

VIDA Y OBRA DE NORBERT ELIAS

Eguzki URTEAGA

Resumen

Sin lugar a dudas, Norbert Elias se ha convertido en uno de los clásicos de las ciencias humanas y sociales, imponiéndose como una de las grandes figuras de la sociología. Nacido en 1897 en Breslau, en Alemania, Elias se ve obligado a abandonar su país de origen en 1933, cuando iba a leer su tesis sobre *La sociedad cortesana*. Encuentra refugio en Londres, donde emprende una amplia investigación sociológica e histórica sobre las modificaciones del comportamiento en el Renacimiento entre los miembros de la aristocracia. A partir de ese estudio, elabora su teoría del proceso de civilización que será redescubierta más de treinta años después de su primera edición en 1939. El periplo de la obra de Elias es completamente singular, a imagen de su propia vida, marcada por el exilio y los dramas personales vinculados a las tragedias de la historia del siglo XX. Teniendo en cuenta el lazo estrecho que vincula su vida y su obra, este artículo propone analizar la vida y el pensamiento de Elias.

Palabras clave: Elias, obra, sociología histórica, epistemología, estudios prácticos.

Abstract:

No doubt, Norbert Elias has become one of the classic ones of the human and social sciences, imposing as one of the principal figure of the sociology. Born in 1897 in Breslau, in Germany, Elias meets obliged to leave his country in 1933 when he was going to defend his thesis about *The society of court*. He finds refuge in London where he tackles a wide sociological and historical research on the modifications of the behavior during the Renaissance between the members of the aristocracy. From this study he elaborates his theory of the process of civilization that will be re-discovered more than thirty years later after his first edition in 1939. The periplus of Elias's work is completely singular, like his own life marked by the exile and the personal dramas linked to the tragedies of the history of the 20th century. Bearing in mind the narrow bow that links his life and his work, this article proposes to analyze the life and the thought of Elias.

Key words: Elias, work, historical sociology, epistemology, practical studies.

Introducción

Norbert Elias se ha convertido, sin lugar a dudas, en un clásico de la sociología en particular y de las ciencias sociales en general. No obstante, este estatus de clásico en la historia de las ideas es reciente, puesto que lo ha adquirido sobre todo desde hace dos décadas, después de su muerte en 1990. Inicialmente descubierto por los historiadores en los años 1970, la obra de Elias es posteriormente objeto de controversias a propósito de su concepción evolucionista de la historia, antes de ser leída de nuevo atentamente en los años 1990, como lo habían hecho algunos de sus discípulos ingleses y holandeses anteriormente. Así, el descubrimiento de la obra de Elias se produce más de 30 años después de la publicación en 1939 de su gran trabajo sobre «el proceso de civilización», que es casi desconocido por el mundo universitario hasta su reedición en 1969. El periplo de la obra de Elias es muy singular, al igual que su propia vida, que está marcada por el exilio y por los dramas personales vinculados a las tragedias de la historia del siglo XX.

La comprensión del pensamiento de Elias supone situarlo en su contexto y vincularlo a los autores que lo han precedido y sucedido. El reconocimiento de su obra ha seguido un camino lleno de obstáculos de los que conviene tomar la medida. Asimismo, es preciso valorar las ambivalencias de su obra, que reproducen las de su propia vida. Elias utilizaba la fórmula «compromiso y distanciamiento» para explicitar su modelo de análisis sociológico y para pensarse a sí mismo, a la búsqueda de un equilibrio vacilante. Si Elias ha propuesto una sociología de la modernidad a través del modelo del proceso de civilización, se trata de una sociología de los equilibrios, una sociología en equilibrio que podría resumir toda la sustancia de su obra. Precisamente, este artículo intenta dar cuenta de la vida y la obra de Norbert Elias.

La vida de Norbert Elias

En el caso de Norbert Elias, la comprensión de su pensamiento y de sus teorías es inseparable de su propia vida. Desde la publicación de su relato autobiográfico en 1990, disponemos de un testimonio valioso y emotivo de la vida de un sociólogo atrapado en el torbellino de la historia del siglo XX.

Una vida singular

La juventud

Norbert Elias nace el 22 de junio de 1897 en la ciudad de Breslau. Sus padres pertenecen a la pequeña burguesía de origen judío. Su padre posee una próspera empresa en el sector textil, gracias al auge económico que caracteriza el final del siglo XIX en Ale-

mania. Hijo único, el joven Norbert Elias realiza una escolaridad exitosa, aunque regularmente afectada por la enfermedad. Su etapa escolar se inicia con su tío como maestro, desarrollando un gusto pronunciado por la lectura. Espíritu curioso, se impregna desde la adolescencia de literatura clásica alemana y de filosofía. Sus autores preferidos son entonces los escritores románticos alemanes, entre los cuales se encuentran Schiller (1759-1805) y Goethe (1749-1832). Así, Norbert Elias adquiere durante su juventud una sensibilidad intelectual que explica la mirada que tendrá posteriormente sobre la sociedad.

Prosigue sin dificultades sus estudios secundarios hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. A sus 18 años, pasa directamente de la escuela al ejército, sin transición alguna. Durante varios meses, es instruido para el desfile y el uso de las armas para, posteriormente, incorporarse a una unidad de transmisiones de Breslau. Después de una estancia por unos meses en una región polaca entonces ocupada por los alemanes, parte hacia el norte de Francia, donde tienen lugar los combates. Su misión consiste en el mantenimiento y la reparación de las líneas de transmisión. Conoce la vida de las trincheras. Al final del año 1917, Elias vuelve del frente a Breslau, donde se integra en un regimiento como ayudante-enfermero. Es desmovilizado en febrero de 1919.

Los años de formación

Después de este episodio que lo marca profundamente, Elias emprende unos estudios universitarios de medicina y filosofía en la Universidad de Breslau, respondiendo a la vez al deseo de su padre, que no había podido realizar una carrera universitaria por falta de dinero, y a su propio interés por estas dos disciplinas. Le marcarán especialmente las enseñanzas de su profesor de filosofía Hönigswald (1875-1947), así como las clases de anatomía y de fisiología. A lo largo de sus respectivas carreras, Elias realiza unas prácticas clínicas para conseguir su certificado de obstetricia. A pesar de su interés por los estudios de medicina, decide interrumpirlas para dedicarse exclusivamente a la filosofía. En 1924, lee su tesis, en la cual critica a su propio director, Hönigswald, lo que le obliga a suprimir y revisar contra su voluntad ciertos aspectos del texto. Los desacuerdos conducirán a un distanciamiento entre ambos. Tras esta separación, interrumpe sus estudios de filosofía debido a las dificultades financieras de sus padres. Se convierte en el hombre de confianza de un industrial junto al cual trabajará durante dos años.

En 1925, con la mejora de su situación económica, Elias se instala en Heidelberg, donde retoma sus estudios en la Universidad y escribe unas anécdotas griegas para el *Berliner Illustrierte Zeitung*, un gran semanario alemán. Descubre entonces la sociología. Emprende una tesis bajo la dirección de Alfred Weber y conoce a Karl Mannheim, de quien se hace amigo. A través de este, es invitado al salón de Marianne Weber, lo que le permite darse a conocer y ser reconocido por sus cualidades intelectuales. Dará así

una conferencia sobre la arquitectura gótica, abriendo una reflexión sobre el paso del pensamiento pre-científico al pensamiento científico. La ambición de Elias es convertirse en *Privatdozent* en sociología. Después de este periodo pasado en Heidelberg, decide interrumpir su trabajo de tesis con Alfred Weber para seguir con Mannheim, que es nombrado en Frankfurt, y convertirse en su profesor ayudante en 1930. Con el propósito de conseguir su habilitación, elige un nuevo tema de investigación: la sociedad cortesana.

El exilio

En 1933, cuando está a punto de leer su tesis, Elias decide huir de la Alemania nazi. Pasará por Suiza, con el fin de lograr una plaza académica, antes de dirigirse a París, donde vive durante dos años. Con otros alemanes exiliados abre un pequeño taller de juguetes que le procura unos modestos ingresos que le permiten sobrevivir. A lo largo de estos años parisinos, publica dos estudios sobre «el estilo kitsch» y «la expulsión de los hugonotes de Francia». A pesar del afecto que profesa a la cultura francesa y de su perfecto dominio del francés, Elias no consigue hacerse conocer fuera de algunos círculos afines a la Escuela Normal Superior. La única persona con la que simpatiza es el filósofo Alexandre Koyré (1892-1964), igualmente exiliado.

Teniendo la sensación de que no tiene ningún futuro en Francia, Elias parte hacia Inglaterra, después de haber pasado por Alemania para visitar a sus padres. En 1935, se instala en Londres, donde consigue una pequeña cantidad de dinero por parte de un comité de refugiados judíos así como una beca de la *London School of Economics* para continuar la escritura de su obra maestra, *Über den Prozess der Zivilisation*. Durante tres años, realiza un trabajo de investigación y lectura en la biblioteca del *British Museum*. Su estudio tiene por objeto los tratados y manuales de modales desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Se trata para Elias de realizar un análisis sociológico a partir de un campo histórico, como fue el caso en su precedente estudio sobre la sociedad cortesana. En 1939 publica la primera edición de su libro, en dos volúmenes, sobre el proceso de civilización. Los años siguientes son difíciles para Elias a nivel personal: pierde sucesivamente a su padre y posteriormente a su madre, deportada en Auschwitz. En la primavera de 1940, consigue una plaza en la *London School of Economics*. Pero, apenas nombrado, es internado en la isla de Man, que servía de campo a los refugiados de origen alemán o austríaco.¹ Gracias a sus redes, Elias consigue salir del campo de concentración seis meses más tarde y se instala en Cambridge, donde retoma su actividad docente.

¹ ROTMAN, D. (2005), «Refuges et réseaux: Norbert Elias à l'île de Man», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 52, n° 2, avril-juin, p. 146-148.

El reconocimiento académico

Después de su experiencia en la isla de Man, Elias vive durante cerca de treinta años en Inglaterra con algunas breves interrupciones. En 1954, se convierte en profesor de la Universidad de Leicester, donde participa ampliamente en el desarrollo del departamento de sociología hasta su jubilación. De 1962 a 1964, es profesor de sociología de la Universidad del Ghana, y en 1969 publica por primera vez su tesis sobre *La sociedad cortesana* y por segunda vez *El proceso de civilización*. Esta vez, el libro conoce un gran éxito y la fama de Elias se incrementa considerablemente. Durante los años setenta, será invitado en varias ocasiones a diferentes universidades a través de toda Europa, como por ejemplo Amsterdam, La Haya, Constanza, Aix-la-Chapelle o Frankfurt. En 1977 recibe el premio Adorno y entre 1978 y 1984 trabaja en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de la Universidad del Bielfeld, en Alemania. Se instalará definitivamente en Amsterdam en 1984, donde proseguirá su trabajo intelectual hasta su muerte el 1 de agosto de 1990.

Una biografía que aclara la obra

La experiencia del entorno social

La juventud de Norbert Elias es relativamente tranquila. Al final del siglo XIX, Breslau es una ciudad opulenta desde el punto de vista económico y dinámica a nivel cultural. Elias participa en la vida cultural asistiendo regularmente con su madre a los conciertos y al teatro. No obstante, manifiesta un cierto rechazo hacia el entorno de sus padres, especialmente el de su madre, que frecuenta la burguesía.

Más allá de la red de relaciones, Elias crece en un barrio socialmente diversificado. Sus compañeros de juego pertenecen a diferentes categorías sociales, de las clases populares a la pequeña burguesía a la cual pertenece. Por lo tanto, esta pertenencia social no lo ha encerrado; al contrario, puesto que rechaza las mundanidades a las que debe plegarse en el marco familiar. La experiencia social del joven Elias está marcada entonces por una cierta resistencia a la influencia de su entorno social, la negación de aceptar las normas de su grupo y la voluntad de liberarse de ellas. En los relatos que hace de su propia juventud en Breslau se descubre la formación de una conciencia sociológica, es decir, de una concienciación de ciertos condicionamientos sociales, acompañada de una capacidad de distanciamiento. Se trata entonces de una sensibilidad en torno a la cual Elias construye una identidad «marginal». No en vano, afirma no haber sufrido personalmente el antisemitismo a lo largo de su juventud, aunque haya tenido conciencia de su existencia y de su carácter latente. Elias recuerda, sin embargo, haberse visto afectado por un comentario antisemita proveniente de un alumno de su clase, cuando habla de su deseo de ser profesor de Universidad. Pero, según sus propios recuerdos, fue un incidente relativamente aislado a lo largo de su juventud.

La experiencia de la guerra

Norbert Elias, como numerosos soldados movilizados en el frente durante la Primera Guerra Mundial, es muy joven en esa época. En su relato autobiográfico, cuenta su llegada al campo de batalla: «formábamos una unidad de transmisión, un suboficial y ocho soldados, todos éramos unos especialistas que el ejército podía utilizar por todas partes. Y mientras caminábamos durante la noche, en dirección a los rayos de luz incandescentes y al fuego, uno de mis camaradas, a mi lado, tocaba la armónica. (...) Posteriormente llegamos detrás de las líneas del frente, donde había gran cantidad de caballos muertos y de cadáveres humanos. Toda esta escena, los cadáveres, el fuego, los rayos, el sonido de la armónica, las melodías lentas, melancólicas y el canto sentimental de los hombres, permanece muy viva en mi mente».² Este episodio de la vida de Elias permite aclarar la relación identitaria con la nación alemana que empieza a construir. Esta relación es abierta y distante hacia cualquier espíritu de grupo. Así, su hostilidad hacia cualquier forma de nacionalismo se confirma durante la guerra.

En este contexto, Elias desarrolla un sentimiento de rechazo hacia cualquier identificación basada en la conflictividad. Durante la guerra que enfrenta a su país con Francia, no siente ningún sentimiento patriótico ni ningún odio hacia el enemigo. A esta hostilidad responde, por el contrario, con una fuerte adhesión a la cultura germánica y, frente a cualquier nacionalismo, a las demás culturas que lo rodean. De cierta forma, Elias es un europeo antes de la fecha.

La experiencia de la República de Weimar

Bajo la República de Weimar, Elias desarrolla su formación académica en la Universidad alemana hasta su habilitación. Estos años se sitúan para él bajo el signo del optimismo. A nivel político, la democracia se ha impuesto y Elias se alegra de la desaparición del emperador y de su entorno. A nivel cultural, Elias considera la República de Weimar como un «periodo excelente», un periodo de efervescencia intelectual, lo que lo entusiasma después de su experiencia traumática de la guerra. Es precisamente en este contexto favorable donde la sociología conoce un verdadero auge. Poco a poco, Elias se va interesando por esta disciplina, para instalarse finalmente en Heidelberg, donde la vida universitaria es especialmente intensa. La socialdemocracia permite el desarrollo de todas las corrientes intelectuales. Pero es simultáneamente sobre esta base democrática que las oposiciones políticas se refuerzan y se exageran. El derrumbe de la República de Weimar está a la medida de su tolerancia hacia todas las posturas ideológicas. La doctrina nazi ya empieza a progresar. Entre 1925 y 1930, Elias observa un auge del odio a partir de la proliferación de las milicias de las que se dotan los diferentes partidos políticos.

² ELIAS, N. (1991), *Norbert Elias par lui-même*. Paris: Fayard.

Con el transcurso del tiempo, analiza la caída de la República de Weimar como la consecuencia del «derrumbe del monopolio estatal de la violencia», consecuencia necesaria del control del ejército alemán por el derecho y no por un Estado centralizador.

La experiencia de la República de Weimar permite a Elias desarrollar su mirada y su espíritu sociológico. Dice haber forjado un «sentido de las realidades» que le permite distanciarse del clima ideológico y emocional en el que se sitúa Alemania al inicio de los años treinta.

La experiencia de la ideología nazi

Esta capacidad de distanciamiento constituye una de las características fundamentales del espíritu de Elias y se explica por sus diferentes experiencias biográficas. No en vano, contrariamente a lo que pudieran dar a entender ciertas lecturas de su obra, su sensibilidad política es más bien de izquierdas. Sin embargo, se define ante todo como un pensador, que manifiesta un cierto escepticismo hacia las doctrinas de todo tipo. Así, nunca se afilió a un partido ni a un sindicato. Ello no le excluye de participar en los debates políticos e interesarse por la política, pero siempre en situación de distanciamiento. Elias se ha mantenido sin cesar al margen de la propaganda, tanto de izquierdas como de derechas. A este nivel, su amigo y sociólogo Mannheim ejerce sobre él una influencia decisiva. Éste considera, efectivamente, que cualquier pensamiento es ideología y que el papel del sociólogo es identificar todos los procesos ideológicos existentes en las diferentes esferas de la vida social. Elias retomará más tarde esta idea afirmando que el sociólogo es un «cazador de mitos».

Semejante disposición de espíritu permite comprender de qué forma ha vivido el nazismo. A pesar de tener afinidades políticas de izquierdas, Elias no se compromete. Pero se interesa, como sociólogo, por el éxito de la ideología nazi en Alemania. Así, cuenta haber asistido a un discurso de Hitler en 1932 en Frankfurt. Tomando la fisionomía de un aristócrata, desaparece en el público, hasta entonar los cantos patrióticos para no ser identificado. En ese momento, el sociólogo se ha transformado en etnógrafo, practicando la observación participante. Elias observa el carácter fascinante de esta manifestación y la manera según la cual Hitler arenga a la multitud, generando su entusiasmo. El sociólogo se concienta entonces del peligro inminente que acecha a Alemania, y del cambio que se está produciendo bajo sus ojos: «asistía a este tipo de manifestaciones para hacerme una idea de las cosas, para llegar a comprender y para verlo con mis propios ojos. (...) Si hubiese tenido miedo, no habría ido a este *mitin*. Piénselo por un momento: habría sido suficiente que alguien dijera “aquí hay un judío” y me habrían linchado. Sentía una necesidad intensa de saber lo que sucedía y eso es incompatible con el miedo».³

³ELIAS, N. (1991), *Norbert Elias par lui-même*. París: Fayard.

En definitiva, conviene recordar el destino trágico de este hombre solitario que se ha dedicado a las ciencias humanas y sociales a lo largo de su vida. El momento más traumático será la muerte de su madre en Auschwitz. Norbert Elias jamás se casó ni tuvo hijos, como si hubiese rechazado comprometerse en una historia personal involucrada en el oleaje de la historia trágica del siglo XX. En todo caso, estas experiencias biográficas permiten comprender la formación de una conciencia histórica y sociológica, y, más allá, el contenido de su obra, marcada por sus libros de sociología histórica.

Los libros de sociología histórica

La sociedad cortesana

Este estudio es el fruto del trabajo de tesis realizado por Elias entre 1930 y 1933 bajo la dirección de Karl Mannheim. Puesto que Elias se ve obligado a huir de la Alemania nazi en 1933, la tesis jamás será leída. Es solamente en 1969, es decir 36 años después de su redacción, que será publicada en su lengua original, el alemán.

La sociedad cortesana es un libro de sociología histórica, el primero de una serie que presenta su teoría original de la modernidad. Según Elias, para comprender los orígenes del mundo moderno, conviene volver a la época del Renacimiento, periodo a lo largo del cual las estructuras políticas y sociales conocen unos profundos cambios que se manifiestan a través de la consolidación y la concentración del poder en el seno de las grandes cortes principescas. Por «sociedad cortesana», Elias entiende un tipo de formación social que concede una función central a la corte en los ámbitos políticos y culturales. La corte designa la casa real y el lugar de residencia de esta sociedad cortesana. Entre el siglo XVI y el reino de Luis XIV, la corte se afirma progresivamente como el lugar donde los asuntos políticos y culturales se concentran. Este proceso de concentración y de centralización del poder es una de las claves del análisis de Elias, ya que el carácter central de la corte determina una cierta organización del ejercicio del poder. El objetivo de Elias es estudiar su impacto sobre los comportamientos y las costumbres de las personas que pertenecen a la sociedad cortesana.

Una etnografía de la corte

Para ese estudio, Elias adopta la postura del etnógrafo, analizando la corte como un grupo de individuos con sus propias costumbres, representaciones y creencias, con el fin de describir este grupo como si perteneciese a otra sociedad. No en vano, la «sociedad cortesana» es una sociedad alejada en el tiempo, mientras que la etnografía estudia habitualmente las sociedades alejadas espacialmente. Por lo tanto, Elias se interesa por la corte como si se transportara en el tiempo, dotándose de las cualidades de observador

propias del etnógrafo. No obstante, lo que observa no es perceptible a través de una experiencia inmediata gracias a una inmersión en el grupo estudiado. La observación es inducida por la investigación histórica, a partir de los trabajos de los historiadores (historiografía) y de las fuentes históricas (documentos de la época). Esta etnografía de la corte sobre el terreno de la historia permite llegar a una descripción fina de sus aspectos sociales y culturales.

Los análisis de Elías se fundamentan principalmente en el modelo de la corte de Luis XIV, instalada en Versalles, que traduce la victoria de la monarquía absoluta, marcando una fase decisiva en la historia de la sociedad cortesana desde el Renacimiento. Efectivamente, hay que esperar al reinado de Luis XIV para que la centralidad de la corte se encuentre en el corazón del ejercicio del poder. Elías muestra que la corte constituye a partir de entonces el centro de gravedad de la vida política. Es en 1682 cuando el palacio de Versalles se convierte en residencia permanente del rey y de su familia, pero también de la sociedad cortesana, es decir de la alta nobleza, situada bajo el control y la autoridad del monarca. La posición social en la jerarquía se manifiesta entonces en la distancia que la separa del rey: la proximidad espacial con este último da la medida del prestigio social. En esta perspectiva, Elías estudia la relación entre la jerarquía de las residencias de la nobleza y el reparto del espacio que caracteriza a la sociedad cortesana, porque la posición de los miembros de la aristocracia en la jerarquía social se convierte progresivamente en lo que está en juego para acceder al prestigio. Contrariamente al de la burguesía, el *ethos* de la aristocracia cortesana se basa en una «lucha por el estatus social»⁴ y no en la simple búsqueda de la riqueza material. Los símbolos de la «grandeza» en el seno de la aristocracia se encuentran, por lo tanto, en competición para acceder al prestigio, lo que condiciona singularmente los comportamientos de los hombres en el seno de la corte.

«Todo lo que importa en las relaciones entre los seres humanos se transformaba en esta sociedad en oportunidades de prestigio: el rango, la carga hereditaria, la antigüedad de la “casa”, el dinero que se poseía o que se recibía. El favor del rey, la influencia que se tenía sobre la amante del rey y sobre los ministros, la pertenencia a tal grupo, el espíritu, los buenos modales, la belleza del rostro, todo lo que transformaba en oportunidades de prestigio, se conjugaba en tal caso particular con otras cualidades, y determinaba la plaza en la jerarquía de la sociedad cortesana».⁵

Así, la sociedad cortesana está marcada por el desarrollo de la dependencia institucionalizada de una parte de la aristocracia hacia la autoridad del rey. La conquista del prestigio se convierte en un valor distinto y obliga a plegarse a las reglas de la etiqueta y al ceremonial de la sociedad cortesana. En este contexto, toma forma una «racionali-

⁴ ELÍAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, p. 49.

⁵ ELÍAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion.

dad cortesana», que consiste en una «planificación calculada del comportamiento de cada uno para asegurarse, en la competencia y bajo una presión constante, unas oportunidades de estatus y de prestigio por un comportamiento apropiado».⁶ El ejemplo del «despertar del rey» da una imagen precisa de la realización y los retos de esta racionalidad cortesana. Más allá de esta ilustración, el conjunto de la vida de los hombres de la corte está reglada por esta racionalidad, ya que la corte se ha convertido en un lugar de obligaciones recíprocas donde el menor gesto y la menor palabra deben ser objeto de un cálculo para incrementar sus oportunidades de prestigio. La racionalidad propia de la sociedad cortesana se traduce concretamente en tres exigencias fundamentales:

- Saber observar y analizar cada situación social.
- Saber tener una actitud conforme en función de las exigencias de la etiqueta y de la situación observada.
- Saber controlar sus emociones adoptando un «comportamiento calculado y matizado» y evitando unas «manifestaciones afectivas espontáneas».⁷

Estas tres exigencias muestran que la necesidad de controlarse a sí mismo se impone como una auto-coacción que se fortalece en la sociedad cortesana. «Para mantener su rango en la carrera por la reputación y el prestigio, para no exponerse a las burlas, al desprecio, a la pérdida de prestigio, conviene adaptar su apariencia y sus gestos a las normas cambiantes de la sociedad cortesana, que pretenden subrayar cada vez más la singularidad, la distinción, la pertenencia a una élite del hombre cortesano. Hay que llevar ciertos tejidos, ciertos zapatos, es preciso realizar los gestos que el ceremonial de la corte prescribe a los que forman parte de ella. Incluso la sonrisa está sometida a las reglas de la costumbre».⁸ Se asiste entonces, en el marco de la sociedad cortesana, a un fortalecimiento del nivel de conciencia de que los afectos y el cuerpo deben ser controlados con matiz y justeza para aumentar sus oportunidades de prestigio.

La teoría sociología del absolutismo

La etnografía de la corte constituye la dimensión descriptiva del análisis. Es el punto de partida de una teorización que pretende definir los vínculos complejos entre el desarrollo de la racionalidad cortesana y los procesos de monopolización del poder que se producen desde el Renacimiento hasta su consolidación bajo el absolutismo. Si la economía y las ciencias políticas analizan esta forma con unos conceptos específicos, el mercantilismo y el absolutismo, Elias elabora una teoría sociológica en torno a la formación de la «sociedad aristocrática cortesana», cuya característica fundamental es la

⁶ ELIAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, p. 82.

⁷ ELIAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, p. 108.

⁸ ELIAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion.

predominancia del rey, representante supremo de un Estado que concentra y centraliza el poder. El rey no solamente se encuentra en la cumbre de la jerarquía social, lo que no constituye una especificidad de la monarquía absoluta, sino que controla y reparte las oportunidades de prestigio de la aristocracia bajo la forma de pensiones y de rentas.

El proceso de monopolización del poder tiene como objetivo extender la esfera de su dominación e incrementar la dependencia de la nobleza hacia el poder central. El Rey-Sol es la figura en torno a la cual los hombres de la corte gravitan como lo hacen los planetas alrededor del Sol. La metáfora no es únicamente política (centralidad del rey en el ejercicio del poder) y estética (el rey como el gran mecenas y protector de las artes), sino igualmente astronómica. Elías escribe: «el menor paso del rey y de su entorno estaba reglado de antemano».⁹ El sistema de la corte funciona entonces como un «mecanismo de regulación, de consolidación y de vigilancia»,¹⁰ en el centro del cual se encuentra el rey, soberano absoluto y poseedor del monopolio del ejercicio de la violencia legítima.

La formación de la sociedad obedece a un lento proceso histórico que asiste al debilitamiento de la estructura de la sociedad feudal. Esta última está organizada en feudos, es decir en territorios gestionados por unos señores y sobre los cuales ejercen su autoridad. Se rodean de caballeros, de guerreros profesionales que pertenecen al orden de «los combatientes». La función de los caballeros es asegurar la protección y la seguridad de la población sobre el territorio del señor. La feudalidad se caracteriza entonces por una jerarquía social y una división funcional especialmente fuertes, lo que se acompaña, con la fragmentación de las tierras y de la autoridad, de una unidad nacional y un poder real central poco efectivos. Como «señor de los señores», el rey siempre debe contar sobre la fidelidad y la lealtad de sus vasallos. Así, no es solamente la autoridad del rey como monarca lo que permite garantizar la paz sobre su reino. Resulta de la estructura política y social de la sociedad feudal un ejercicio del poder y de la autoridad relativamente disperso, y que se realiza a partir de los vínculos feudo-vasalláticos que rigen y regulan las relaciones en el seno de la nobleza.

El modelo de sociedad feudal desaparece progresivamente para dar lugar a un nuevo modelo que se estructura en torno a las grandes cortes principescas. Para Norbert Elías, el Renacimiento marca un giro fundamental en el debilitamiento de la estructura política y social de la feudalidad. Este debilitamiento se inscribe en un proceso de centralización del poder que pretende limitar la potencia de los señores y consolidar la autoridad real, que aparece como un señor sobre su propio reino en calidad de «soberano de los soberanos». Hay que esperar a los siglos XVI y XVII para que el poder real refuerce de manera efectiva su autoridad, con la monopolización del ejercicio de la violencia legítima.

⁹ ELÍAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, p. 136.

¹⁰ ELÍAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, p. 134.

Para Elias, el paso de la sociedad feudal a la sociedad aristocrática cortesana es fundamental si se quieren comprender las modificaciones que se ejercen en el seno de la nobleza. La monopolización del poder es la traducción de dos evoluciones acontecidas a partir del siglo XVI en el ámbito fiscal y en la práctica de la guerra. Con el enriquecimiento de la nación y el desarrollo de los intercambios comerciales, el poder real consigue aumentar sus recaudaciones fiscales, lo que tiene como efecto debilitar el de la nobleza. Esta evolución es crucial para comprender la dependencia creciente de la aristocracia cortesana hacia el rey. Las estructuras de la sociedad feudal son vacilantes cuando el poder económico de la burguesía se afirma y permite asegurar la supremacía del rey con la posesión de los monopolios fiscales y militares sobre el conjunto del territorio. Por lo tanto, la antigua nobleza feudal cede el paso a una aristocracia cortesana que vive bajo la dependencia del poder real, mientras que, en la sociedad feudal, el rey depende todavía de los señores para disponer de una poderosa fuerza militar.

La monopolización del ejercicio de la violencia legítima se concreta en la constitución de un ejército de soldados permanentes situado bajo la sola autoridad del soberano. Así, el sistema feudal-vasallático y el poder militar de la caballería se debilitan poco a poco cuando el rey tiene los recursos económicos necesarios para dotarse de un ejército profesional: «sin un ejército suficientemente fuerte, los reyes no podían asegurar la recaudación del impuesto, y, sin ingresos fiscales, no podían financiar poderosos ejércitos». ¹¹ La actividad guerrera deja de estar asumida por la caballería con su código del honor y sus rituales. El reclutamiento de los soldados se hace cada vez menos en los rangos de la nobleza feudal y cada vez más en todas las categorías sociales. La construcción del Estado moderno se produce, por lo tanto, con una doble monopolización de los medios militares y de los recursos fiscales.

El proceso de monopolización del poder se acompaña igualmente de un proceso de distanciamiento entre el rey y tanto la nobleza como la burguesía. Efectivamente, la competencia que existe entre ellas permite al rey mejorar su vigilancia y controlar estas categorías sociales, como si estuviese en una posición de árbitro: «El príncipe gobierna, su gobierno es absoluto, porque tanto una como otra de las categorías rivales lo necesitan, ya que puede servirse de una contra la otra. Como puede apoyarse en cierta medida sobre los grupos burgueses, cesa de ser un *primus inter pares* (el primero entre los iguales) y se distancia de la nobleza: pero como puede también apoyarse sobre la nobleza, se aleja de la burguesía. Así, como reina sobre la corte marcando las distancias, hace fracasar las órdenes y los grupos de su reino vigilando y manteniendo con cuidado el equilibrio de las tensiones». ¹²

¹¹ ELIAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion, pp. 166-167.

¹² ELIAS, N. (1985), *La société de cour*. París: Flammarion.

Para Elias, este proceso de distanciamiento que conduce al aislamiento de la sociedad cortesana alcanza su apogeo bajo el reinado de Luis XIV. «Divide y vencerás» fue la fórmula de la monarquía absoluta: dividir a la nobleza, pero igualmente a las diferentes categorías sociales, para aumentar su competencia. Paradójicamente, es sobre este precepto de gobierno que una revolución se pone en marcha, porque cuando el monopolio absolutista vacila y ya no puede repartir con tanta seguridad las oportunidades de prestigio, la competencia entre las categorías sociales exige la abolición de los privilegios y el reconocimiento formal de la igualdad política.

La civilización de las costumbres y La dinámica de Occidente

Estas dos obras son la traducción de los dos tomos de *Über den Prozess der Zivilisation*. Constituyen claramente la continuidad de la tesis sobre la sociedad cortesana, que no es publicada inmediatamente tras su redacción. Se comprende entonces por qué Elias retoma y desarrolla de nuevo las grandes ideas ya expuestas en el libro precedente. La lectura sociológica e histórica de la construcción del Estado moderno, en la continuidad de Max Weber, sigue siendo un modelo de interpretación de una gran acuidad. Así, la idea de un proceso histórico de largo plazo es precisado en los dos tomos dedicados al proceso de civilización, allá donde el estudio de la sociedad cortesana seguía estando más circunscrito a un lugar, la corte del palacio de Versalles, y a una época, la del reinado de Luis XIV. Se puede subrayar que Elias no cesa de remontar en el tiempo, partiendo del final del siglo XVII en *La sociedad cortesana* hasta remontar al siglo XI en el inicio de *La dinámica de Occidente*. Conforme avanza en su reflexión en torno al proceso de civilización, Elias parece sentir la necesidad de explorar unas épocas más lejanas de la historia occidental. El panorama sociológico e histórico que ofrece, incluso si está caducado hoy en día en lo que alude a las fuentes documentales utilizadas, constituye una aportación fundamental para las ciencias humanas y sociales.

Cultura y civilización

En la lectura del primer capítulo de *El proceso de civilización*, el análisis de la oposición entre las nociones de cultura y de civilización puede parecer desconcertante en un primer momento. Sin embargo, se trata de unas páginas magistrales de la sociología, anticipando en varias décadas ciertas problemáticas actuales. El punto de arranque es la etimología de estas nociones y las representaciones que las rodean en función de dos modelos de sociedad: Francia y Alemania. Elias observa que las dos naciones conceden un sentido diferente a las ideas de cultura y de civilización, y que esta diferencia presenta los fundamentos sociales y políticos. Conviene subrayar hasta qué punto este análisis se inscribe en un contexto personal muy particular: Elias escribe estas líneas en Londres, mientras los nazis han tomado el poder en Alemania desde hace más de dos años.

Sin duda, Elias se enfrenta al siguiente cuestionamiento: ¿De qué manera este acontecimiento histórico ha sido posible en Alemania y no en Francia? ¿Se podría encontrar una explicación sociológica? En el inicio de *El proceso de civilización*, Elias se pregunta sobre el impacto de las diferencias políticas, sociales y culturales en el sentido de la historia, lo que confirmará posteriormente en su autobiografía. Existe, por lo tanto, una gesta inicial de Elias, el de un exiliado e intelectual judío que busca comprender el destino de su país natal a partir de su historia, y que pasa por una comparación con el modelo sociocultural francés.

Elias observa que la sociedad francesa y la sociedad alemana oponen su concepción del progreso del espíritu humano en torno a unos valores de la civilización (Francia) y los de la *Kultur* (Alemania). La idea francesa de la civilización se desarrolla en el marco de la sociedad cortesana, que considera el progreso del espíritu humano como universal. En el sentido opuesto, la idea de *Kultur* se define como una especificidad de la nación alemana, mientras que la civilización se afirma en torno a un conjunto de idearios y de valores que tienen la vocación de expandir la idea del progreso del espíritu al conjunto de la humanidad. Se comprende el reto de esta dicotomía entre *Kultur* y civilización para la sociología de la cultura porque permite aclarar dos visiones societales del progreso. Además, estas dos visiones recubren una oposición social e histórica, la de la burguesía y de la aristocracia, cuya historia de las interdependencias es muy diferente en Francia y en Alemania. Muestra, efectivamente, que el ideario francés de la civilización pretende aproximar las diferentes categorías sociales, es decir civilizarlas en la misma dirección, mientras que la aristocracia y la burguesía alemanas mantienen una relación distante durante un largo periodo. No en vano, para Elias es la consecuencia de un proceso de centralización más lento en Alemania que en Francia. Como hemos visto anteriormente, el proyecto absolutista consiste en poner en competencia a la burguesía y la aristocracia permitiéndoles acceder, aunque sea de manera diferente, a unas funciones gubernamentales y gestoras. El proceso de civilización que caracteriza el desarrollo político y social de la sociedad francesa empieza con un mecanismo que incrementa las relaciones de interdependencia entre ambos grupos sociales.

El proyecto civilizador no alude tanto a un contenido preciso como a la homogeneización del conjunto del cuerpo social por el proceso de centralización del poder. Es precisamente en el espíritu de expansionismo que se desarrolla la colonización bajo sus dos formas: exterior, con una política de amplias conquistas coloniales, e interior, con una política de control de todas las capas sociales sobre el conjunto del territorio por los órganos del poder central. Elias permite así comprender cómo la empresa colonizadora francesa se ha encontrado justificada y legitimada por el ideario de «civilización» con vocación universal, y, como consecuencia de ello, por la sensación de ser «civilizado». Esta sensación se construye y se difunde desde la corte, que traduce el ideario de la civilización en un modo de conducta que respeta las «reglas de civildad».

La ley de monopolización

Según Elias, el desarrollo de la sociedad moderna en torno a la construcción de un modelo estatal aclara la monopolización de los medios militares y fiscales. Elias denomina «ley de monopolización» el mecanismo de control de las unidades sociales y de unos territorios cada vez más amplios. Esta ley ya ha sido presentada en *La sociedad cortesana* y es sistematizada en *La dinámica de Occidente*, en una amplia síntesis teórica del proceso de civilización. El reto consiste en situar el análisis del mecanismo monopolístico en la estela de Max Weber, que define el Estado como el «poseedor del monopolio del ejercicio de la violencia legítima», punto de partida de cualquier reflexión eliasiana. Este punto de partida permite articular las diferentes facetas del proceso de civilización de la que la construcción del Estado moderno solo es el aspecto político. El proceso de civilización se fundamenta en el desarrollo del mecanismo monopolístico desde el siglo XI hasta el siglo XVII, y pasa por diferentes fases, ampliamente exploradas por Elias:

- La fase de competencia libre (siglos XI a XIII), a lo largo de la cual el incremento del monopolio del poder pasa por la conquista de territorios más amplios, con el aumento particular de la posesión real.
- La fase de exclusividad (siglos XIV a XV), durante la cual la voluntad de unificar el territorio del reino se intensifica, y se asiste al enfrentamiento entre los diferentes competidores para el monopolio. Las luchas entre estos competidores se cristalizan en la guerra de los Cien Años, que constituye una «serie de combates por la supremacía o la hegemonía de dinastías competidoras en el seno de un sistema interdependiente de unidades de dominación en equilibrio inestable».¹³
- La victoria del monopolio real (fin del siglo XV y siglo XVI), con la consolidación de la monarquía absoluta.

El proceso de civilización de las costumbres

La teoría del proceso de civilización permite explorar las transformaciones que afectan a las sociedades occidentales en el Renacimiento a nivel de las costumbres. Efectivamente, la sociedad cortesana impone unas nuevas costumbres en cuanto al comportamiento, lo que se traduce en la renovación de las normas de conducta y de las reglas de civilidad. No en vano, el paso que se produce entre la sociedad feudal y la sociedad cortesana se manifiesta con el éxito de los tratados de saber-vivir, entre los cuales se halla el de Erasmo, *De civilitate morum puerilium* (1530), que es un modelo en esta materia. Para Elias, el éxito del libro es un formidable revelador de esta transición del mundo feudal de la cortesía al modelo «curial» de la civilidad. El tratado de Erasmo

¹³ ELIAS, N. (1975), *La dynamique de l'Occident*. París: Calman-Lévy, p. 77.

plantea los problemas concretos del saber-vivir para los miembros de la aristocracia, lo que supone una puesta a distancia de las costumbres de las categorías sociales inferiores, y poco a poco un distanciamiento hacia lo que significa socialmente la «inferioridad».

El tratado de Erasmo está destinado a la educación de los miembros de la nobleza, que deben saber dominar las reglas de saber-vivir propias de las grandes cortes. A partir del Renacimiento, la «presentación de sí mismo», el hecho de hacerse bien ver ante la corte abre nuevas posibilidades, especialmente la de acceder a las funciones políticas y sociales más elevadas. Se trata, por lo tanto, de un manual que aspira a «orientar el comportamiento del hombre en sociedad, sobre todo, pero no exclusivamente, *externum corporis decorum* (las conveniencias externas al cuerpo)».¹⁴ Los consejos dados por Erasmo a los jóvenes aristócratas para parecer «civilizados» parecen estar fuertemente datados, y su lectura se presta hoy en día a sonrisa. Si ciertas reglas del saber-vivir formuladas por Erasmo han perdido su actualidad, la forma que toman en el Renacimiento es decididamente moderna. El hecho de que estas reglas sean presentadas en un tratado y el hecho de que conozca además un gran éxito indican una concienciación de que las normas de comportamiento cambian: nos encontramos en la fase reflexiva del proceso de civilización de las costumbres. El reto para Elías es comprender cómo estas normas se han difundido en el conjunto de la sociedad, hasta convertirse en unas evidencias. En la lectura del tratado de Erasmo, el conjunto de los comportamientos relativos al código del saber-vivir que es presentado nos aparece como algo evidente, porque estos comportamientos han sido interiorizados desde hace mucho tiempo. Así, el análisis sociológico de los tratados de saber-vivir del Renacimiento permite designar una revolución de las costumbres que marcará duraderamente la economía psíquica por un cambio de contenido de las reglas así como de la formalización de este contenido.

En esta fase reflexiva del proceso de civilización, se produce una concienciación de la importancia de las reglas de civilidad para parecer «civilizado» y para poder acceder a unas funciones sociales más elevadas. Los tratados de saber-vivir dan unos ejemplos concretos que conciernen sobre todo a las costumbres referentes a la comida. Varias evoluciones son observables en estos comportamientos:

- El uso progresivo de instrumentos (tenedores, cuchillos) para coger y manipular la comida, mientras que en la Edad Media se come en un mismo plato con las manos.
- La preparación de los platos, y más especialmente de la carne, que se realiza poco a poco en unos lugares especializados (cocina, carnicería), mientras que en la Edad Media la carne es cortada directamente en la mesa ante los comensales.
- La represión progresiva de las funciones naturales del cuerpo, tales como: sonarse, escupir, realizar sonidos corporales incongruentes o, más precisamente, considera-

¹⁴ ELIAS, N. (1973), *La civilisation des mœurs*. París: Calman-Lévy, p. 80.

dos como tales porque hacen referencia a una naturalidad que se debe reprimir en la mayoría de las situaciones sociales de la vida pública.

El ejemplo de los cambios que conciernen a los usos y el comportamiento durante las comidas que se producen en el Renacimiento constituye para Elias el signo concreto y tangible de la modificación de las relaciones sociales en el seno de la nobleza y, más ampliamente, de las estructuras afectivas. Así, el impacto del proceso de civilización de las costumbres afecta a todas las esferas de la vida social, más allá de las costumbres de la comida.

Las estructuras de la sensibilidad que se dibujan exigen una represión más importante que antes de lo que está considerado y percibido como unas manifestaciones naturales del cuerpo. El proceso de civilización de las costumbres consiste en un fortalecimiento del control interior, que se convierte en el espacio de represión de las pulsiones, espacio que se podría designar por la esfera de la intimidad. A lo largo del proceso de civilización, esta esfera asume todas las prácticas rodeadas de prohibición y de fuertes tabúes. Así, se redefine el umbral del pudor, lo que no convierte al pudor en un invento de la modernidad: a partir de entonces, lo que está asociado al pudor es más amplio que entonces. Lo que es significativo en el proceso de civilización de las costumbres, no es el hecho de que los individuos sean más pudorosos, sino que ello dependa de un juego social en el cual las diferencias sociales se formalizan. No son las reglas sociales de control de los afectos y del cuerpo las que cambian en sí, sino su nivel de interiorización en función de las situaciones sociales.

Así, una nueva «economía psíquica» se pone en marcha con el fortalecimiento del control interior de las emociones. Las reglas de civilidad sugieren lo que conviene hacer y no hacer, pero sobre todo lo que es susceptible de provocar el asco. Este se convierte entonces en una nueva formalización de los comportamientos que no obedecen a las reglas del saber-vivir de la sociedad cortesana. Por una parte, lo que está en juego son las disposiciones corporales, con el rechazo de las funciones naturales hacia lo que pertenece a partir de entonces a la esfera privada, y, por otra parte, la homogeneización de las reacciones afectivas que pretende frenar la espontaneidad emocional. La moderación se convierte en el signo del carácter «civilizado» y en una condición que fija los nuevos usos en torno a un ideario de pacificación de las relaciones sociales.

En esta perspectiva, el uso del cuchillo es posible durante la comida porque se trata de un instrumento de mediación y, por consiguiente, de distanciamiento entre la comida y el cuerpo. Se convierte así en un dispositivo de formalización y de sublimación de la violencia. Encontramos tras este fenómeno los elementos del movimiento de «curialización» de los guerreros. En la sociedad feudal, la idea de comer con un cuchillo está excluida porque el nivel de interiorización de la coacción no garantiza que un combate armado no pueda tener lugar durante la comida, sabiendo que el cuchillo puede servir de arma de guerra. Cuando los caballeros integran las cortes principescas, la violencia física no sabría manifestarse: debe ser canalizada con el fin de que cualquier

amenaza física sea descartada de las relaciones humanas. El cuchillo puede entonces convertirse en algo más que en un arma, es decir en un instrumento para comer, lo que nos parece evidente hoy en día. Pero tras la evidencia se encuentran las lógicas sociales y simbólicas que explican las prohibiciones que rodean al uso del cuchillo, porque se sabe, por otra parte, que representa un peligro potencial. Semejante ejemplo muestra que el enfrentamiento directo es poco a poco transpuesto a un campo de batalla interior, es decir que la liberación de las pulsiones está más controlada por la parte vigilada del Yo.

Los libros de epistemología

El objetivo de la epistemología es reflexionar sobre la producción del conocimiento científico, sus condiciones de posibilidad, sus ámbitos de aplicación, sus principios, sus teorías, sus prácticas y sus métodos. Los desarrollos que Elias dedica a la epistemología conciernen la especificidad de la sociología y su inserción entre las demás ciencias.

Sociología fundamental

El título de este libro puede hacer pensar que se trata de una introducción a la sociología destinada al profano o a un estudiante recién matriculado en la carrera de sociología. Nada más lejos de la realidad, ya que Elias se dirige a los sociólogos confirmados que dominan los debates propios de esta disciplina. El libro desarrolla la concepción que Elias se hace de la sociología criticando diferentes enfoques, lo que supone un conocimiento de los retos epistemológicos. Por lo tanto, es inútil abrir este libro para encontrar en él una respuesta definitiva a esta cuestión que divide tanto a los sociólogos: ¿Qué es la sociología? No en vano, Elias formula esta pregunta y no es el efecto de la traducción, porque el título original es *Was ist Soziologie?* En esa obra, Elias precisa su concepción de la sociología, formulando su propio modelo de análisis e interpretación de los fenómenos sociales.

La herencia positivista

Desde el inicio del libro, Elias invita a realizar una relectura de la obra de Auguste Comte (1798-1857), conocido por ser el inventor de la palabra *sociología* y por haber esbozado algunos elementos programáticos del positivismo. No obstante, la sociología de Auguste Comte se inscribe en una concepción evolucionista de la historia de la humanidad, lo que lo ha relegado rápidamente a los vestigios de la disciplina. Solamente Durkheim ha reivindicado claramente su filiación con Comte antes de que este último sea descartado como referencia central de la sociología. La gesta de Elias es, a primera vista, sorprendente, excepto si se aproximan sus evolucionismos respectivos. Elias no

pretende rehabilitar a Comte desempolvando su obra: propone releerlo con una nueva mirada, haciendo abstracción de la concepción caducada del «progreso» y de la ciencia. Efectivamente, Elias, después de Durkheim, subraya hasta qué punto Comte fue el precursor del pensamiento sociológico si se toman en consideración las siguientes ideas básicas:

- La sociología es una disciplina autónoma, es decir que puede definirse en torno a un objeto y a un enfoque que le son propios.
- La autonomía de la sociología no significa su aislamiento con respecto a las demás disciplinas, lo que conduce a Comte a formular una crítica de la especialización excesiva. El propio proyecto del positivismo es un nuevo enciclopedismo que libere el conocimiento de las barreras entre las disciplinas.
- La sociología rompe con cualquier forma de especulación. El conocimiento sociológico es producido a partir de la observación atenta de los hechos.
- La sociología debe considerar la teoría y la investigación empírica, no como dos fases distintas, sino como dos prácticas indisolubles e interdependientes. Si se quitan ambas dimensiones, ya no se trata de sociología.

Hoy en día, estos preceptos fundamentales parecen caducados para numerosos sociólogos, que los matizan muy a menudo e incluso los rechazan radicalmente. En este sentido, la gesta de Elias es provocadora ante una comunidad sociológica especialmente dividida al final de los años sesenta, porque convierte a estos preceptos en los elementos básicos del trabajo sociológico.

El sociólogo como «cazador de mitos»

Para Elias, la obra de Comte debe ser repensada como la de un precursor de la sociología, no solamente por su reflexión epistemológica, sino también por haber desarrollado una teoría sociológica del conocimiento, la «ley de los tres estados». Si el contenido de esta teoría está totalmente cuestionado hoy en día y está superada desde los descubrimientos de la antropología, su formulación ofrece un modelo que hace del sociólogo un «cazador de mitos». La idea es especificar el enfoque sociológico en torno a los siguientes puntos:

- Los mitos forman parte de unos universos de creencias y hacen referencia al simbolismo del grupo.
- El simbolismo del grupo puede ser estudiado como una producción del imaginario social, realidad social observable.
- La observación de la realidad social exige un cierto distanciamiento sin por ello deshacerse totalmente de ella.
- La sociología tiene un rol de «cazador de mitos», es decir de desalojarlos, de encontrarlos allá donde toman la forma de la evidencia, y no de destruirlos para verlos mejor.

En esta perspectiva, Elias pone de manifiesto la influencia del positivismo sobre su obra y considera la necesidad de disociar dos tipos de hechos: las representaciones del sentido común producidas por la experiencia inmediata del mundo social y la modelización teórica producida por la conjunción de la observación de los hechos y el trabajo conceptual. La sociología se define entonces como una ciencia.

El objeto de la sociología

Si la sociología puede ser definida como una ciencia porque intenta «sustituir las imágenes subjetivas de los acontecimientos complejos, los mitos, las creencias y las especulaciones metafísicas por unas teorías»,¹⁵ su objeto específico sigue siendo indefinido. El debate recurrente en sociología gira en torno a la oposición entre individuo y sociedad, porque si la sociedad está compuesta por individuos, entonces parece haber elegido entre estos dos términos para llevar a cabo una investigación sociológica. Dos posibilidades parecen ofrecerse efectivamente: el estudio de la sociedad en su conjunto, es decir considerada en su totalidad (concepción holística), o el estudio de la acción individual (concepción individualista). Para Elias, ni la sociedad ni el individuo constituyen en sí el objeto de la sociología, porque son las dos manifestaciones de una misma realidad. Elias no duda en afirmar que el combate epistemológico al que se libran «holistas» e «individualistas» es ideológico y disimula unas orientaciones políticas. Para desarrollar este modelo, Elias se inspira en la metáfora del juego. Efectivamente, la vida en sociedad se parece a un juego porque existen a la vez unas reglas y unas acciones individuales. No en vano, estas acciones individuales están condicionadas tanto por las reglas como por la forma tomada por el juego. Jugar es adoptar una estrategia respetando las reglas del juego e inscribirse en el desarrollo de la forma del juego. La sociología debería interesarse por las «relaciones humanas» que se tejen en un juego social y que forman unas configuraciones sociales. «Lo que conviene entender por configuración es la figura global siempre cambiante que forman los jugadores; incluye no solamente su intelecto, sino también toda su persona, las acciones y las relaciones recíprocas. Como se puede ver, esta configuración forma un conjunto de tensiones».¹⁶

Para Elias, el objeto de la sociología se define de la siguiente manera: se trata de unas configuraciones sociales y de su dinámica histórica. Tres niveles de análisis pueden ser distinguidos: 1) la morfología social o los aspectos formales de la configuración social en un lugar y un tiempo dados, 2) la estructuración social o el sistema institucional y las relaciones de poder y de dependencia, y 3) la estructuración psíquica o las estructuras del comportamiento y de la personalidad. Estos tres niveles son interdependientes

¹⁵ ELIAS, N. (1991), *Qu'est-ce que la sociologie*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube, p. 58.

¹⁶ ELIAS, N. (1991), *Qu'est-ce que la sociologie*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.

y se encuentran en el corazón de los análisis de las configuraciones sociales denominadas por Elias *figurational studies*.

Compromiso y distanciamiento

Los diferentes textos que componen ese libro publicado en 1983 fueron escritos entre 1956 y 1980, es decir durante el periodo en el cual la fama de Elias se incrementó. Éste desarrolla los principales elementos de su reflexión teórica y de su marco epistemológico que se encuentran en *Sociología fundamental*. Conviene preguntarse sobre el lugar que ocupa la sociología con respecto a las demás ciencias humanas y sociales.

¿La sociología, una ciencia como las demás?

Comparando la perspectiva sociológica con el enfoque científico, Elias parecía indexar la sociología sobre el modelo de las ciencias naturales, lo que suponía realizar una lectura simplista. Efectivamente, Elias no cesa de preguntarse sobre la especificidad de la sociología en la medida en que su objeto de conocimiento, las configuraciones sociales y el investigador como sujeto, se implican mutuamente. Mientras que las ciencias naturales pueden separar los objetos y sujetos del conocimiento, esta posibilidad no está dada a las ciencias humanas y sociales: los objetos conciernen a unos sujetos a los cuales el observador pertenece o puede identificarse, los sujetos perciben los objetos y construyen la realidad social, y la subjetividad del investigador está siempre en juego.

Por lo tanto, estas constataciones plantean ciertos problemas si se admite el carácter científico de las ciencias humanas y sociales. Pero Elias sugiere las dimensiones necesarias que ponen en juego un equilibrio, el del compromiso y el distanciamiento. Una sociología que tiene el estatus epistemológico de científica no se definiría por su adhesión obsesiva a la racionalidad científica y a los lancinantes debates metodológicos, sino por la búsqueda constante de un equilibrio que pretende producir un conocimiento científico, lo que convertiría a la científicidad en un ideal a alcanzar y no en un modelo absoluto desvinculado de los temas del conocimiento y de los retos de la sociedad. El compromiso y el distanciamiento forman un equilibrio propio del espíritu científico, sabiendo que uno no debe excluir al otro.

Ciencias humanas y proceso de civilización

Compromiso y distanciamiento no es solamente una compilación de reflexiones epistemológicas que definen el espíritu científico que anima supuestamente a la sociología, sino también la aplicación de la teoría del proceso de civilización a la construcción social e histórica del saber científico. Efectivamente, Elias interroga esta construcción en

referencia al equilibrio entre dos posturas que se estructura en torno a la economía psíquica del hombre moderno. Para comprender esta relación entre la epistemología y un modelo de sociedad, Elias se basa en la teoría psicológica del *doublé bind* (doble vínculo). Esta teoría insiste en las dos dimensiones de la coacción, la que ejerce un grupo sobre un individuo (control externo) y la que ejerce el individuo sobre sí mismo (control interno). El proceso de civilización consiste en una modificación del equilibrio entre control externo y control interno, sabiendo que este último se refuerza haciendo de la individualidad el centro y el lugar de las reacciones afectivas.

Para ilustrar esta modificación de la economía psíquica, Elias se basa en un relato fantástico de Edgar A. Poe titulado *Une descente dans le maelström*. Este relato cuenta cómo, durante una expedición marítima, dos hermanos perecieron, atrapados en un torbellino (el *maelström*), mientras que el tercero salió ileso controlando su miedo. Así, el único superviviente es el que toma conciencia de la realidad, poniendo a distancia el temor de morir. El distanciamiento permite observar y comprender el poderoso fenómeno natural del *maelström*. La ambivalencia del comportamiento humano, entre pasión y razón, entre compromiso y distanciamiento, está reforzada por el proceso de civilización, lo que tiene consecuencias fundamentales sobre nuestra relación con la ciencia. La idea de Elias es mostrar que la ciencia moderna es un invento que se inscribe en el proceso de civilización. Efectivamente, la perspectiva científica, como cazadora de mitos, supone un equilibrio entre compromiso y distanciamiento, y más aún en las ciencias humanas y sociales, que implican mutuamente unos objetos y sujetos de conocimiento.

Esta relación entre el enfoque de las ciencias humanas y sociales, consideradas por Elias como ciencias del espíritu, y el proceso de civilización debe ser reinscrito en sus experiencias biográficas, y especialmente la de la Primera Guerra Mundial. Su epistemología y su teoría del proceso de civilización resultan de todo ello. Elias está comprometido en este acontecimiento trágico que lo marca profundamente y su distanciamiento está a la medida de este compromiso. En este sentido, la temática de la violencia aparece constantemente en su obra como una enigma, como un cuestionamiento jamás resuelto, lo que explica su paso por los idearios de dulcificación de las costumbres y de pacificación social, como si la sociología fuera a la vez un refugio retirado del mundo y el lugar de la formulación de respuestas que ponen a distancia sus propios traumatismos.

Los estudios prácticos

El marco jurídico del proceso de civilización y la sociología de las configuraciones sociales desarrolladas por Elias son unos modelos de análisis que ha aplicado a unas temáticas tan diversas como la exclusión, la muerte, el ocio, el deporte o la música.

Lógicas de la exclusión

En el origen de ese libro se encuentra una investigación llevada a cabo al final de los años cincuenta bajo la dirección de Elias por John Scotson, un maestro que se interesaba por el fenómeno de la delincuencia juvenil. Este estudio se refería a una pequeña comunidad que vivía en un barrio del suburbio de Leicester. Scotson observa la marginación de una parte de la población y sus consecuencias sociales.

Monografía de un barrio popular

Desde el punto de vista de la morfología social, el barrio observado se divide en tres zonas geográficas muy distintas: una primera, residencial, en la que se encuentran las clases medias; una segunda habitada por una clase obrera integrada y solidaria; y una tercera igualmente habitada por una clase obrera, pero marginada por los habitantes de la segunda zona. La subdirección morfológica hace así aparecer dos poblaciones que se diferencian por su nivel de cohesión y de integración social, y no por su pertenencia a una clase social. Esta diferenciación se manifiesta claramente en la tasa de delincuencia, ya que ésta es mucho más elevada entre la población marginada y especialmente en el seno de la juventud. La cuestión planteada por Elias y Scotson es la de la lógica social de esta diferenciación, puesto que opone dos grupos que no se distinguen por unos criterios de pertenencia social o étnica. En el caso de este barrio, el criterio de diferenciación es la antigüedad, permitiendo al grupo de los antiguos residentes distinguirse del de los «nuevos». Sobre este criterio, se ha institucionalizado un conflicto social en el seno de la clase obrera, lo que permite comprender el reto sociológico de este estudio con respecto a la *doxa* marxista que reduce la historia social a la lucha entre clases antagónicas. Esta lógica social concede la calidad de establecidos (*the established*) a los «antiguos» y la de marginados (*outsiders*) a los nuevos habitantes del barrio. La exclusión es, por lo tanto, un fenómeno que obedece a una lógica de diferenciación social y que se traduce por ciertas representaciones negativas del grupo marginado. Estas representaciones son difundidas, legitimadas e institucionalizadas por unas prácticas sociales tales como el rumor.

La sociología de la exclusión

El estudio de Elias y Scotson constituye una aportación importante a la explicación del fenómeno de la exclusión, mostrando que el contexto económico y social no es determinante en sí mismo. Efectivamente, en la época en la que se realizó el estudio, los grupos observados no están afectados por el desempleo. En esta perspectiva, la lógica social y simbólica de la exclusión no hace referencia a unas diferencias sociales o físicas susceptibles de ser objetivadas, como el hecho de no tener empleo, de pertenecer

a tal clase social, a tal confesión religiosa o a tal grupo étnico. El grupo de los establecidos se estructura y se identifica en torno a su «antigüedad», lo que hace rechazar al otro grupo y definirlo como marginal. Por lo tanto, es un proceso de marginación que se produce entre ambos grupos. Los establecidos se auto-designan como un grupo unido que desarrolla un sentimiento de pertenencia muy fuerte. Sus miembros hablan de ellos mismos utilizando el «nosotros», que oponen al «ellos»: la identificación de los miembros del grupo de los establecidos genera la estigmatización del otro grupo. La diferencia es una construcción social especialmente fantasmagórica y no una realidad objetiva. Con esta diferencia construida en el imaginario social se estructura un sentimiento de superioridad entre los establecidos, lo que conduce a los estigmatizados a sentirse inferiores y a convencerse de su inferioridad. Puesto que están considerados como unos extranjeros, los marginales acaban identificándose ellos mismos como tales, hasta pensar su marginación como una característica fundamental. La función simbólica de la identificación es el producto de la dinámica estructural instaurada entre dos grupos, porque esta relación diferencial genera exclusión y auto-exclusión.

Del estudio monográfico a la sociología de la exclusión, Elias no abandona nunca su modelo de análisis. La construcción social de la exclusión se inscribe efectivamente en la teoría del proceso de civilización, en la medida en que las relaciones diferenciales se estructuran a partir de la monopolización del poder por el grupo de los establecidos, convirtiéndolo en una cierta aristocracia en el seno del barrio obrero. La cohesión de ese grupo presenta un carácter aristocrático que Elias identifica en una parte de la nobleza en la sociedad cortesana. Encontramos de nuevo la idea de un proceso que se difunde a través de todas las capas de la sociedad a lo largo de los siglos, de la aristocracia cortesana al entorno obrero. El carácter aristocrático se define por un cierto nivel de monopolización del poder y por un sentimiento de superioridad institucionalizado en las representaciones y en las prácticas grupales. La exclusión del otro grupo está determinada por la identificación del grupo aristocrático en torno a su antigüedad y a su calidad de élite. Así, el *habitus* de los miembros de este grupo se estructura en torno a unos valores aristocráticos, distinguiéndolo de un grupo marginado, lo que supone la construcción de una personalidad y de un comportamiento que quiere parecer «civilizado».

La teoría del proceso de civilización permite, por lo tanto, mejorar la comprensión de las lógicas de exclusión y comprender de qué manera estas lógicas se refuerzan en la medida que el carácter aristocrático se difunde al conjunto de los grupos sociales. El propio Elias se ha considerado durante un largo periodo como marginado, ya que su biografía muestra hasta qué punto los establecidos han podido obligarle a exiliarse, lo que lo ha forzado a encontrar refugio en la explicación sociológica de las lógicas de la exclusión.

Sobre el tiempo

Ese libro, bajo la forma de ensayo está constituido por varios textos escritos entre 1974 y 1984. Elias se interesa por la temática del tiempo en el marco de una sociología del conocimiento, es decir cuestionando la relación con el tiempo como una producción social e histórica que se inscribe en el imaginario cultural.

Una sociología del tiempo

Si nos preguntamos lo que es el tiempo, somos capaces de representarlo espontáneamente a partir de nuestra experiencia de la duración y de su influencia sobre nuestra propia vida, pero difícilmente somos capaces de proponer una definición objetiva a partir de nuestra representación inmediata. Es la razón por la cual la sociología constituye un instrumento valioso para comprender cómo el tiempo se impone para reglar toda la vida social. Cualquier cultura necesita producir una representación social del tiempo, lo que lo convierte en una construcción social. Elias se opone claramente a la filosofía kantiana del conocimiento que considera el espacio y el tiempo como unos datos inmediatos del raciocinio, disponibles de manera innata. La crítica del *a priori* kantiano atraviesa toda la reflexión de Elias.

«No se puede afirmar que una idea o un concepto existen *a priori*, como una particularidad inamovible de la existencia humana o del raciocinio, una estrategia eterna que precede a cualquier experiencia, en una palabra una cosa no aprendida y universal, sin convertirlo por ello en una realidad innata. (...) Contrariamente a una idea sin duda dominante hoy en día, la imagen que los hombres tienen de ellos mismos, en definitiva su experiencia de sí mismos, no es ni independiente del fondo del saber del que disponen ni aislable de su experiencia del mundo en general. Forma parte de su universo socio-simbólico y se modifica simultáneamente».

Elias rechaza la teoría subjetivista del conocimiento que hace de la naturaleza del tiempo la condición de cualquier experiencia social. Pero se opone igualmente a la teoría objetivista del conocimiento que convierte al tiempo en un dato objetivo independiente de la experiencia humana. Elias defiende así una concepción durkheimiana del tiempo como hecho social, porque constituye una modalidad de coordinación entre los miembros de una misma sociedad. Por lo tanto, el tiempo es una realidad social exterior a las conciencias individuales (no es un individuo en particular el que establece las normas y los instrumentos de medida del tiempo) y se impone como una obligación. Por ejemplo, llegar a la hora supone un acuerdo mutuo entre los individuos y una sanción eventual si las reglas de puntualidad no se respetan. En esta perspectiva, una sociología del tiempo insiste sobre el doble carácter exterior y coercitivo que define cualquier hecho social según Durkheim. No en vano, Elias reinscribe la relación con el tiempo en la antropología del grupo para analizar la construcción social e histórica de las representaciones del tiempo.

Tiempo y proceso de civilización

Que el tiempo, como marco de referencia, sea un hecho social, puede ser confirmado fácilmente por la experiencia del mundo social. Elias propone, por lo tanto, superar esta visión durkheimiana del tiempo para repensar su producción social e histórica en el proceso de civilización. Efectivamente, el proceso de civilización tiende a reforzar la instrumentalización del tiempo y la individualización de la relación con el tiempo para adaptarla a las exigencias de una sociedad fuertemente diferenciada. Para Elias, el desarrollo de las sociedades estatales se traduce en una «ampliación de las cadenas de interdependencia», es decir en unas relaciones sociales más diferenciadas y en la extensión de las redes sociales. El ejemplo del ferrocarril es especialmente revelador de una civilización del tiempo: cuando su red y sus ramificaciones se extienden, el dominio del tiempo constituye un reto crucial de coordinación.

Por lo tanto, el tiempo no es un dato natural. Así, Elias se interesa por la manera según la cual la dinámica relacional de una sociedad condiciona el equilibrio entre la experiencia del orden natural y la del orden social. En las sociedades poco diferenciadas, existe una interferencia muy fuerte entre el orden natural y el orden social, lo que inscribe la relación con el tiempo en una relación más inmediata a la naturaleza. En este tipo de configuración, la concepción del tiempo es a menudo cíclica, ritmada por la sucesión de estaciones. En las sociedades modernas, la voluntad de liberarse de las determinaciones naturales exige según Elias un nivel elevado de síntesis del tiempo. Con el proceso de civilización, hemos pasado de «una forma de determinación del tiempo puntual, discontinuo, vinculado a las situaciones, a una trama temporal continua, cuyas mallas, cada vez más finas, encierran y condicionan en su universalidad toda la extensión de las actividades humanas».¹⁷

Con el alargamiento de las cadenas de interdependencia característico del proceso de civilización, nuestra relación con el tiempo se ha redefinido en el sentido de un distanciamiento superior con respecto a la experiencia del orden natural y de un fortalecimiento de las exigencias temporales para regular el conjunto de las relaciones sociales. Con la civilización de las costumbres, se habría construido para Elias una civilización del tiempo que convierte este dato social en un nuevo modelo de auto-regulación y de auto-disciplina.

La soledad de los moribundos

Este libro se presenta bajo la forma de dos textos que datan respectivamente de 1982 y 1983, revisados y ampliados en 1985. Se trata, por lo tanto, de uno de los últimos libros escritos por Elias, que se pregunta, en el crepúsculo de su propia vida, sobre la

¹⁷ ELIAS, N. (1996), *Du temps*. París: Fayard, p. 119.

muerte en nuestras sociedades modernas, y más especialmente sobre nuestra relación con la muerte, que se ha transformado a lo largo del proceso de civilización. La idea principal contenida en el título del libro es que la relación con la muerte ha padecido las consecuencias de un auge de individualización, condenando a los moribundos al aislamiento y a la soledad. La tonalidad de Elias es aquí más grave que en la mayoría de sus libros, como si se impusiera la necesidad de aclarar la cara oscura del proceso de civilización. Con esta reflexión sobre la muerte, Elias presenta una visión desencantada de la sociedad moderna, preocupada por las lógicas sociales y simbólicas que rodean a la soledad de los murientes.

La muerte, tabú de las sociedades modernas

En todas las sociedades, la muerte está rodeada de tabúes, de prohibiciones y de rituales. Elias subraya desde el inicio de su ensayo su dimensión antropológica, porque la conciencia de la muerte es la especificidad del espíritu humano. Está enmarcada por unos sistemas de creencias y de representaciones simbólicas que permiten establecer unas mediaciones entre el mundo de los vivos y el del más allá. Elias no afirma que estos sistemas hayan desaparecido de las sociedades modernas, sino que su influencia se ha debilitado en el marco del proceso de individualización de la economía psíquica.

«A lo largo de este proceso, todos los aspectos básicos de la vida humana, que generen casi sin excepción unos peligros tanto para la comunidad humana como para el propio individuo, están circunscritos de manera más amplia, más uniforme y más matizada que anteriormente por unas reglas sociales, en el mismo momento en el que aparecen unas reglas de la conciencia moral. Según las relaciones de fuerza en juego, son investidos de sentimientos de vergüenza, de repulsión o de molestia, y en ciertos casos, especialmente en el marco del gran empuje de la civilización europea, están relegados tras los bastidores de la vida social o, por lo menos, alejados de la vida social».¹⁸

Como rasgo significativo de nuestro malestar ante la angustia y la muerte, nuestro lenguaje y nuestro vocabulario son poco proclives a poner unas palabras sobre la realidad de la muerte y a enmarcarla colectivamente. Así, los tabúes que rodean a la muerte se redefinen en el sentido de la individualización de los sentimientos. Elias cita las actitudes de recogimiento y de silencio que se imponen en los cementerios y, más globalmente, la molestia y las angustias que su evocación puede provocar. La represión de la muerte es una disimulación de la realidad como evento y como idea. En este sentido, se convierte en un tema tabú, raramente evocado públicamente sin ponerlo a distancia. Elias habla así de una censura social de la muerte, que sería una consecuencia del proceso de civilización.

¹⁸ ELIAS, N. (1998), *La solitude des mourants*.

Represión de la muerte y proceso de civilización

En las sociedades contemporáneas, el tabú de la muerte hace referencia, según Elias, al de la sexualidad que existía en el siglo XIX, con la disimulación de los aspectos naturales de la vida humana, los que precisamente escapan al control racional e interiorizado de las pulsiones. En el proceso de civilización, la muerte sería reprimida y relegada a los «bastidores de la vida social», según la expresión recurrente de Elias. Éste demuestra que en otras sociedades, semejante represión no existe bajo la misma forma. Cita el ejemplo de la Antigüedad romana, donde la muerte era objeto de un espectáculo público en las arenas.

En el proceso de civilización, los que morirán están condenados al aislamiento: la represión de la muerte conduciría entonces ineluctablemente a la soledad de los murientes. No obstante, conviene no reducir esta lógica social a la individualización de los sentimientos, relegados a la esfera privada. La aversión hacia la muerte es igualmente la consecuencia de la adhesión a los idearios de pacificación social, ya que la muerte se nos impone como un acto violento. Ante el carácter violento de la percepción de la muerte, el enmarque de los moribundos se institucionaliza bajo la forma de una medicalización altamente tecnificada. Esta institucionalización revela la pulsión, no ante la muerte en sí, sino ante la violencia que la naturaleza hace al cuerpo.

Con esta reflexión sobre la muerte, Elias muestra que el proceso de civilización de las costumbres implica unos elementos regresivos, especialmente en el ámbito de la simbolización, y pone de manifiesto los aspectos desencantados de la «civilización» cuando esta provoca la soledad de los murientes.

Deporte y ocio en el proceso de civilización

Este volumen reúne una serie de textos, diferentes ensayos y artículos publicados en revistas científicas, escritos fundamentalmente por Norbert Elias y Eric Dunning entre 1966 y 1984. El conjunto de estos textos se inscribe en la perspectiva teórica del proceso de civilización, interrogando las lógicas sociales y simbólicas de las actividades de ocio y deporte en nuestra sociedad moderna.

Deporte y civilización de las costumbres

La reflexión de Elias y Dunning sobre el deporte parte de la idea según la cual el proceso de civilización produce una nueva función social y simbólica del deporte que se distingue de la de las sociedades tradicionales. En estas últimas, las actividades deportivas tienen sobre todo una función ritual, puesto que los espectáculos de carácter deportivo dependen de otros acontecimientos, festivos y religiosos. En otras palabras, se puede hablar, según Elias, de una ausencia de autonomía de la esfera deportiva. En

el marco del proceso de civilización, la práctica deportiva toma una nueva significación, convirtiéndose en una actividad autónoma de la vida social. Una civilización del deporte se estructura con una codificación estricta de las reglas del juego y la pacificación del espacio de juego. La historia social de las actividades físicas y deportivas muestra efectivamente que los enfrentamientos entre los individuos subliman cada vez más la violencia física. La sociedad cortesana ha prohibido, por ejemplo, la práctica de los torneos y de los duelos para transponerla al mundo imaginario. En esta perspectiva, «el deporte consiste siempre en un combate controlado que se desarrolla sobre un campo de batalla imaginario». En el proceso de civilización, puesto que el uso de las armas para reparar una diferencia ligera está fuertemente reprimido, la liberación de las pulsiones se realiza en la práctica deportiva como simulacro de la vida social.

Una sociología del ocio

El análisis de la función social y simbólica del deporte en la sociedad moderna permite a Elias teorizar sobre la esfera del ocio como espacio de conquista de una excitación. En efecto, no se trata simplemente de decir que el ocio en general y el deporte en particular constituyen unas actividades liberadoras. Según Elias, conviene comprender que esta dimensión liberadora es suscitada en el proceso de civilización. Para ello, Elias invita a deshacerse de la oposición entre tiempo de trabajo y tiempo libre, como si estas dos temporalidades hiciesen referencia a dos lógicas diferentes. Efectivamente, Elias intenta pensar las interdependencias sociales. En lugar de distinguir los momentos de la vida social, Elias propone una tipología de las actividades sociales según el equilibrio de las tensiones psíquicas que reclaman. La estructura de las sociedades modernas exige en la vida cotidiana un control social que pretende atemperar y pacificar las relaciones sociales y que se interioriza bajo la forma de un control moderado de los afectos. Pero el equilibrio entre control social externo y control social interno varía en función de las situaciones y de las actividades. En los espacios públicos de la vida diaria, la exigencia de control de sí mismo es fundamental, mientras que en los espacios privados e íntimos, las reacciones afectivas pueden expresarse más libremente. No en vano, un espacio muy particular, el del ocio, es público y permite la liberación de las tensiones a pesar de estar enmarcado por unas reglas estrictas y controladas.

Se puede hablar entonces de una resistencia simbólica para calificar la función del ocio. Lo que está en juego en el ocio es un cierto control de la excitación, sin poner en peligro a la sociedad. El proceso de civilización produce, por lo tanto, unas actividades de ocio que exigen un control de las pulsiones y permiten desahogarse en un espacio regulado y pacificado. Esta dialéctica alude a la articulación de dos funciones simbólicas: la función mimética, que consiste en vivir intensamente unas situaciones transpuestas sobre un modo imaginario, y la función catártica, que consiste en liberarse de las tensiones inducidas por la economía psíquica propia del proceso de civilización.

Mozart, sociología del genio

Este libro, publicado en 1991, es editado a partir de diferentes textos escritos durante los años 1980. Interesarse por la personalidad de Mozart parece ser un tema original para un libro de sociología. No en vano, encontramos en él las temáticas y las problemáticas características del pensamiento de Norbert Elias, porque esta reflexión se refiere a la inserción de la vida de Mozart en la configuración de la sociedad cortesana del final del siglo XVIII. La originalidad del libro es articular la biografía del famoso compositor como individuo, considerado hoy en día como un genio, y los cambios que afectan a la vida musical en esa época. Conviene igualmente subrayar la identificación de Elias con Mozart, al final de su vida, reavivando esta reflexión sobre las lógicas estructurales que oponen los establecidos y los marginales a los que Elias pensaba pertenecer, a imagen de Mozart, que mantenía relaciones conflictivas con la aristocracia cortesana de su época.

La ejemplaridad de Mozart

Mozart está considerado como un caso ejemplar por Elias. La tesis defendida por el sociólogo alemán es la siguiente: la vida del compositor se construye en un contexto socio-histórico donde el estatus y la función social de los artistas se redefinen. Entre el inicio del siglo XVIII y mediados del siglo XIX, un cambio radical se produce con el paso del «modelo artesanal» al «modelo independiente» en el ámbito de la creación musical. A lo largo de esta evolución, la relación entre comanditarios y artistas se invierte en cuanto al provecho del reconocimiento de la singularidad y de la individualidad. Elias muestra que la personalidad de Mozart, expresándose a través una gran creatividad musical y unos comportamientos espontáneos e incluso excesivos, está condicionada por esta evolución fundamental.

Mozart ha recibido una educación conforme a las normas sociales y artísticas del modelo artesanal que prevalecía en la sociedad cortesana. Sin embargo, toma progresivamente conciencia de su talento como individuo y reivindica su independencia. Entonces, se comprende mejor la actitud de hostilidad de Mozart, que pertenece a la burguesía, hacia la aristocracia cortesana. En la sociedad de corte, el artista está considerado como un servidor y mantenido en una posición de fuerte dependencia institucional y de inferioridad, lo que no excluye el reconocimiento de sus cualidades artísticas. Para Elias, la ejemplaridad de Mozart estriba en esta toma de conciencia de su talento individual en un contexto que no era todavía favorable a su glorificación.

Música y proceso de civilización

Mozart marca de su impronta este momento histórico decisivo del proceso de civilización, cuando el *habitus* psíquico del hombre cortesano se difunde en la sociedad

burguesa, que afirma y consolida su posición social. Consciente de las transformaciones que conoce esa época, Mozart se atreve a desafiar a una sociedad cortesana en vías de disolución. En este sentido, el caso Mozart es ejemplar porque su análisis permite esbozar una sociología de la música que se inscribe en su teoría del proceso de civilización.

El trabajo de Elias supera ampliamente el análisis de un músico particular a la luz de su época. En filigrana, Elias plantea a lo largo de su texto la cuestión siguiente: ¿de qué manera el proceso de civilización ha invertido el ámbito musical? Más allá del caso ejemplar de Mozart, Elias aporta una verdadera contribución teórica a la sociología de la música. El proceso de civilización modifica las estructuras psíquicas de los individuos, haciéndolos más sensibles al control de sí mismos como reto de distinción social. Así, la relación con la música se ha transformado en el sentido de una mayor reivindicación de los individuos sobre su individualidad en la experiencia estética. El proceso de civilización tiene aquí como consecuencia el fortalecimiento del nivel de conciencia que los individuos tienen de su autonomía en la valoración estética. Con el incremento de la diferenciación social y de la especialización de las actividades sociales, la conciencia de sí mismo se refuerza en el ámbito artístico.

La vida de Mozart y la construcción de su personalidad se realizan en una fase decisiva del proceso de civilización, en el momento en que la sociedad cortesana pierde influencia y poder para cederlas poco a poco a la sociedad burguesa, que redefine las normas de la experiencia artística. En esta tensión permanente entre estos dos modelos sociales y culturales, Mozart mantuvo un conflicto interno entre su adhesión a las normas fijadas por la sociedad cortesana y su voluntad de emancipación. Ello podría explicar, según Elias, la muerte prematura y el triste final de este genio de la música, demasiado consciente de un talento individual que la época romántica habría podido reconocer, como será el caso, algunos años más tarde, de Beethoven.

Conclusión

Al término de este viaje a través de la vida y la obra de Elias, sus destinos singulares llaman la atención. Hoy en día Elias puede ser considerado como un clásico, después de numerosos avatares, de descubrimientos y de redescubrimientos, como si su obra fuera un continente que quedara por explorar y cuyos contornos no fuesen todavía perfectamente conocidos. Numerosos aspectos del modelo de análisis forjados por Elias siguen efectivamente sin ser explorados. Este artículo ha tenido como objetivo abrir unas pistas, insistiendo sobre las recepciones de una teoría multidimensional. No en vano, este aspecto multidimensional, que ha favorecido las recepciones múltiples y contradictorias de la obra de Elias, da lugar a unas lecturas variadas según las tradiciones y los contextos intelectuales de los diferentes países. Lo que sigue siendo notable es el *hiatus* entre una obra cada vez más comentada pero poco utilizada, como modelo de

análisis sociológico. Se trataba de dar cuenta de las diferentes dimensiones de este modelo, insistiendo en sus ambivalencias.

Estas ambivalencias subrayan las fallas, que constituyen para algunos unos límites y para otros el reto de la obra eliasiana. Conviene pensar estas ambivalencias para comprenderla, entre mistificación de la civilización occidental y caza del mito del progreso, entre racionalismo de la Ilustración y realismo crítico, entre evolucionismo y teoría del cambio social, entre compromiso y distanciamiento. Elias se ha resumido a él mismo y a su obra en esta fórmula. Una vida y una obra con múltiples ramificaciones que están totalmente imbricadas. Elias ha sido un infatigable espíritu, siempre vivo, a la vez sacudido por los acontecimientos de la historia y desatado de esta historia que ha intentado comprender fuera de su carácter estrictamente asociado al evento. Su lectura de la historia es necesariamente ambivalente. Entre optimismo, liberación y realismo, Elias no elegirá jamás, imponiéndose al final de su vida la necesidad de reconsiderar las fases regresivas del proceso de civilización, los procesos de des-civilización. Su evolucionismo resurge entonces porque, al considerarlos como «fases regresivas», admite la positividad del proceso de civilización. ¿O habría percibido igualmente el movimiento dialéctico de la historia que no se resume jamás en unas fases que se alternan y se compensan?

Bibliografía

- BONNY, Y., QUEIROZ DE, J.-M. y NEVEU, E. (2003), *Norbert Elias et la théorie de la civilisation. Lectures et critiques*. Rennes: PUR.
- CHARTIER, R. (1985), «Formation sociale et économie psychique. La société de cour dans le procès de civilisation», in ELIAS, N., *La société de cour*. París: Flammarion.
- , (1994), «Le sport ou la libération contrôlée des émotions», in ELIAS, N. y DUNNING, E., *Sport et civilisation*. París: Fayard.
- DECHAUX, J.-H., «Compte-rendu sur La sociologie de Norbert Elias», *Revue française de sociologie*, vol. 40, n° 1.
- , (2001), «La mort dans les sociétés modernes; la thèse d'Elias à l'épreuve», *L'Année sociologique*, vol. 51, n° 1.
- ELIAS, N. (1970), *Qu'est-ce que la sociologie?* La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- , (1973), *La civilisation des mœurs*. París: Calman Lévy.
- , (1975), *La dynamique de l'Occident*. París: Calman-Lévy.
- , (1985), *La société de cour*. París: Flammarion.
- , (1991), *Norbert Elias par lui-même*. París: Fayard.
- , (1991), *Qu'est-ce que la sociologie?* La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- , (1991), *The Symbol Theory*. Londres: Sage.
- , (1991), *La société des individus*. París: Fayard.
- , (1993), *Engagements et distanciamientos. Contributions à la sociologie de la connaissance*. París: Fayard.
- , (1998), *La solitude des mourants*. París: Christina Bourgeois Editeur.
- GARRIGOU, A. y LACROIX, B. (1997), *Norbert Elias, la politique et l'histoire*. París: La Découverte.
- HEINICH, N. (1997), *La sociologie de Norbert Elias*. París: La Découverte.

- HEEBERICH-MARX, G. y RAPHAEL, F. (1998), «Norbert Elias. Expérience de l'exil et naissance d'une sociologie», *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 25.
- ROTMAN, D. (2005), «Refuges et réseaux: Norbert Elias à l'Île de Man», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 52, n° 2, avril-juin.

Eguzki URTEAGA
Universidad del País Vasco
eguzki.urteaga@ehu.es

[rebut el 15 de desembre de 2009; acceptat per a la seva publicació el 3 d'octubre de 2011]

