>8</sup>.

En el siglo XVII, en Francia, la literatura y particularmente el teatro, representan a menudo las diversas modalidades de la relación entre lo particular y lo público. En *Horace* Corneille opone el sacrificio de lo particular a lo público tal como lo exige Horace y la petición para la salvaguardia de los derechos de lo privado que reivindican Curiace o Sabine. En *Le Cid* el personaje de Chimène está construido a partir de la interiorización dolorosa del conflicto entre la fuerza indestructible de los afectos privados y la necesidad de composición pública de las apariencias, un conflicto que sólo la obediencia a la voluntad del rey puede resolver.

“Ma passion s’oppose à mon ressentiment,  
Dedans mon ennemi je trouve mon amant,  
Et je sens qu’en dépit de toute ma colère  
Rodrigue dans mon coeur combat encor mon père.”<sup>9</sup>

Si el teatro de Corneille supone el sacrificio de los intereses particulares a favor de las exigencias superiores de la *res publica*, nunca la razón de Estado borra los sentimientos privados, los deseos del *yo* o la libertad del foro interno. Es este “resto” de lo particular el que desaparece con las tragedias de Racine, en las cuales las pasiones privadas olvidan y destruyen las apariencias públicas. Se confunden así los dos cuerpos de cada

---

6 Michel de MONTAIGNE, *Essais*, edición de André Tournon, París, Imprimerie Nationale, 1998, libro III, capítulo X, p. 347.

7 Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política*, Madrid, Alianza, 1985.

8 LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, edición de Louis Van Delft, París, Imprimerie Nationale, 1998, p. 318.

9 CORNEILLE, *Le Cid*, edición de Jean Serroy, París, Gallimard, 1993, acto III, escena 3, versos 820-824, p. 90 (tr. castellana, *El Cid*, traducción de Carlos R. de Dampierre, Madrid, Cátedra, 1986).

individuo, sea rey o no, las heridas de lo particular y las destemplanzas de lo público, la “piel” y la “camisa”<sup>10</sup>.

La división entre los valores del fuero interno y las obligaciones de la esfera pública, identificada en el campo de imposición de la soberanía política, asentó sin ninguna duda el poder del Estado. Pero creó también su vulnerabilidad desde el momento en que esos mismos valores podían someter a sus exigencias las acciones del príncipe, los principios de su gobierno o la razón de Estado. En el siglo XVIII, las nuevas formas de sociabilidad y particularmente las logias masónicas se erigieron en jueces morales, aplicando al Estado los criterios de juicio que él mismo había relegado a la esfera privada. La distinción entre la conciencia individual y la autoridad estatal se volvió así en contra del mecanismo que la había instaurado. Como escribe Koselleck: “Aparentemente sin afectar al Estado, los burgueses crean en las logias –fuero interior secreto dentro de ese Estado– un lugar en el que se verifica, protegida por el secreto, la libertad civil. La libertad en secreto pasa a ser el secreto de la libertad”<sup>11</sup>. La ética de lo particular está así transformada en conciencia de la política, y lo privado se vuelve juez de lo público. La originalidad de semejante perspectiva consiste en tomar la producción de lo privado como el resultado, a la vez, de la quiebra de la Cristiandad y de la afirmación de la racionalidad propia al ejercicio absoluto del poder monárquico. Por lo tanto sitúa en la segunda mitad del siglo XVI tanto la construcción de la dicotomía que divide a cada individuo como las raíces del proceso que, dos siglos después, instaurará el “reino de la crítica”.

Una historia de la vida privada pensada a partir de su relación a lo público debe hoy en día hacer hincapié también en otra perspectiva que reformula ambas nociones. Durante el siglo XVIII, en efecto, es a partir del uso público de su razón por las personas privadas cuando se construye el espacio político donde se despliega la práctica crítica que se apodera de las creencias, las doctrinas y las instituciones. Esta nueva relación entre lo privado y lo público puede definirse diversamente.

---

10 Véase los dos libros de Hélène MERLIN, *Public et littérature en France au XVIIe siècle*, París, Les Belles Lettres, 1994, y *L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*, París, Honoré Champion, 2000.

11 Reinhart KOSELLECK, *op. cit.*, p. 60.

La definición más abstracta y filosófica encuentra su expresión en el texto de Kant de 1784, publicado en el *Berlinische Monatschrift*, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”<sup>12</sup>. Kant propone allí una distinción entre “uso público” y “uso privado” de la razón que en su formulación particular va acompañada de una aparente paradoja. En efecto, el uso privado es el que un individuo puede hacer en un puesto civil o en una función determinada que le ha sido encomendada. El uso privado de la razón se asocia así al ejercicio de un cargo o de un oficio. El ejercicio del entendimiento en tales circunstancias puede ser legítimamente refrenado en nombre de los “fines públicos” que garantizan la existencia misma de la comunidad, lo que Kant denomina “la tranquilidad pública y la unidad del ser común”. La categoría de privado se remite entonces a la naturaleza de la comunidad en la que se hace uso del entendimiento. Una asamblea de fieles o una Iglesia particular, un ejército, e incluso un Estado son todas entidades singulares, circunscritas, localizadas, en las cuales el individuo tiene que actuar en conformidad con las obligaciones de su oficio.

Las “familias” sociales (Estados, Iglesias, etc) son segmentos que fragmentan la “sociedad cosmopolita de los hombres” y deben, por lo tanto, ser consideradas como pertenecientes al orden de lo privado por contraste con la sociedad civil universal que no está inserta en ningún territorio determinado y que no conoce limitación alguna en su composición. Así situada en la escala de lo universal, el uso público de la razón se opone en todos sus términos al privado, que es ejercido dentro de una relación de dominación, específica y restringida. “Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro* [o en cuanto *docto (Gelehrter)*] se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”: “Como *maestro*” o sabio, es decir como miembro de una sociedad que no conoce las diferencias de estamentos y de rangos; “ante el gran público del mundo de lectores”, es decir, dirigiéndose a una comunidad que no está definida por su identidad institucional o su peculiaridad social.

En este texto fundamental, Kant produce una doble ruptura. Por un lado, propone una articulación inédita en la relación público / privado, no

---

12 Emmanuel KANT, “¿Qué es la Ilustración?”, en Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 95-122. Otra traducción en Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta : ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 17-29.

sólo identificando el ejercicio público de la razón con los juicios emitidos y comunicados por las personas privadas que actúan “como *maestros*” o “en calidad de experto”, sino además, definiendo lo público como la esfera de lo universal, y lo privado como el dominio de los intereses particulares, “domésticos” - aun cuando se trate de los de una Iglesia o un Estado. Por otro lado, Kant cambia la manera en que deben ser pensados los límites legítimos puestos a la actividad crítica. Esos límites no dependen ya de la naturaleza de los objetos de pensamiento en sí, como en el razonamiento cartesiano que sostiene, al comienzo, que hay dominios prohibidos a la duda metódica. Para Kant, esos límites dependen solamente de la posición del sujeto que piensa, legítimamente obligado cuando ejecuta los deberes de su cargo o de su estado, y necesariamente libre cuando actúa como miembro de la sociedad civil universal.

Lo que hace la unidad de esta última es la circulación del escrito que autoriza la comunicación y la discusión de los pensamientos. Kant asocia sistemáticamente uso público de la razón y producción o lectura del escrito. El “público” no está, pues, pensado a partir de las nuevas formas de sociabilidad del siglo (por ejemplo los clubes, los cafés, las logias masónicas, etc.), sin duda porque éstas conservan algo de una reunión “doméstica”, asemejándose a una comunidad particular, separada. La única figura aceptable de lo universal es la comunicación escrita, que permite el intercambio con quienes están ausentes y se despliega en un espacio autónomo sin ubicación social particular.

Bien se sabe el uso que hizo Jürgen Habermas de la referencia a Kant en su famoso libro, publicado en 1962, donde define la “esfera pública burguesa” [*“Bürgerliche Öffentlichkeit”*] como “la esfera en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” para ejercer el “razonamiento público” [*das öffentliche Rasonament*]”<sup>13</sup>. Se reconoce así un vínculo fundamental entre la construcción de una nueva forma de “publicidad” y la comunicación establecida entre personas “privadas” liberadas de las obligaciones debidas al Estado. Esta comunicación afirma

---

13 Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1962, reed. Frankfurt, Suhrkamp, 1991, tr. castellana, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, reed., 1994, (pp. 65-66).

que no existe ningún campo de discusión prohibido al ejercicio del razonamiento público por las personas privadas y postula una igualdad *a priori* entre los individuos, distinguidos por la evidencia y coherencia de su argumentación y no por su estamento o rango.

Lo que quisiera subrayar es la distorsión operada por Habermas en relación con su matriz kantiana. En efecto, identifica la esfera pública burguesa, en primer lugar, literaria y después política, con las sociedades o instituciones que establecieron el público como una instancia de la crítica estética: los salones, los cafés, los clubes. A diferencia del texto de Kant, Habermas hace hincapié en la importancia de la palabra viva, de la conversación, del debate. Esta “publicidad”, que quita a las autoridades tradicionales (la corte, las academias, los expertos) el monopolio de la evaluación de las producciones literarias o artísticas, amplía la comunidad crítica ya que incluye “a todas las personas privadas a las que, como lectores, oyentes y espectadores, se les presupone patrimonio e instrucción suficientes para enseñorearse del mercado de los objetos en discusión”<sup>14</sup>.

Ambas perspectivas suponen que están excluidos del “público compuesto por personas privadas racionantes” [*“das öffentliche Raisonement der Privatleute”*]<sup>15</sup> todos los que, sin patrimonio ni instrucción, no pueden disfrutar del ocio que otorga la lectura y la escritura crítica o el encuentro social e intelectual. Pero si para Kant semejante ocio está estrictamente pensado según el modelo del “otium litteratum”, que es un tiempo dedicado a leer y escribir, la perspectiva de Habermas, más fiel a las definiciones clásicas de los términos “privado” y “público,” piensa en la producción de los discursos “públicos” a partir de los placeres compartidos del ocio.

¿Es legítimo designar como “burgués” este nuevo espacio público? En un tiempo en el cual este epíteto fue rechazado tanto para caracterizar a la Ilustración como para calificar a la Revolución francesa, su uso por Habermas parece implicar un retorno a la más rígida y anacrónica conceptualización marxista. De ahí, el común rechazo por parte de historiadores tan diferentes como Robert Darnton o Keith Baker sobre la validez de su libro para analizar la relación entre privado y público en el siglo XVIII.

---

14 Jürgen HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, op. cit., p. 75.

15 *Ibid.*, p. 88.

Me parece, sin embargo, que debemos evitar las trampas de las palabras y de las traducciones. Por una parte, el uso de la única palabra “burgués” esconde la pluralidad de las definiciones de las “burguesías” distinguidas por Habermas: en primer lugar, la definición medieval que remite a la residencia ciudadana y que incluye a “los viejos estamentos profesionales de los artesanos y tenderos” [“*Handwerker und Krämer*”]; en segundo lugar, la definición capitalista que designa a “los comerciantes, banqueros editores y manufactureros” [“*Händler, Bankiers, Verleger und Manufakturisten*”]; en tercer lugar, la definición burocrática que abarca a “la nueva capa burguesa” de todos quienes ejercen cargos y oficios al servicio del Estado moderno [“*eine neue Schicht der ‘Bürgerlichen’ entstanden*”], y, finalmente, la definición cultural que identifica el público que lee al “nuevo estamento de los sabios” [“*der neue Stand der Gelehrten*”]<sup>16</sup>.

La taxonomía social de Habermas evita la reedificación del concepto de burguesía y sugiere una forma nueva de dicotomía entre la “piel” y la “camisa”, lo privado y el oficio, ya que son los servidores del Estado los que mayoritariamente construyeron la nueva esfera pública y crítica. Como escribe Anthony La Vopa en cuanto a las formas de sociabilidad de la *Ilustración*: “Fue precisamente la élite de la administración, muy estratificada y más o menos implicada en las actividades del absolutismo, la que constituyó el centro de gravedad de la nueva sociabilidad de la Ilustración. El nuevo espacio social, y sobre todo las logias masónicas, fue ocupado en su mayor parte por los grupos que constituían el ‘Estado’. Aunque fuesen lugares para retirarse en privado, fuera del absolutismo, fueron también sus extensiones informales<sup>17</sup>” – lo que es una elegante manera de conciliar Koselleck y Habermas. Por otra parte, en el libro de Habermas, el término “burgués” no tiene siempre un sentido sociológico. Lo utiliza para designar una relación distanciada y crítica con la autoridad, expresada gracias a las prácticas de sociabilidad que se sitúan a distancia del Estado, excluyen al vulgo y implican a todos los que, cualquiera que sea su estamento o condición, disfrutaban de un tiempo ocioso y participan en la discusión pública. En la Francia del XVIII, la categoría de “opinión

---

16 *Ibid.*, pp. 60-61.

17 Anthony LA VOPA, “Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe”, *Journal of Modern History*, 64 (1992), pp. 79-116.

pública” apuntará a este “tribunal independiente de todo poder humano, al que resulta difícil ocultarle nada y al que es imposible sustraerse” que describe Condorcet<sup>18</sup>.

Una última reevaluación de la dicotomía entre lo privado y lo público, el ocio y el negocio, debe prestar más atención a los mecanismos que incorporan en lo íntimo de los individuos las coacciones propias a los espacios colectivos en los cuales despliegan su existencia. Sería otra manera de comprender la presencia de lo público en el seno mismo de lo privado. Semejante perspectiva puede apoyarse sobre dos referencias fundamentales. La obra de Norbert Elias procura la primera. Establece que de todas las evoluciones culturales europeas entre fines de la Edad Media y los albores del siglo XIX, la más fundamental es la que modifica, lenta pero profundamente, las estructuras mismas de la personalidad de los individuos<sup>19</sup>. En todo este tiempo, con diferencias y desfases según los medios sociales, se introduce una nueva economía emocional caracterizada por un rasgo esencial: el reemplazo de las coacciones, impuestas desde el exterior a las pulsiones de los individuos, por mecanismos estables y rigurosos de autocontrol gracias a los cuales son interiorizadas las prohibiciones y las censuras. La violencia que durante mucho tiempo no había tenido por límite más que una violencia contraria resulta prohibida, perseguida y reprimida. De ese modo, van a la par la pacificación del espacio social (al menos parcial y tendencial) y lo que es su corolario: la transferencia al interior mismo del individuo de los conflictos y tensiones que antes se expresaban en el enfrentamiento abierto y sangriento con el otro.

No sin contradicciones ni retrocesos, emerge así una nueva estructura de la personalidad, caracterizada por varios rasgos: un control más estricto de las pulsiones y las emociones, el rechazo de las promiscuidades, la sustracción de las funciones naturales a la mirada de los otros, el fortale-

---

18 CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, París, Flammarion, 1988, p. 188.

19 Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, 1939 (tr. castellana, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogénicas y psicogénicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989) y *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie Königums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung : Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1969 (tr. castellana, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982).

cimiento de la sensación de turbación y de las exigencias del pudor. En todo el mundo occidental, el aumento de las interdependencias entre los individuos, obligados al intercambio por la diferenciación de las funciones sociales, es el mecanismo que produce la necesaria interiorización de las prohibiciones gracias a las cuales la vida en sociedad puede ser menos áspera, menos brutal. Si el caso francés propone un perfil original de esa trayectoria compartida, es porque el proceso de civilización encuentra en el reino su *laboratorio* en una forma de sociedad de menor o diferente importancia en otras partes: la corte.

La sociedad cortesana propone, en efecto, la modalidad más radical y exigente de la transformación de la afectividad, y esto, porque las interdependencias adquieren en esta configuración social particular una intensidad y una densidad excepcionales. Al inscribir la distinción en la proximidad, la realidad en la apariencia, la superioridad en la sumisión, el negocio político en el ocio perpetuo, la existencia cortesana modela una racionalidad propia que tiene su origen en las coacciones específicas impuestas por la vida en el palacio del rey. Por lo tanto, las disposiciones intelectuales y afectivas de los individuos deben pensarse como la incorporación en su fuero interno, en su economía psíquica, de las interdependencias que los ligan. Así, el modelo de inteligibilidad propuesto por Elias permite entender cómo los lazos que unen a los individuos en el espacio público plasman la definición, la delimitación y la experiencia de lo privado.

La segunda propuesta teórica útil para pensar la presencia del mundo social dentro del individuo está procurada por el concepto de “*habitus*” tal como lo ha formulado Pierre Bourdieu, haciendo hincapié en su doble dimensión. Por una parte, el *habitus* incorpora en el individuo las estructuras del mundo social tal como las conoce inmediatamente, corporalmente, a partir de su propia posición o trayectoria en la sociedad. En este sentido, el *habitus* “es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo”<sup>20</sup>. Por otra parte, *el habitus* estructura la percepción del mundo y las acciones: “los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas; pero también son

---

20 Pierre BOURDIEU, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 146.

esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar: pero no son las mismas diferencias para unos y otros”<sup>21</sup>.

La obra de Bourdieu no presta una atención específica a la dicotomía entre lo privado y lo público (por ejemplo no aparecen las dos palabras en el índice temático de la *Distinción*). Sin embargo, ayuda a entender cómo, en una sociedad determinada, todos los individuos que comparten el mismo *habitus* trazan la frontera entre una esfera de privacidad inviolable y un espacio abierto a la mirada de los otros, entre el trabajo y el ocio, entre la *camisa* y la *piel*. La historia de la relación entre lo privado y lo público se define entonces como una sociología retrospectiva de los sistemas de diferencias que rigen la lógica de la división entre los comportamientos, las emociones, los sentimientos que deben estar escondidos en el fuero interno y aquéllos que se muestran sin censura o se exhiben públicamente como representaciones de uno mismo.

No aparece tampoco en el índice de la *Distinción* la palabra “ocio”, “loisirs”, pero sí en las *Meditaciones pascalianas* donde la posibilidad de un uso libre del tiempo está concebida como la condición de una relación distanciada, especulativa, desinteresada con el mundo social, el lenguaje, el cuerpo, el tiempo mismo. Escribe Bourdieu: “El tiempo liberado de las ocupaciones y preocupaciones prácticas es la condición misma del ejercicio escolar y de las actividades arrancadas a las necesidades inmediatas, tales como el deporte, el juego, la producción y la contemplación de las obras de arte y todas las formas de especulación gratuita que no tienen otro fin que ellas mismas.”<sup>22</sup> Entonces, para él, el ocio estudioso, o mejor dicho el estudio que permite el ocio, fundamenta lo que designa como “skholè” o disposición escolástica. Sustraída a las urgencias y obligaciones, particularmente económicas, la razón escolástica proyecta como universalmente compartida su relación lúdica o reflexiva con el mundo, mientras que están muy desigualmente distribuidas o accesibles las condiciones de su posibilidad entre las diversas clases sociales. El trabajo de

---

21 *Ibid.*, p. 20.

22 Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 25 (tr. castellana *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999).

Bourdieu invita así a construir una historia de las condiciones sociales que hacen posible tanto el disfrutar de un tiempo libre, este tiempo que es el del “desocupado lector”, como un punto de vista distanciado, destacado, sobre el mundo. No se trata entonces de establecer un inventario de las múltiples modalidades de los pasatiempos, sino de identificar, en su historicidad, la posibilidad de delimitar un tiempo de ocio dentro de los negocios de lo cotidiano.

En la Edad Moderna semejante delimitación fue siempre percibida como ambigua y ambivalente. Lo demuestra a las claras el capítulo XXXII de la primera parte de la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, publicada en Sevilla en 1540.<sup>23</sup> Su título es: “En que se contienen muchos loores y excelencias del trabajo y los bienes que se siguen del; y también los daños y males que causa la ociosidad. Es notable capítulo, y moral y provechoso”. Después de haber mostrado a su “lector espantado y enojado de ver el título de este capítulo” “los bienes causados por el trabajo”, que “es la cosa más huida y aborrecida comúnmente de todos los hombres”, Pedro Mexía enumera “los males que de la ociosidad se siguen”. El primer daño, moral, es que “en la ociosidad se multiplican los vicios” tal como lo dice el *Eclesiastés* –y Mexía parafrasea el texto bíblico atribuyéndolo la sentencia “Muchas malicias enseña la ociosidad”– ; el segundo mal físico, es que “con la ociosidad se daña la complissión, se corrompen los buenos humores, házense señores los malos”. Las condenas del ocio son múltiples, procuradas por los médicos (en el capítulo XXXV de la tercera parte dedicado al sueño, Mexía recuerda que “los miembros y sentidos se entorpecen y enflaquecen con la ociosidad”<sup>24</sup>), por los poetas y filósofos antiguos, por la Sagrada Escritura (no sólo el *Eclesiastés* sino también el Libro de Ezequiel, los *Proverbios* o las *Epístolas* de San Pablo). Entonces, la reprobación del ocio parece absoluta: “Con tales maestros y tales reglas, ninguno osará ser descuidado. Gástese, pues, el tiempo en lícitos y honestos trabajos; huyamos de la ociosidad, que jamás supo hacer cosa buena”.

Dos siglos más tarde es esta visión “negra” del ocio que domina las voces del *Diccionario de Autoridades*: “Entregarse o darse al ocio. Aban-

---

23 Pedro MEXÍA, *Silva de varia lección*, (Sevilla, 1540), edición de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989, I, pp. 446-457.

24 *Ibid.*, II, p. 274.

donarse y darse a la vida holgazana, empleándose solo en vicios, torpezas y delitos”, “Ociosidad. El vicio de perder o gastar su tiempo inútilmente”, “Ocioso. Se toma también por lo que es sin fruto, provecho, ni sustancia”. La inacción, la cesación del trabajo, la ausencia de cualquiera ocupación no pueden pensarse sino de acuerdo con el refrán citado por el *Diccionario*: “La ociosidad es madre de los vicios.”<sup>25</sup>

Recordando el texto de Cicerón en el *De officiis* (3, 1) a propósito de Escipión, el Africano, “in otio de negotiis cogitavit”, “en la ociosidad estaba pensando en los negocios”, o leyéndolo en sus cartapacios de lugares comunes, Pedro Mexía afirma sin embargo que “lícito es el ocio y pasatiempo alguna vez, pero sabed que se ha de tomar para volver mejor al trabajo”. Convoca a Séneca, Plutarco y Catón para justificar el “justo ocio” dedicado al ejercicio de “sabiduría”, “sciencia” y “prudencia” y sometido al juicio de los hombres y de Dios: “Catón, aunque gentil, dezía que los claros y notables hombres no menos cuenta son obligados a dar de su ociosidad que de sus negocios”. Si es cierto que el verdadero descanso no se encuentra sino en la “viña del Señor”, en la “patria del cielo”, en este mundo son legítimos “los honestos y buenos pasatiempos y descansos”.

Es este provechoso uso del “tiempo que sobra” el que reivindica Mexía en el “Prohemio y prefación” de su *Silva* cuando declara: “Quise dar estas vigilijs a los que no entienden los libros latinos, y ellos principalmente quiero que me agradezcan este trabajo, pues son los más y los que más necesidad y desseo suelen tener de saber estas cosas”. Y añade: “Cuánto estudio y trabajo me aya costado escribir y ordenar esta obra y cuántos libros me fue necesario leer y ver para ello, esto yo remito al discreto y benigno lector.”<sup>26</sup> Así, el tiempo dejado libre por los oficios públicos (en el caso de Pedro Mexía, los cargos de cosmógrafo de la Casa de Contratación de Indias, de veinticuatro del cabildo municipal sevillano y de alcalde de la Santa Hermandad) se dedica al ocio estudioso, al “otium litteratum” alabado por Cicerón en las *Tusculanas* (5, 105), entendido como un “trabajo” y no como una diversión. Lo cierto es que el “desocupado lector” de la historia del famoso don Quijote de La Mancha o este lector desocupado que

---

25 Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, 1737 tomo quinto, edición facsímil, Madrid, Gredos, 2002.

26 Pedro MEXÍA, *Silva de varia lección*, *op. cit.* I, pp. 163-164.

es Montaigne en su “librería” cuando “hojea ya un libro, ya otro, sin orden ni propósito, de modo deshilvanado (*sans ordre et sans dessein, à pièces décousues*)”, se habrían visto expuestos a los anatemas del erudito hispanense. El ocioso debe ocuparse con obras de ingenio, con asuntos importantes, tales como una reflexión sobre el buen uso del ocio.