

Lo privado y lo público

Construcción histórica de una dicotomía

Recepción: 21 de septiembre de 2007 | Aprobación: 26 de octubre de 2007

Roger Chartier

Roger.Chartier@ehess.fr

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 (Ariès, 1989, pp. 7-19). La primera hace hincapié en la oposición entre prácticas de la 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, 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 monárquico o absolutista, pero sí en toda Europa administrativo y burocrático, en la emergencia y consolidación de espacios de vida que 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’, correspondía a todo lo que se sustraía al Estado”.

Se trata, entonces, de ligar dos evoluciones: la que “desprivatiza” lo público con la separación entre la autoridad y la 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 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. He ahí la cuestión que nos dejó 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 inmediatamente identificar la esfera privada con la célula familiar, y pensando 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 requeridas 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. En primer lugar, 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, en segundo lugar, la experiencia de la privacidad se establece contra la familia, en el seno de amistades compartidas, connivencias 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 comunidad y del Estado. Pero cuando la familia está amenazada por las conductas desordenadas de algunos de sus miembros, sólo la autoridad pública puede suprimir el peligroso desorden y preservar el secreto que exige la honra familiar. 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 salvaguarda 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 colectivos.

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 es siempre plural y móvil. Fueron estas ideas propuestas por Philippe Ariès las que fundamentaron los cinco tomos de la *Historia de la vida privada* publicados en Francia entre 1985 y 1987. Según los volúmenes y las preferencias de sus autores, el enfoque se desplazó desde una defi-

nición de lo privado que lo identifica fundamentalmente con el espacio doméstico de la familia (por ejemplo en los tomos dedicados a la Edad media, dirigido 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 apoyo, en la soledad o la sociabilidad (así 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. Secreto también. En lo privado se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo 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 salvaguardia pública exige el honor. (Duby, Georges, 1987, pp. 9-11)

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 un refugio o una traba para lo privado. Es el caso de la parentela y el linaje, de los grupos de convivencia y de la familia nuclear. Según los tiempos, los lugares y las circunstancias, el individuo puede verlos o vivirlos como un asilo seguro para sus afectos más secretos o sentir sus insoportables 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 últimos tomos), la *Historia de la vida privada* encontró un enorme éxito. La serie fue traducida en nueve lenguas (o diez, si se toma en cuenta las dos versiones portuguesa y brasileña), conoció numerosas reediciones y circula ahora en el formato de libros de bolsillo. Sería interesante entender las razones de semejante éxito. Tal 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 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, 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 emergencia de una sociedad de las muchedumbres, del consumo y del espectáculo, han producido la nostalgia de una existencia privada que habríamos perdido (para parodiar el título de un libro de Peter Laslett, *The World We Have Lost*). ¿Cómo, más de veinte años después de la publicación del primero tomo de la *Historia de la vida privada*, podemos evaluar las perspectivas que fundamentaron todo el proyecto? ¿Qué cambiaría en su concepción si fuera formulado hoy en día? ¿Cuales son las nuevas categorías conceptuales y las referencias teóricas que serían movilizadas para profundizar la construcción de la dicotomía privado/público?

Una primera aproximación a estos interrogantes puede tomar la forma de un viaje del otro lado del Atlántico, ya que, si la *Historia de la vida privada* tal como la concibieron los historiadores franceses se impuso como una “Vulgata” para la Europa occidental, no fue el caso en América latina, donde fueron publicadas tres historias de la vida privada: en Uruguay, Brasil y Argentina en, respectivamente, 1996, 1997 y 1999. Si los tres proyectos se refieren explícitamente al modelo francés, rechazan sin embargo la idea de un intento mimético y introducen diferencias en su diseño, que remiten tanto a la situación específica de cada uno de los tres países como a los cambios que afectaron la escritura de la historia entre la mitad de los años ochenta y los finales de los años noventa.

La perspectiva desarrollada por los historiadores uruguayos subraya la necesidad de ir “más allá del dualismo” o de la “díada público/privado”, haciendo énfasis en la búsqueda de la presencia de modelos y sistemas de autoridad al interior mismo de la privacidad, y el análisis de las prácticas domésticas convertidas en normas culturales (Barran, José *et al.*, 1996, pp. 8-72). Lo importante, por lo tanto, es reconocer “los procesos de intercambio e hibridación entre ambas esferas”. De ahí, en una historia que abarca solamente los dos siglos entre 1780 y 1990, el desplazamiento de la atención sobre la quiebre que, al interior de la esfera privada invadida por lo público, genera los espacios de la intimidad y fundamenta el nacimiento de la subjetividad.

El proyecto brasileño introduce un desafío aún más fuerte para las categorías europeas, ya que insiste sobre dos rasgos específicos de la historia del país: por un lado, la larga dominación colonial, por otro, la duradera persistencia de la esclavitud. En el primero tomo de la serie, Fernando A. Novais subraya la “ambigüedad” de la sociedad colonial que “al mismo tiempo está estratificada en una manera estamental [tal como la sociedad de la metrópolis] y presenta una intensa movilidad” (Novais, Fernando, 1997, pp. 13-49). Las manifestaciones de la intimidad están así profunda-

mente caracterizadas por las estructuras de la colonia, que introducen inestabilidad, precariedad, fluidez al interior de la jerarquía de los rangos y condiciones. En la conclusión del volumen, Laura de Melho e Souza hace hincapié, por su parte, en la importancia y los efectos de la esclavitud que “en el siglo XIX seguirá caracterizando la vida privada brasileña” (Melho e Souza, Laura de, 1997, pp. 439-446), a la vez porque hipertrofia la religiosidad en el ámbito doméstico y produce múltiples mestizajes y sincretismos.

La tercera de las historias de la vida privada latinoamericanas, dedicada a la Argentina, también rechaza un “evolucionismo simplificador” que identifica el proceso de privatización como “un proceso bastante lineal, homogéneo y consentido [...] que implicaba la destrucción de la comunidad y la emergencia sobre sus ruinas, por una parte, del Estado moderno, y por otra, del individuo y de los ámbitos familiares restringidos” (Devoto, Fernando y Madero, Marta, 1999, pp. 7-21). Las razones para alejarse de esta visión demasiado sencilla radican tanto en una reflexión teórica sobre la complejidad de las relaciones entre Estado, sociabilidad y privacidad, como en la especificidad de la trayectoria histórica argentina caracterizada por fenómenos singulares: el desarrollo tardío de una sociabilidad de élite y, al contrario, la vitalidad exuberante de la sociabilidad popular rioplatense, la inversión del proceso de privatización empezado en los últimos decenios del Antiguo Régimen y detenido con la Revolución de Mayo que politiza todos los ámbitos de la vida, o la importancia excepcional de la inmigración masiva en el siglo XIX. Debe añadirse la realidad bárbara y cruel (padecida por los tres países, pero con una violencia particular en la Argentina de los militares) que es la invasión o, peor, la destrucción de los espacios privados por las dictaduras.

Este recorrido por la América latina nos obliga a abandonar el etnocentrismo que marcó la *Historia de la vida privada* publicada en París. Muestra que el modelo europeo de emergencia de la privacidad no es el único, y que en cada situación cambian las determinaciones que rigen tanto la frontera entre lo público y lo privado como las formas de vida de los individuos. Algunos fenómenos desconocidos o marginales en Europa adquieren una importancia esencial en las colonias del Antiguo Régimen y las nuevas naciones que emergen a comienzos del siglo XIX. Hoy la escritura de las historias de la vida privada no podría ignorar la reflexión entablada sobre la necesidad de un retorno a una historia más global que compara los procesos históricos, que hace hincapié en los intercambios y los mestizajes y que delimita espacios que no se adecuan necesariamente a la definición aceptada sin discusión de la noción de “civilización occidental”

(tal como en el proyecto de Ariès y Duby), ni a las fronteras de los Estados nacionales del presente (tal como las aceptan las historias de la vida privada latinoamericanas).

Una segunda reevaluación de la dicotomía entre lo público y lo privado, o lo particular, puede encontrarse en la obra de Reinhart Koselleck (1959). 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. La ruptura de la cristiandad, en segundo lugar, quebró la unidad del cuerpo político e introdujo otra definición del individuo en tanto que distinto, separado, singular. La restauración de la unidad de la *res publica*, en tercer lugar, fue pagada al costo de 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 por diferencia la 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 en el ámbito de la existencia privada reforzó el poder del Estado, que confiscó y absorbió la *res publica*. Pero instauró también una dicotomía en cada individuo, dividido entre el oficio público y la persona privada o, como lo escribe Montaigne, entre la “camisa” y la “piel”, entre el alcalde de Burdeos y Montaigne que “siempre fueron dos, claramente separados” (Montaigne, Michel de, 1998, Livre III, Chapitre X, p. 347). En un cierto sentido cada uno de los súbditos tiene dos cuerpos, tal como su rey, dividido entre su cuerpo místico y su cuerpo físico (Kantorowicz, Ernst, 1985), entre la representación de la continuidad dinástica y los secretos o sufrimientos del 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; sólo puede ser consolado de una pérdida tan grande por el encanto de la amistad, y la fidelidad de sus amigos” (La Bruyère, 1998, p. 318).

En el siglo XVII, en Francia, la “literatura”, y particularmente el teatro, representa las diversas modalidades de la relación entre lo particular y lo común. 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 internalización dolorosa del conflicto entre la fuerza indestructible de los afectos privados –amor por Rodrigue– y la necesidad de la 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.

[Mi amor a mi venganza difícilmente escucha.
Dentro de mí Rodrigo contra mi padre lucha.]
(Corneille, 1993; Acto III, escena 3, versos 820-824; p. 90)

Si el teatro de Corneille supone el sacrificio de los intereses particulares a las exigencias superiores de la *res publica*, nunca la razón de Estado borra los sentimientos privados, los deseos del yo o la libertad del fuero interno. Es este “resto” de lo particular el que desaparece con las tragedias de Racine, representaciones en las cuales las pasiones privadas olvidan y destruyen las apariencias públicas. Se confunden así los dos cuerpos de cada individuo, sea rey o no, las heridas de lo particular y las destemplanzas de lo público, la “piel” y la “camisa” (Véase Merlin, Hélène, 1994 y 2000).

La división entre los valores del sentimiento interno y las obligaciones de la esfera pública, identificada con 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 propias 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 en la esfera privada. La distinción entre la conciencia individual y la autoridad estatal se vuelve 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” (1959, p. 60). 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 la perspectiva propuesta por Koselleck consiste en pensar 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 la construcción de la dicotomía que divide a cada individuo y 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, debería hoy hacer énfasis también en otra perspectiva que reformula ambas nociones. Durante el siglo XVIII, en efecto, a partir del uso público de la razón por las personas privadas 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. 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?” (pp. 95-122). 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 su calidad de *funcionario*” o, más precisamente, el que uno 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.

Estas entidades se oponen drásticamente a la sociedad civil universal que no está inserta en ningún territorio determinado y que no conoce limitación alguna en su composición. Las “familias” sociales (Estados, iglesias, etc.) que, independientemente de su dimensión o naturaleza son otros tantos segmentos que fragmentan la “sociedad cosmopolita de los hombres”, deben, por tanto, ser consideradas como pertenecientes al orden de lo privado, por contraste con un público definido por su conformidad con la humanidad entera. Así situado 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 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 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 expertos”, 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 como que deben ser pensados los límites legítimos puestos a la actividad crítica. Esos límites no dependen más 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 que se despliega en un espacio autónomo, sin ubicación social particular.

La matriz para pensar el dominio propio del uso público de la razón le es proporcionada por el funcionamiento y el concepto de la *Res Publica litteratorum* que, ya antes de la Ilustración, une a sabios y eruditos por medio de la correspondencia y el intercambio de escritos, sean manuscritos o impresos. Fundada en el libre compromiso de las voluntades, la igualdad entre los interlocutores, el absoluto desinterés del ejercicio intelectual, la República de las Letras en su definición tradicional, ofrece un modelo para el ejercicio libre y público del juicio. En semejante perspectiva, son las prácticas del intercambio crítico las que fundamentan, en el proceso dinámico de la Ilustración, una nueva definición de lo público que

caracteriza paradójicamente como “privado”, la esfera de mandamiento y obediencia delimitada por cada Estado (o iglesia) particular.

Bien se conoce 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 aquella “en la que las personas privadas se reúnen en calidad de público” para ejercer el “razonamiento público” [*das öffentliche Rasonament*] (Habermas, Jürgen, 1962). 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 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 quiero subrayar aquí 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 sociabilidades 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” (Habermas, 1962, p. 75). De ahí la caracterización como “burguesa” de esta esfera que excluye a quienes, sin patrimonio ni instrucción, bienes ni cultura, están desprovistos del saber y ocio que permiten la constitución de “un público compuesto por personas privadas racionantes” [*das öffentliche Rasonnement der Privatleute*] (*Ibid.*, p. 88).

La perspectiva de Habermas, más fiel que la de Kant a las definiciones clásicas de los términos “privado” y “público”, permite pensar la producción de los discursos “públicos” a partir de las prácticas privadas ubicadas en todas las formas de sociabilidad sustraídas al control del Estado. No se trata, entonces, de la producción de lo particular gracias a la confiscación absolutista de la *res publica*, como en el libro de Koselleck, sino de la producción de un nuevo público a partir de la socialización de las prácticas de lo privado. Pero ¿es legítimo designar como “burgués” este nuevo espacio

público? En un tiempo en el cual este epíteto no parece bien adecuado para caracterizar a la Ilustración ni para calificar 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, de la pertinencia de su libro para pensar la relación entre privado y público en el siglo XVIII.

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 “la nueva capa burguesa” de 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*] (*Ibid.*, pp. 60-61). La sutil taxonomía social de Habermas evita la reificación 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 LaVopa en cuanto a las formas de sociabilidad del *Aufklärung*:

Fue precisamente la elite 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. (LaVopa, Anthony, 1992, pp. 79-116)

Lo que es una elegante manera para 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, expresa gracias a las prácticas de sociabilidad que se sitúan a distancia del Estado, que excluyen al vulgo y implican a todos los que, cualquiera sea su estamento o condición, participan

en la discusión pública. En la Francia del XVIII, la categoría “opinión pública” apuntará a este “tribunal independiente de todo poder humano, al que resulta difícil ocultarle nada y al que es imposible sustraerse” (Condorcet, 1988, p. 188).

Una última reevaluación de la dicotomía entre lo privado y lo público prestaría más atención a los mecanismos que incorporan en lo íntimo de los individuos, las coacciones propias de los espacios colectivos en los cuales despliegan sus existencias. 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 fundamental es la que modifica, lenta pero profundamente, las estructuras mismas de la personalidad de los individuos (Elias, Norbert, 1939). En la larga duración, con diferencias y desfases según los países o 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 de signo contrario resulta prohibida, perseguida, 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. Varios rasgos la caracterizan: 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 fortalecimiento 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 sin duda porque el proceso de civilización encuentra allí 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. En primer lugar, la corte es un espacio social, donde la mayor separación social se manifiesta en la mayor proximidad espacial. Así ocurre en el palacete aristocrático donde se co-dean y se cruzan las existencias de los amos y los domésticos. Así ocurre en el palacio real donde el soberano afirma la absoluta distancia que lo separa de su nobleza viviendo, en todo momento, bajo sus miradas. Todos los gestos, todas las conductas que, en la sociedad burguesa, constituirán un dominio de lo íntimo, de lo familiar, del secreto, se manejan en la corte como otros tantos signos ostensibles que, permanentemente, deben dejar leer el orden político.

De allí el segundo principio de la sociedad cortesana, que identifica el ser social del individuo con la representación que de él se produce y recibe. Este reconocimiento de la posición de cada uno a partir de los signos visibles que lo exhiben tiene varias consecuencias: funda una economía de la ostentación que ajusta los gastos a las exigencias del rango que hay que mantener; constituye las jerarquías sutiles de la etiqueta como vara de las diferencias sociales; hace de los lugares y los papeles en el ritual cortesano la apuesta fundamental de la competencia social. En la configuración social de la corte, la construcción de la identidad de cada individuo siempre se ubica en el cruce entre la representación que propone de sí mismo y el crédito concedido o rehusado a esa representación. Por la “muestra”, la “*montre*”, como escribe Pascal, se trata de obligar al otro a deducir el poder a partir del aparecer, el rango a partir de la forma. Pero el juego no es fácil, dado que el soberano, dispensador de las gracias y las desgracias, puede modificar el reparto de las cartas. Lo mismo que las antiguas monedas, las identidades curiales no son entidades estables: su fortalecimiento o su devaluación dependen de las variaciones del favor monárquico, que puede distinguir o rebajar y, también, con la reorganización del orden ceremonial, alterar la escala de los prestigios.

Última paradoja de la sociedad cortesana: en ella la superioridad social sólo puede afirmarse en la sumisión política y simbólica. Es únicamente en la aceptación de su domesticación por el soberano y su sometimiento a las coacciones de la etiqueta, que la nobleza puede mantener su rango frente a sus rivales más peligrosos, a saber, los hombres de toga de la justicia y de la administración. La lógica de la corte es la de una distinción a través de la

dependencia. El rey mismo debe someterse a la implacable “mecánica” (la palabra figura en Saint-Simon) del ritual cortesano: sólo es todopoderoso porque está encadenado.

Al inscribir la distinción en la proximidad, la identidad social en las apariencias, la superioridad en la sumisión, la existencia cortesana modela una racionalidad propia, que Norbert Elias caracterizó en oposición término a término con la “racionalidad burguesa industrial” y 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 foro interno, en su economía psíquica, de las interdependencias que los ligan. Así, el modelo de inteligibilidad propuesto por Elias permite entender, no sólo cómo la relación entre lo público y lo privado está reconfigurada cuando la sociedad burguesa substituye a la sociedad cortesana, sino también cómo en cada configuración o medio social 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 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” (Bourdieu, Pierre, 1997, p. 146). 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 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, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros” (*Ibid.*, p. 20).

La obra de Bourdieu nunca prestó atención particular 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, podría ayudar a entender cómo, en una sociedad dada, 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. La historia de la relación entre lo privado y lo público sería, según esta perspectiva, 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 aquellos que pueden mostrarse sin censura o deben exhibirse públicamente como representaciones de sí mismo.

En las últimas líneas de su “Prefacio” a la *Historia de la vida privada*, Georges Duby evocaba un porvenir inquietante: “el fulgurante progreso de las técnicas, al tiempo que arruina los últimos reductos de la vida privada, está desarrollando unas formas de control estatal que, si no nos prevenimos frente a ellas, reducirán muy pronto al individuo a no ser más que un número sumido en un inmenso y terrorífico banco de datos” (Duby, Georges, 1987, p. 11). La advertencia no ha perdido pertinencia durante los quince últimos años. Desgraciadamente, la reflexión teórica y la investigación histórica no tienen la fuerza de detener los procesos sociales. Pueden, sin embargo, ayudar a comprenderlos y, como consecuencia, confrontarlos con más lucidez. De ahí la necesidad, como lo reclamaba Kant, de hacer uso de nuestra razón como personas privadas “ante el gran público del mundo de los lectores”, y esto inclusive para someter al ejercicio crítico las propias condiciones de la crítica, tal como las estableció la nueva relación que ligó lo privado y lo público en los tiempos de la Ilustración 

Bibliografía

- Ariès, Philippe (1989) "Por una historia de la vida privada". En: Ariès, Philippe; Duby, Georges. *Historia de la vida privada*. Tomo 3, *Del Renacimiento a la Ilustración* (volumen dirigido por Roger Chartier). Madrid, Taurus.
- Barran, José P.; Caetano, Gerardo; Porzecanski, Teresa (1996) "Construcción y fronteras de lo privado. Teoría e historia". En: *Historia de la vida privada en Uruguay*. Tomo I, *Entre la honra y el desorden. 1780-1870*. Montevideo, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Condorcet (1988) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Flammarion.
- Corneille (1993) *Le Cid*. Paris, Gallimard (tr. Castellana de Carlos R. de Dampierre. *El Cid*. Madrid, Cátedra, 1986).
- Devoto, Fernando y Madero, Marta (1999) "Introducción". En: *Historia de la vida privada en la Argentina*. Tomo I, *País antiguo. De la colonia a 1870*. Buenos Aires, Taurus.
- Duby, Georges (1987) "Prefacio". En: *Historia de la vida privada*. Tomo I, *Del Imperio romano al año mil*, (volumen dirigido por Paul Veyne). Madrid, Taurus.
- Elias, Norbert (1939) *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basilea (tr. Castellana: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociológicas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989).
- _____ (1969) *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie Königstums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Neuwied - Berlín, Luchterhand (tr. Castellana: *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982).
- Habermas, Jürgen (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag (reed. Frankfurt, Suhrkamp, 1991; tr. Castellana: *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, Gustavo Gili, 1981; reed. 1994).
- Kant, Emmanuel (1978) "¿Qué es la Ilustración?". En: *Filosofía de la Historia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1988) "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?". En: *¿Qué es Ilustración?* Madrid, Tecnos.
- Kantorowicz, Ernst (1985) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política*. Madrid, Alianza.
- Koselleck, Reinhart (1959) *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Friburgo, Verlag Karl Alber. Reed. Frankfurt, Suhrkamp, 1989 (tr. Castellana: *Crítica y crisis en el mundo burgués*. Madrid, Rialp, 1965).

- La Bruyère (1998) *Les Caractères*. Paris, Imprimerie Nationale.
- LaVopa, Anthony (1992) "Conceiving a Public: Ideas and Society in Eighteenth-Century Europe". En: *Journal of Modern History* 64.
- Melho e Souza, Laura de (1996) "Conclusão". No: *História da vida privada no Brasil*. Tomo I.
- Merlin, Hélène (1994) *Public et littérature en France au XVIIe siècle*. Paris, Les Belles Lettres.
- _____ (2000) *L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps. Passions et politique*. Paris, Honoré Champion.
- Montaigne, Michel de (1998) *Essais* (André Tournon, ed.). Paris, Imprimerie Nationale.
- Novais, Fernando A. (1997) "Condições de privacidade na Colônia". No: *História da vida privada no Brasil*. Tomo I, *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras.