
LA SOCIOLOGIA DE NORBERT ELIAS: LAS CADENAS DEL MIEDO

Helena Béjar

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. El presente artículo trata de revisar los aspectos fundamentales de la obra de Norbert Elias. Así, su intento de superar la teoría clásica del progreso y su crítica al estatismo funcionalista le llevan a proponer el estudio histórico de las sociedades como entramados de interdependencias o configuraciones. Del análisis de los procesos de estatización y civilización se infiere una concepción particular del cambio a largo plazo como avance de las coacciones sociales.

1. NOTA INTRODUCTORIA

A contracorriente de las tendencias dominantes de la sociología contemporánea, el contenido medular de la teoría de Norbert Elias resulta difícil de determinar. A la dificultad para rastrear las fuentes principales de su pensamiento —Freud y Weber— hay que añadir su predilección por el tratamiento histórico de los principales temas de estudio, así como una cierta oscuridad en su producción teórica. Todo ello obliga al lector a reconstruir las propuestas centrales de Elias a través de diversas líneas analíticas.

En este trabajo revisaré algunos de los conceptos clave de su obra y trataré de plantear un hilo conductor para comprender su particular sociología histórica. En primer lugar trazaré una breve caracterización de su

vida y obra, que pretende ser una contrapropuesta de la sociología estructural-funcionalista, en general, y de la teoría parsoniana, en particular.

En segundo lugar expondré la crítica eliasiana a las nociones de «individuo» y «sociedad», núcleos de dos tradiciones —filosófica y sociológica, respectivamente— que abocan en una misma construcción teórica, el *homo clausus*, contra el cual Elías funda su teoría. Su lucha se bate en dos frentes, a saber: en el terreno del conocimiento, contra un concepto de individuo atomizado que alberga una supuesta intimidad incommunicable, y en el terreno moral, contra un ideal de autosuficiencia que cimienta una convivencia insolidaria. La necesidad de nuevos modelos mentales para pensar la sociedad conduce a la idea de configuración, que quiere trascender la noción teleológica de función, para afirmar los lazos recíprocos de dependencia y poder entre los hombres.

La idea de configuración, central en el pensamiento de Elías, no está, sin embargo, más que esbozado en su obra, por llamarla así, metodológica. Es en su sociología histórica, en concreto en la descripción de la sociedad cortesana, donde Elías analiza cómo las grandes personalidades y las clases sociales mantienen unos vínculos de estrecha dependencia. El análisis sincrónico de la configuración cortesana se completa con el estudio diacrónico del proceso de la civilización. En ambos Elías logra aunar historia y sociología.

En el resto de los apartados de este artículo trato de entender el concepto eliasiano de cambio, para entroncar con su problemática noción de sociedad. Para ello reviso las líneas principales del tema de las «consecuencias no queridas de la acción» y del «extrañamiento», versiones individualista y holista, respectivamente, de la génesis de lo social. A mi juicio, Elías se inclina por explicar el cambio histórico —el avance de la civilización— aunando, por una parte, la sociología del Estado de Weber y la teoría de la diferenciación de Durkheim, y por otra, las tesis freudianas sobre el malestar de la cultura.

Así, la génesis y el desarrollo no intencionado de las formas civilizatorias europeas se deben al espesamiento histórico de las coacciones sociales. O lo que es lo mismo, la persistencia del miedo que los hombres se tienen entre sí engendra el progreso. El «aro firme» que los miedos sociales ciñen en torno a los comportamientos de los hombres es la versión eliasiana de la jaula de hierro. Las páginas que siguen tratan de mostrar esta peculiar ruta de la modernidad.

2. SEMBLANZA DE ELIAS

El primero de agosto de 1990 moría, a los noventa y tres años, Norbert Elías. Moría en un día poco apto para el recuerdo, la reflexión o la gratitud, como si el destino apuntalara, por última vez, su empeño en olvidarle.

Nació en Breslau en el seno de una familia judía el 22 de junio de 1887 y sirvió en el ejército alemán durante la primera guerra mundial «de la forma menos militar que se puede imaginar en un soldado», según sus palabras (citado en Gloudbloom, 1987, 323). Estudió medicina, filosofía y psicología, antes de decidirse a cursar estudios de postgrado de sociología en Heidelberg. En sus años de formación asistió a las lecciones de Jaspers, Rickert, Husserl y Alfred Weber, y visitó el salón de Marianne Weber. En 1930, cuando Mannheim recibió la cátedra de sociología en Frankfurt, Elias se convirtió en su ayudante. A punto de obtener su propia cátedra se vio forzado como judío a dejar Alemania, tras la ascensión al poder de aquellos que habrían de enterrar a su madre en Auschwitz, tal como reza la dedicatoria de *El proceso de civilización*.

Viaja a Francia y se establece en Inglaterra, donde se dedicó a la vida académica en la Universidad de Leicester durante casi treinta años. En 1954 obtuvo una posición estable, sólo ocho años antes de jubilarse. Durante este período enseñó Psicología Social y Sociología General. Enfatizaba la necesidad de una «sociología desarrollista» (*developmental sociology*) que se centrara en procesos de cambio y no en consideraciones estructurales estáticas. Nunca hacía referencia a su teoría de las configuraciones. En 1962 motivos económicos le conducen a Ghana, donde es nombrado catedrático. Permanece allí dos años.

En 1977 recibe el Premio Adorno por *El proceso de civilización*, publicado en alemán en 1939. Los quince últimos años de su vida fueron los más fértiles. En 1988 se le otorgó el Premio Europeo Amalfi de Sociología y Ciencia Social por la obra *La sociedad y los individuos*. Solía nadar diariamente en una piscina sin climatizar y animaba a sus colegas a hacer lo propio (Albrow, 1990). El pasado año, su muerte nos recordó, tristemente, su vasta obra.

«Norbert Elias se hizo famoso como el autor de *El proceso de civilización*, un libro que, como se ha señalado a menudo, se publicó en un mal momento, en un mal lugar y en un mal idioma (en 1939, en Suiza y en alemán), lo que, al parecer, le destinó a la oscuridad histórica» (Featherstone, 1987, 195).

Varias con las causas del descuido de la obra de Elias y en concreto de lo que se ha considerado su obra maestra. En primer lugar y sobre todo el largo tiempo transcurrido —nada menos que cuarenta años— desde la redacción de *El proceso de civilización* en alemán y su difusión en otras lenguas. Mientras que en francés se traduce el primer volumen de dicha obra en 1973, en inglés aparece en 1978 —y el segundo volumen en 1982—, en italiano en 1983 y en castellano en 1987.

Obstáculos editoriales aparte, hay que señalar, en segundo lugar, la peculiar exigencia del libro en cuestión. *El proceso de civilización* puede

parecer una obra de lectura fácil. En realidad, exige un considerable bagaje teórico. Elias se embarca en la descripción de los modales de la cultura europea desde el Renacimiento y en el análisis de la génesis del Estado moderno sin referencias teóricas explícitas. En la primera parte hay una nota a pie de página sobre Freud (en la p. 549) en la que reconoce abiertamente su deuda teórica con él, así como el carácter sociogenético del Super-Yo, y otra dedicada a Weber (en la p. 556) en la segunda parte, en la que discute brevemente la noción de tipo ideal aplicada al feudalismo. Igual de parco en referencias se muestra Elias en el resto de su obra. Esta extrema economía en materia de erudición se explicaría por una ignorancia de benéfica influencia:

«Soy muy consciente del hecho de que otros me han influido, de que he aprendido de otros, aunque no sólo de los libros, sino también de los acontecimientos de mi tiempo. Y si ha sido de los libros, lo que menos me ha influido han sido las teorías de otros sociólogos... *Creo que probablemente las ideas de Freud han tenido mayor influencia sobre mi pensamiento que las de cualquier otro teórico social.* De hecho, creo que mi capacidad para escribir *El proceso de civilización* se debe hasta cierto punto al hecho de que mi conocimiento de las obras que ahora se consideran clave para un sociólogo era en aquel momento muy deficiente» (Elias, cit. en Goudsblom, 1987, 329-330; cursiva mía).

Esta declaración de modestia no se compadece con la imagen de un Elias perfeccionista en sus escritos (Brown, 1987, 537) y dedicado a una búsqueda incesante de respuestas a preguntas teóricas fundamentales.

«Su inquebrantable seguridad en sí mismo, su sentido de misión y su convicción en la corrección de su definición de la empresa sociológica tenían su otra cara: la arrogancia de quien pretendía proclamar una nueva sociología y que, sin embargo, debía haber tomado no poco material de sus distinguidos maestros y colegas: Rickert, Alfred Weber y Mannheim, sin apenas reconocerlo, pues el suyo aparecía como un trabajo tan nuevo como un recién nacido» (Featherstone, *op. cit.*, 200).

En realidad, la obra de Elias contiene la herencia de la teoría sociológica clásica de una forma muda. Así, la filosofía de la historia de Hegel, la cosificación del hecho social de Durkheim o la sociología del Estado de Weber son algunas de las coordenadas necesarias para entender el pensamiento de Elias, cuya incuestionable altura intelectual quizá fuera acompañada de un orgullo que le impedía reconocer sus fuentes. Ello podría explicar la ocultación de las referencias teóricas clásicas.

La tercera razón que podría dar cuenta del olvido de la obra de Elias es de índole gremial. Desde una posición de orgulloso marginado, combatió los dos paradigmas sociológicos hegemónicos durante cuatro decenios, el marxismo y el estructural-funcionalismo. Del primer critica su carácter de «credo social» y su pretensión de predicción de la historia. El segundo se convierte en la contrarreferencia a partir de la cual Elias plantea su «sociología figuracional». Talcott Parsons representa el triunfo y el poder académicos, mientras Elias vive en la oscuridad y el olvido. Cuando ambos se encuentran en 1970, en el Congreso Mundial de Sociología en Varna, Elias felicita al ilustre catedrático de Harvard por su «gran don para la síntesis» (Goudsblom, 1987, 327).

Elias pagará caro este denodado encono hacia la sociología «oficial». Su batalla teórica contra el parsonianismo se interpretará como escape de un resentimiento acumulado. Lewis A. Coser escribe en el *American Journal of Sociology* una demoledora reseña sobre *Sociología fundamental*, publicada en 1978. Mientras se descubre ante la maestría de *El proceso de civilización*, Coser despacha aquella obra programática como un fracaso, como un conjunto de banalidades y tópicos sociológicos disfrazados de innovaciones conceptuales:

«Uno pensaría leyendo el libro que Elias se siente en cierto modo decepcionado por lo que considera una carrera fracasada (...) Se puede concluir que cuando escribió esto era un hombre amargado que sufría del abandono de sus colegas y trataba desesperadamente de afirmar su independencia y reclamar mayor talla (...) El presente volumen puede verse, más que nada, como la obra de un marginado luchando contra lo que él cree que es la sociología establecida» (Coser, 1979, 192).

En resumen,

«mientras que *El proceso de civilización*, aunque escrito en los años treinta, se lee como si se hubiera escrito en los años setenta, este libro, escrito en los setenta, parece haberse escrito en los años treinta» (Coser, *op. cit.*, 193).

Los dardos de Coser son hirientes. Es cierto que la obra de Elias es bifronte. En mi opinión, el goce de la lectura se encuentra en su sociología histórica (en *El proceso de civilización* y *La sociedad cortesana*), en el análisis de los manuales de urbanidad renacentistas, en el paisaje de la vida caballeresca o en la anatomía de la sociedad del Rey Sol. Pero el conocimiento de su particular sociología (*Sociología fundamental* y *La sociedad y los individuos*, principalmente) permite comprender plenamente su proyecto intelectual consistente en plantear «un modelo de desarrollo de la estructura de la humanidad en su conjunto» (Kilminster, 1987, 215).

Como Comte, del que se reconoce heredero, Elías se inscribe en la tradición evolucionista. Pero, frente a aquél, no ve en el sociólogo el nuevo sacerdote de un orden social que ha cumplido los designios de la humanidad. El sociólogo es, más bien, un zapador de mitos. Vivimos en un universo que crea situaciones nuevas y pide nuevas respuestas a las viejas preguntas. De ahí la importancia de la historia. Ella acoge el devenir de los hombres y los embarca en grandes cambios que mudan su entorno y su espíritu. La sociología ha de hacer inteligibles tales procesos.

3. EL PROGRAMA TEORICO: OBJETO Y METODO DE LA SOCIOLOGIA

«Lo que nos falta —reconozcámoslo— son modelos mentales y una visión global (...) mediante los cuales podamos comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de aquéllas (...) cómo esa sociedad posee una historia cuyo curso no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que la constituyen» (Elías, 1990b, 21).

Estas palabras —de inequívoca resonancia marxiana— pertenecen al artículo «La sociedad y los individuos», escrito en el mismo año que *El proceso de civilización*. Saltan a la vista los temas que ya preocupaban a su autor. Por una parte, la necesidad de redefinir «la sociedad», ese oscuro objeto de conocimiento; por otra, la naturaleza no intencionada de lo social en su desarrollo histórico. Al análisis crítico de los términos «individuo» y «sociedad» dedicaré las páginas siguientes para abordar, en el próximo punto, la concepción eliasiana del devenir humano.

La redefinición del objeto de la sociología —y el cuestionamiento del término «sociedad»— es, para Elías, una empresa a la vez heurística y moral:

«Las tareas de la sociología incluyen no sólo el examen y la interpretación de fuerzas constrictivas a las cuales los hombres están expuestos en sus sociedades y grupos particulares empíricamente observables, sino también *la liberación de tales fuerzas y el pensamiento acerca de las mismas*, en relación con los vínculos que tienen con modelos heterónomos anteriores» (Elías, 1978, 18; énfasis mío).

Es decir, en la emancipación de las fuerzas que subyugan a los hombres hay que incluir aquellas categorías que han venido construyendo la imaginación sociológica. Sólo la posibilidad de replantear los conceptos convertidos en sustancias reificadas abre el camino para un pensamiento crítico en relación a lo humano.

El blanco de Elias es la dicotomía individuo/sociedad, que ha permeado el pensamiento social desde sus orígenes. Asociada a la idea de libertad, la noción de individuo alude a un Origen poblado por seres aislados, tal como plantea el contractualismo clásico: «En el principio no existía un ser humano único, sino varios seres humanos que vivían juntos» (Elias, 1990b, 26). La noción de individuo va unida a la de *homo philosophicus*, núcleo de la teoría del conocimiento moderna. Todo empezó con Descartes. Su sujeto sólo encuentra asidero a su duda metódica en el conocimiento, en el reducto de una interioridad que se transforma en ancla de la certeza. La filosofía cartesiana, propia de una época que se está liberando de Dios y de la Antigüedad, representa un estadio clave en el descubrimiento de la autoconciencia, una «altiplanicie» en el proceso de individualización. Luego vendrán Kant y su sujeto trascendental, hijo del «giro copernicano» que, al descentrar al hombre del universo, le exige una nueva relación con la naturaleza, objetivada y progresivamente distante. La filosofía existencialista es otra muestra de los bucles de esa «escalera de caracol» —según otro símil de Elias— desde la cual el hombre puede ver el estadio anterior según asciende en el conocimiento de sí. Al fin, Weber, para quien el individuo es la única realidad, mientras las instituciones son consideradas (según la interpretación de Elias) como construcciones artificiales.

Toda esta tradición de pensamiento entraña una concepción atomizada de la sociedad como un montón de individuos aislados que sólo se comunican superficialmente y cuya verdadera esencia está en su interior. El *homo philosophicus* poseería un «núcleo», «mundo» o «verdad interna» valorada positivamente. Lo que hoy solemos llamar intimidad es, para Elias, un «símbolo metafísico» que acaba erigiendo un inmenso muro que separa a los hombres. Pero la noción de individuo no sólo engendra la idea de intimidad. Aliada a la de libertad e independencia, sustenta asimismo la incomunicación al soslayar la idea de interdependencia entre los hombres, fundamento de la visión moral y teórica de Elias.

El otro elemento de la dicotomía a combatir, la sociedad, está asociado a determinación por una «maquinaria social», tópico que recurre la teoría social clásica. Se trata ahora de criticar el *homo sociologicus* y, concretamente, las doctrinas colectivistas que predicen una homogeneización entre los hombres que ellas mismas, con su burdo holismo, contribuyen a crear. Tal es el caso de las teorías del progreso, que ven «una especie de banda transportadora por la cual cada producto se dirige automáticamente hacia su destino, o una calle de dirección única por la que todo el mundo está obligado a avanzar» (Elias, 1990b, 90).

Según Elias, Hegel ofrece la versión panteísta de lo que para Comte o Marx serán «credos sociales». En los tres, la historia es un destino al cual someterse. El determinismo evolucionista de la sociología del siglo XIX generó una «situación heraclíteana» basada en la creencia en un devenir constante.

Un siglo después, el péndulo apunta al otro extremo, a una «situación eleática» de absoluta inmovilidad. Los fenómenos sociales se han congelado en un estatismo que corona la teoría parsoniana que, heredera de Durkheim, culmina la idea de *homo sociologicus* compuesto de normas interiorizadas.

El estructural-funcionalismo expresa el abandono definitivo de la fe en el progreso tras la Segunda Guerra Mundial. Si en los orígenes de la sociología, en los siglos XVIII y XIX, el término «sociedad» se identificaba con el de «sociedad burguesa», la sociología parsoniana identifica la sociedad con la nación americana, con una comunidad compuesta por individuos plenamente socializados. Elías se une al nutrido coro de los críticos de un pensamiento de la «totalidad» basado en una «metafísica de estructuras y sistemas sociales», en una arquitectura de metáforas espaciales que esconde un nuevo credo social. Es ésta una sociología naciocéntrica y autocomplaciente que abandona el estudio del cambio (entendido ahora como transición entre dos situaciones de inmutabilidad), enraizado en la historia del pensamiento social:

«El factor decisivo en este giro no fue tanto la crítica de los modelos clásicos de desarrollo, sino más bien que las teorías sociológicas del siglo XX, tratando de derribar ciertos ideales sociopolíticos, acabaron por ensalzar algunas sociedades existentes. Quizá arrojaron al niño con el agua sucia. Así (...) se rechazó de antemano muchas conquistas fecundas del pensamiento sociológico clásico, incluyendo el interés por investigar el cambio social como cambio *estructurado*» (Elías, 1978, 151-152).

Frente al análisis estático del «sistema» o la «estructura» y la aceptación de un individuo que se enfrenta a ellas, Elías propone un enfoque procesual. Es necesario pensar el par individuo/sociedad de una manera nueva para burlar una noción de hombre, el *homo clausus*, derivado tanto del *homo philosophicus* como del *homo sociologicus*. Este *homo clausus* refleja la autoexperiencia del hombre moderno, ya independiente y privado, ya reificado y socializado. Los hombres no son individuos aislados ni la sociedad un ente ajeno a ellos, sino que se ligan a través de «cadenas invisibles» que forman la verdadera urdimbre social.

La sociología figuracional se asienta en el concepto de configuración. Definidas como «entramados de interdependencia constituidos por individuos» (Elías, 1987a, 45) o «modelos cambiantes compuestos por jugadores entendidos como un todo, por todo su yo, por el conjunto de intercambios y sus mutuas relaciones» (Elías, 1978, 130), las configuraciones no pueden reducirse a las características —biológicas o psicológicas— de los individuos que las componen. Como sucede en una conversación, un baile o un juego, las configuraciones son independientes de los individuos particula-

res, pero no de todos ellos; no son, pues, categorías sociológicas hipostasiadas. Tampoco son tipos ideales, «formas artificiales que el investigador impone a la fuerza a los hombres observados», sino que expresan la *mutua orientación* de los individuos entre sí.

La dependencia es un rasgo constitutivo del ser humano. Frente a la noción de *homo clausus*, Elías afirma el entrelazamiento continuo de los hombres en vínculos de conflicto, cooperación y, sobre todo, de poder. Elías desdramatiza la noción de poder, tradicionalmente asociada a relaciones manipulativas:

«El poder es sospechoso: la gente usa su poder para explotar a los otros para sus fines. El poder parece inmoral: todo el mundo debería tener una posición para tomar sus propias decisiones (...) Una solución más adecuada a los problemas de poder depende de que éste se entienda de manera inequívoca como una relación, como una característica estructural y extensiva, ni buena ni mala» (Elías, 1978, 93).

El poder no es un amuleto personal, sino un universal sociológico. Es un atributo de las configuraciones y no puede reducirse, por tanto, a las estrategias particulares de los sujetos implicados en ellas. Por eso es mejor hablar de «equilibrios de poder» y analizar los flujos y tensiones en las variables alianzas y oposiciones que crean los hombres.

Pero no nos engañemos. Tanto la noción de configuración como la de poder quedan sólo esbozadas en la obra de Elías, en concreto en *La sociedad cortesana* y en *Sociología fundamental*, escritas en 1969 y 1970, respectivamente. El concepto de configuración se define apenas como un entramado de tensiones entre aliados y oponentes. En lo que pretende ser su obra programática, Elías dedica sólo apuntes dispersos a lo que se supone es el centro de su sociología. En realidad, la configuración puede entenderse como una noción negativa, *contra* la de «individuo» —en tanto que unidad filosófica autosuficiente— y la de «sociedad» —como categoría sociológica estática—. La idea de configuración quiere superar el mito del *homo clausus* y sustituirlo por la comprensión de la sociedad como un conjunto de *homines aperti* dependientes o semiautónomos, «vectores dirigidos a otras personas» (Elías, 1990b, 52) en las que nadie puede prescindir de los otros.

El desdibujamiento de la noción de configuración (que, tras *Sociología fundamental*, Elías no retomará) desaparece al aplicarla a fenómenos históricos. Así ocurre en el análisis de la sociedad cortesana. Es en la descripción de las élites del tiempo de Luis XIV en donde la idea de configuración toma cuerpo. La Corte aparece como el ámbito de un poder que se encuentra en una «rejilla de reparto» (Boudon, 1982a, 426) en la cual el aumento de la capacidad de coacción de cada pieza —rey, nobleza y burguesía enriquecida— va en detrimento de la de los demás. El estudio de la

etiqueta y el ceremonial de la corte ilustra cómo la capacidad de acción de cada individuo —incluido el Rey Sol— se ve sometida a los límites que marca la configuración, definida por la ambivalencia en el trato y el temor a descender socialmente. *Y es que el valor de una persona se determina sólo dentro de las relaciones que mantiene con otros.*

Frente a las ideas de «individuo» y «libertad», Elias insiste en una interdependencia mantenida por un delicado entramado de formas (en el vestido, en el saludo, en la comida) que limitan la autonomía de cada cual. Estas formas cambian en el curso del tiempo.

* * *

Como buen evolucionista, Elias piensa que para captar plenamente la propia sociedad y el propio tiempo es preciso analizar otros lugares y mirar a otras épocas. Así, no se pueden entender las relaciones internacionales actuales sino como una manifestación más del «mecanismo de monopolio» que ha permeado siempre las relaciones entre Estados. La historia no puede sernos ajena. Es preciso unir sociología e historia.

En la introducción a *La sociedad cortesana*, Elias se burla una y otra vez del empeño de los viejos historiadores en atender a los personajes «únicos e irrepitibles», a las grandes personalidades que incorporan la realización de la libertad. Por el contrario, a la sociología se le ha asignado la tarea de analizar sistemas, posiciones y determinaciones sociales. Ya hemos visto la crítica que Elias hace de la díada individuo/sociedad y su propuesta alternativa, la configuración. En el intento de unir historia y sociología, Elias quiere rescatar los fenómenos sociales de un papel secundario, «... tratados habitualmente como una especie de bambalinas delante de las cuales individuos solitarios actúan como los auténticos protagonistas de los acontecimientos» (Elias, 1982, 41). Para Elias, lo social no es un mero decorado de la actuación de los individuos, ni mucho menos de las grandes personalidades. Los hombres actúan en un escenario social cuyo cambio constituye la historia.

En la unión entre sociología e historia cobra relevancia el uso de la comparación puesto que, según uno de los postulados de Elias, comportamientos humanos, normas y procesos sociales varían de país a país y de clase a clase. Entre países, la comparación se hace entre los procesos civilizatorios en Alemania y Francia. Aquella incorpora el modelo de una difícil centralización que engendra una «cultura» interiorizada y burguesa. Francia es, por el contrario, el paradigma de la centralización absolutista y será la cuna de una civilización aristocrática centrada en las formas y la apariencia. La comparación se puede hacer, también, de clase a clase. Elias distingue las maneras, los libros o las pinturas preferidas por las distintas capas de la nobleza. Sin embargo, el uso de la comparación queda sólo apuntado, sin apenas desarrollar. Habrá que esperar a los defensores actuales de la sociología histórica para ver las posibilidades metodológicas de aquella (Skocpol y Somers, 1980; Bonnell, 1980).

Con todo, hay que resaltar la ambición interdisciplinar de la obra de Elias, que contiene elementos de psicoanálisis y trata de aunar sociología e historia. Términos como «economía afectiva», «límite de escrúpulos», «fuerza social», «diferenciación» o «monopolio de la violencia» dan una idea de la amplitud y pluralidad de las fuentes de este autor. La obra de Elias abre así el camino a una sociología radical del poder como la de Foucault, a la historia de las mentalidades y la vida cotidiana, o a un pensamiento que analice «los procesos de transformación de la conciencia colectiva» (Bouza, 1991). Es precisamente la «dinámica interna de las fuerzas no queridas de las urdimbres sociales» (Kilminster, 1987, 218) el núcleo de los procesos históricos para Elias. En la caracterización de lo social como un proceso no intencional Elias se incorpora a una larga tradición sociológica.

4. CAMBIO SOCIAL Y EXTRAÑAMIENTO

El secreto del entramado social, de la dinámica de las relaciones entre los hombres, es que

«de las innúmeras intenciones e intereses surge algo *que ninguno de los participantes había planeado o pretendido* y que, sin embargo, es el resultado de las intenciones y las acciones de muchos individuos» (Elias, 1987a, 391-393; énfasis mío).

Dentro de la caracterización de lo social como resultado de un proceso no intencional hay que distinguir dos tradiciones: la de las consecuencias no queridas de la acción y la del extrañamiento. Si bien hay autores que consideran ambos temas como las dos caras de una misma moneda (Lamo de Espinosa, 1990), creo que pueden diferenciarse los dos enfoques e incluir a Elias en uno de ellos. El tema de las consecuencias no queridas de la acción resalta el elemento paradójico de lo social, que aparece como el entrelazamiento no planeado de diversas acciones *individuales*. El del extrañamiento destaca la opacidad de lo social desde una perspectiva *holista*.

En el alba de la sociología, los moralistas escoceses fundamentan la sociedad en los instintos que la mano del Gran Geómetra guía sabiamente. Así, es la propensión humana al trueque el origen de la división del trabajo y la riqueza de las naciones, según Smith (1981). Del mismo modo, Stewart explica el orden político como «resultado de las pasiones y deseos del hombre, combinados con las circunstancias de su situación» (en Schneider, 1987, 8). Algún tiempo después, Mandeville (1982) hará del egoísmo la materia de la interacción, mientras que Kant ofrece una versión ilustrada y progresista de las tesis smithianas. En su filosofía de la historia, la Naturaleza se sirve del antagonismo —de la «insociable sociabilidad de los hom-

bres»— para desarrollar sus disposiciones (Kant, 1987, 8). Así, vence la pereza, despierta la ambición, el afán de dominio y la codicia para crear cultura, moral y arte. El resultado es «un consenso social urdido patológicamente», un orden basado en la competencia generalizada.

El tema de las consecuencias no queridas de la acción ha llamado la atención de muchos teóricos sociales contemporáneos, entre ellos Popper (1967), Hayek (1967) y Merton (1980). Más recientemente de Olson (1965), que explica el funcionamiento de las colectividades como resultado de la persecución del interés individual; de Hirschman (1970) y de Boudon (1982*b*), para quien los efectos perversos son el centro del análisis del cambio social. Todos estos autores se inscriben en el modelo del *individualismo metodológico* que se contrapone a los «paradigmas en los cuales el *homo sociologicus* se describe siempre como una criatura movida por fuerzas exteriores» (Boudon, 1982*b*, 7).

Y así llegamos a la otra versión de la no intencionalidad de lo social, es decir, al tema del extrañamiento de la sociedad, convertida en una facticidad cuyo origen escapa a los hombres. Es esta ocultación de la naturaleza y desarrollo de la sociedad lo que inquieta a Eliás. No es sino la consideración de la sociedad como un proceso anónimo no planeado la «idea madre» de la teoría eliasiana del cambio.

«¿Qué es esta sociedad que formamos todos juntos, pero que ninguno hemos querido y planificado tal como hoy existe y que sólo es y permanece porque muchas personas particulares quieren y hacen algo, *esa sociedad cuya estructura y grandes transformaciones históricas no dependen de la voluntad de personas individuales?*» (Eliás, 1990*b*, 17; énfasis mío).

El análisis del «endurecimiento» de lo social se inscribe —a pesar de la ineludible huella weberiana— dentro de una *tradición* teórica *holista* de la que forman parte, entre otros, Hegel y Durkheim, dos de las fuentes que se ocultan tras el tratamiento del cambio histórico en la obra de Eliás. Para Eliás, Hegel es el primero que da una interpretación histórico-filosófica de la vida social como un encadenamiento de planes individuales de los que surge algo distinto a lo intencionado.

«Los hombres satisfacen sus intereses pero, al hacerlo, producen algo más que está en lo que hacen, pero que no estaba ni en su conciencia ni en su intención» (Hegel, 1982, 85). Para Eliás, «el “ardid de la razón” es una expresión urdida a tientas, soñando despierto, para significar que las leyes propias de lo que las personas pueden llamar “nosotros” son más poderosas que los planes y la fijación de objetivos de cualquier yo individual» (Eliás, 1990*b*, 82-83).

Pero si Eliás no se compromete con las implicaciones idealistas de la filosofía de la historia de Hegel, sí participa a veces en su tono trágico

debido al carácter supraindividual de una Historia que los hombres no preven. Los hombres provocan las transformaciones sociales, pero no planean sus resultados por que, en el curso de éstas,

«la red de actividades humanas se hace más compleja, amplia y densa. Son cada vez más los grupos y, por tanto, los individuos cuya seguridad y satisfacción depende de otros, a menudo sin que los mismos interesados comprendan este fenómeno. Es como si miles de personas, primero, luego millones y finalmente más millones anduvieran por este mundo con los pies y las manos atados a los demás por ataduras invisibles. Nadie guía ese andar. Nadie queda fuera de él. Algunos quieren ir hacia allí y otros hacia allá. Caen unos sobre otros, y vencedores y vencidos siguen encadenados entre sí» (Elias, 1990a, 20).

Para ilustrar este entrelazamiento o interdependencia que anuda las configuraciones, nada mejor que acudir a la gestación de la sociedad cortesana. En el análisis del tránsito del feudalismo al absolutismo, la figura de Enrique IV representa, para Elias, la encarnación de la impotencia de los individuos ante el avance de la historia.

* * *

Aún un rey feudal, compañero de armas de sus vasallos, Enrique IV trata de proteger a los nobles que le han ayudado a ser rey. Pero, como los individuos históricos hegelianos, «fue conducido de una manera cada vez más decidida por el camino de la monarquía absoluta» (Elias, *op. cit.*, 244). Y es que la nobleza feudal está ya condenada:

«Nadie podía ver lo trágico de su desfuncionalización (...) hombres cuya existencia y autoconciencia estaba ligada a una conducta tradicional determinada que llevó a sus padres, y quizá también a ellos mismos en su juventud, al éxito y a la autoafirmación, se veían, con el mismo comportamiento, condenados ahora al fracaso y la decadencia en un mundo que se había transformado en virtud de causas ininteligibles» (Elias, 1982, 260; énfasis mío).

Elias analiza la ruina de las grandes familias desde la época de los Descubrimientos y la afluencia de metales que devalúa las propiedades territoriales y acaba orillando a los nobles a la Corte. La progresiva dependencia con respecto a ésta no es ajena a un rígido *ethos* cortesano del que destacan dos principios. En primer lugar el deber de ostentación, frente a la moderación de la sociedad burguesa posterior. La expresión «nobleza obliga» resume la necesidad de mostrar la posición social. En segundo lugar el deber de generosidad, de gastar el dinero de acuerdo con la

condición social. El duque de Richelieu «dió a su hijo un talego para que aprendiera a gastarlo como un gran señor y, cuando el joven le devolvió el dinero, el padre arrojó la bolsa por la ventana ante los ojos del hijo» (Elias, *op. cit.*, 92). Era degradante limitar los gastos de representación. Hasta fines del XVIII, la «economía» tendrá connotaciones muy despectivas.

Así, el *ethos* cortesano aboca a la nobleza al dispendio, mientras que le impide participar en empresas comerciales so pena de perder el título y acarrear deshonor. Obligados a entrar en el sistema de compraventa de cargos, los nobles aúpan a una monarquía fortalecida por un ejército mercenario del que ellos quedan excluidos. Si el código del honor impele a los nobles al gasto ostentatorio, el avance de la estatización les hace subordinarse al rey, pieza central de la configuración cortesana.

Al igual que los demás hombres, el Rey Sol se halla preso de «un destino evolutivo» que le impone tareas y deberes propios de su posición en el entramado que gobierna. La expresión del sometimiento del rey a la «mecánica racional» de la configuración cortesana es la etiqueta, símbolo de un reconocimiento social que precisa la nobleza ante el rey y de la coacción que éste debe ejercer ante aquélla.

El rey tiene, con respecto a la nobleza, una posición doble: de pertenencia a ella como *premier gentilhomme* y de alejamiento como soberano. La nobleza cumple una «función de necesidad»: sirve de público al complicado ceremonial versallesco y frena el ascenso de las capas burguesas. Pero ha de ser mantenida a raya para que no haga sombra al monopolio real. Si Richelieu limitó el poder militar de los Grandes, Luis XIV expulsa a la nobleza de espada de las posiciones supremas de la judicatura y la administración. Este doble vínculo genera un profundo resentimiento entre los grandes nobles:

«Uno se indignaba al ver a esta nobleza francesa tan famosa, tan ilustre, convertida en una muchedumbre (...) que no tiene más elección que una mortal y ruinosa ociosidad (...) o ir a la guerra a hacerse matar entre los ultrajes de los escribientes de los secretarios de Estado y de los intendentes...» (Saint-Simon, *Memorias*, cit. en Elias, *op. cit.*, 272-273).

Ante la necesidad de adaptarse al cambio, los nobles se hacen cortesanos y forman una cultura elitista del gesto, del hablar, del amor y del gusto. La creación del código de la *politesse* es consecuencia de la desfuncionalización de la nobleza, en el curso de una creciente opacidad de las relaciones sociales, ajena a la voluntad de los hombres particulares. Esta opacidad que domina la historia atraviesa, asimismo, la génesis del Estado.

* * *

La segunda parte de *El proceso de civilización* analiza la formación del Estado moderno desde el cambio de una violencia plural en manos de guerreros rivales a una violencia centralizada. Sin citar la fuente inspiradora, según su costumbre, Elias sigue al pie de la letra la sociología del Estado de Weber (1982). Desde el desmembramiento del imperio carolingio, el mecanismo de poder es siempre el mismo: la acumulación de propiedad de la tierra para lograr la hegemonía, militar y económica, en las «luchas de exclusión», desde la competencia abierta en un universo social estamental a las luchas reguladas monopólicamente, hacia la integración nacional.

Elias analiza el feudalismo (en el período que va del siglo IX al XIII) como un proceso de evolución lenta e impersonal que sigue unas leyes estrictas «a las que los individuos *tienen que someterse tanto si les gusta como si no*» (Elias, 1987a, 281; cursiva mía). La guerra de los Cien Años entre Capetos y Plantagenets, la rivalidad interna entre facciones dinásticas —entre Valois y Capetos— y, más adelante, entre los miembros de una misma familia se plantea como un implacable proceso de selección natural:

«En un primer momento la diferenciación de los medios de poder se mantiene dentro de unas coordenadas que todavía permiten a muchos señores territoriales feudales medir sus fuerzas; luego, tras una serie de victorias y derrotas, algunos se hacen más poderosos gracias a la acumulación de poder, mientras que otros son excluidos de la competencia por la hegemonía. Estos últimos dejan de ser figuras de primera magnitud en lucha. Los primeros, los pocos, siguen compitiendo unos con otros y el proceso de exclusión se repite hasta que, finalmente, la lucha ha de decidirse únicamente entre los señores territoriales que han alcanzado el poder gracias a las victorias que han conseguido o la sumisión voluntaria o forzosa de los otros» (*op. cit.*, 339-340).

En el proceso de estatalización pueden distinguirse dos grandes fases: una de competencia libre entre múltiples guerreros, propia del feudalismo, y otra de competencia limitada, que da paso al absolutismo. El marco de la primera época es una economía natural basada en el pillaje de campos ajenos y territorios eclesiásticos. El rey se considera un guerrero más que ejerce, sobre todo, una función de defensa frente al exterior. En la segunda fase, la función del rey experimenta un cambio fundamental. Su poder deja de depender de la concesión de tierras a los nobles, para pasar a ser el centro de las rentas.

Característica esencial de esta segunda fase es el desarrollo de la economía monetaria, propia de las nuevas ciudades que surgen alrededor de los castillos más poderosos. Estos primeros núcleos urbanos suponen un incremento de la población y un aumento de la densidad moral, lo que exige el desarrollo de los transportes y la generalización del dinero. Se pasa del

intercambio en joyas o caballos a la acuñación de las primeras monedas. La explicación de Elías es clásicamente durkheimiana (1978, 237 y ss.). La complejización de las formas sociales genera nuevos vínculos de solidaridad hacia una mayor interdependencia entre los hombres. A la sociología del Estado weberiana se une la teorización de Durkheim sobre las causas del progreso de la división del trabajo.

Estatización y civilización son, pues, procesos supraindividuales que trascienden la voluntad de los hombres, incluso las acciones de los grandes reyes —como Enrique IV o Luis XIV—, que no son sino piezas del entramado de las configuraciones. La crítica de Elías a la historia de las personalidades ha dado paso a una sociología centrada en grandes procesos de cambio a largo plazo, endógenos y orientados en una dirección: la progresiva contención de los impulsos.

Pero, más allá del neoevolucionismo eliasiano, que integra diversos elementos de la sociología clásica, cabe preguntarse cuál es la naturaleza oculta de las grandes mudanzas de la historia.

5. LAS CADENAS DEL MIEDO

La materia de la civilización como proceso de cambio histórico es la violencia y el miedo, caras activa y pasiva de la coacción. Desde el principio, la historia muestra una tendencia a las luchas de exclusión. El motor de la macroviolencia es el *furor hegemonialis* (Elías, 1988, 27), que se ha desarrollado a través de hegemonías bipolares (entre Grecia y Persia, Atenas y Esparta, Austrias y Borbones, Francia y Prusia, Estados Unidos y la URSS) que contienen la semilla de la guerra. Los propios Estados rivales no son conscientes —de nuevo el tema de la no intencionalidad de lo social— de una dinámica que les impele a incrementar su seguridad, su armamento y a entrar en guerra antes o después.

Escrito en 1985, *Humana Conditio* tiene un tono apocalíptico. Ante el temor de una definitiva contienda nuclear, Elías propone el establecimiento de confianza entre los Estados para que disminuya la mutua hostilidad. Asimismo, aboga por una tolerancia o «desarme ideológico» que conlleve a la paz. Pero confianza y tolerancia son débiles diques contra una guerra que atraviesa el destino de la humanidad. En esta conclusión desalentada sigue a Freud, su única influencia reconocida:

«En la historia primordial de la Humanidad domina la muerte violenta (...) todavía hoy, la Historia Universal (...) no es más que una serie de asesinatos de pueblos» (Freud, 1973, II, 2112). «Descendemos de una larguísima serie de generaciones de asesinos» (*op. cit.*, 2114).

Anclada en una primigenia violencia, la guerra es una amenaza continua a la civilización. Los vínculos humanos precisan otras ataduras: aquellas que convierten la coacción en algo interno. El proceso de civilización mete el miedo en el alma de los hombres. Las prohibiciones sociales descansan en un miedo a la vez natural e histórico:

«Sin duda, la posibilidad de sentir miedo, como la de sentir alegría, es un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo y la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo jamás dependen de su naturaleza (...) sino que, en último término, aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos» (Elias, 1987a, 528).

Para analizar los mandatos sociales hay que retrotraerse, pues, a «los fundamentos del miedo». El origen de nuestra conciencia es la «angustia social» (Freud, 1973, II, 2104)), el «reproche» de la comunidad contra nuestros malos instintos:

«La civilización ha sido conquistada por obra de la renuncia a la satisfacción de los instintos y exige de todo nuevo individuo la repetición de tal renuncia. Durante la vida individual se produce una transformación constante de la coerción exterior en interior» (*op. cit.*, 2106).

Elias historiza lo que en Freud es un postulado naturalista. En el paso de la Edad Media a la sociedad cortesana el miedo no nace ya de la violencia física sino de la pérdida de prestigio. La zona de peligro se desplaza desde la guerra a los usos sociales pero siempre el miedo es «la respuesta psíquica a las coacciones que los hombres ejercen sobre los demás dentro de la interdependencia social» (*op. cit.*, 527).

Las pautas se ciñen al individuo «como un aro firme» (Elias, 1987a, 458) que los otros, vigilantes de la autoacción, sujetan. Los lectores de Erasmo aprendieron el uso de los cubiertos para no quedar por debajo de la nobleza de toga que, en su lucha contra la burguesía ascendente, debía obedecer al rey en su estricto ceremonial que servía, a su vez, para mantener a raya a todos los cortesanos. Las configuraciones descansan en un armazón de miedos que se espesan al hacerse inconscientes. *El miedo es la materia de la opacidad de lo social*. El control que los otros ejercen sobre la propia conducta —a través de la etiqueta, por ejemplo— o la autoacción —que vigila los límites socialmente aceptados de las funciones naturales— se impone como hechos sociales no planeados.

Lo que da a las coacciones su «solidez psíquica» es la culpa, que Elias asocia a una conciencia sólo producto de la modernidad (Elias, en Dunning, 1971, 110). Derivada de una violencia volcada al interior —según Freud—

la culpa genera, a la postre, malestar en la cultura. Tres consecuencias pueden derivarse, al menos, de este proceso. En primer lugar un sentimiento de continua ansiedad e insatisfacción. El hombre moderno ha controlado la naturaleza pero ha desplazado sus temores a su nuevo medio, el entorno social. Liberado de las fuerzas naturales se encuentra ahora, y más que en otros tiempos, a merced de la gente (Gellner, 1988, pp. 34 y ss.). Dice Elias:

«Todos los miedos son suscitados, directa o indirectamente en el alma del hombre por otros hombres: el sentimiento de pudor, el miedo a la guerra, el temor de Dios, los sentimientos de culpabilidad, el miedo a la pena o a la pérdida del prestigio social, el temor a sí mismo y a ser víctima de sus propias pasiones» (Elias, 1987a, 528).

La civilización produce, en segundo lugar, la represión de la espontaneidad, la «anestesia de los impulsos» (Elias, *op. cit.*, 460). Largos siglos de pacificación nos han enseñado a repudiar la violencia individual (la violación, el asesinato o la tortura), mientras que aceptamos con naturalidad la devastación que guerras y catástrofes ejercen sobre pueblos enteros, sobre todo si éstos son pobres y están lejos. La sensibilidad del *homo clausus* participa de los males de «los muchos» pero ha perdido la compasión con «los pocos» y más próximos. El muro que se alzaba entre los comensales se instala ahora entre los afectos. El triunfo del autocontrol hace que la transparencia de los sentimientos caiga bajo sospecha, a la espera de un juicio psicológico. El laconismo es nuestro horizonte:

«En el siglo XVIII los hombres aún podían llorar en público, hoy es mucho más raro y difícil. Únicamente las mujeres conservan esa capacidad. Tan sólo a ellas se les permite socialmente. Y ya veremos por cuanto tiempo» (Elias, 1987b, 37).

La civilización engendra, por último, una aguda soledad. La soledad civilizada aqueja, más que a nadie, a aquellos que carecen de poder y están más necesitados, a los viejos y a los moribundos. En un libro lúcido y sombrío, ocho años antes de su muerte, Elias muestra la cara más dura de la civilización.

El destierro de la violencia externa ha hecho previsible la duración de la vida. Hoy la muerte representa la máxima violencia. Ya Freud descubrió la «represión de la muerte» que esconde las fantasías de inmortalidad del hombre. Elias relaciona el ocultamiento de la muerte con la pacificación, la individualización y la secularización. La progresiva pérdida de rituales y aún de discurso en torno a la muerte revela un vacío normativo. Ante la muerte y su antesala, la vejez, la enfermedad y la agonía, la expresión del sentimiento y la conducta ante el duelo recaen en el individuo. Nos esta-

mos acostumbrando a «tener que morir solos» como prolongación de la convicción de que estamos solos en la vida. La civilización ha abocado a un individualismo extremo, la racionalización en la irracionalidad de los hospitales donde los profesionales de la salud sustituyen a la compañía de familiares y amigos.

«Jamás anteriormente ha muerto la gente de una manera tan poco ruidosa y tan higiénica como hoy día, y jamás lo ha hecho en unas condiciones que hayan fomentado tanto la soledad» (Elias, 1987*b*, 105).

La batalla que Elias entabla en sus escritos metodológicos (y que veíamos al principio de este artículo) contra el *homo clausus* toma cuerpo nuevamente con la crítica a la moral de la autosuficiencia. La valoración del aislamiento y la independencia es una nueva forma que el deseo de inmortalidad adopta bajo el palio del individualismo. En realidad, el «sentido de la vida» sólo surge en relación con los demás, tal como la valía de un hombre —incluso la del rey absoluto— dependía de su posición en la configuración. *Elias defiende la intrínseca necesidad y dependencia de los hombres entre sí*. Dicha afirmación no sólo expresa su opción moral, sino que soporta la urdimbre teórica de su obra. La libertad queda sustituida por una «autonomía relativa». Su noción de libertad es residual. Es la capacidad de acción que le resta al hombre en su paso por los múltiples pliegues de la coacción:

«La libertad (del hombre) descansa, al final, en las posibilidades que tiene de navegar entre los equilibrios más o menos flexibles de las diversas agencias coercitivas» (Elias, cit. en Bogner, 1987, 278).

Al cabo, entre miedos y culpas no podemos decir que hayamos alcanzado la civilización. Esta sólo será un proceso acabado con la superación de las tensiones. Pero la guerra entre Estados es un destino labrado por la tendencia a la hegemonía que ha empujado a la historia. Por otra parte, «la idea de una colaboración necesaria entre los hombres (...) en una larga cadena de tareas comunes» (tal como postulaba en las últimas líneas de *El proceso de civilización*, parece desalentada en sus últimos libros. Sin caer en el fatalismo naturalista, Elias defiende la disyunción freudiana entre el «quehacer social, de un lado, y las inclinaciones y necesidades del individuo, por otro» (Elias, 1987*a*, 532).

6. EVOLUCION SIN PROGRESO

Extraño evolucionismo el suyo que, más que beber en el optimismo de la teoría del progreso presente en los primeros pensadores sociales, es heredero del pesimismo freudiano. Este fundamenta la socialización de la humanidad, la civilización, en el miedo. Un miedo que nutre el extrañamiento ante el hecho social. Esta versión psicogenética del tema de la naturaleza no intencionada de lo social es, en mi opinión, una de las aportaciones —si bien es escorzo— más interesantes de la obra de Elías. En estas páginas he tratado de dar forma a dicha hipótesis.

No es fácil enjuiciar su obra, que se sitúa en un peculiar interregno entre la sociología y la historia. De ésta quiere trascender la importancia tradicionalmente adscrita a las personalidades, incluyéndolas en la noción de configuración. Sin embargo, para querer destronar a aquéllas, es curiosa la importancia que Elías atribuye a los reyes. Ellos constituyen las figuras dominantes de las luchas de exclusión que llenan decenas de páginas monótonas y repetitivas de *El proceso de civilización*. Los reyes son también los protagonistas de la sociedad cortesana, en detrimento de otros participantes (la nobleza y la burguesía enriquecida), reducidos a comparas dependientes del «mecanismo real». Se diría que la prevención de Elías ante el marxismo (uno de los paradigmas sociológicos de los que pretende distanciarse, de una forma más ideológica que teórica) le impide desarrollar un análisis de las relaciones entre las clases que —junto con los individuos— forman las configuraciones.

Ya he dicho más arriba que esta noción promete más de lo que cumple. Ausente por completo en la gran obra de Elías, la idea de configuración aparece esbozada en *Sociología fundamental* para ser el centro de *La sociedad cortesana*. Es aquí donde Elías logra llenar de sentido dicha noción, a través del análisis de unos vínculos sociales dominados por el poder y el miedo. Es el deseo de mantener el prestigio social o el temor a perderlo lo que funda las formas que sujetan las cortes, centros privilegiados de los modos occidentales que hoy damos por supuestos. Y es precisamente la investigación de la génesis y el desarrollo de dichas maneras lo que lleva a Elías a utilizar la historia para fundar su sociología.

No son pocos los logros de la obra de Elías. Tal como dice Coser, es cierto que Elías se adelanta a su tiempo y abre el camino tanto a una historia de las mentalidades como a una sociología histórica que disponen actualmente de un material y un aparato conceptual que él no poseía. También puede afirmarse que existe una disparidad entre el interés que suscita su obra histórica, que problematiza la naturalidad de los comportamientos y ofrece una sociogénesis de los cimientos de nuestra cultura, y sus escritos metodológicos, que pretenden crear un programa teórico (así, *Sociología fundamental* y *La sociedad de los individuos*) sobre conceptos originales que coexisten con el discurso árido y farragoso del estructuralismo

neoevolucionista que permea, paradójicamente, sus últimas obras (*Compromiso y distanciamiento* por ejemplo).

Díríase que, tras sus investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Elias se hubiera perdido en la búsqueda de una Gran Teoría con un aparato conceptual quebradizo, cayendo en el mismo vacío teórico que él mismo criticaba.

Por suerte, algunas de sus últimas obras —*La soledad de los moribundos* o *Humana Conditio*— contienen un impulso moral que revitaliza la crítica al *homo clausus* y sus nociones afines de intimidad, independencia y autosuficiencia. Contra éstas, Elias afirma el valor de la interdependencia en un sentido heurístico y moral, como la materia del vínculo social y como reconocimiento de la necesidad del otro. Pero la apuesta eliasiana por la dependencia y la socialidad se acompaña de una conciencia vigilante para contener la irracionalidad en la que descansan las coacciones.

Los hombres no planean los procesos sociales que guían sus vidas, pero deben tratar de desbrozar la opacidad que ellos mismos, a su pesar, crean. La filosofía de la historia de Elias se debate entre la aceptación freudiana de la desazón de la cultura y la voluntad sociológica de entender los grandes procesos que gobiernan el destino de los hombres. Así, afirma:

«... no hay una tarea más importante, antes de destrozarnos, que descubrir cómo podemos arreglar nuestras vidas para no herirnos constantemente, así como conseguir tanto placer y satisfacción como podamos (...) Dejando que nuestros deseos dominen nuestros pensamientos impedimos que se lleve a cabo *lo que tiene que ser*, es decir, entender cómo funciona nuestra vida realmente y nuestra sociedad, *independientemente de nuestros deseos*» (Elias, cit. en Goudsblom, 1987, 333, énfasis mío).

Estas palabras aluden a una necesidad. La de trascender las coacciones que, fundadas en nuestros deseos, acaban imponiéndose a ellos para alimentar nuestros miedos. Todo el proceso de civilización se asienta en esta invisible mudanza.

BIBLIOGRAFIA

- ALBROW, M. (1990): «Norbert Elias (1897-1990) A Memoir», *International Sociology*, vol. 5, núm. 4, dic.
- BOGNER, A. (1987): «Elias and the Frankfurt School», *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3.
- BONNELL, V. (1980): «The Uses of Theory Concepts and Comparison in Historical Sociology», *Comparative Studies of Society and History*, 22 (2), 157-175.
- BOUDON, R. (1982a): *Dictionnaire critique de la sociologie*, París_ PUF.
- (1982b): *The Unintended Consequences of Social Action*.

- BOUZA, F. (1991): «El evolucionismo de Elias», *El País*, 10 de marzo.
- BROWN, R. (1987): «Norbert Elias in Leicester: Some Recollections», *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3.
- COSER, L. (1979): Reseña a *What is Sociology?*, *American Journal of Sociology*, vol. 86, núm. 1.
- DUNNING, E. (ed.) (1971): *The Sociology of Sport*, Frank Cass & of Co. Ltd.
- DUNNING, E. y ELIAS, N. (1986): *Quest for Excitement: Sport and Leisure in Civilizing Process*, Oxford/Nueva York.
- DURKHEIM, E. (1978): *De la division du travail social*, París: PUF.
- ELIAS, N. (1971): «The Genesis of Sport as a Sociological Problem», en Dunning (1971).
- (1978): *What is Sociology?*, Londres: Hutchison; (Edición en castellano en Gedisa).
- (1982): *La sociedad cortesana*, Madrid, Méjico: FCE.
- (1987a): *El proceso de civilización (Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas)*, Madrid, Méjico: FCE.
- (1987b): *La soledad de los moribundos*, Madrid, Méjico: FCE.
- (1988): *Humana Conditio (Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad)*, Barcelona: Península.
- (1990a): *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona: Península.
- (1990b): *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.
- (1991): «En torno al proceso de civilización», *Archipiélago*, n.º 6, 1991, pp. 142-149.
- FEATHERSTONE, M. (1987): «Norbert Elias and Figurational Sociology: Some Prefatory Remarks», *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3.
- FREUD, S. (1973): *Obras Completas*, 2 tomos, Barcelona: Biblioteca Nueva.
- GELLNER, E. (1988): *The Psychoanalytic Movement*, Londres: Granada.
- GOUDSBLOM, J. (1987): «The sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance», *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3.
- HAYEK, F. (1967): «The Results of Human Action but not of Human Design», en *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- HEGEL, G. W. F. (1982): *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Madrid: Alianza.
- HIRSCHMAN, A. O. (1970): *Exit, Voice and Loyalty*.
- KANT, I. (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos.
- KILMINSTER, R. (1987): «Introduction to Elias», *Theory, Culture and Society*, vol. 4, núms. 2-3.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1990): *La sociedad reflexiva (Sujeto y objeto de conocimiento)*, Madrid: CIS/Siglo XXI.
- MANDEVILLE, B. (1982): *La fábula de las abejas*, Madrid, Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- MERTON, R. K. (1980): *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid: Espasa-Calpe.
- OLSON, M. (1971): *The Logic of Collective Action (Public Goods and the Theory of Groups)*, Cambridge: Harvard University Press.
- POPPER, K. (1967): *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós.
- SKOCPOL, T., y SOMERS, M. (1980): The Uses of Comparative Theory in Macrosociological Inquiry», *Society for Comparative Studies of Society and History*, 22 (2), 74-97.
- SCHNEIDER, L. (1967): *The Scottish Moralists (On Human Nature and Society)* Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- SMITH, A. (1981): *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. Madrid, Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1982): *Economía y sociedad*, Madrid: Méjico, Fondo de Cultura Económica.