

Claudia Gronemann (Mannheim), gronemann@phil.uni-mannheim.de

DEL LUJO OSTENTOSO A LA ÉTICA DEL HOMBRE SOCIABLE:

OCIO Y SOCIABILIDAD EN LAS CARTAS MARRUECAS DE CADALSO

Todo esto sin duda es muy bueno, porque contribuye a hacer al hombre cada día más sociable. El continuo trato y franqueza descubre mutuamente los corazones de los unos a los otros; hace que se comuniquen las especies y se unan las voluntades. (Gazel, Carta XI)

[...] la verdadera alegría, la conversación festiva, la chanza inocente, la mutua benevolencia, el agasajo sincero y la amistad [...]. (Nuño Núñez, Carta XXXIII)

Escoger las *Cartas marruecas*¹ de Cadalso como referencia para una reflexión particular sobre la cuestión del ocio y de la ociosidad parece a primera vista sorprendente, pues es un tema secundario en la novela donde los corresponsales, el viajero marroquí Gazel Ben-Aly, su maestro Ben-Beley y el español Nuño Núñez, aluden a ese problema (en su caso) siempre en relación con aspectos de la práctica social, política, económica o cultural. Estas cuestiones fundamentales forman la materia principal de la novela epistolar girando principalmente en torno al «asunto más delicado que hay en el mundo, que es la crítica de una nación»,² como lo expresa el editor ficticio en el prólogo que inaugura la obra. Cadalso, el autor de esta ficción proporciona, por medio de sus protagonistas-corresponsales, una descripción amplia del carácter nacional y de las costumbres de la España de su tiempo dibujando toda una fenomenología de la decadencia con el fin de descubrir los (re)medios apropiados – lejos de la posición monolítica de los tradicionalistas o modernistas – para reformar el país y renovar su prestigio. Ese tema nacional corresponde con el amplio corpus literario de la España dieciochesca que se dedica menos a cuestiones universales, que tanto preocupan a los ilustrados en Francia como al proyecto particular de «una ilustración» de su propia identidad.³

Tampoco resulta obvio abordar el ocio con referencia al siglo dieciocho en España ya que destaca precisamente su rechazo en el reformismo socioeconómico y cultural de iniciativa borbónica. Para insistir en un cambio necesario, sus protagonistas toman distancia del Siglo de

¹ Escrita ya hacia 1772 y publicada póstumamente en 1788/89 en el *Correo de Madrid*, y como libro en 1793. Cito según José de Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, edd. Russell P. Sebold, Madrid, Cátedra 2002.

² Cadalso, *Cartas marruecas*, 151.

³ Esa proposición resuena en el título del libro de Christian von Tschilschke sobre los discursos de la identidad en la literatura del siglo XVIII: *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*, Fráncfort, Vervuert, 2009.

Oro, que representa para ellos la época del «ocio y despilfarro».⁴ Hasta ahora la crítica literaria se ha interesado sobre todo por la práctica del ocio y los debates sobre su licitud en la España de la Contrarreforma lo que se manifiesta en el gran número de trabajos importantes publicados sobre esa cuestión.⁵ En la perspectiva de los dieciochistas este aspecto no es más de importancia. Frente a la cuestión de reformas socioeconómicas predominan tanto los conceptos de utilidad, labor y empeño, que se desvanece el interés positivo y legítimo por el ocio. Prevalece un discurso peyorativo sobre la ociosidad que la relaciona con pereza y desocupación y caracteriza,⁶ desde su punto de vista, la nobleza como clase derrochadora y primera responsable de la decadencia del país.

En este contexto, se reestablece el concepto sexuado y despectivo del ocio, de modo que este queda atribuido al sexo femenino, y estipula su negatividad frente a una sociedad constituida sobre la idea del bien común. Por lo tanto, en el siglo de reformas no siguen siendo válidas las ideas clásicas sobre el ocio como una actividad autosuficiente que no se equipara con la acedia («pereza»), como se comprendía anteriormente: esas ideas incluyen la superioridad de la vida contemplativa en la Antigüedad, la sacralidad del ocio monástico en la Edad Media, el ocio ostentoso de la *leisure class*, y asimismo el ocio del sabio que destaca en la cultura humanística.⁷ Al contrario de todas esas conceptualizaciones, el ocio como modelo serio, requisito previo básico para la reflexión filosófica, parece completamente invertido en el siglo ilustrado si consideramos los escritos antropológicos de Immanuel Kant, que lo discute como problema mental, incluso patológico.⁸

⁴ Ese es el título de la monografía (2 vol.) del historiador Peter Hersche que se concentra en un retrato complejo de la historia social de la Europa católica y que defiende la existencia de una modernidad propia de estos países criticando la dominancia del aspecto económico como parámetro de la modernidad, cf. Peter Hersche, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg, Herder, 2006.

⁵ En la última década se publicaron diversos libros que incluyen o tratan directamente el ocio en la España del Siglo de Oro, v. Wolfgang Adam/Christoph Strosetzki et al. (eds.), *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997; el homenaje colectivo para Christoph Strosetzki editado por Martin Baxmeyer et al.: *El sabio y el ocio. Zu Gelehrsamkeit und Muße in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro*, Tübingen, Narr, 2009; Enrique García Santo-Tomás (ed.), *Materia crítica. Formas de ocio y de consumo en la cultura áurea*, Madrid/Frankfurt, Vervuert, 2009; Mechthild Albert (ed.), *Sociabilidad y literatura en el Siglo de Oro*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2013. Respecto a la metodología, la editora del último volumen destaca la excepcionalidad de aplicar el concepto de la sociabilidad a la literatura de la época, porque « el estudio de la sociabilidad quedaba reducido, más que nada, al ámbito de los historiadores » (Albert, *Sociabilidad*, 11).

⁶ Weller subraya en su artículo que ese consumo no puede haber correspondido a la realidad histórica, sin embargo confirma su estudio otra vez la predominancia de ese discurso negativo desde el Siglo de Oro, cf. Thomas Weller, «*Madre de todos los vicios? Müßiggang und ostentativer Konsum im Spanien des Siglo de Oro und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation*», en: Martin Baxmeyer et al. (eds.), *El sabio y el ocio*, 203-216.

⁷ Sobre la relación entre saber y ocio ver particularmente Baxmeyer et al. (eds.), *El sabio y el ocio*, 2009.

⁸ V. Rölli que observa, en relación a la obra *La antropología pragmática (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798)* de Kant, una patologización del ocio (1992, 69).

Por otro lado, esta misma época se enfrenta a la continuación, e incluso a la intensificación, de diversas formas ociosas sobre todo lo que se refiere al intercambio sociable – en España destacan con la urbanización creciente, la tertulia, el paseo, el cortejo, la corrida – así que es justo llamarla como hizo el historiador Im Hof el «siglo de la sociabilidad».⁹ También España presenció «una eclosión de sociabilidad» en el siglo XVIII¹⁰ y se establecieron nuevas formas y medios de la comunicación, un público creciente de lectores e incluso de lectoras¹¹ que empieza a dedicarse de manera extensiva al consumo de obras periódicas y/o literarias. Además, se formaron en la vida social nuevos círculos públicos, privados y semiprivados, algunos de éstos se parecen al salón parisino¹² dirigido por damas aristócratas (las asambleas de la condesa-duquesa de Benavente y duquesa de Osuna María Josefa Alonso Pimentel Téllez-Girón; de la condesa de Montijo, María Francisca de Sales Portocarrero; de la duquesa de Alba, María Pilar Teresa Cayetana de Silva y Álvarez de Toledo; de la marquesa de Fuerte Híjar, María Lorenza de los Ríos).¹³ Asimismo se fundaron las Academias Reales y las Sociedades Económicas de amigos del país. Los espacios tradicionalmente masculinos se abren para las mujeres y para el contacto entre hombres y mujeres, y con ello además el encuentro de diferentes clases.¹⁴ Obviamente, cuando en ese mismo siglo los conceptos del lujo y del ocio cayeron en desgracia fueron reemplazados por el neologismo de la sociabilidad que no remite solamente a las nuevas prácticas sociales sino que «alude a la tendencia humana a vivir en sociedad – siendo ésta no ya la compañía o asociación de ciertos particulares en determinadas circunstancias, sino una comunidad amplia y perdurable formada en virtud de cierta propensión natural».¹⁵ A diferencia de la época del Barroco, la Ilustración parece conocer una nueva dimensión del ocio que ya no

⁹ Cf. Ulrich im Hof, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Múnich, Beck, 1982.

¹⁰ Mónica Bolufer Peruga, «Del salón a la asamblea: Sociabilidad, espacio público y ámbito privado (siglos XVII-XVIII)», en: *Saitabi* 56 (2006), 121-148; 127 sq.

¹¹ Sobre el cambio de los espacios de comunicación ver Joaquín Álvarez Barrientos (ed.), *Espacios de la comunicación literaria*, Madrid, CSIC, 2002, y, sobre las lectoras de la prensa y de la literatura, los trabajos de Bolufer: «Espectadores y lectoras. Representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», en: *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII* 5 (1995), 23-57, e Inmaculada Urzainqui Miqueleiz, «La mujer como receptora literaria en el siglo XVIII», en: Susana Gil-Albarellos et al. (eds.), *Ecos silenciados. La mujer en la literatura española: siglos XII al XVIII*, Segovia, Junta de Castilla y León, 2006, 289-314.

¹² El término se atribuyó sólo posteriormente a ese tipo de la asociación (semi)privada, cf. Antoine Lilti, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.

¹³ Cf. Paloma Fernández-Quintanilla, *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981.

¹⁴ V. de modo ejemplar el estudio sociohistórico rico en documentación de Charles Emil Kany, *Life and manners in Madrid. 1750-1800*, Berkeley, University of California, 1932, también la visión de conjunto por Joaquín Álvarez Barrientos en este volumen, y con un enfoque teórico general Bolufer, «Del salón a la asamblea».

¹⁵ Un recorrido por la presencia del término en el pensamiento ilustrado ofrece Elena de Lorenzo Álvarez, «La sociabilidad ilustrada. Instinto de conservación, compromiso civil y práctica social», en: Marieta Cantos Casenave (ed.), *Redes y espacios de opinión pública*. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750-1850, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, 431-444, v. 432.

se basa más en la oposición entre lo útil y lo autosuficiente y que resalta tanto la persistencia de la cultura áurea como una ruptura con ella anunciando un tránsito visible hacia la modernidad. Desde una perspectiva socio-histórica se ha constatado una relación funcional entre una persona de rango dentro de la sociedad estratificada del Antiguo Régimen y la ociosidad de carácter lúdico que sirvió como práctica de distinción social para la clase privilegiada.¹⁶ En el momento de la transición de esta sociedad estamental al sistema funcional (utilizo la terminología de la teoría sistémica de Luhmann) ese emblema de rango – dentro de una jerarquía preestablecida – perdió su función original y se convirtió en signo de estatismo, autosuficiencia e inutilidad.

En la novela *Cartas marruecas* encontramos la descripción de diferentes formas de ociosidad en relación con su dimensión política, económica o moral. Primero, se despliega una visión crítica sobre todo por parte de Nuño y Gazel refiriéndose al problema muy debatido del ocio nobiliario que no sólo había corrompido al hombre moralmente sino perjudicado la economía (cartas XXVI, XLI). La única solución, así opina el marroquí frente a su maestro Ben-Beley (carta XLI), corresponde a la estrategia mercantilista de fomentar un lujo «nacional».¹⁷ De esta manera, los temas del ocio se transmiten sobre todo en la descripción del país desde las perspectivas de Gazel, cuya visión «desde fuera» aparece comentada por su guía Nuño Núñez. A través del intercambio se produce un retrato, a veces satírico y sarcástico, de las costumbres contemporáneas, que incluye la crítica del exceso tanto material como cultural, lo cual era considerado siempre perjudicial para el bien común.

En segundo lugar, una práctica del ocio está (omni)presente en otro nivel del texto más allá del tema tratado: los protagonistas no sólo frecuentan los salones y las tertulias madrileños sino que intercambian opiniones y se relacionan como amigos por medio de sus cartas y conversaciones así que la novela se equipara propiamente con una tertulia textual o virtual.¹⁸ Gazel está verdaderamente disfrutando de la compañía tan complaciente e instructiva de Nuño diciendo: «En su compañía se me pasan con gusto las horas, porque procura instruirme en todo lo que pregunto; [...]»¹⁹ Ambos protagonistas, que ni pertenecen a la misma clase ni a la misma cultura, se encuentran y se juntan voluntariamente durante el viaje de Gazel, descubren una afinidad personal mutua y se igualan por medio de la conversación y de la sociabilidad, a pesar de todas

¹⁶ V. p. ej. José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, sigloveintiuno, 1979, 39 sq.

¹⁷ Sobre esta reflexión del lujo en las *Cartas marruecas* v. Hans-Joachim Lope, «¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española», en: Manfred Tietz/Dietrich Briesemeister (eds.), *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, 129-150.

¹⁸ Es la idea de tertulia que defiende Andreas Gelz que destaca la polifonía, la oralidad y la privacidad simuladas hablando de una tertulia virtual, cf. Andreas Gelz, *Tertulia. Literatur und Soziabilität im Spanien des 18. und 19. Jahrhunderts*, Fráncfort/M., Vervuert, 2006, 86.

¹⁹ *Cartas marruecas*, 154.

las diferencias culturales y políticas, en la virtud. Estas prácticas de una «sociabilidad de imaginación literaria»²⁰ son decisivas para la comprensión de la novela porque tienen sus propios códigos que se transmiten, que se exponen y escenifican a través de la lectura, contribuyendo en gran parte a la formación del propio público.

Esta sociabilidad representada por los tres protagonistas y transmitida «en escenario literario» se entiende como modelo alternativo al ocio ostentoso y subraya el espíritu de una nueva comunidad de *hombres de bien*. En vez de referirse a la distinción, a la singularización o al retiro del mundo, se superpone intrínsecamente con lo sociable y con la relación al otro. La novela parece funcionar como una utopía social porque el intercambio literario no sólo refleja la sociabilidad, sino que constituye precisamente una comunidad de personas iguales. Se expresa por ejemplo en la interacción y el comportamiento de los correspondientes, su «acostumbrado paseo»,²¹ sus diversas visitas a tertulias, el estilo suelto de sus conversaciones, la cortesía en sus cartas y las propias reflexiones sobre esta categoría. Por lo tanto, hay que precisar la aparición del ocio en la novela, cuyos protagonistas no solo disputan sobre problemas relacionados con el ocio sino que ponen directamente en práctica sus convicciones acerca de esa nueva sociabilidad que tiene como objetivo educar y socializar al hombre.

Lo que observamos en primer lugar y que se manifiesta también en las *Cartas marruecas* de Cadalso, es una transformación del concepto mismo – así lo confirmaron los debates durante nuestro congreso – en la medida en que las prácticas sobrepasan cada vez más el fin de distinguir a la clase alta. Cadalso usa la novela como escenario para demostrar por medio del intercambio entre Gazel y Nuño el proceso – fundamentalmente sociable – de adquisición de virtudes y principios éticos. El comportamiento sociable se escenifica por medio del texto de manera que puede participar el público lector,²² y ello sirve para demostrar las dinámicas del proceso socializador y civilizador ilustrando el empeño de los interlocutores en identificar la conducta correcta, en ejercer un aprendizaje continuo que ha de realizarse a través de sus conversaciones, sus cartas y, desde luego, de sus relaciones personales.

No hay duda de que esa «enseñanza» que efectúa el discurso novelístico respecto a las virtudes de la *hombria de bien* se dirige a los nobles, una clase especialmente importante en España.²³

²⁰ Utilizo la terminología de Peter Seibert quien destacó el efecto compensatorio de la comunicación literaria en la medida en que ella misma realiza lo que socialmente no es viable.

²¹ *Cartas marruecas*, 181.

²² Sobre los procedimientos textuales y la multiplicación de lectores y lecturas al interior del texto de la novela v. Iris Zavala, *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco*, Amsterdam, rodopi, 1987.

²³ «Dans cette société très hiérarchisée que nous dépeignent les *Cartas*, l'intérêt est bien vite centré sur une classe en particulier, celle de la noblesse, qui est en Espagne particulièrement importante, à la fois numériquement et en termes de puissance économique, et dont on verra qu'elle est l'objet d'un examen attentif, sans concession», cf. Alexandra Merle, «Société, noblesse et monarchie dans les *Cartas marruecas*», en: Carlos Serrano et al. (eds.),

Desde la perspectiva de Cadalso, la ociosidad y la desocupación nobiliarias no tienen ya más razón de ser, el ocio ostentoso fomenta la concurrencia e impide una participación de las élites en la reforma socioeconómica por lo que debe dar paso a una sociabilidad capaz de inspirar y formar al hombre virtuoso, de saber estimular el ser bueno en compañía de otro ser bueno. En su opinión, los nobles tendrían que ocupar un papel activo y responsable, a ellos les conviene realizar la «misión patriótica», tan importante a juicio de nuestro autor.²⁴ Con el fin de crear los requisitos básicos de esa función política de la nobleza como clase dirigente de la reforma nacional, Cadalso ilustra una sociabilidad que no establece distinciones sino un modelo comunitario teniendo por objetivo el desarrollo de una ética mundana que se realiza en la compañía de hombres virtuosos y a través de la cual ellos se forman como igualitarios.

Muy al contrario del retiro practicado por el sabio,²⁵ ampliamente discutido y también escenificado en las *Cartas marruecas* a propósito de la antinomia entre campo y ciudad,²⁶ predomina en el discurso de Nuño el elogio de la vida social, que parece la forma más adecuada para contribuir a la felicidad pública. Para no caer en las «trampas» del *afrancesamiento* y ser criticado por la imitación de una sociabilidad excesiva tal y como la que parece cultivada en la metrópoli parisina, y para no caer, tampoco, en el peligro de defender el retiro completo del mundo que condena a la inactividad y conduce a la misantropía, la sociabilidad de los protagonistas en Cadalso tiene que manifestar un concepto propio que no corresponde al retiro completo del mundo, pero tampoco al divertimento puro. A continuación, me gustaría elucidar cómo Cadalso usa la novela para poner en práctica el concepto y una ética de la sociabilidad. Aunque el atributo de lo sociable no es de nada nuevo teniendo sus formas antecedentes en la Antigüedad y la Edad Media, el término data del temprano siglo XVIII²⁷ cuando el *Diccionario de Autoridades* lo define como «tratamiento, y correspondencia de unas personas con otras» e indica además un carácter nacional de esa forma de compañía: «Es el Español *sociable*, y amigo de compañía».²⁸ Esa alusión a la sociabilidad como rasgo distintivo del español que debe referirse también, según Albert, a las tradiciones anteriores y sobre todo a las prácticas del

Les voies des Lumières. Le monde ibérique au XVIIIe siècle, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, 113.

²⁴ «C'est bien à la noblesse que Cadalso veut confier *la mission patriotique* de régénérer l'Espagne», cf. Merle, «Société, noblesse», 139 (subrayado mío).

²⁵ Este aparece personificado por el tutor Ben-Beley viviendo muy lejos de los hombres a quién se dirige Gazel en tono respetuoso: «un sabio como tú, que ves todo desde tu retiro» (Cadalso, *Cartas marruecas*, 157).

²⁶ V. el artículo de María-Dolores Albiac, «Los caminos de la razón. Sociabilidad rural, sociabilidad urbana en las *Cartas Marruecas* de Cadalso», en: Carlos Serrano et al. (eds.), *Les Voies des Lumières. Le monde ibérique au XVIIIe siècle*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, 7-43.

²⁷ Cf. la vista de conjunto *ibid.*, 121 sq.

²⁸ DA, vol. VI, 1739, (<http://web.frl.es/DA.html>) [18.04.14].

Barroco,²⁹ puede asimismo formar un punto de partida para acercar la sociabilidad literaria en Cadalso puesto que este hace hincapié, con su novela, en una sociabilidad distinta del modelo «francés» tan presente y discutido.

El protagonista marroquí, gracias a su gira por España y al encuentro con el hospitalario Nuño, tiene la oportunidad de visitar la capital y de participar en la vida social lo que deviene luego, junto con sus observaciones sobre las provincias, un objeto preferido de intercambio. No sólo está mirando las costumbres desde su punto de vista «musulmán» – la cultura de la «poligamia» occidental, el lujo, la tertulia, el visiteo etc. – sino que las experimenta personalmente y destaca el contraste con la vida «en Marruecos» que tiene sólo semejanza con lo que sabe de la España antigua: «Las noticias que hemos tenido *hasta ahora* en Marruecos de la sociedad o vida social de los españoles nos parecían muy buenas, por ser muy semejante aquélla a la nuestra, y ser natural en un hombre graduar por esta regla el mérito de los otros».³⁰ A diferencia de la tradición española, encuentra en la sociedad actual una «franqueza en el trato de estos alegres nietos de aquellos graves abuelos»³¹ que resulta el tema de la carta XI y que me parece importante para entender la idea de la sociabilidad en Cadalso. Aquí se encuentran contrastados los tipos favorables y desfavorables del trato social. Gazel y Nuño visitan una tertulia que le parece muy extraña al marroquí quien la describe para Ben-Beley, «así se llaman cierto número de personas que concurren con frecuencia a conversación»,³² y da algunos ejemplos para esta franqueza incomparable: «Me hablaron en los paseos, y me recibieron sin susto cuando fui a cumplir con la obligación de visitarlas [a las señoras]».³³ Así pues, Gazel empieza a hallarse en una inmensa confusión: «Los que encontré en la calle o en la tertulia a la segunda vez ya eran amigos míos», y «creí estar en alguna *posada pública* según la libertad, aunque tanto la desmentía la magnificencia de su aparato».³⁴ Aumenta la confusión de Gazel cuando Nuño le explica que se trata, en este caso de la mesa de «uno de los mayores hombres de la monarquía».³⁵ Gazel encuentra la respuesta y empieza a alabar – lleno de respeto para la clase de los nobles – esa práctica «franca»: la asocia por su novedad con el supuesto ideal ilustrado que defiende la igualdad natural entre los hombres, «[t]odo esto sin duda es muy bueno, porque contribuye a hacer al hombre cada día más sociable. El continuo trato y franqueza descubre mutuamente los corazones de los unos a los otros; hace que se comuniquen las especies y se unan las voluntades».

²⁹ Albert, Introducción, 7.

³⁰ Cadalso, *Cartas marruecas*, 191 (subrayado mío).

³¹ Ibid.

³² Ibid., 192.

³³ Ibid., 193.

³⁴ Ibid., subrayado mío.

³⁵ Ibid.

Notamos claramente que Cadalso pone en relación «franqueza» e ilustración ironizando sobre el elogio de Gazel que parece una simple imitación del pensamiento de los filósofos franceses. Nuño no sólo expresa su escepticismo frente a esos ideales que no considera adecuados para la sociedad española, sino que elabora al mismo tiempo una sociabilidad matizada, por supuesto, en la boca de Nuño. De acuerdo con su máxima del justo medio, este propone a Gazel diferenciar cuidadosamente entre la parte positiva y negativa de las prácticas de sociabilidad diciendo: «Esta libertad que tanto te hechiza, es como una rosa que tiene las espinas muy cerca del capullo. Sin aprobar la demasiada rigidez del siglo XVI, no puedo tampoco conceder tantas ventajas a la libertad moderna».³⁶ Desacredita precisamente el exceso de visitas, tertulias y paseos y subraya la dificultad del retiro necesario para trabajar o leer, como lo demuestra el ejemplo de un ministro que se ve forzado a «exponerse [...] a las especulaciones de veinte desocupados».³⁷ Nuño critica además, insinuando la sociabilidad mixta en los círculos de París, la falta de etiqueta en el trato de las mujeres.³⁸

La lección que da a su amigo se reconoce fácilmente: la sociabilidad en sí no es buena ni mala. Por eso el hombre no tiene que evitarla sino aprender – como ética práctica – cómo utilizar su razón y juicio para poder ser capaz de moverse virtuosamente como un verdadero *hombre de bien* en la compañía de los otros. Nuño mismo aprecia el encuentro con hombres de bien y practica el intercambio – tal y como lo expone la novela – para formar «sus corazones» y establecer el fundamento para una patria próspera.

El retiro para escapar de toda corrupción mundana lo está practicando Ben-Beley – a quien Nuño se dirige con las palabras siguientes: «[...] no tienes que sufrir tanto delirio, vicio y flaqueza como abunda entre los hombres, sin que apenas pueda el sabio distinguir cuál es vicio y cuál es virtud»³⁹ – a este sin embargo, no le parece la única opción del buen vivir para un hombre de bien. Al contrario, en la Carta LXX, Nuño explica a Gazel, en el contexto del tema del buen ciudadano, que el retiro también provoca un daño significativo para el país porque causa «la pérdida de unos hombres de talento y mérito que se apartan de las carreras útiles de la república», y pregunta al mismo: «¿No crees que todo individuo está obligado a contribuir al bien de su patria con todo esmero? [...] No basta ser bueno para sí y para otros pocos; es preciso serlo o procurar serlo para el total de la nación».⁴⁰ Para el buen ciudadano, el patriotismo es una «verdadera obligación de las que contrae el hombre al entrar en la república, si quiere que ésta

³⁶ Ibid., 194.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 195.

³⁹ Ibid., 210.

⁴⁰ Ibid., 314.

le estime, y aún más si quiere que no lo mire como a extraño».⁴¹ Nuño está por retirarse del mundo, como anuncia en forma de prolepsis la primera carta de Gazel («Se halla ahora separado del mundo y, según su expresión, encarcelado dentro de sí mismo»),⁴² y nada explica su motivación. Se puede suponer que resulta – tras el retorno de Gazel – de la pérdida de su amigo cuyo entorno social le hizo crear tantas ilusiones respecto a la realización de su «misión patriótica».

Si Cadalso destaca (en la boca de Nuño) la sociabilidad y la relaciona con los atributos de una persona, se refiere al discurso ilustrado fundado en la larga tradición antropológica desde Aristóteles, que concibe – en relación con muy diversas formas históricas – al ser humano en su dimensión fundamentalmente social. Los ilustrados establecen la sociabilidad junto con el derecho natural y subrayan la capacidad de cada hombre para contribuir de esta manera a la felicidad pública – para Cadalso es sobre todo la responsabilidad del noble.⁴³ En la *Enciclopedia* de Diderot y d’Alembert encuentran su resonancia, precisamente en el artículo de Louis de Jaucourt sobre lo «sociable» (que se describe a diferencia de lo «amable»), en el cual se define al «hombre sociable como el ciudadano verdadero».⁴⁴ En este concepto, tanto el cultivo de la sociabilidad como el trato del prójimo sirven para promover el bien común y para buscar la propia suerte en la suerte del otro en vez de enaltecer el amor propio (en el sentido que le ha dado Rousseau).⁴⁵ Este representa un problema de la vida en una sociedad moderna que se distingue de las comunidades de tipo tradicional, lo que hace necesario implementar una ética para controlar – tema que prevalece las teorías de la modernización como por ejemplo el concepto de la civilización de Elias⁴⁶ – los efectos negativos de la competición.⁴⁷

En la *Enciclopedia*, Jaucourt hace hincapié en esta función revalorizada con las palabras siguientes: «Du principe de la sociabilité décourent toutes les lois de la société»,⁴⁸ explicando que esa misma unión entre los hombres establece su relación respectiva a la sociedad con el fin

⁴¹ Ibid., 316.

⁴² Ibid., 153.

⁴³ Cf. Merle, «Société, noblesse».

⁴⁴ «L’homme *sociable* a les qualités propres au bien de la société ; je veux dire la douceur du caractère, l’humanité, la franchise sans rudesse, la complaisance sans flatterie, & surtout le cœur porté à la bienfaisance ; en un mot, l’homme *sociable* est le vrai citoyen», Denis Diderot/Jean le Rond d’Alembert (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1765, vol. XV, 251.

⁴⁵ Cf. ibid. «La Sociabilité».

⁴⁶ V. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, [1939] Fráncfort/M., Suhrkamp, 1997.

⁴⁷ Tönnies propone una distinción clara entre sociedad y comunidad como diferentes tipos del vínculo social entre los seres humanos. Mientras que la intimidad y el trato personal marcan la vida convivial comunitaria, la sociedad basa en estructuras artificiales. Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig, Fues, 1887.

⁴⁸ Cf. Diderot/d’Alembert «La sociabilité».

de contribuir al bien común («la règle suprême») y de preferir la ventaja pública y no el provecho particular a costa de lo común. La sociabilidad como una capacidad humana ya no debe reducirse a ser una práctica de distinción estamental, sino que ha de servir para formar el fundamento de una sociedad que oriente a sus miembros al bien común y a la formación de una comunidad imaginada (en sentido de Anderson, 1983).

La pregunta del trato del otro o hacia el otro en Cadalso no puede sorprender más si no entraña la cuestión ética del modo cómo llegar a ser un *hombre de bien*, en la medida en que permite al hombre una socialización en lucha permanente con el amor propio. La capacidad sociable es, desde luego, de gran importancia para el funcionamiento de una sociedad moderna y no se reduce al problema de una clase particular que logra, sobre todo, distinguirse de las otras por sus prácticas de ocio y divertimento. Como ya hemos mencionado, el concepto ilustrado de la sociabilidad incluye en su fondo dos aspectos diferentes: primero, las prácticas sociales de la clase alta establecidas a partir de tradiciones cortesanas como encuentro voluntario y temporal de hombres (y mujeres) para entretenerse, para discurrir e intercambiar tal y como eso se encuentra en la definición del *Diccionario de Autoridades* (cit. arriba). Posteriormente, el término reaparece en el contexto de la formación de una sociología de la relación y se refiere en un sentido más abstracto a la participación social del individuo bajo las condiciones de la modernidad. La conjunción de los dos aspectos de la sociabilidad, del encuentro voluntario por un lado, del vínculo social de los seres humanos por otro, la encontramos en la obra de Georg Simmel, quien destacó por primera vez de manera sistemática el efecto de igualamiento social que producen las estrategias estéticas y lúdicas de la asociación.⁴⁹ El sociólogo alemán que se concentró en la interacción del individuo con la sociedad ve también en la comunicación de un grupo, desde luego, los momentos fundacionales en el proceso de socialización.

En la novela *Cartas marruecas*, Cadalso parece insistir por igual en el carácter relacional del individuo, en la importancia de la compañía, y sobre todo en la comunicación de los protagonistas, que no es puro divertimento, sino que los ayuda a educarse y socializarse. La obra enfrenta al lector con una comunidad literaria compuesta de hombres de diferentes culturas que tienen en común su capacidad de ser amigos y sociables, de buscar la verdad por medio del intercambio con el otro y de poder formarse como *hombres de bien*. Para asegurarse de su amistad mutua y asimismo de las premisas de su buen actuar, los protagonistas discuten conjuntamente los más diversos ejemplos para identificar los principios básicos de una ética

⁴⁹ Cf. Georg Simmel, «Soziologie der Geselligkeit», en: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt/M. Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tubinga, Mohr, 1911, 1-16; 8.

compartida, de modo que ésta se establece en un acto dialógico. El mensaje de la novela parece claro y no lo encontramos a nivel del contenido, porque no consiste en comunicar una receta para la reforma social sino en la exposición literaria de una sociabilidad instructiva que debe reemplazar las antiguas prácticas del ocio de la clase alta e incitarla al mejor al cumplimiento de su extraordinaria función social.

La amistad entre Gazel y Nuño, a pesar de que no es un tema comentado de manera extensa en la novela, constituye sin embargo un elemento importante, siendo la base ética que permite el intercambio igualitario entre hombres de diferentes culturas y sistemas sociales. Es más, la amistad permite formar y estabilizar nuevas relaciones sociales sobre la base de la virtud, la sinceridad y la *hombria de bien*, fundadas en una ética secular, sustitutas del mundo cristiano de un orden social según diferentes rangos. Desde la primera carta, los correspondientes se aseguran de su mutua amistad que resulta un correlato de su capacidad sociable. En una carta a Gazel, quien está de viaje por las provincias de España, Nuño le cuenta sus propias experiencias «en el mundo» (la sociedad urbana) y con «hombres de todas clases, edades y genios» para condenar el principio vigente de la concurrencia entre hombres y proponer una nueva ética del trato «sin competencia»:

En ningún concurso de éstos ha depositado naturaleza el bien social de los hombres. Envidia, rencor y vanidad ocupan demasiado tales pechos [se refiere a los nobles, sabios y eruditos] para que en ellos quepan la verdadera alegría, la conversación festiva, la chanza inocente, la mutua benevolencia, el agasajo sincero y la amistad, en fin, madre de todos los bienes sociables.⁵⁰

La *amicitia* practicada entre los dos hombres representa, desde luego, en sí misma un elemento de esta ética escenificada en el intercambio epistolar que quiera ser «sin competencia». Con referencia al discurso aristotélico, Rebecca Haidt describió el modelo de esa «virtuous friendship», que, según ella, no sólo se manifiesta en la interacción verbal sino también en el cuerpo del *hombre de bien*.⁵¹ Aristóteles, en su obra *Ética Nicomáquea* (libro VIII) define la amistad como un rasgo del ser humano que presupone la virtud, la sinceridad y la benevolencia de ambos lados y que requiere reciprocidad. Es la expresión de una sociabilidad lograda y constituye el modelo *in nuce* del estado ideal, dado que entre la polis y la élite, la comunidad de los amigos masculinos, los ciudadanos, no hay diferencia cualitativa. El bien común

⁵⁰ *Cartas marruecas*, 230 sq.

⁵¹ V. sobre ese tema el acercamiento innovador de Rebecca Haidt, «Other Bodies, Other Selves. The Virtuous Masculine Body in the *Cartas Marruecas*», en: id. (ed.), *Embodying Enlightenment. Knowing the body in eighteenth-century Spanish literature and culture*, Basingstoke, Macmillan, 1998, 151-184; 153 sq.

corresponde al bien de la persona cuya vida resulta más exitosa en una comunidad de iguales. Los hombres traban amistad sin interés y así alcanzan un estado superior.

La idea de la amistad en Cadalso tiene ese mismo fin comunitario y político respecto a España y a la clase de los nobles. Además, no supone en primer lugar una relación afectiva y tierna entre hombres tal y como lo insinuaron los conceptos del sensualismo difundidos desde fines del siglo XVII en Inglaterra, Francia y Alemania, países donde se estableció un verdadero culto a la amistad asociado con una nueva cultura de sentimientos y subjetividad.⁵² En el escenario de Cadalso, sin embargo, debe articularse por la amistad una nueva conciencia de la clase alta. La sociabilidad practicada por Nuño y Gazel como expresión de esa nueva mentalidad, los ayuda a los amigos a formar su propio juicio mientras entran en debate o acercan sus opiniones. Esta armonización de las voces se nota a nivel narrativo, de manera que el lector tiene cada vez más dificultad de diferenciar las opiniones, lo que resulta, además, una cuestión muy debatida en la crítica sobre Cadalso, porque unos observan un discurso cada vez más homófono mientras que otros destacan una polifonía consecuente del texto.

Otro componente esencial de la sociabilidad *practicada* entre Nuño, Gazel y Ben-Beley es la conversación hablada o escrita que se caracteriza por un código específico que, además, se transforma de vez en cuando en el objeto mismo de las charlas. Nuño, el supuesto portavoz del autor, subraya la importancia de usar un lenguaje moderado que se distingue del exceso y del puro divertimento superficial. El acto de dialogar tal y como lo expone Cadalso no queda reducido a un nivel verbal, sino que comprende todas las dimensiones del trato entre personas basado en el respeto, la tolerancia, la igualdad y el consenso. Desde luego, la conversación representa mucho más de lo que supone el intercambio de ideas, se transforma en una acción ética que debe transmitir el reconocimiento del otro y despistar el amor propio. Tal concepto, que vincula la conversación a un código ético-social, se concibió en la tradición italiana y francesa, sobre todo, y lo encontramos explícitamente en dos artículos sobre sociabilidad y conversación de la *Enciclopedia* escritos por Jaucourt y d'Alembert. Ambos autores evocan la buena conversación como un modo de pasar un momento conversando con otra persona, lo que supone tener el don de la conversación como atributo de una persona. Jaucourt distingue explícitamente el modelo de la conversación de una entrevista: la última supone una relación inalterablemente jerárquica de los interlocutores y se refiere siempre a fines informativos. La

⁵² V. los estudios de Eckhardt Meyer-Krentler, «Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zur Einführung in die Forschungsdiskussion», en: Wolfram Mauser/Barbara Becker-Cantarino (eds.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer 1991, 1-22, y Wolfgang Adam, «Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert», en: *Goethezeitportal*, 2004 (http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_freundschaft.pdf) [20.05.15].

ausencia de objetivos concretos en la conversación, por otra parte, y su función social provoca un sentimiento de felicidad que logra compensar el amor propio, responsable según el pensamiento de Rousseau de la relajación de costumbres como consecuencia de la concurrencia, de la ambición y la vanidad. El amor propio ocurre, según él, por la falta de reconocimiento simétrico en las relaciones del hombre moderno. Pero la filosofía de Rousseau incluye también aspectos positivos de ese *amour-propre* que radica en el desarrollo de una subjetividad que surge directamente de esa lucha por el reconocimiento y conlleva a la formación de libertad, moral y razón práctica.⁵³ La orientación hacia el otro en base al derecho natural y la idea de la tolerancia conforman una ética que tiene como objetivo vencer el egoísmo del individuo moderno. Por lo tanto, es el hombre social el que es considerado como verdadero ciudadano (Jaucourt) puesto que se siente responsable del bien común y puede reemplazar por eso el modelo del *honnête homme* asociado con la cultura nobiliaria francesa. Cadalso propone un ideal de la conversación que sobrepasa la idea estereotipada del salón «francés» y lo escenifica en su novela. La conversación entre los protagonistas se basa en un tono medio entre la jocosidad y la seriedad, sin competencias y ofreciendo la elección libre de asuntos sin que estos obtengan necesariamente un orden. La polifonía y la simetría son el principio fundacional. Además, todo tipo de monólogo parece una tiranía, tal y como lo transmite Gazel en la carta X por boca de Nuño:

La sala estaba llena de gentes, todas pendientes del labio de un joven de veinte años, que había usurpado con inexplicable dominio la atención del concurso. Si la rapidez de estilo, volubilidad de lengua, torrente de voces, movimiento continuo de un cuerpo airoso y gestos majestuosos formasen un orador perfecto, ninguno puede serlo tanto. Hablaba un idioma particular; particular, digo, porque aunque todas las voces eran castellanas, no lo eran las frases. [...] Quedamos libres de aquel tirano de la conversación, y empezamos a gozar del beneficio del habla, que yo pensé disfrutar por derecho de naturaleza hasta que la experiencia me enseñó que no había tal libertad. [...] así nos volvimos a hablar los unos a los otros [...].⁵⁴

Este pasaje demuestra que la interacción con el otro, el trato amistoso y simétrico en el contacto valen más que todas las prendas y talentos de un individuo vanidoso y egoísta.

Las *Cartas marruecas* construyen – tanto como las famosas novelas filosóficas en Francia e Inglaterra – su programa ilustrado a base de una estructura narrativa compleja que se caracteriza

⁵³ Neuhouser describe a Rousseau como predecesor principal de la filosofía del reconocimiento y destaca – en contra de la comunis opinio – el lado constructivo del amor-propio, cf. Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

⁵⁴ *Cartas marruecas*, 188 sq.

por una red de *lecturas y lectores* en el interior del texto.⁵⁵ En su estudio, Zavala insiste en la «función performativa de la lectura»⁵⁶ haciendo hincapié en la introducción de un doble nivel interno y externo de lectores que implica una participación activa de los destinatarios tanto ficticios como reales: «Este entramado textual supone un rechazo de la voz monológica autoritaria, que se yergue como verdad única y pone de relieve la dialogización [sic] interna y la sociabilidad interna de los enunciados, así como el intercambio de sujetos discursivos».⁵⁷ A nivel textual encontramos la escena de una comunidad de interlocutores que llega a incluir tanto a las figuras del editor y del autor como al lector interno y externo. Curiosamente, el autor establece un modelo de lectura que forma asimismo parte de esta sociabilidad escenificada, puesto que la carta – medio de distancia – reemplaza el encuentro con el amigo.

A través de las cartas aparece además tanto el concepto de oralidad como el de escritura; lo que produce un acercamiento de los protagonistas al lector e incrementa el placer de la lectura. Nuño instruye a Gazel y le explica el carácter nacional de su país,⁵⁸ de modo que el lector pueda participar en el intercambio que sirve de base para la educación intelectual. Estamos ante una renovación del tópico del ocio de leer, porque Nuño recomienda que la lectura de libros esté vinculada a un acto útil, por ejemplo a una educación del lector, tal y como propone el mismo autor de las *Cartas marruecas*. La formación y la aplicación de la sociabilidad como modelo ético que incluye la amistad, la virtud de *hombre de bien*, así como el respeto y la tolerancia en el trato social se realizan precisamente a través de estas lecturas dobles: por parte de los protagonistas que son también lectores y por parte del lector externo.

Aunque encontramos como motivo principal del texto el viaje por España del marroquí Gazel, quien atraviesa tanto las provincias como el centro del país, ese itinerario de ida y vuelta, desde Madrid hasta los confines, no es un simple acompañamiento de la acción epistolar, sino que transmite al lector un conocimiento profundo de la sociedad, en sus más variados aspectos y concretamente de las dos culturas nobiliarias, cuyo acercamiento y reconciliación parece ser una idea central de la novela, pues formar a esta clase contribuye al proyecto de reforma nacional. Cadalso describe, por boca de Gazel y Nuño, el conservadurismo de la nobleza

⁵⁵ Zavala, «Lecturas y lectores en las *Cartas Marruecas*. La actividad lectora en el interior del texto», en: *Lecturas y lectores*, 98-110.

⁵⁶ *Ibid.*, 105 sq.

⁵⁷ *Ibid.*, 99 sq.

⁵⁸ En la carta XXI, Nuño se dirige a Ben-Beley, y compara la nación con un ser humano explicándole su programa de educación cuyo objetivo es la optimización del carácter nacional: «Cada nación es como cada hombre, que tiene sus buenas y malas propiedades peculiares a su alma y cuerpo. Es muy justo trabajar a disminuir éstas y a aumentar aquellas; pero es imposible aniquilar lo que es parte de su constitución. [...] [...] que se deben distinguir las verdaderas prendas nacionales de las que no lo son sino por abuso o preocupación de algunos, a quienes guía la ignorancia o pereza» (Carta XXI, 207).

provincial que consta de hidalgos pobres que se adhieren a los valores estables de la tradición; y, por otro lado, presenta la «vida ociosa» de la nobleza metropolitana bajo la influencia de modas y códigos europeos costosos. A través del intercambio comunicativo entre Gazel y Nuño y mediante las continuas reflexiones imparciales y dialógicas sobre el estado de España, se esboza paulatinamente un nuevo modelo moderado que sabe reunir los aspectos positivos de ambas culturas nobiliarias. En ese contexto, el «ocio» aparece no sólo a nivel temático, sino que se encuentra escenificado en el discurso literario cuando los protagonistas están estableciendo entre ellos mismos un nuevo modelo que es la ética de la sociabilidad. Cadalso finge esa compañía literaria de amigos para invitar al lector a reunirse y formar parte de esa comunidad de hombres virtuosos. En las *Cartas marruecas* se manifiesta, desde luego, un cambio de paradigma de las prácticas del ocio y de la ociosidad que ya no son el emblema de una nobleza «afeminada», sino que se manifiestan en el cultivo de una sociabilidad ética que sirve para formar la personalidad del noble como *hombre de bien* capaz de servir a su país para salvarlo de la decadencia.

Ese ideal de la personalidad se parece en su aspecto normativo al modelo francés del *honnête homme*. A diferencia de este – así lo parece destacar Cadalso –, no se basa en la idea de valores universales, sino que adquiere su legitimación por una reorientación patriótica. El trato sociable que Cadalso escenifica con el ejemplo de los tres protagonistas literarios debe contribuir a formar un estado de nobles dispuestos a apoyar económica y políticamente las reformas nacionales. La práctica de la amistad, la conversación, la lectura como diversión y el intercambio epistolar deben fomentar la formación de sus «espíritus y corazones» respecto a *la hombría de bien*. Permiten incluso al marroquí, localizado fuera de la jerarquía social establecida, adoptar – en contraste al retiro de Ben-Beley – el modelo del hombre activo y sociable.

En las *Cartas*, el ocio aparece bajo una forma profundamente comunitaria y comunicativa y ya no es más un modelo de superioridad, representación y singularización. El modelo ético-social del *hombre de bien* propagado y escenificado en la novela de Cadalso intenta fomentar la reforma de la nobleza como élite que no se distingue por bienes materiales sino por su alta capacidad moral, practicada y formada en el trato sociable con sus semejantes.

Bibliografía

- Adam (eds.), Wolfgang /Christoph Strosetzki et al., *Geselligkeit und Gesellschaft im Barockzeitalter*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1997.
- Adam, Wolfgang, «Freundschaft und Geselligkeit im 18. Jahrhundert», en: *Goethezeitportal*, 2004 (http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/adam_freundschaft.pdf) [20.05.15].
- Albert (ed.), Mechthild, *Sociabilidad y literatura en el Siglo de Oro*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2013.
- Albiac, María-Dolores, «Los caminos de la razón. Sociabilidad rural, sociabilidad urbana en las *Cartas Marruecas* de Cadalso», en: Carlos Serrano et al. (eds.), *Les Voies des Lumières. Le monde ibérique au XVIIIe siècle*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, 7-43.
- Álvarez Barrientos (ed.), Joaquín, *Espacios de la comunicación literaria*, Madrid, CSIC, 2002.
- Baxmeyer (eds.), Martin, et al., *El sabio y el ocio. Zu Gelehrsamkeit und Muße in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro*, Tübingen, Narr, 2009.
- Bolufer Peruga, Mónica, «Del salón a la asamblea: Sociabilidad, espacio público y ámbito privado (siglos XVII-XVIII)», en: *Saitabi* 56 (2006), 121-148.
- Bolufer Peruga, Mónica, «Espectadores y lectoras. Representaciones e influencia del público femenino en la prensa del siglo XVIII», en: *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII* 5 (1995), 23-57.
- de Cadalso, José, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, edd. Russell P. Sebold, Madrid, Cátedra ²2002.
- Diderot, Denis /Jean le Rond d'Alembert (eds.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1765, vol. XV.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, [1939] Fráncfort/M., Suhrkamp, 1997.
- Fernández-Quintanilla, Paloma, *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981.
- García Santo-Tomás (ed.), Enrique, *Materia crítica. Formas de ocio y de consumo en la cultura áurea*, Madrid/Frankfurt, Vervuert, 2009.
- Gelz, Andreas, *Tertulia. Literatur und Soziabilität im Spanien des 18. und 19. Jahrhunderts*, Fráncfort/M., Vervuert, 2006.
- Haidt, Rebecca, «Other Bodies, Other Selves. The Virtuous Masculine Body in the *Cartas Marruecas*», en: id., *Embodying Enlightenment. Knowing the body in eighteenth-century Spanish literature and culture*, Basingstoke, Macmillan, 1998, 151-184.
- Hersche, Peter, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Freiburg, Herder, 2006.
- Im Hof, Ulrich, *Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Múnich, Beck, 1982.
- Kany, Charles Emil, *Life and manners in Madrid. 1750-1800*, Berkeley, University of California, 1932.
- Lilti, Antoine, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- Lope, Hans-Joachim, «¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española», en: Manfred Tietz/Dietrich Briesemeister (eds.), *La secularización de la cultura española en el Siglo de las Luces*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, 129-150.

- de Lorenzo Álvarez, Elena, «La sociabilidad ilustrada. Instinto de conservación, compromiso civil y práctica social», en: Marieta Cantos Casenave (ed.), *Redes y espacios de opinión pública*. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad. 1750-1850, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, 431-444.
- Maravall, José Antonio, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, sigloveintiuno, 1979.
- Merle, Alexandra, «Société, noblesse et monarchie dans les *Cartas marruecas*», en: Carlos Serrano et al. (eds.), *Les voies des Lumières. Le monde ibérique au XVIIIe siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.
- Meyer-Krentler, Eckhardt, «Freundschaft im 18. Jahrhundert. Zur Einführung in die Forschungsdiskussion», en: Wolfram Mauser/Barbara Becker-Cantarino (eds.), *Frauenfreundschaft – Männerfreundschaft. Literarische Diskurse im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer 1991, 1-22.
- Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Simmel, Georg, «Soziologie der Geselligkeit», en: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt/M. Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Tubinga, Mohr, 1911, 1-16.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig, Fues, 1887.
- von Tschilschke, Christian, *Identität der Aufklärung/Aufklärung der Identität. Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*, Fráncfort, Vervuert, 2009.
- Urzainqui Miqueleiz, Inmaculada, «La mujer como receptora literaria en el siglo XVIII», en: Susana Gil-Albarellos et al. (eds.), *Ecos silenciados. La mujer en la literatura española: siglos XII al XVIII*, Segovia, Junta de Castilla y León, 2006, 289-314.
- Weller, Thomas, «*Madre de todos los vicios?* Müßiggang und ostentativer Konsum im Spanien des Siglo de Oro und im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation», en: Martin Baxmeyer et al. (eds.), *El sabio y el ocio. Zu Gelehrsamkeit und Muße in der spanischen Literatur und Kultur des Siglo de Oro*, Tübingen, Narr, 2009, 203-216.
- Zavala, Iris, *Lecturas y lectores del discurso narrativo dieciochesco*, Ámsterdam, rodopi, 1987.