



Sociológica, año 14, número 40,
Perspectivas contemporáneas en
la teoría social
Mayo-agosto de 1999

Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social

*Gina Zabudovsky**

RESUMEN

En el artículo se analizan las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social que lleva a cabo Norbert Elias. Con este fin se exponen las semejanzas y diferencias entre su pensamiento y el de otros autores y se rastrean algunas de sus principales influencias intelectuales (las concepciones de Max Weber en torno al Estado y, en particular, las ideas de Sigmund Freud). Se analizan las peculiaridades de la recepción de su obra así como las críticas que en ella se hacen al trabajo sociológico e histórico y se muestra cómo, frente a la teoría de la dominación, la racionalidad y el individualismo weberiano, Elias propone una teoría de los procesos históricos de largo alcance y una concepción de la modernidad basada en la transformación del comportamiento. El trabajo termina con una reflexión en torno a las limitaciones y aportaciones de las críticas de Elias y apunta algunos problemas en la interpretación de su obra.

“...toda investigación que quiera entender la conciencia de los hombres, su ‘ratio’ o sus ‘ideas’, sin considerar al mismo tiempo la estructura de los impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y de las pasiones sólo conseguirá resultados limitados, puesto que ignorará necesariamente gran parte de lo que es imprescindible para la comprensión de los seres humanos” (Elias, 1987a: 494)

* Investigadora del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El presente artículo está dedicado a explorar las críticas de Norbert Elias a las teorías de la racionalidad y de la acción social. Con este fin, se expondrán las semejanzas y diferencias entre su pensamiento y el de algunos autores que han desarrollado dichos temas durante este siglo. Para cumplir nuestros objetivos es necesario, sin embargo, entender el pensamiento de Elias en un sentido amplio y, en particular, tener presente tanto las influencias intelectuales que recibe, como sus opiniones frente algunos aspectos del desarrollo de las disciplinas sociales.

Se trata de un trabajo de reconstrucción que en ocasiones resulta difícil debido precisamente a las características de la obra de Elias y a su rechazo a polemizar abiertamente con otros autores. Esta negativa a reconocer explícitamente sus herencias intelectuales y a enfrentarse con las tesis de otros pensadores distingue fundamentalmente sus primeros textos y va aminorándose conforme entra a la edad madura.

Como se sabe, la recepción de la obra de Elias ha tenido una ruta peculiar en virtud de que durante largos años pasó inadvertida. Consecuentemente, las etapas del pensamiento de Elias están en estrecha relación con los cambios en la forma en que su obra es recibida y el grado de interés que iba despertando.

La recepción de la obra y las etapas del pensamiento de Norbert Elias

Por las circunstancias que rodean tanto la vida como la obra de Elias, puede ser considerado como el “gran solitario” de la sociología contemporánea (Zabudovsky, 1999). Nacido en 1887 en Breslau, Alemania, su libro más importante, *El proceso de civilización* se edita por primera vez en el idioma alemán, en Suiza en 1939. Dados los acontecimientos de ese fatídico año el destino del texto es realmente adverso y prácticamente no circula.¹ No deja de ser contradictorio que justo el año del estallido de la Segunda Guerra Mundial se publique un estudio sobre el autocontrol de la agresividad y el proceso de civilización y que esté escrito por un judío alemán que es víctima de un régimen que se sustenta en la violencia y, como tal, resulta lo más opuesto a toda idea de “civilización”. Nada más paradójico y estremecedor que una obra que trata sobre el control y las “buenas maneras del hombre civilizado” se abra (en su segunda edición) con la dedicatoria que el autor hace a la

¹ Elias cuenta que después de la guerra, cuando visitó al editor éste le dijo “Vea usted el sótano lleno ¿no lo podíamos liquidar? Nadie quiere comprarlo” (Elias, 1995: 75).

memoria de sus padres que murieron en los campos de exterminio de Auschwitz y Breslau.

Durante las primeras décadas posteriores a su edición, *El proceso...* y otros textos de esta época casi no se leen. Elias vive en la Universidad de Leicester como un profesor refugiado relativamente desconocido. A pesar de que contribuye en la formación de muchos estudiantes, hacia el final de su vida se muestra triste porque ninguno de ellos dio continuidad a sus teorías: “La mayoría consideraba mis pensamientos con respecto a los procesos a largo plazo como una postura marginal; y de hecho no les faltaba razón, pues, si se hubieran adherido a ella hubieran arruinado su carrera. En sociología no estaba nada de moda pensar en procesos a largo plazo” (Elias, 1995: 79).

Tuvieron que transcurrir treinta años después de la fecha de la primera edición de *El proceso de civilización*, para que el propio Elias —gracias a su longeva vida— pudiera ser testigo de su “redescubrimiento”. *El proceso de civilización* se publica por segunda vez en alemán hasta 1969 y diez años después aparece la primera versión en inglés.² Por su parte, *La sociedad cortesana* cuya primera edición data de principios de los treinta no se traduce al inglés sino hasta 1983. De 1939 a 1969 sólo había dos artículos menores de Norbert Elias accesibles en este idioma (Featherstone, 1987: 193).³

Hacia finales de los años sesenta, como respuesta al nuevo interés hacia su obra, Elias es invitado a las universidades de Alemania y Holanda donde sus contribuciones empiezan a ser muy apreciadas. En 1977 recibe el Premio Adorno y años después se le reconoce como Doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Bielefeld en Alemania (Elias, 1995). Elias pasa los últimos días de su vida en Amsterdam, donde muere el 1 de agosto de 1990.

A pesar de que la revaloración hacia su obra lo sitúa en el primer plano de algunos círculos sociológicos europeos, hasta el final de su vida Elias se sigue sintiendo incomprendido. En una entrevista realizada en 1990 nuestro autor se califica como un “advenedizo” cuyas ideas son reconocidas y aceptadas en círculos muy reducidos (Elias, 1995: 88-89).

² Como si esta recepción fuera poco accidentada, la propia forma de presentar las traducciones da lugar a nuevos malentendidos. Entre la publicación del primer volumen y el segundo de *El proceso...* en la versión en inglés transcurren ocho años, lo cual da lugar a varias interpretaciones equivocadas. El desconocimiento de las teorías sobre la formación del Estado que se desarrollan en la segunda parte produce una errónea apreciación de Elias como un autor preocupado únicamente por el estudio de las costumbres y los hábitos que están minuciosamente descritos en la primera sección del libro (Featherstone, 1987: 194).

³ En español la primera traducción de *La sociedad cortesana* se publicó en 1982 por el Fondo de Cultura Económica, y *El proceso de civilización*, también a cargo de la misma editorial, ve la luz en 1987.

Debido a la accidentada recepción de sus ideas considero que, como sucede con pocos autores, la trayectoria de Elias está marcada por dos periodos que a su vez se definen por las actitudes externas hacia la importancia de sus obras:

- a) El que transcurre “antes de su redescubrimiento”, es decir hasta aproximadamente la primera mitad de los años sesenta. En esta época Elias escribe además de los dos importantes libros antes señalados, los ensayos *La sociedad de los individuos* y *Compromiso y distanciamiento*.⁴
- b) La fase posterior a su redescubrimiento. A partir de los años setenta y ochenta, estimulado por la nueva atención a su obra, Elias escribe una serie de artículos y ensayos sobre una diversidad de temas. Entre ellos pueden mencionarse los siguientes: *La soledad de los moribundos* (1982);⁵ el libro titulado *¿Qué es la sociología?* (de 1970, traducido al español como *Sociología fundamental*); *Humana Conditio* (1985); su *Ensayo sobre el tiempo*; su libro sobre *Deporte y ocio en el proceso de civilización* (en colaboración con Eric Dunning); sus ensayos sobre *Mozart, sociología de un genio*, un texto de antropología cultural titulado *Teoría del símbolo* (1989) y una serie de estudios sobre el concepto de poder y sobre las relaciones entre individuo y sociedad. Durante esta época Elias también da una serie de conferencias y otorga entrevistas que han dado lugar a textos publicados ahora como libros.

A lo largo de estas dos etapas, en muchos aspectos de su obra, el pensamiento de Elias se caracteriza por una asombrosa continuidad. Pese al largo periodo de relativo anonimato defendió sus propias teorías a contracorriente, sin mostrarse vulnerable ante las críticas y el menosprecio de sus colegas y protegiéndose de lo que consideraba una disposición excesiva a asumir las corrientes intelectuales de la época. Al referirse a este hecho, Elias se describe a sí mismo como “de carácter obstinado” y señala que: “Si he de atribuirme algo favorable es el de no haberme dejado corromper por ninguna moda” (Elias, 1995).

⁴ El original en inglés de este texto apareció en 1956 en el *British Journal of Sociology*. Varios años después, en 1977, Elias trabajó en colaboración con el traductor al alemán Michel Schröter y ambos le hicieron varios cambios (Elias, 1990-92: 5).

⁵ Las fechas de estas publicaciones son las que corresponden a la primera edición en el idioma original. Las referencias a las traducciones en español están en la bibliografía que se incluye al final del artículo.



La continuidad del pensamiento de Elias se manifiesta tanto en su peculiar estilo de escribir como en las líneas temáticas. Dentro de la producción sociológica existente, sus obras tienen un carácter excepcional. La minuciosidad con la cual analiza las circunstancias históricas son constantes fuentes de sorpresa y de deleite intelectual. Se trata de un autor con una extraordinaria capacidad de observación del mundo cotidiano. Los detalles más pequeños, los hábitos rutinarios adquieren significación sociológica y política.

En lo que respecta a la continuidad de sus preocupaciones intelectuales, sería difícil enumerar todas las que acompañan a nuestro autor a lo largo de su vida, sin embargo podemos mencionar entre sus ejes fundamentales los siguientes: la concepción de *independencia* como la perspectiva central para entender cómo los hombres se relacionan entre sí; el interés del proceso civilizatorio como transformación del comportamiento; un método fundamentalmente cualitativo con énfasis en la interpretación de los valores, las actitudes y el comportamiento humano; una teoría relacional del poder con acento en el equilibrio y una concepción de sociedad con base en los grados de control y autocontrol; la idea del cambio social como un proceso de largo alcance y la concepción de lo social como un devenir continuo.

El análisis de cada una de estas temáticas rebasa el objetivo del presente artículo.⁶ No obstante, lo que por ahora nos interesa señalar es que, a pesar de esta extraordinaria continuidad, las dos etapas se diferencian por cambios que se vinculan con un desarrollo más propiamente conceptual, que incide en la probabilidad de encontrar más citas y referencias a trabajos de otros autores en la segunda etapa.

A pesar de que a lo largo de su vida Elias sostiene con firmeza que “el debate con otros” es un objetivo muy secundario y que de cierta forma distrae el trabajo sociológico, en su edad madura escribe varios textos —como la nueva “Introducción” al *El proceso...* y el trabajo sobre *Los establecidos y los de afuera*— en los cuales polemiza con autores como Parsons, Durkheim, Merton y Kuhn. El nuevo despertar de su teoría en la conciencia de otros, parece “obligarlo” a entrar en un debate del cual anteriormente había tratado de estar marginado.

Empero, a pesar de rehusarse a entrar en polémica y a citar autores, de alguna forma desde sus primeras obras se pueden rastrear, con mayor o menor evidencia, tanto la recuperación de las corrientes teóricas que nutren su pensamiento, como su distancia crítica de aquellos con los que no coincide. En Elias siempre hay una “oculta polémica”

⁶ El lector interesado en información más amplia sobre estos temas, así como sobre la vida de Elias puede consultar mi texto introductorio (Zabludovsky, 1999).

con otros autores. Sin pretender mencionar a todos los pensadores que incorpora en sus textos, en función de las críticas hacia la teoría de la racionalidad y de la acción social que nos interesan en este artículo se destacará la influencia del pensamiento de Freud, Weber y de las corrientes de la sociología del siglo XIX; así como las críticas a lo que considera una artificial separación entre el trabajo sociológico e histórico.

Las influencias de Freud, Weber y la sociología del siglo XIX

Una de las presencias más importantes en la obra de Elias es sin duda la de Sigmund Freud. De hecho sus vínculos con el psicoanálisis siempre están presentes y en Inglaterra establece contacto con círculos psicoanalíticos y pertenece al grupo de Analytical Society.⁷

Debido al peculiar estilo que distingue a las obras de Elias, los textos de Freud son poco citados tanto en *La sociedad cortesana* como en *El proceso de civilización*. Sin embargo, resulta evidente cómo los argumentos centrales de estos libros —en especial de *El proceso...*— no podrían entenderse sin tomar en cuenta la gran influencia de las tesis freudianas, en particular las expuestas en *El malestar de la cultura* en torno a la importancia de la agresividad del comportamiento humano.

Como se sabe, uno de los fundamentos esenciales de esta obra es la concepción del hombre como un ser que, a través de la cultura, controla los instintos agresivos y sexuales: “...La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre, para dominar sus manifestaciones mediante formaciones reactivas psíquicas” (Freud, 1986: 53).

Lejos de ser resultado de las circunstancias sociales, Freud considera que la agresividad es inherente al hombre y no depende de otros factores como podrían ser, por ejemplo, el surgimiento de la propiedad: “el instinto agresivo regía casi sin restricciones desde épocas primitivas, cuando la propiedad era aún poca cosa” (Freud, 1986: 53). Esta tendencia agresiva, como disposición instintiva innata y autónoma, que desencadena la hostilidad de uno contra todos y de todos contra unos, se constituye en el mayor obstáculo con el que tropieza la cultura (Freud, 1986: 63). La única forma en que ésta logra coartar el antagonismo de la agresividad humana es mediante la introyección e internalización de la misma. La siguiente cita da cuenta de esta preocupación freudiana:

¿A qué recursos recurre la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? Ya conocemos algunos de estos

⁷ Elias participa especialmente en las sesiones de análisis grupal de Fuchs (Elias, 1995: 77).



métodos pero seguramente aún ignoramos el que parece ser el más importante. ¿Qué le ha sucedido para que sus instintos agresivos se tornaran inocuos? Algo sumamente curioso, que nunca habíamos sospechado y que sin embargo es muy natural. La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio *yo*, incorporándose a una parte de éste que, en calidad de *super-yo*, se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” (moral) repliega frente al *yo* la misma dura agresividad que el *yo*, de buen grado habría satisfecho en individuos extraños, la tensión creada entre el severo *super-yo* y el *yo* subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1986: 64-65).

Desde este punto de vista, Freud desarrolla la analogía entre el proceso cultural y la evolución del individuo y sostiene que también la comunidad desarrolla un *super yo*, bajo cuya influencia se produce la evolución cultural. Este *super-yo* cultural ha elaborado sus ideales y erigido sus normas. Entre éstas, las que se refieren a las relaciones de los seres humanos entre sí, comprendidas en el concepto de ética.

Las preocupaciones freudianas sobre el control y autocontrol de las pasiones y los instintos y las fluidas relaciones entre los procesos individuales y sociales constituyen algunas de las bases más importantes del pensamiento de Elias, quien considera que no es posible entender la psicogénesis de los hábitos de los adultos en la sociedad civilizada sin la sociogénesis de los mismos (Elias, 1987a: 480-489).

En la concepción del proceso de civilización como transformación del comportamiento humano, Elias busca explicar la fundamentación sociológica de la transformación de las coerciones y sanciones externas en autocontenciones (Elias, 1982: 125). El objetivo fundamental de *El proceso de civilización* es demostrar empíricamente, mediante una minuciosa reconstrucción histórica, el camino que ha llevado a la internalización de la coerción externa en el “super-yo”.

La vinculación entre lo psicológico y lo sociológico, lo micro y lo macro, se hace explícita por ejemplo en sus análisis sobre las relaciones entre el nacimiento y consolidación de los ejércitos modernos y la forma de comportarse y de vestirse. Elias muestra cómo estos procesos macro y micro coinciden en un espacio histórico determinado.

La contención de los instintos sexuales y de los agresivos, la autorrepresión del hombre contemporáneo, la oposición entre el *yo* y el inconsciente (con menciones incluso a la importancia de los sueños) son algunas de las tesis freudianas que son retomadas y reelaboradas en la

teoría de la civilización de Norbert Elias. Lo anterior se evidencia en su tratamiento en torno a la agresividad humana:

La agresividad de hoy es restringida y sujeta, gracias a una serie considerable de reglas y convicciones que han acabado por convertirse en autoacciones. La agresividad se ha transformado, “refinado”, “civilizado” como todas las demás formas de placer y únicamente se manifiesta algo de su fuerza inmediata e irrepresible bien sea en los sueños, bien en explosiones aisladas que solemos tratar como manifestaciones patológicas (Elias, 1987a: 230-231).

De hecho la preocupación de Elias en esta gran obra es explicar las transformaciones del aparato psíquico de los seres humanos en el proceso de civilización. A lo largo del libro nos podemos percatar de la importancia de las tesis y el lenguaje freudiano. Como se verá más adelante, las críticas a la concepción de racionalidad y su peso sobre Occidente adolecen, según nuestro autor, del énfasis en la noción del ser humano, en función de una jerarquía de las ideas y las posibilidades de prever y planificar. Como contrapartida, Elias propone que la transformación de los hábitos del hombre civilizado se da en todos los ámbitos “desde la orientación consciente del yo, hasta la orientación completamente inconsciente de los instintos” (Elias, 1987a: 494). En una serie de afirmaciones que recuerdan a las de Sigmund Freud, Elias argumenta que: “lo determinante de cada ser humano no es el “ello”, ni el “yo” o “superyo” sino la relación fundamental de estas funciones de autoorientación psíquica que parcialmente son antagónicas y parcialmente complementarias” (Elias, 1987a: 495).

La innovación de Elias consiste precisamente en demostrar la vinculación entre estos fenómenos psíquicos y el proceso civilizatorio. Señala que las relaciones entre la orientación impulsiva, la orientación del yo y el super yo de cada individuo concreto se modifican en conjunto a lo largo del proceso civilizatorio, “la conciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la conciencia” (Elias, 1987a: 495).

Para llevar a cabo sus objetivos, Elias analiza de una forma detallada y brillante cómo en el proceso de civilización hay un avance en el umbral de la vergüenza (Elias, 1987a: 495). La contención social de los instintos agresivos y sexuales y el consiguiente surgimiento de situaciones como el “sentimiento de vergüenza” se explican como parte de un proceso histórico de largo alcance en el que se transforman los comportamientos y los hábitos. Mediante una reconstrucción histórica detallada, Elias estudia los cambios en el comportamiento humano que se manifiestan por ejemplo a través de la vestimenta o de los utensilios para la comida, como lo muestra el siguiente párrafo:



La vestimenta nocturna especial comenzó a utilizarse aproximadamente en la misma época que el tenedor y el pañuelo de la nariz. Al igual que los otros “utensilios” de la civilización, éste también hizo su camino lentamente a través de toda Europa. Y también es un símbolo del cambio decisivo que se dio entre los hombres de aquella época. Crecía la sensibilidad de los hombres humanos en relación con todo ello que entraba en contacto con su cuerpo. El sentimiento de vergüenza se adhería a hábitos de comportamiento que, hasta entonces no tuvieron nada que ver con tal sentimiento... Desaparece, por lo tanto la naturalidad con que la gente se muestra desnuda, como también desaparece la naturalidad con que hace sus necesidades en público... (Elias, 1987a: 204).

Como se ha señalado, además del pensamiento freudiano, el pensamiento de Elias se nutre de la sociología del siglo XIX como se verá a continuación.

Elias reconoce la herencia de la sociología del siglo XIX y en particular la de aquellas interpretaciones que conciben la sociedad en términos de una direccionalidad histórica y de procesos de largo alcance. En este sentido, destaca la importancia de retomar algunas tesis de autores como Comte, de quien opina que “hizo mucho más por el desarrollo de la sociología que haberla bautizado como ciencia social” (Elias, 1978: 33-34).

Elias considera que las teorías del desarrollo del siglo XIX son un paso en el sentido correcto frente a las del siglo XVIII (Elias, 1978: 151). En autores como Comte, Spencer y Marx se puede encontrar una concepción de un cambio ordenado que rompe con los planteamientos anteriores de Aristóteles y Montesquieu. Al respecto, Elias opina que Comte y Marx son “los dos patriarcas desiguales de la sociología” que se han esforzado por romper con las fábulas de la filosofía clásica europea (Elias, 1998: 141). Aunque acepta que al compararlos comete una herejía, considera que ambos son “hijos de la Revolución Francesa” y que, como tales, son capaces de pensar en procesos.

Sin embargo, las teorías del desarrollo que representaron un viraje en el sentido correcto durante el siglo XIX se vienen abajo en el XX en la medida en que los científicos sociales se concentran, una vez más, en el estudio de una pretendida inmutabilidad histórica (Elias, 1978: 151).

Además de los modelos de la sociología del siglo XIX, Elias rescata algunas de las ideas de Max Weber. El pensamiento del primero no puede entenderse sin el rescate que lleva a cabo de algunas de las tesis políticas del segundo. La conocida concepción weberiana de monopolio de la violencia física legítima, como fundamento del Estado moderno, es uno de los ejes de interpretación de *El proceso de civilización*. Tanto en los argumentos presentes en este libro como en otros textos, Elias

estudia el proceso mediante el cual se hacen posibles los dos monopolios que a su juicio sustentan al Estado moderno: el de la violencia física legítima y el monopolio fiscal (Elias, 1987a).

Elias vincula la sociogénesis del Estado con el monopolio central y legítimo de la violencia y reconoce en Max Weber la definición que ha dado sustento a esta concepción. En una entrevista otorgada hacia finales de su vida considera que esta definición de Max Weber es “completamente acertada” y da en el centro de la cuestión del Estado (Elias, 1998).

Desde el punto de vista de los procesos de larga duración sobre el cual —como veremos más adelante— se sustenta el pensamiento de Elias, el autor nos explica que uno de los objetivos básicos de su obra es estudiar minuciosamente los procesos históricos “que condujeron paulatinamente desde aquella época en la que el ejercicio de la violencia era privilegio de una serie de guerreros rivales libres hasta una tal centralización y monopolio del ejercicio físico de la violencia y de sus instrumentos” (Elias, 1987a: 51).

La incorporación de las tesis de Freud y Weber y la recuperación de un análisis de la sociedad a largo alcance le dan a Elias las bases para examinar las relaciones entre la autoacción individual y la social.

Además de estos autores, él recibe influencias de otros pensadores y corrientes tales como las interpretaciones históricas del marxismo, las propuestas de Karl Mannheim (de quien Elias había sido asistente), de los enfoques historiográficos, de la Escuela de los *Annales*, y de las distintas corrientes filosóficas. En la medida en que sus estudios rebasan los objetivos de este trabajo, no me detendré en un análisis de estas corrientes. Sin embargo es importante tener presente que la recuperación que hace de estas perspectivas siempre va acompañada de una distancia crítica y de un llamado a vincular la teoría y la investigación histórico-empírica de tal modo que se dé cuenta de los procesos complejos de largo alcance. Esta posición lo lleva a desarrollar importantes críticas a las disciplinas de la sociología y de la historia.

La perspectiva crítica de la sociología de Elias

A pesar de su negativa constante a hacer una “sociología de la sociología”, en las obras de Elias se encuentran una serie de críticas al quehacer de las ciencias sociales que son esenciales para entender la originalidad de su propuesta. En este apartado se abordarán las observaciones que en este sentido hace a la sociología y a la historia y a las pretensiones de estas disciplinas para presentarse como esferas de conocimiento autónomas.



Crítica al énfasis de la sociología en el presente

A juicio de Elias, los sociólogos se han centrado demasiado en el presente, ignorando los fenómenos históricos de largo alcance y los procesos de larga duración, “El interés de la sociología actual se concentra sobre procesos a plazo relativamente corto, y fundamentalmente sobre situaciones que se refieren a una circunstancia concreta de las sociedades” (Elias, 1987b: 13, consúltese también Featherstone, 1987: 203).

Elias considera que “sin el poderoso impulso de la investigación histórica no sería posible penetrar en el plano sociológico de los problemas” y le preocupa que la sociología de posguerra se haya volcado hacia el presente dejando a un lado la herencia de los grandes clásicos de la sociología como Marx y Weber. Esto ha llevado a confundir la importancia de los fenómenos presentes con los del pasado. Así por ejemplo, a partir de la importancia que en la actualidad tienen las clases económicas se ha llegado a afirmar que esto siempre ha sido así olvidando que en algunas épocas fueron otros los grupos que tenían el poder, como los guerreros y los sacerdotes (Elias, 1982: 1 y 1987b: 223-224).

A diferencia de otros autores —como Anthony Giddens— Elias no concibe la sociología como aquella ciencia que se ocupa únicamente de las sociedades avanzadas o de las sociedades modernas en su estado actual (Zabludovsky, 1994), sino que sostiene que, para entender la modernidad es necesario llevar a cabo estudios empíricos que nos remitan a las sociedades premodernas. El interés por explicar la sociedad moderna, que es una constante en toda corriente sociológica, debe hacerse desde su génesis como parte de un proceso a largo alcance.

Esta crítica a la concepción ahistórica de la sociología abarca de la misma manera a la psicología, que también se ha caracterizado por una incomunicación creciente con el trabajo del historiador:

...el psicólogo piensa de un modo absolutamente ahistórico, porque enfoca las estructuras psíquicas del hombre contemporáneo como si se tratara de algo incambiable y que no ha sufrido proceso alguno, el historiador apenas puede utilizar para algo los resultados de su investigación. Y precisamente porque el historiador, preocupado por lo que llama los hechos, trata en la medida de lo posible de evitar los problemas psicológicos, apenas tiene algo que decir a los psicólogos (Elias, 1987a: 492).

Estas críticas llevan a nuestro autor a formular una de sus propuestas más interesantes: la de la psicogénesis y sociogénesis de la sociedad contemporánea. Para entenderla adecuadamente es necesario tener presente también los juicios que Elias expresa con respecto a lo que han sido las tareas del historiador.

Crítica a la ausencia de modelos históricos y el énfasis en las personalidades independientes

A pesar de la recuperación que hace de la historia, Elias critica a esta disciplina y afirma que su carácter precientífico se manifiesta en la consideración de que la sustancia de sí misma son únicamente los documentos y los hechos. El trabajo del historiador se ve empobrecido en la medida en que no se sustenta en hipótesis y teorías y, en particular, en modelos de relación que puedan vincularse con los datos concretos mediante un constante reacomplamiento. Estos modelos de relación, sobre los que usualmente no se reflexiona, son los que determinan la selección y valoración de los problemas y dan sentido a las tareas del historiador, evitando así que su obra “quede en poder de pasajeros convencionalismos de investigación inverificables” (Elias, 1982: 17-18). Desde esta perspectiva Elias también cuestiona la concepción de que los hechos históricos son irrepetibles:

La idea según la cual la unicidad e irrepetibilidad de los acontecimientos, son una nota característica y distintiva de la historia humana, del objeto de la investigación histórica, va ordinariamente acompañada de otra idea, (que) la “irrepetibilidad” está fundada en la naturaleza del objeto, esto es en la realidad misma, independientemente de todas las valoraciones de los investigadores. Sin embargo esto no es así en absoluto. El hecho de que aquello que en la actualidad se estudia como historia se considere habitualmente como una colección de datos irrepetibles se basa en que tales acontecimientos únicos e irrepetibles son contenidos como lo esencial de las relaciones del suceso por investigar... (Elias, 1982: 20).

Frente a estas ideas en torno a la univocidad de los hechos históricos. Elias propone un análisis comparativo basado en la construcción de modelos que permitan seleccionar los datos en función de la direccionalidad de los procesos e identificar así aspectos sociales que se repiten (Elias, 1982: 11-18). La idea de direccionalidad resulta fundamental en su planteamiento y se relaciona a su vez con la concepción de desarrollo social como una serie de etapas de un proceso que involucra a la humanidad en su conjunto y que como tal debe diferenciarse de la noción biológica de evolución (Elias, 1982: 24). Como señala él mismo:

...las relaciones entre los acontecimientos a los que se alude al hablar de evolución biológica, desarrollo social e historia, constituyen tres etapas diversas pero inseparables, de un proceso que engloba a toda la comunidad, cada una de las cuales tiene un ritmo de transformación distinto. Respecto a la duración de una vida



humana individual, los desarrollos sociales que duran largos periodos de tiempo transcurren tan lejanamente que parecen estar detenidos.

Desde esta perspectiva Elias también critica la tendencia a destacar como únicas a las personalidades independientes y de las concepciones weberianas en torno a las capacidades extraordinarias de los líderes carismáticos para transformar la historia.

Elias explica cómo la atención sobre individuos singulares, netamente perfilados, ha estado vinculada con la distribución social del poder. El énfasis del historiador se ha dirigido en primer término a aquellos individuos que, como tales, en virtud de sus méritos en pro de un determinado Estado o de cualquier otra agrupación de hombres, eran considerados particularmente importantes. “Estos eran, de ordinario y en primer lugar, personas constituidas en una posición social que les otorgaba grandes oportunidades de poder...”

La atención en los “héroes”, olvida que éstos son individuos cuyas grandes hazañas sólo pueden realizarse en función de la posición social que ocupan. Nuestro autor nos recuerda constantemente que las oportunidades del poder son sociales y no individuales y critica las tendencias de la historiografía política que estudian a los hombres pertenecientes a los grupos sociales elitistas sin investigar los problemas sociológicos de las configuraciones de las propias elites. Al ignorar las estructuras sociales que otorgan al individuo sus oportunidades y campos de acción, la historia frecuentemente llega a declarar como “grandes” hombres a aquellos que no tienen ningún mérito personal (Elias, 1982: 27-28).

El énfasis que se ha puesto en individuos particulares ha llevado a que, en la investigación que se designa como histórica, no se examine con suficiente precisión la división del tiempo determinada por la duración y ritmo de las transformaciones de una vida individual en un adecuado marco de referencia para el estudio de series de desarrollos sociales de largo plazo. “El individuo humano se cree con facilidad medida de todas las cosas, como si esto fuera algo evidente” (Elias, 1982: 26-27). Desde este punto de vista, Elias critica a las corrientes historiográficas que se centran principalmente en los cambios que operan en el individuo y que llevan a menospreciar los cambios sociales de largo plazo.

A juicio de Elias, las nociones de direccionalidad y desarrollo son importantes para saldar esta brecha e implican un constante complemento entre la sociología y la historia. A lo largo de toda su obra destaca la dimensión histórica del trabajo sociológico y la dimensión sociológica del trabajo histórico. Sin embargo éstas deben evitar enfatizar acriticamente otros aspectos de la interpretación del cambio social como son los modelos monistas de desarrollo.

Crítica a los modelos monistas de cambio social

Además de las críticas generales a la sociología y a la historia en Elias encontramos otras objeciones a corrientes específicas del pensamiento sociológico. Así por ejemplo, critica al materialismo histórico y llama a emanciparse de los modelos monistas del cambio social (Elias, 1987b: 235). Para él, el carácter del cambio histórico no puede ser restringido a un caso especial de mercado. En este sentido contraponen sus tesis a las de Marx, y a diferencia de éste pone el acento en la cultura y en las relaciones de poder en un sentido más ampliado. Cuestiona conceptos como los de *burguesía* y de *clase social* ya que, al partir de los fundamentos económicos, se han menospreciado los factores de prestigio, conocimiento y poder que han sido mucho más importantes para la configuración de la estratificación social (Elias, 1987b; Kuzmics, 1987: 529).

El germen de la desigualdad social no es siempre el control y la propiedad sobre los medios de producción. En las sociedades más avanzadas los grupos de especialistas económicos pueden llegar a ser más poderosos, pero esto no siempre ha sido así. En las sociedades menos avanzadas los grupos más poderosos eran los guerreros y los sacerdotes. Los comerciantes a menudo ocupaban un lugar inferior en la escala social. La sociedad cortesana se funda en el prestigio del *status*, la de guerreros en el manejo de la violencia, la de sacerdotes en los medios restringidos del poder simbólico del conocimiento, etcétera (Elias, 1987b).⁸

Asimismo, Elias señala que carece de sentido considerar al proceso civilizatorio como una simple *superestructura* o como una ideología, esto es explicarlo en su función, como un arma en la lucha entre los diferentes grupos y clases sociales (Elias, 1982).

Las críticas a los modelos monistas del cambio social, y la concepción de una realidad pluricausal y una estratificación diferenciada por factores económicos de prestigio y de poder, así como la recuperación de las tesis del monopolio de la violencia legítima son puntos en los cuales los planteamientos de Elias se asemejan a las explicaciones pluricausales que dan sustento al pensamiento de Max Weber. Sin embargo, como veremos a continuación, las propuestas de estos dos soció-

⁸ Elias afirma que debido a las limitaciones de su propio enfoque, Marx no pudo percibir que los empresarios y los señores feudales tenían más en común que lo que tenían de diferente. En la medida en que ambos monopolizaban los medios de producción ambos podían adquirir privilegios y poderes para explotar a los otros grupos. Sin embargo, Marx falló en no poder diferenciar entre las características violentas propias de la nobleza de guerreros y las pacíficas de mercaderes y capitalistas (Elias, 1987b: 232-237).



logos también tienen grandes puntos de contraste, en particular en sus enfoques teórico metodológicos y en su concepción del papel del *individuo*, la racionalidad y la *acción social*.

Las críticas a la sociología de la acción y al concepto de racionalidad

En la medida en que a Elias no le interesa “entrar en polémica con los otros” sus concepciones críticas a la teoría de la acción social (de Weber y otros autores) no se encuentran ampliamente desarrolladas como tales. Para detectarlas, es necesario rastrear los comentarios aislados en el conjunto de su obra.

Para llevar a cabo esta tarea y lograr presentar una sistematización que está ausente en la obra original, abordaré el tema con base en un seguimiento de los siguientes puntos: a) el individualismo y la teoría de la acción; b) las críticas a las teorías de dominación c) las críticas al concepto de racionalidad.

Las críticas al individualismo y la teoría de la acción: el concepto de habitus

¿Por qué poner a la acción en el centro de una teoría de la sociedad en vez de a la(s) persona(s) que actúa(n)? Norbert Elias se hace esta pregunta desde un punto de vista crítico de la organización que ha tenido la sociología como disciplina académica.

No concibe la posibilidad una *acción social* y considera que ésta responde a una noción fallida y poco acertada de la sociología sostenida en una dicotomía igualmente falsa que se expresa en una serie de antinomias ficticias: individuo y sociedad; agente y estructura; actor y sistema; micro y macrosociología, etcétera (Elias, 1982: 31).

Como ya se ha señalado anteriormente, considera que el concepto de individuo es uno de los más confusos de la sociología. Señala acertadamente que Max Weber nunca tuvo éxito en resolver los problemas de la relación entre individuo y sociedad, sostuvo que el individuo absoluto era la auténtica realidad social; sin embargo, en su obra conceptos como los de Estado, nación o familia se abordan como estructuras en donde no aparece la acción social del individuo (Elias, 1978: 118; Zabludovsky, 1993). Así, para Elias, la teoría de la acción social en Weber presenta una ambivalencia no resuelta, por un lado enfatiza el individuo autónomo mientras que por otro lo arranca de la totalidad social (Elias, 1987a: 31).

Desde esta perspectiva crítica las concepciones de Weber de las acciones individuales que son “sociales” y las que no lo son. Por la propia importancia que éstas tienen para entender el argumento de Elias, conviene recordar las propias definiciones que Weber propone en el primer capítulo de *Economía y sociedad*. En este conocido texto, el autor distingue la acción social de la que no lo es en función de que la primera es una acción con sentido en la cual la conducta está orientada hacia los otros. Para fundamentar sus ideas, Max Weber nos proporciona los siguientes ejemplos:

No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros. Un choque de dos ciclistas, por ejemplo, es un simple suceso de igual carácter que un fenómeno natural. En cambio aparecería ya una acción social en el intento de evitar el encuentro, o bien en la riña o consideraciones amistosas subsiguientes al encontronazo. La acción social no es idéntica a) ni a una acción *homogénea* de muchos, b) ni a la acción de alguien *influido* por conductas de otros. a) Cuando en la calle, a comienzos de una lluvia, una cantidad de individuos abre al mismo tiempo su paraguas (normalmente), la acción de cada uno no está orientada por la acción de los demás, sino que la acción de todos, de un modo homogéneo, está impedida por la necesidad de defenderse de la mojadura... (Weber, 1974: 19).

Elias critica la teoría de la acción de Weber retomando este conocido ejemplo para cuestionar que la “apertura del paraguas” pueda ser considerada como una acción no social. Al respecto y refiriéndose a Weber, señala que:

...no se detiene a pensar que sólo en determinadas sociedades hay paraguas, que éstos no se producen y se usan en todas las sociedades. De manera análoga considera como no social un choque entre dos ciclistas, y sólo como sociales los insultos y los golpes que eventualmente seguirán al choque... El pensamiento de Max Weber está en gran medida determinado por la sensibilidad ante la necesidad de que en algún lugar haya una frontera, un muro de separación entre lo que ha de ser considerado como individual y lo que merece ser considerado como social... (Elias, 1982b: 145).

Esta crítica, que de alguna forma está presente en toda su obra, también está expuesta en su *Ensayo sobre el tiempo*, ahí reitera que la explicación sobre lo social no puede basarse en el individuo como si éste fuera punto de partida de la vida en sociedad. En esta noción, inspirada por Max Weber, se reduce al individuo como persona. Al aislar la supuesta “acción social” se asume que a partir de ésta se puede estudiar el comportamiento de los hombres en comunidad y en sociedad.



La sociedad aparece entonces como un mosaico de acciones llevadas a cabo por individuos, como si las acciones estuvieran aisladas por el mundo, así como “si una rodilla puede andar aislada de una pierna y del cuerpo” (Elias, 1992: 18).

Elias reitera así la imposibilidad de concebir la acción de una persona suponiendo que primero camina sola en el mundo y que sólo posteriormente ajustó su conducta a la de los demás. Cada individuo social implica a otros individuos que estaban antes de él (Elias, 1992: 19). La pluralidad de los seres humanos representa un orden de un tipo específico que no puede explicarse por las acciones individuales.

Como consecuencia de esta teoría de la acción social, el pensamiento sociológico se aferra a una noción estática de individuo. La concepción aislada del individuo pierde de vista que cada adulto tuvo una infancia, una adolescencia y una niñez determinada. En el concepto académico de individuo, por el contrario, toda persona se concibe como un adulto autosuficiente, que nunca ha sido un niño y que consecuentemente se está transformando continuamente. Al respecto Elias afirma, “Ni crecemos como individuos independientes ni crecemos aislados de los demás” (Elias, 1978: 119).

Así, incorpora las ideas de los microprocesos biográficos a la concepción de macroprocesos históricos: cada persona es parte de un proceso social y a la vez su vida misma es un proceso a menor escala. Este punto de vista se muestra con brillantez en el estudio sobre *Mozart, sociología de un genio*, donde Elias concibe la vida del músico como un microproceso dentro del periodo central del cambio de un proceso más general (Elias, 1991).

Uno de los ejemplos que da al respecto es el de la pérdida de un ser querido: cuando éste muere, también muere parte de uno mismo. Cuando las sociedades donde vive una persona son conquistadas o destruidas, debastadas o humilladas, el individuo pierde tanto como cuando muere un ser querido. Una de las fallas más importantes de las diferentes teorías sociológicas es no tomar en cuenta las constantes interrelaciones entre el *yo* y el *nosotros* (Elias, 1978: 133-135).

Estas críticas a la acción social se reiteran de manera un tanto aislada y poco sistemática a lo largo de la trayectoria intelectual de Elias. En *La sociedad de los individuos* niega la posibilidad de separar el individuo de la sociedad y considera que esta diferenciación debe ser entendida en función de los distintos planos de observación social que “poseen sus propias regularidades” (Elias, 1990). En otros textos también pone en duda los conceptos que se yerguen sobre divisiones tajantes entre los planos de la integración física, social e individual y considera que la noción del tiempo muestra cómo se trata de procesos entrelazados (Elias, 1992).

En la última obra, *Teoría del símbolo*, cuestiona nuevamente la importancia de la concepción de acción individual en el pensamiento weberiano y señala que ésta raramente se sostiene por sí sola :

Las relaciones de las personas entre ellas no son aditivas. La sociedad no tiene el carácter de un montón de acciones individuales, comparadas con un montón de arena, ni el de un hormiguero de individuos programados para la concepción mecánica. Recuerda más bien una red de personas vivas, que dependen de forma muy diversa unas de otras. Los impulsos y sentimientos, los criterios y las acciones de una persona pueden reforzar los de otros o desviarlos de su objeto inicial... (Elias, 1994).

A pesar de que los sociólogos generalmente están de acuerdo en que los individuos no existen fuera de una sociedad, y de que la subjetividad está socialmente construida; la continua referencia a una sociología de la acción parece adherirse al concepto de un *individuo autónomo* que se opone a una sociedad igualmente autónoma.

Frente a esta visión predominante en la sociología, que concibe a la persona en términos de nociones individualistas de autonomía y libertad, Elias afirma que los seres sociales no son autónomos sino interdependientes y forman figuraciones o interrelaciones y no sistemas o estructuras. Sus personalidades y comportamientos responden a *habitus* específicos de una sociedad y de una etapa histórica (Van Krieken, 1998: 55).

Mediante conceptos como el de interdependencia y *figuración*, Elias intenta repensar a las personas simultáneamente como individuos y como sociedad, como el *yo* y el *nosotros*, y contrarrestar así la presión de una ciencia social condicionada que divide y polariza la concepción de lo humano (Elias, 1978: 129).

Así, nuestro autor llega a afirmar que el concepto de acción social es una aberración, una consecuencia de las trampas intelectuales que ha llegado a plantear una división del pensamiento sociológico en “dos sociologías”: la “sociología de la estructura” y la “sociología de la acción” (Elias, 1978: 125; Van Krieken, 1998: 41). A su juicio, esta ficticia oposición entre individuo y sociedad lleva a otras polaridades igualmente falsas como lo son las de agente-estructura; individuo-sociedad, voluntarismo-determinismo; racionalidad-irracionalidad; idealismo-materialismo.

Desde esta perspectiva él también rechaza la concepción de sistema como modelo y sus críticas se extienden a las teorías de otros autores; apunta que Durkheim, en un sentido opuesto al de Weber, privilegia el término sociedad sobre el de individuo y al hacerlo concibe modelos de sociedades estáticas. Tanto las teorías de la acción como las de



los sistemas son erráticas porque sólo toman dos aspectos de la misma realidad (Elias, 1982: 191).

Elias también somete a juicio los planteamientos de Talcott Parsons. A diferencia de la mayoría de sus textos donde las referencias a las obras de autores no constituyen un asunto prioritario, en 1968, escribe una nueva introducción a *El proceso de civilización* que está dirigida casi en su totalidad a argumentar contra la sociología parsoniana. Considera que Parsons pasa de la teoría de la acción a la de los sistemas partiendo de un abismo imaginario entre individuo y sociedad que queda sin colmar. Como resultado, se tienen una serie de construcciones conceptuales estáticas y arbitrarias que pretenden simplificar la sociedad mediante su descomposición en partes componentes (Elias, 1987a: 16). La dicotomía entre individuo y sociedad que recorre el pensamiento moderno culmina en el estructural-funcionalismo parsoniano.⁹ Como contrapartida, la noción de *figuración* puede aplicarse tanto a pequeños grupos como a grandes grupos y tiene que ver con las interrelaciones “entre el yo y el nosotros”.

Frente a las teorías de la acción y de la estructura, Elias propone el concepto de *habitus*: los procesos de civilización y la consecuente autocontención contribuyen a la formación de un *habitus social*, que es una parte integral de la personalidad de cada individuo (Elias, 1992: 11). Al respecto, algunos autores como Jonathan Fletcher han explicado cómo la noción del desarrollo de la civilización en Elias está relacionada con el concepto de *habitus*, un significado que se puede perder para aquellos que no consultan la obra original en alemán. A pesar de que se trata de un término sociológico que empieza a ser difundido mucho más tarde a partir de la obra de Pierre Bourdieu (1990), el concepto es ya utilizado en el idioma alemán por varios autores desde los años de la primera aparición de *El proceso de civilización*. En otras publicaciones como la de *La sociedad de los individuos*, Elias hace un mayor uso del término *habitus* y provee una diferenciación más puntual (Fletcher, 1997: 10).

Elias ve en este concepto una de las formas de escapar a la permanente oposición entre el individuo y la sociedad que permea al trabajo sociológico y lo considera útil para explicar los cambios del proceso de civilización desde los puntos de vista individual y social. El *habitus social* se expresa en los códigos de conducta y de sentimientos individuales, cuyos patrones sociales se transforman con el cambio de las generaciones y denotan las disposiciones compartidas por la mayoría de los miembros de una sociedad. Los *habitus individuales* se refieren

⁹ Sin embargo, Elias también afirma que el concepto de *función* es más adecuado y más útil para entender el desarrollo, que el de *acción*.

a las disposiciones emocionales y de conducta específicos de una persona (Fletcher, 1997: 11).

Desde esta perspectiva Elias también argumenta en contra de las conocidas teorías de dominación del pensamiento de Max Weber.

Crítica a las teorías de dominación de Max Weber

Elias reconoce que la más fecunda elaboración de la sociología del dominio se encuentra en la obra de Max Weber y afirma que se trata de una amplia gama de explicaciones: “constituye una mina de conocimientos sociológicos que no está, ni mucho menos agotada” (Elias, 1982: 35). Sin embargo, el rechazo a la teoría de la acción y de la teoría de las “personalidades independientes” conlleva también una crítica a la teoría de la dominación de Max Weber.

Como ya se ha señalado, Elias no respalda la idea del “poder carismático” y señala que son la transformación y la pérdida de equilibrio las que otorgan la decisiva oportunidad que manifiesta el portador del carisma para elevar sus actividades a un “carácter extraordinario” (Elias, 1982: 188-189).

En sus obras también se encuentran algunas menciones críticas a las otras formas de dominación. Al referirse a la concepción de *patrimonialismo*, señala que al centrarse en el análisis del cuerpo de funcionarios la perspectiva de Weber no permite entender a los grupos rivales.¹⁰ En lo que se refiere a los Estados modernos, Elias considera que éstos son algo más que aparatos burocráticos y que los factores de su surgimiento y consolidación deben explicarse en términos complejos y relacionales tomando en cuenta su dinámica externa e interna (Kuzmics, 1987: 526).

Así, considera que la metodología de Weber es más “intensiva” que extensiva, y no comparte la concepción de los *tipos ideales* por considerarlos como modelos artificiales. Elias argumenta que éstos se basan en “la comparación ponderada de todos los fenómenos de un determinado tipo que se conocieran históricamente en su época...” (Elias, 1982: 35) y, por lo tanto, intenta plasmar “tan extraordinaria cantidad de observaciones particulares, que acaba siendo construida con demasiado poco vigor “y amenaza deshacerse entre las manos” (Elias, 1982: 26). Como él mismo señala:

¹⁰ Estas cuestiones las trato de forma más amplia en el libro *Patrimonialismo y modernización* (Zabudovsky, 1993).



Los modelos de burocracia, ciudad, el Estado o la sociedad capitalista, que intentó elaborar Weber, no se referían en absoluto a relaciones de hombres, a configuraciones de individuos interdependientes que él, como investigador, incluía en su material de observación para ordenar simplemente algo desordenado... las configuraciones son tan reales como los hombres que las constituyen (Elias, 1982: 25).

Además de las críticas a Weber que Elias desarrolla en lo relativo a los conceptos de acción social y a su teoría de la dominación es necesario considerar sus observaciones en torno a la teoría de la racionalidad que, como se sabe, constituyen el eje del pensamiento weberiano.

Crítica al concepto de racionalidad

Norbert Elias considera inadecuadas las prácticas mentales que pretenden someternos a alternancias drásticas como *racional* o *irracional*, *espíritu* o *naturaleza* (Elias, 1987a: 450). En este sentido, aunque no siempre lo mencione explícitamente, sus concepciones contienen una vez más fuertes críticas a Max Weber quien es uno de los pensadores más influyentes en torno a las nociones de racionalidad.

Como se sabe, en la obra de este autor el surgimiento de la modernidad está vinculado a una racionalidad específicamente occidental. Esta tesis, fundamental para la interpretación que lleva a cabo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, permea una gran parte de las obras del sociólogo alemán (Zabludovsky, 1994: 255).

Frente a esta interpretación, Elias establece que el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humana en una dirección determinada, pero afirma que esta transformación no se lleva a cabo por los seres humanos individuales de manera consciente racional. En este sentido señala que "...la 'civilización', como la racionalización, no es un producto de la *ratio* humana, no es el resultado de una planificación que prevea a largo término. Sería impensable que en la base de la paulatina 'racionalización', se encontrara ya un comportamiento y una planificación 'racionales' que actuarán a lo largo de los siglos" (Elias, 1987a: 400).

En sus argumentos, Elias prosigue de una forma mucho más enfática afirmando que "nada en la historia demuestra que esta transformación se ha llevado a cabo de modo 'racional'" (Elias, 1987a: 449). El cambio histórico del proceso civilizatorio no puede ser entendido como una planificación racional; "La civilización no es 'racional' y tampoco es 'irracional' sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones por medio de cambios específicos en que los hombres están acostumbrados a vivir" (Elias, 1987a: 451; Zabludovsky, 1993).

A diferencia de Weber, para Elias, la modernidad no se caracteriza en función de una cierta racionalidad formal sino del grado de “contención” y autocontención del comportamiento (Elias, 1982 y 1987a; Zabłudovsky, 1995 y 1996). Consecuentemente, la racionalidad no debe entenderse en relación con el sentido de una acción o como las formas de calcular u orientar la intencionalidad del actor en una relación medios-fines, sino como referencia a la dirección de la conducta y a las oportunidades del poder según la correspondiente *configuración* de seres humanos.

Elias considera que la racionalidad se conforma con base en coacciones perfectamente determinadas para el autocontrol de los afectos: “La transformación de las sanciones externas en autocoacciones es una constante condición para la producción de formas de comportamiento a cuyos rasgos diferenciales uno intenta referirse con el concepto de ‘racionalidad’” (Elias, 1982: 125).

Así para Elias la racionalidad podría entenderse como la planificación calculadora de la propia estrategia con respecto a la ganancia o pérdida de oportunidades de *status* y de prestigio. La *racionalidad de la corte* se refiere a la necesidad de calcular el comportamiento común a través de los detalles de la etiqueta, ceremonia, gusto, formas de vestirse y hablar, situación que no puede ser considerada menos racional que el comportamiento planeado de la burguesía en su competencia con el poder económico. Tanto la *racionalidad burguesa* como la *racionalidad cortesana* son producto de coacciones, en una se “calculan” las posibilidades económicas, en la otra las de adquisición de prestigio (Elias, 1982: 126, 152; Featherston, 1987: 26).

Una de las críticas básicas que lleva a cabo Elias al concepto de racionalidad es la de que, en términos generales, concibe al proceso civilizatorio como una racionalización que afecta esencialmente las ideas o los pensamientos, en los “cambios” e “ideología”, cuando de lo que se trata es de la transformación de los hábitos humanos “dentro de los cuales el contenido de la conciencia, sobre todo los hábitos mentales sólo constituye, una manifestación parcial, un factor aislado” (Elias, 1987a: 494). Nuestro autor nos recuerda nuevamente los errores de las visiones que sólo toman en cuenta al hombre como un ser planificador e ignoran la estructura de sus impulsos.

Para él la racionalización “sólo es un aspecto de un cambio que abarca el conjunto de la definición espiritual, tanto los aspectos impulsivos como los del yo y el super yo” (Elias, 1987a). En este sentido, vuelve a destacar la gran influencia de Freud, quien considera que “las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales” (Freud, 1986: 53).



Elias argumenta que detrás de las teorías de la racionalización está la idea de la civilización como un proceso que afecta exclusivamente la esfera de las ideas y de los pensamientos. Como contrapartida, señala que los contenidos de la conciencia son parte de los hábitos humanos más generales. La racionalización y la psicologización constituyen manifestaciones del proceso civilizatorio que no pueden separarse, ni siquiera de forma imaginaria dentro del cambio histórico: “Carece de sentido preguntarse si la transición paulatina desde las formas de pensamiento y de comportamiento menos racionales a las más racionales cambia a la sociedad, puesto que este fenómeno de racionalización al igual que el más amplio de civilización, es al mismo tiempo un fenómeno psíquico y social” (Elias, 1987a: 493).

Para él, la racionalización es “una manifestación civilizatoria entre otras”: “...la “racionalización” del comportamiento es tan importante como esa modelación peculiar de la economía instintiva que acostumbramos llamar “vergüenza” o “escrúpulos”. Se trata de dos aspectos de la misma transformación psíquica: el intenso movimiento de racionalización, y el no menos intenso avance del umbral de la vergüenza y de los escrúpulos que se hace especialmente manifiesto a partir del siglo XVI en los hábitos de los hombres occidentales” (Elias, 1987a: 499).

Elias continúa señalando que ambos fenómenos son manifestaciones de la disminución de los miedos directos ante la amenaza del ataque por parte de los demás, y un fortalecimiento de los miedos internos automáticos, de las coacciones que se imponen ahora los propios individuos (Elias, 1987a: 500). Tanto en el avance del umbral de la vergüenza como en el proceso de racionalización se manifiesta el incremento de la prudencia y la previsión.

Sostiene que en el mismo periodo histórico en que progresa de forma evidente la racionalización se observa un avance de los límites del pudor y de los escrúpulos. Como podemos ver en estas afirmaciones hay una eminente recuperación de las tesis freudianas en las que Elias se apoya para criticar los conceptos de racionalidad:

Hemos comprobado que la racionalización, así como la configuración racional y la justificación de los tabúes sociales, sólo es un aspecto de un cambio que abarca el conjunto de la organización espiritual, tanto los aspectos impulsivos como los del yo y el super yo... (Elias, 1987a: 526).

En este sentido Elias opina que ni el historiador ni el sociólogo deberían separar las actividades psíquicas de los seres humanos de sus distintas formas de manifestación en las artes, ideas o cualquier otra (Elias, 1987a: 493-494). Consecuentemente, considera que el estudio

del proceso histórico de racionalización corresponde a un ámbito de las ciencias que todavía no existe: “el de una psicología histórica que sea capaz de unir la investigación psicogenética y la sociogenética, con el fin de trazar la línea de unión entre todas estas manifestaciones de los seres humanos y su existencia social” (Elias, 1987a: 492-493).

Al respecto, Elias señala que en toda investigación psicogenética es necesario considerar no sólo el orden funcional de lo “consciente” o de lo “inconsciente” sino todo el movimiento de las funciones psíquicas. De igual forma la investigación sociogenética deberá considerar, desde el principio, la totalidad de un ámbito social más o menos diferenciado y rico en tensiones. Esta empresa es posible únicamente gracias a que en el entramado social hay cierto orden y una estructura claros (Elias, 1987a: 496).

Al respecto es muy interesante hacer notar cómo las críticas a la racionalidad en Elias se diferencian de las que han sido realizadas por otros autores que fueron sus contemporáneos y que recibieron influencias semejantes. Así por ejemplo los cuestionamientos de la Escuela de Frankfurt se orientan en un sentido eminentemente distinto. Como se sabe, a los miembros de esta corriente de pensamiento les preocupan los vínculos entre racionalidad y capitalismo y la ausencia de compromisos con valores universales que puedan llevar a una sociedad moderna más justa y equitativa.

En este sentido, Horkheimer considera que el relativismo de los valores en la sociología de Max Weber y el énfasis en la razón instrumental y en la capacidad del hombre moderno para prever y calcular lleva a una excesiva formalización de la razón y a la pérdida de las raíces intelectuales de conceptos como justicia, igualdad y felicidad, que en siglos anteriores eran inherentes a la razón (Zabudovsky, 1994: 263).

Por su parte, de una forma más radical, Herbert Marcuse afirma que la racionalidad de Max Weber es una racionalidad técnica que siempre es una razón política: “En la sociología de Max Weber, la racionalidad formal se transforma siempre sin censuras en una racionalidad capitalista” (Marcuse, 1971: 137-138).

La profundización en las tesis de estos autores rebasa el objetivo del presente artículo. Sin embargo es interesante observar cómo, a pesar de la importante herencia intelectual que tienen en común Elias y los miembros de la Escuela de Frankfurt (la influencia de la sociología histórica de Marx y el psicoanálisis), la forma en que estos autores rescatan las ideas de Freud es eminentemente distinta como también lo es su concepción de la historia y la civilización.

Si bien es cierto que en la *Dialéctica del iluminismo* de Horkheimer y Adorno también está presente la idea de la civilización como



autocontrol y las relaciones entre civilización y super-ego, el planteamiento de estos autores contrasta con el de Elias en varios aspectos. Uno de los más importantes es el tono de denuncia que permea los escritos de la Escuela de Frankfurt y que se acompaña a la noción de civilización más como una regresión, que incluso puede llegar a ser considerada “como una forma de barbarie”. Nada más ajeno a esta “filosofía pesimista” que la concepción de Elias de civilización en términos de un progreso inevitable y continuo de la historia.¹¹

Como se ha visto en el presente artículo, lejos de tratar de insertarse en el debate filosófico en torno a la modernidad, Norbert Elias se concentra en el desarrollo de una propuesta para el análisis social de largo alcance a partir de una psicología histórica y de una sociología procesal, de la psicogénesis y sociogénesis de la modernidad. Se trata de un enfoque teórico metodológico sumamente original que nuestro autor aplica para el análisis y reconstrucción del proceso de civilización y de la sociedad cortesana en sus primeros trabajos y a cuyos principios permanece fiel a lo largo de su vida (tanto en sus primeras obras como en las de una mayor argumentación teórica que caracterizan la segunda etapa del Elias “redescubierto”). En este trabajo se ha podido rastrear, a partir de su peculiar visión, su rechazo a la separación entre sociología e historia y sus concepciones críticas en torno a la acción social, el individualismo y la concepción de racionalidad.

Consideraciones finales

La original propuesta de Norbert Elias para la investigación en ciencias sociales se sustenta en un análisis interdisciplinario que se yergue sobre el concepto de interdependencia o *configuración* y de una teoría relacional del poder, para la cual es imposible separar las dimensiones “micro” y “macro” del trabajo sociológico.

Elias enfatiza una concepción del cambio social en relación con procesos históricos de larga duración y a microprocesos que permiten explicar las biografías y “acciones individuales” a la luz de los cambios macrosociales. Considera que la modernidad se caracteriza por una transformación en el comportamiento y que son estas pautas las que conforman el *habitus* individual y social.

En este trabajo se ha hecho una reconstrucción del pensamiento de Elias a la luz de las críticas que lleva a cabo en torno a algunos de los aspectos más importantes de la sociología. En la medida en que, como

¹¹ Para un análisis comparativo entre Elias y la Escuela de Frankfurt se puede consultar el texto de Arthur Bogner sobre el tema (1987).

ya se ha dicho, el interés fundamental de Norber Elias no es debatir con otros autores, en este artículo se ha tenido que hacer un seguimiento puntual de su obra para poder detectar sus opiniones en torno a la teoría de la acción social y de la racionalidad, así como a otros aspectos del trabajo sociológico e histórico.

Entre los autores que más influyen en el pensamiento de Elias pueden mencionarse a Comte, Marx, Weber y en particular a Sigmund Freud. A partir de las tesis de este último, desarrollará una interesante crítica a la racionalidad que, como se sabe, es uno de los ejes del pensamiento weberiano. Desde un punto de vista sumamente sugerente, Elias rescata la importancia del inconsciente, de los impulsos y de las formas de comportamiento, en oposición a las ideas de racionalidad que generalmente han enfatizado el plano de la conciencia.

A pesar de que reconoce la valiosísima aportación que lleva a cabo Weber al concebir el Estado moderno como el monopolio de la violencia física legítima, a lo largo de su obra se manifiesta contrario a algunas de las tesis del autor de *Economía y sociedad*. En este sentido, son particularmente importantes sus observaciones cuando señala que en realidad en el propio Max Weber no logra integrar sus nociones de acción social con las verdaderas estructuras que analiza en sus teorías de dominación.

Este punto de vista es semejante a la conclusión a que llegué en una investigación en torno a la dominación patrimonial (Zabłudovsky, 1993). Como resultado de este estudio se encontró que en Weber hay una ambivalencia no resuelta entre su teoría de la acción y la forma en que analiza las estructuras de dominio. El análisis de los tipos de dominación se basa fundamentalmente en una perspectiva institucional vinculada con la forma en que surge y se organiza el *aparato de mando* (burocracia, aristocracia feudal, burocracia patrimonial, etcétera) que, con excepción del caso extraordinario del carisma, no parecen dar cabida a la conocida concepción de acción social orientada por motivos individuales que está expuesta en las primeras páginas de *Economía y sociedad*.

Sin embargo, considero que en lo que se refiere a las críticas de otros temas más puntuales, los juicios que hace Elias de la sociología de Max Weber no están suficientemente fundamentados. Lo anterior es especialmente válido en lo que concierne a los *tipos ideales*. Como se sabe, esta propuesta de Max Weber para lograr un adecuado conocimiento objetivo en las ciencias sociales se apoya en un sofisticado aparato teórico conceptual que da sustento a gran parte de su obra.¹²

¹² El lector interesado puede consultar el texto "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política social" (Weber, 1976).

Sin adentrarse demasiado en ella, Elias la descalifica un tanto a la ligera con el sólo argumento de que se trata de modelos “extensivos” frente a los cuales los “intensivos” son supuestamente más adecuados. Las construcciones teórico conceptuales de Weber son mucho más elaboradas de lo que Elias parece sugerir.

Por ello, a pesar de los aciertos de Elias en su crítica a la racionalidad, vale la pena también tener presente que el concepto weberiano no siempre es tan lineal. El propio Weber señala en su conocido preámbulo a la *Sociología de la Religión* que “la expresión ‘racionalismo’ puede significar cosas muy diferentes” (Weber, 1978). No es casual que este concepto haya tenido tanto impacto en el desarrollo de la sociología contemporánea. Los debates sobre los vínculos entre modernidad, capitalismo y racionalidad han sido muy intensos. En no pocas ocasiones, las distintas interpretaciones en torno a las relaciones entre estos conceptos han llegado a ser de gran importancia para delimitar las posiciones teórico-metodológicas y político-académicas que pueden llegar a conformar una determinada “escuela” o “corriente de pensamiento”.

La confrontación pormenorizada entre Elias, Weber y otros autores rebasa los objetivos del presente texto. Para llevarla a cabo se debe profundizar en las temáticas a través de un trabajo minucioso de comparación entre las ideas de los diversos pensadores. Así, este artículo, que rastrea las herencias y reconstruye las críticas en la obra de Norbert Elias, pretende ser sólo un punto de partida y una invitación para estudiar y recuperar a un autor que todavía es poco conocido en México y América Latina.

A pesar de que la mayoría de sus libros están traducidos al español, nuestras comunidades académicas están aún poco familiarizadas con sus propuestas. Por la importancia y originalidad de sus contribuciones, queda pendiente dentro de la agenda de las ciencias sociales en México, el análisis y debate del pensamiento de Norbert Elias y la recuperación de aquellas preocupaciones y aportes que pueden ser útiles para el análisis de nuestras propias realidades. Este esfuerzo de revaloración deberá ir acompañado por una fundamentación crítica que compare su pensamiento con el de otros autores para poder así juzgar en su debida dimensión los verdaderos alcances y limitaciones que él mismo realiza a contracorriente. El presente artículo ha pretendido sentar algunas de las bases para hacer posible estas tareas futuras.

Bibliografía

Bejar, Elena (1994), “Norbert Elias, retrato de un marginado”, en *Revista Española de Sociología*.

- Bogner, Arthur (1987), "Elias and the Frankurt School", en *Theory, Culture and Society*, vol. 4, Sage Publications, Londres.
- Elias, Norbert (1978), *What is Sociology?*, Columbia University Press, Nueva York.
- _____ (1982), *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1982b), *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1987a), *El proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, España.
- _____ (1987b), "The retreat of sociology into the present", en *Norbert Elias and figurational sociology. Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2-3, Sage Publications, Londres.
- _____ (1990a), *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- _____ (1990b), *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.
- _____ (1991), *Mozart, sociología de un genio*, Península, Barcelona.
- _____ (1992), *Time: an essay*, Blackwell, Oxford.
- _____ (1994), *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona.
- _____ (1995), *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona.
- _____ (1998), *La civilización de los padres y otros ensayos*, Grupo Editorial Norma, Barcelona.
- Featherstone (1987), "Norbert Elias and figurational sociology: some preparatory remarks", en *Norbert Elias and figurational sociology. Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2-3, Sage Publications, Londres.
- Fletcher, Jonathan (1997), *Violence and Civilization. An introduction to the work of Norbert Elias*, Polity Press.
- Freud, Sigmund (1986), *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid.
- Goudsblom, Johan (1987), "The Sociology of Norber Elias: its resonance and significance", en *Theory, Culture, and Society*, vol. 4, núm. 2-3, Sage Publications, Londres.
- Kuzmics, Helmut (1987), "Civilization, State and Burgeois Society: the theoretical contribution of Norbert Elias", en *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núm. 2-3, Sage Publications, Londres.
- Marcuse, Herbert (1971), "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber", en *Presencia de Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Van El, Karla (1996), "The style of internationalization of dutch sociology: figurational sociology versus explanatory sociology", ponencia presentada al *Research Committee of the History of Sociology*, Amsterdam.
- Van Krieken (1998), *Norbert Elias, Key Sociologist*, Routledge, Londres y Nueva York.



Weber, Max (1974), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1976), “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política social”, en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Futura, Argentina.

_____ (1978), *Sociología de la religión*, La Pleyade, Argentina.

Zabludovsky, Gina (1993), *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (1994), *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Miguel Ángel Porrúa/ Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (1995), *La Escuela de Frankfurt y la crítica a la modernidad, una introducción al pensamiento de Max Horkheimer y Herbert Marcuse*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (1999), “Norbert Elias, el gran solitario de la sociología contemporánea”, en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.