



BARATARIA. Revista Castellano-Manchega  
de Ciencias sociales

ISSN: 1575-0825

eduardo.diaz@urjc.es

Asociación Castellano Manchega de  
Sociología  
España

Urteaga, Eguzki

EL PENSAMIENTO DE NORBERT ELIAS: PROCESO DE CIVILIZACIÓN Y CONFIGURACIÓN  
SOCIAL

BARATARIA. Revista Castellano-Manchega de Ciencias sociales, núm. 16, 2013, pp. 15-31

Asociación Castellano Manchega de Sociología

Toledo, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=322128810001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## EL PENSAMIENTO DE NORBERT ELIAS: PROCESO DE CIVILIZACIÓN Y CONFIGURACIÓN SOCIAL

### NORBERT ELIAS'S THOUGHT: PROCESS OF CIVILIZATION AND SOCIAL CONFIGURATION

---

**Eguzki Urteaga**  
Universidad del País Vasco (España)  
[eguzki.urteaga@ehu.es](mailto:eguzki.urteaga@ehu.es)

#### RESUMEN

Sin lugar a dudas, Norbert Elias se ha convertido en uno de los clásicos de las ciencias humanas y sociales, imponiéndose como una figura de primer orden entre los grandes autores de la sociología. Nacido en 1897 en Breslau, en Alemania, Elias se ve obligado a abandonar su país en 1933 mientras iba a leer su tesis sobre *La sociedad de corte*. 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. Es a partir de este estudio que elabora su teoría del proceso de civilización que será redescubierta más de treinta años más tarde después de su primera edición en 1939. El periplo de la obra de Elias es completamente singular, a la 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 el pensamiento eliasiano a través de sus teorías del proceso de civilización y de la figuración social.

#### PALABRAS CLAVE

Elias, teoría, proceso de civilización, sociología figurativa.

#### SUMARIO

1. Introducción. 2. El proceso de civilización. 3. Sociología figurativa. 4. Conclusiones. Bibliografía

#### ABSTRACT

No doubt, Norbert Elias has become one of the classic ones of the human and social sciences, imposing as a figure of the first order between the principal authors 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 in the Renaissance between the members of the aristocracy. It is from this study that 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 path 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 eliasian thought across his theories of the process of civilization and of the social figuration.

#### KEYWORDS

Elias, theory, process of civilization, figurative sociology.

**CONTENTS**

1. Introduction. 2. The civilization process. 3. Figurative sociology. 4. Conclusions. References

**1. INTRODUCCIÓN**

Norbert Elias se ha convertido sin lugar a dudas en todo 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 ha sido adquirido sobre todo desde hace dos décadas, después de la muerte del sociólogo en 1990. Inicialmente descubierto por los historiadores en los años 1970, la obra de Elias es posteriormente el objeto de controversias a propósito de su concepción evolucionista de la historia, antes de ser leído 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, a la imagen de 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 le han sucedido. El reconocimiento de su obra ha seguido un camino lleno de obstáculos del que conviene tomar la medida, así como es preciso valorar las ambivalencias de su obra que traducen 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 en su obra, 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. Más precisamente, este artículo intenta dar cuenta del pensamiento de Elias analizando su teoría del proceso de civilización y su sociología figurativa.

**2. EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN****2.1. Una teoría de la modernidad**

Cuando Norbert Elias emprende sus análisis sobre la evolución de las costumbres y de los comportamientos a partir del Renacimiento, propone una visión de conjunto de los cambios societales y culturales que se producen entonces. Así, la vuelta al pasado no es simplemente un rodeo histórico que permite mejorar nuestra comprensión del presente. Este retorno es un “desarrollo al revés” de un proceso complejo a lo largo del cual las estructuras políticas y sociales, culturales y psíquicas se modifican siguiendo una lógica que Elias pretende desvelar. La fuerza de su análisis consiste en articular y en vincular los diferentes procesos cuya síntesis analítica ofrece el marco teórico del proceso de civilización. Este marco permite una exploración sociológica de la modernidad, entendida como un modelo de sociedad que inventa nuevos tipos de relaciones sociales y de comportamientos que difieren radicalmente de los que existen en las sociedades tradicionales. La sociología de Elias es una sociología de

la modernidad que conviene inscribir en la historia de las ideas, en la continuidad de Tocqueville, Marx, Weber, Freud o Durkheim.

### 2.1.1. Del proceso de racionalización al proceso de civilización

Para comprender el desarrollo teórico del proceso de civilización, conviene subrayar que Elias emprende sus análisis sobre la sociedad de corte en el inicio de los años 1930, en Frankfurt, después de haber trabajado bajo la dirección de Alfred Weber. La referencia teórica a Max Weber y a su marco teórico del proceso de racionalización está omnipresente en las primeras reflexiones de Elias. Para Weber, la modernidad se caracteriza por la expansión constante de una racionalidad instrumental en las diferentes esferas de la vida social. La famosa tesis de la homología estructural entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo muestra que esta modernidad se ha realizado históricamente con el paso de una ética cuyos fundamentos religiosos (que convierte la acción individual en lo que está en juego en la elección divina) a un espíritu cuyos fundamentos son económicos. La frase de Benjamin Franklin *Time is Money* sería un revelador de este deslizamiento con el fortalecimiento en los comportamientos de la idea según la cual el cálculo metódico y racional de cualquier acción es una condición fundamental de éxito personal.

Weber muestra que la especificidad de la modernidad no es la búsqueda del beneficio en sí, puesto que se fundamenta en unas relaciones de producción específicas que oponen los poseedores de los medios de producción a los trabajadores que venden su fuerza de trabajo. Para Weber, lo que caracteriza la modernidad es la búsqueda continua del beneficio, que ofrece al protestante los signos de su elección. Existe, por lo tanto, un imaginario de la modernidad que se estructura en torno de esta búsqueda y que permite la expansión de la racionalidad instrumental. El modo de producción capitalista solo constituye la manifestación económica del proceso de racionalización a lo largo del cual la acción racional del individuo se impone como un valor supremo, lo que produce y consolida un nuevo régimen de la individualidad. Weber explicita los fundamentos ideales y parcialmente religiosos de este nuevo régimen y de su deslizamiento en la esfera económica.

De Weber a Elias, la modernidad sigue siendo el gran enigma que queda por resolver. La teoría weberiana de la racionalización es un modelo que aspira a repensar el papel central de la religión en la construcción de la modernidad, frente a Marx que solo veía en la religión un aparato de dominación ideológica y el “opio del pueblo”. Así, el materialismo histórico es invertido por Weber que pone de manifiesto algunos idearios de la sociedad moderna. No obstante, la dimensión política de la monopolización aparece ante todo como una consecuencia del proceso de racionalización, mientras que Elias parte de esta dimensión para comprender la formación de una nueva economía psíquica. Según Elias, Weber ha confundido la causa y el efecto del proceso de racionalización, ya que, a su entender, la ética protestante solo sería un ejemplo de una dinámica de civilización más amplia. Elias mide las relaciones entre las diferentes expresiones de esta dinámica e invierte la mirada con respecto a Weber que hace del proceso de racionalización un modelo aplicable al conjunto de la vida social, impregnado por esta voluntad humana de controlar racionalmente la naturaleza. Para Weber, el proceso de racionalización consiste en una dominación racional cada vez más fuerte del hombre sobre la naturaleza que se extiende a todos los ámbitos de la vida social. Elias construye su teoría de la civilización contra esta lectura unidimensional de la modernidad, proponiendo un modelo de análisis del equilibrio de las tensiones políticas, sociales, culturales y psíquicas que toma la forma de una dinámica de civilización.

En este sentido, Elias se inscribe claramente en la estela de la teoría weberiana de la racionalización y reivindica su superación. En primer lugar, la influencia weberiana aparece en el cuestionamiento de los orígenes de la modernidad y en la necesidad de recurrir a la historia, a la literatura y a las ideas. En segundo lugar, Elias construye sus análisis de la sociedad de corte y posteriormente de la dinámica societal propia de Occidente retomando la definición weberiana del Estado que considera como una organización poseedora del monopolio del ejercicio de la violencia legítima. No en vano, Elias precisará que este monopolio es la expresión de una doble coacción, del uso de la fuerza militar y de la posibilidad de recaudar impuestos. En tercer y último lugar, Elias comparte con Weber la idea del advenimiento de un nuevo régimen de la individualidad en el Renacimiento, pero prefiere vincularlo con el auge de las sociedades estatales.

### 2.1.2. Una crítica de las teorías unidimensionales

La teoría del proceso de civilización ofrece un modelo de análisis del aspecto multidimensional de la modernidad. Elias insiste a menudo sobre este aspecto que supone en paralelo una crítica de las teorías sociológicas unidimensionales, es decir que se focaliza sobre una dimensión particular. Hemos visto que la teoría del proceso de civilización retoma y supera a la vez el marco teórico forjado por Weber. Elias se distingue igualmente de la concepción de la modernidad desarrollada por Marx en torno al materialismo histórico. Efectivamente, y sin por ello sacrificar a una visión idealista de la historia, Elias rechaza la idea según la cual las lógicas sociales serían reducibles a un conflicto entre dos clases antagónicas. No por ello, Elias considera como centrales las interdependencias entre los grupos sociales porque configuran la realidad social. Así, se opone a los presupuestos del materialismo histórico (la historia como lucha de clases) y a su determinismo (las infraestructuras determinan las superestructuras), pero admite que la existencia de grupos sociales dotados de intereses comunes, en la medida en que estos intereses no dependen únicamente de la economía de los medios de producción. Por lo tanto, la concepción eliasiana de la modernidad no es ni marxista ni antimarxista, porque es a la vez tributaria de ciertas ideas de Marx, aunque rechaza su concepción materialista de la historia.

A la lectura de las últimas páginas de *La sociedad de corte* y del conjunto de *La dinámica de Occidente*, es imposible no pensar en Tocqueville, a pesar de que sea poco citado por Elias. Además, es significativo que entre Marx y Tocqueville, a menudo considerados como opuestos por la historia de las ideas, Elias no zanja tan categóricamente. Su espíritu sigue estando atento a las diferentes interpretaciones de la modernidad, inscribiendo su reflexión en la de sus predecesores. Si Elias muestra cierta distancia hacia las teorías marxistas, se desprende una filiación más nítida con Tocqueville en sus primeros libros de sociología histórica, ya que “la marcha hacia la igualdad” (Tocqueville, 1981) puede aparecer como otra característica del proceso de civilización. Ciertos pasajes de *La sociedad de corte* responden efectivamente a los análisis de Tocqueville sobre el declive de la aristocracia y la lógica paralela de una revolución que pone fin a los privilegios (Tocqueville, 1999). En la estela de Tocqueville, Elias considera que la revolución no es un evento que ha acontecido brutalmente, sino un fenómeno que se prepara lentamente bajo la influencia declinante de la sociedad de corte en el siglo XVIII.

Por otra parte, este declive progresivo se orchestra en torno a la potenciación, económica y social, de la burguesía, lo que legitima cada vez más el reconocimiento formal de la igualdad política. Las crisis políticas y económicas han cristalizado estas aspiraciones que no cesan de desarrollarse contra la sociedad de corte. Tocqueville decía a propósito de la aristocracia que había precipitado su caída afirmando decididamente su supremacía política.

En la continuidad, Elias muestra de qué manera la monopolización excesiva del poder por la monarquía absoluta contradice la dinámica de civilización que crea ella misma, y que conduce a la reivindicación del ideario de igualdad. Claramente, las estructuras y la evolución de la sociedad de corte han contribuido paradójicamente a la construcción del imaginario republicano propio a la cultura francesa, que idealiza la igualdad conservando ciertas ideas aristocráticas de la “grandeza”. Tocqueville, como individuo, puesto que se encuentra dividido entre sus orígenes aristocráticos y sus aspiraciones a favor de los idearios de la República, tensión que intenta elucidar con el análisis de la historia política agitada de Francia hasta 1848. Efectivamente, la inestabilidad política que reina desde la Revolución está vinculada a esta paradoja cultural entre un pasado aristocrático y un presente que no elige entre la monarquía y la República. Tocqueville y Elias comprenden esta paradoja que se traduce antes de la Revolución por la influencia de la burguesía sobre el devenir de la nación, y después de la Revolución por la adhesión de los sectores burgueses a los valores aristocráticos. La conquista de la igualdad obedece así a un movimiento dialéctico entre la realidad de su realización práctica y su idealización instalada en el ideario republicano. La teoría del proceso de civilización permite comprender la complejidad de este movimiento a partir de las interdependencias institucionales y funcionales entre los grupos sociales de la aristocracia de corte y de la burguesía.

### 2.1.3. El proceso de civilización como paradigma sociológico

Un paradigma es un modelo de análisis que consta de un conjunto de conceptos, de métodos y de cuestionamientos. Así, la teoría del proceso de civilización constituye un paradigma sociológico que pretende explicitar los orígenes, la génesis y las lógicas sociales y simbólicas de la modernidad. No quiere reducir la historia a un teatro perpetuo de lucha de clases que se reanuda sin cesar bajo diferentes formas para terminar con la dictadura del proletariado (Marx, 1965). Para Elias, el rol del sociólogo como “cazador de mitos” no consiste en elegir entre una visión materialista o idealista del orden social, ni de profetizar sobre el futuro programado de la civilización. Su papel es de proponer un paradigma que sea una parrilla de inteligibilidad de la realidad social. El paradigma eliasiano es multidimensional porque subraya las interdependencias entre las diferentes dimensiones del proceso de civilización que son de tres órdenes:

- De orden político, como proceso de monopolización del ejercicio de la violencia legítima y de los medios fiscales.
- De orden sociológico, con el alargamiento de las cadenas de interdependencia.
- De orden psíquico, con la formación de una economía psíquica que modifica el equilibrio entre la auto-coacción y la coacción interna.

El proceso de civilización se fundamenta sobre estas tres dimensiones que subtienden otros fenómenos macro-sociales: la individualización de la esfera íntima, el incremento de la diferenciación de las funciones sociales y la auto-regulación de los comportamientos. Este paradigma contiene así una teoría del control social según la cual los controles externos se debilitan al provecho de una racionalización más fuerte de los controles internos. Elias no afirma que el control de la sociedad sobre el individuo ha dejado de existir, sino que tiende a ser interiorizado por el propio individuo. El proceso de civilización constituye, por lo tanto, una dinámica de civilización de la individualidad como centro de decisión y de acción, lo que tampoco significa que la auto-coacción no existía anteriormente. La idea central de Elias es que la auto-coacción toma una nueva forma, que se convierte en un reto social de distinción de sí mismo, en la sociedad de corte inicialmente y en el conjunto de la sociedad a lo largo de

los siglos después. El fortalecimiento de la auto-coacción aparece entonces como una necesidad para parecer civilizado. La consecuencia de este fortalecimiento es una reducción de las diferencias entre los comportamientos y las manifestaciones emocionales extremas. En esta perspectiva, el control que el individuo ejerce sobre sí mismo se hace más regular, más constante y más moderado (Chartier, 1991). La idea que el campo de batalla está transportado en foro interior del ser humano ilustra perfectamente esta transformación de la economía psíquica.

## 2.2. ¿Elias era evolucionista?

### 2.2.1. La crítica de Hans Peter Duerr

La cuestión del evolucionismo del pensamiento de Norbert Elias ha sido el objeto de debates apasionados, porque plantea la cuestión del valor heurístico del modelo del proceso de civilización. Efectivamente, este modelo implica la idea de una evolución que caracterizaría la historia de las sociedades occidentales desde el final de la Edad Media. Las modalidades de esta evolución (continua o discontinua, en un sentido o en otro) son a veces ambiguas bajo la pluma de Elias. Estas ambigüedades han generado unas controversias en torno a su supuesto evolucionismo.

La crítica fundamental y más profunda proviene del antropólogo Hans Peter Duerr, cuyo objetivo principal ha sido invalidar las tesis de Elias, convirtiéndolo en un ideólogo del progreso convencido de las ventajas de la civilización occidental. Una lectura de Elias consiste efectivamente en ver en el proceso de civilización el desarrollo continuo de una sociedad cada vez más pacificada. En esta perspectiva, el fortalecimiento de la auto-coacción sería la fuente de la resolución de los conflictos. Semejante lectura no está confirmada por la historia del siglo XX que contradice sin duda alguna la tesis de la pacificación del orden social. Elias, que ha combatido durante la Primera Guerra mundial y ha vivido las tragedias de la Segunda Guerra mundial, habría sido cegado por un optimismo de la civilización. Duerr considera así Elias como un ideólogo del progreso incapaz de ver que su propio presente ofrece una perfecta antítesis de su teoría de la civilización. Una antropología de los comportamientos afectivos muestra que cualquier sociedad conoce un código del pudor muy preciso y unas exigencias estrictas de auto-control. Para Duerr, la interiorización del control social no es por lo tanto una especificidad de la dinámica de civilización del Occidente, sino una categoría universal del espíritu humano. Lo que Elias considera como un proceso de civilización solo constituye un efecto del proceso de racionalización de las reglas implícitas que existen en cualquier sociedad. De hecho, Elias no habría deseado el mito de la civilización occidental, sino construido este mito en función de su idealización del progreso y de la razón, lo que dará lugar el título polémico de los cuatro volúmenes escritos por Duerr: *El mito del proceso de civilización*.

¿La teoría del proceso de civilización solo sería la expresión de un mito escrito de nuevo a partir de una historia evolucionista de las sociedades occidentales? Numerosos extractos, especialmente en *La dinámica del Occidente* y *¿Qué es la sociología?* presentan un Elias evolucionista, sobre todo cuando habla explícitamente de “fases de evolución”, de “niveles de desarrollo” o de la “mayor o menor complejidad” de las configuraciones sociales (Elias, 1970). No en vano, existe una ambivalencia en la obra de Elias que oscila entre una concepción claramente evolucionista de la historia y una teoría del cambio social opuesta a esta visión.

### 2.2.2. Las dos caras de Elias

La lectura de los análisis en torno al proceso de civilización hace aparecer una paradoja que se encuentra en el corazón del pensamiento de Elias, que duda entre un evolucionismo manifiesto y la caza al mito del progreso. Semejante paradoja es visible a partir del uso de términos evolucionistas y de desarrollos sociológicos anti-evolucionistas. En numerosas ocasiones, Elias escribe por ejemplo:

- “Que la Edad Media no es el “nivel cero” del proceso de civilización, como tampoco lo son una “edad bárbara” o una “época primitiva” (Elias, 1973:90).
- “Que no existe un desarrollo lineal y planificado de la historia”.
- “Que su proyecto teórico no es ni una evaluación ni una valoración del nivel de civilización de las sociedades”.
- “Que el proceso de civilización no es continuo y presenta él mismo un carácter profundamente ambivalente”.

Si retomamos la idea central de la teoría del proceso de civilización, este provoca una modificación del equilibrio entre la coacción externa y la auto-coacción. Esta formulación plantea el problema de la medida, aunque fuera cualitativa, de este equilibrio. Por otra parte, las nociones de control y de coacción son confundidas a menudo por Elias, como si un control, que esté ejercido por la sociedad o por el individuo sobre sí mismo, solo representase una dimensión coercitiva e incluso represiva. Es una tendencia de la tradición del pensamiento alemán, reforzada por las referencias al psicoanálisis, que consiste en no considerar el control social bajo la forma negativa de la coacción. Esta ambigüedad aparece especialmente en la denuncia eliasiana de la lectura simplista de su tesis: “siempre he considerado la idea según la cual el principio característico del proceso de civilización sería el incremento del *self-control* como un contrasentido fundamental. Una de las razones que se encuentra a menudo en las sociedades relativamente simples es una fuerte exigencia de *self-control*. (...) Por lo tanto, si se dice que para Elias un proceso de civilización está caracterizado por un nivel de auto-coacción siempre reforzado, es simplemente erróneo” (Chartier, 1993).

Todas las ambigüedades del pensamiento de Elias se encuentran reunidas en este extracto. Si responde a las falsas acusaciones de una antropología relativista, para la cual las sociedades se organizan en torno a invariantes culturales, asimila los términos de control social y de coacción. Elias quiere reafirmar su tesis en torno de la idea de un equilibrio entre control externo y control interno, contra la de una auto-coacción cada vez más fuerte. Pero, en esta misma contra-respuesta a sus detractores, emplea el término de “sociedades relativamente simples”, que hace referencia a una visión no solamente evolucionista sino igualmente teñida de etnocentrismo de la historia de la humanidad.

¿Por lo tanto, conviene considerar a Elias como a un evolucionista? Para responder a esta pregunta, conviene devolverle sus dos caras y no contestar por una alternativa. Para los adversarios de Elias, su evolucionismo lo condena, lo que autorizaría su marginación y su exclusión del panteón de los grandes sociólogos. Hans Peter Duerr y más recientemente el historiador Daniel Gordon hacen un llamamiento a acabar con la teoría del proceso de civilización, llamamiento que ha encontrado cierto eco entre algunos sociólogos o socio-antropólogos críticos del progreso. Para otros, que defienden la tesis de Elias, rechazan subrayar su carácter evolucionista. Lo presentan bien como un aspecto secundario, bien como una acusación infundada. Con la distancia historia de la que disponemos hoy en día, se puede aceptar el carácter evolucionista sin rechazar una teoría con múltiples ramificaciones y que permite poner de manifiesto las ambivalencias y ambigüedades.



## 2.3. Las ambivalencias de la modernidad

### 2.3.1. El proceso de “des-civilización”

Mientras que los nazis acaban de tomar el poder en Alemania, Elias decide interesarse por la sociedad de corte que se configura en Francia a partir del Renacimiento. Ciertos comentaristas han visto en esta elección una manera de alejarse e incluso de eludir la realidad presente. Así, el historiador Stéphane Audoin-Rouzeau (2008) evoca el silencio de Elias a propósito de su época y del que solo saldrá mucho más tarde. En una entrevista biográfica, Elias habla poco de su experiencia de la guerra, aparentemente poco emocionado a la evocación de este tema. El auto-distanciamiento que se ha impuesto parece por lo tanto haber guiado sus elecciones temáticas y teóricas, conduciéndolo a no hablar tanto en su vida como en su obra la violencia extrema que se ha manifestado a lo largo de la historia del siglo XX, sino que los reprime él-mismo hasta el punto de excluirlos de sus propios trabajos. En realidad, la obra de Elias está impregnada de la cuestión de la violencia que quiere plantear ante todo a la luz del pasado, porque no podía teorizar la tragedia que observa en ese mismo momento. En este sentido, la objeción clásica que se hace a Elias es errónea porque sus primeros análisis socio-históricos están guiados por el principio fundamental de auto-distanciamiento, sabiendo que su implicación en la historia presente solo plantea unas cuestiones que intentará elucidar medio siglo más tarde.

Así, la teoría del proceso de civilización incluye la posibilidad de comprender las ambivalencias de la dinámica de civilización. Efectivamente, la tesis de Elias jamás ha consistido en afirmar que el fortalecimiento del monopolio del Estado ha conducido a la pacificación de las sociedades. Además, Elias nunca ha dicho que la violencia física haya desaparecido, que la razón se expresaría con el fortalecimiento de la auto-coacción y haya triunfado sobre las pasiones humanas, que se expresaría con la liberación de las pulsiones. Porque es multidimensional, la teoría de Elias permite comprender de qué manera se articulan las formas de la violencia y el ideario de pacificación de las relaciones sociales.

Para Elias, existen dos procesos paralelos: de civilización y de des-civilización, que se generan mutuamente y se enfrentan tendencialmente. El proceso de civilización se fundamenta sobre una monopolización del ejercicio de la violencia legítima por la figura anónima del Estado, lo que impone en ciertas configuraciones sociales la conversión de la violencia física en violencia simbólica. La idealización de las relaciones sociales pacificadas se traduce en un primer momento por la “curialización” de los guerreros y posteriormente por la consolidación de un *habitus* civilizado que transforma los conflictos externos en conflictos interiorizados y reglados entre la parte vigilada del Yo y la parte de las pulsiones. Los conflictos no desaparecen del espacio social, sino que tienden a ser “invisibilizados” por un trabajo de represión o de sublimación de la violencia física. Cuando los espacios de resistencia simbólica a las exigencias impuestas por el *habitus* civilizado, tales como el ocio, permiten a los individuos liberar la violencia contenida, el equilibrio de las tensiones psíquicas parece poder mantenerse.

Para Elias, hay “des-civilización” cuando este equilibrio se rompe, lo que tiene como consecuencia la liberación de la violencia física contenida. El proceso de “des-civilización” es el contrario paradójico del proceso de civilización, es decir la expresión de sus efectos perversos. La expresión de la “des-civilización” se manifiesta cuando el control que el individuo ejerce sobre sí mismo, en lugar de convertir la violencia física en violencia simbólica, se le escapa y conduce a un desencadenamiento de las pulsiones, en contradicción con las propias exigencias del proceso de civilización. Esta ambivalencia puede manifestarse

en el comportamiento individual, así como a escala de toda una sociedad, como fue el caso en la Alemania nazi.

### 2.3.2. A propósito de los “Estudios sobre los Alemanes”

Ha habido que esperar cincuenta años después de la primera publicación de *Über den Prozess der Zivilisation* para poder discutir la teoría de la civilización y aportar unas respuestas a sus detractores para los cuales la violencia extrema ejercida por el régimen nazi ofrece un contra-argumento indiscutible. La escritura de ese libro es la oportunidad para Elias de mostrar que esta violencia es característica del deslizamiento del proceso de civilización hacia un proceso de des-civilización destructivo del *habitus* civilizado por una valorización nacionalista de la *Kultur*. Contrariamente a un país como Francia donde la idea de civilización está promovida al rango de valor universal, Alemania ha desarrollado a lo largo de los siglos una cultura burguesa de la interioridad que define su *habitus*. La idea de Elias es que el nacionalismo alemán se estructura es torno a este *habitus* que ningún poder centralizado está en medida de controlar. Efectivamente, el nivel de monopolización del poder existente en Alemania está lejos de alcanzar el de Francia, puesto que el proceso de civilización no es tan continuo y acabado.

Las consecuencias se miden en términos de inestabilidad política, de rechazo del compromiso y de grupos sociales que se mantienen a cierta distancia unos de otros, lo que Elias ya había observado en su estudio sobre la oposición entre *Zivilisation* y *Kultur*. A la diferencia del Hexágono, la liberación de la violencia física amenaza más a la sociedad alemana que se identifica a unos valores de la *Kultur*. Cuando estos valores parecen estar amenazados, el uso de la violencia para arreglar unos conflictos puede encontrarse legitimado. Aprehende así la potenciación de las milicias políticas en los años veinte, milicias que irán hasta enfrentarse en la calle. La acentuación de este fenómeno muestra que el totalitarismo está en marcha. La ideología nazi incrementa su influencia en un contexto de crisis económica y política que amenaza la *Kultur* y de la que conviene encontrar los culpables, ya que ningún monopolio estatal se impone frente al poder creciente de los nazis en torno a la figura carismática que fantasma la singularidad de esta misma *Kultur*.

Elias muestra entonces que el nazismo es una ilustración de la tendencia paradójica de un proceso de civilización que hace insoportable cualquier manifestación real o fantasmada de un disturbio social. La idealización totalitaria del orden, como deriva potencial del proceso de civilización, conduce al fortalecimiento de los dos polos del control social, externo e interno, en detrimento del equilibrio que busca. Se asiste a partir de la República de Weimar a un aumento considerable de la auto-coacción y de la represión social en nombre del orden, que se ha convertido en aún más necesario en el imaginario que las explosiones de violencia no están controladas por un poder monopolizado. La consecuencia paradójica es que este doble reforzamiento se realiza en detrimento de los idearios de pacificación social, puesto que la idealización totalitaria del orden hace legítima el uso de la violencia física por los nazis contra los actores designados como responsables del desorden. Se asiste aquí a un proceso de des-civilización en la medida en que los medios utilizados para garantizar el orden social conducen a la destrucción del orden social. La teoría del proceso de civilización puede, por lo tanto, dar cuenta de las ambivalencias y del movimiento paradójico de la des-civilización, incluso para explicar los periodos más negros de la historia del siglo XX, invadido por esta contradicción de querer la paz universal y de ser igualmente el lugar de realización de la barbarie totalitaria.

### 3. UNA SOCIOLOGÍA FIGURATIVA

#### 3.1. El concepto de figuración social

Los comentaristas de la obra eliasiana no suelen considerar la teoría del proceso de civilización y el concepto de figuración social como una totalidad. No en vano, conviene reconsiderar la epistemología de Elias en su conjunto, formulada en un programa desarrollado por sus disciplinas: los *Figurational Studies*, que se pueden traducirse por los estudios figurativos. La teoría del proceso de civilización no puede ser aislada porque se integra completamente en este programa, lo que los análisis prácticos de la exclusión, del deporte, del tiempo o de la muerte confirman. En esta óptica, el concepto de figuración social debe ser pensado en el seno de los *Figurational Studies* y no independientemente de ellos.

##### 3.1.1. Superar la oposición individuo/sociedad

Recordemos la definición que Elias da del concepto de configuración social: “figura global siempre cambiante que forman los jugadores; incluye no solamente al intelecto, sino a toda la persona, a las acciones y a las relaciones recíprocas”, antes de añadir que forma un “conjunto de tensiones” (Elias, 1991a:157), que se puede aprehender a partir de unas interdependencias. Esta definición ha dado lugar a múltiples interpretaciones, que consisten lo más a menudo en identificar el concepto de configuración social como un precursor de una sociología interaccionista. Semejante lectura se focaliza sobre los términos de acciones y de relaciones recíprocas empleados por Elias, pero descuida la noción fundamental de “figura global siempre cambiante”. Efectivamente, esta noción implica una concepción a la vez global y dinámica de la vida social, puesto que esta dinámica no está ni determinada de manera mecánica ni es el fruto de puras conjunciones. Es preciso pensar el concepto de configuración social en el marco de la sociología figurativa que se basa sobre una crítica de la oposición entre individuo y sociedad como elementos básicos del análisis. Elias no quiere elegir entre holismo e individualismo, ya que el holismo descuida la dinámica societal y de civilización, al tiempo que el individualismo reduce la sociedad a un agregado de individuos. El concepto de configuración social no concede ninguna primacía ni a la sociedad en su conjunto ni al individuo aislado, pero debe dar cuenta del movimiento dialéctico entre lo social y lo individual, entre las estructuras sociales y las estructuras de la psicología humana. Como lo afirma Elias: “la sociedad sin individuo y el individuo sin sociedad son unas cosas que no existen” (Elias, 1991b:117).

##### 3.1.2. Una crítica de la especialización y del “presentismo”

A lo largo de los desarrollos epistemológicos, Elias aparece como muy crítico hacia la especialización excesiva de las ciencias humanas y sociales en general y de la sociología en particular, y de la tendencia de los sociólogos a focalizarse sobre el presente inmediato y el evento (Elias, 1987). Elias pone de manifiesto la influencia que ha tenido Weber que denunciaba desde el inicio del siglo XX esta doble tendencia de la sociología (Weber, 2003). Una de las características epistemológicas de la sociología figurativa es su rechazo de la reducción micro-sociológica marcada por una división artificial de la realidad social, una tematización exagerada de los temas de investigación, una reducción de la reflexión epistemológica a unas cuestiones metodológicas, una ausencia de articulación entre trabajo conceptual e investigación empírica, una identificación del investigador a su objeto, y, por último, la elección de campos tan restringidos como las interpretaciones que resultan de su observación. A contra corriente de los análisis micro-sociológicos que se desarrollan en los años setenta, Elias procede a una crítica radical de la consagración de un individuo todo

poderoso y dueño de su destino, y del tiempo presente, como si el efímero solo era el único dato disponible para los sociólogos.

Esta crítica puede generar dos opciones: bien ignorarla y proponer una lectura original de la sociología figurativa asimilándola a una nueva sociología, bien ver en Elias un abominable cientista que no habría sabido tomar el giro pragmático de los años setenta. No en vano, Elias defiende una concepción abierta de las ciencias humanas y sociales, manifestando un gusto pronunciado por la interdisciplinariedad, y escapándose del culto del individuo auto-referente (homo clausus según sus propios términos) y del tiempo presente. Para Elias, la sociología no se resume ni a un ejercicio retórico, ni a un análisis empírico de lo inmediato, sino que necesita tomar cierto tiempo para detenerse ampliamente ante las apariencias para distanciarse de ellas.

### 3.1.3. Contra una interpretación pragmática

La lectura de los primeros trabajos de Elias da la impresión de que nos encontramos ante una sociología holística, es decir que contempla la sociedad como una totalidad. Efectivamente, el estudio de la sociedad de corte y posteriormente el movimiento de civilización occidental ofrece una visión global sobre el proceso en el cual las acciones individuales *stricto sensu* no tienen cabida. ¿Y qué decir de los análisis sobre la oposición entre “cultura” y “civilización” en el primer capítulo de *La civilización de las costumbres*, o de las lógicas de la exclusión, si no anticipan las del estructuralismo? Querer convertir a Elias en un precursor del interaccionismo simbólico o de la sociología pragmática parece por lo menos sorprendente, más aún teniendo en cuenta que Elias formula una crítica explícita de las sociologías figurativas, especialmente en *¿Qué es la sociología?* La sociología figurativa que formula en ese libro no es puramente holística, pero es aun menos individualista, contrariamente a lo que avanzan algunos lectores.

El concepto de configuración social está construido precisamente a partir del rechazo de la atomización del individuo y de sus acciones. Elias cita, entre otras teorías, la corriente behaviorista y el individualismo metodológico que “se concentran a menudo sobre unas representaciones de un solo aspecto de la personalidad humana (solamente sobre la acción o únicamente sobre la experiencia) y que se apoyan así sobre un modelo llano, unidimensional de la personalidad humana descuidando su carácter multidimensional” (Elias, 1993: 171). Efectivamente, los comportamientos individuales, es decir de individuos aislados unos de otros, no pueden constituir para Elias el centro del análisis sociológico. Por el contrario, las modificaciones de la economía psíquica, que afectan globalmente a las estructuras del psiquismo individual, constituyen un nivel de análisis sociológico, que debe ser articulado con el de las estructuras sociales. Es suficiente leer Elias para ver que este se interesa ante todo a los fenómenos de estructuración social y psíquica, no solamente porque el uso de estos términos es recurrente, sino también porque sus análisis jamás han concedido a la acción individual una cualquier primacía.

### 3.2. El programa de los Figural Studies

La sociología figurativa se ha emancipado a partir de los años sesenta, bajo el impulso de investigadores británicos, alemanes y holandeses. En su libro de 1977, es decir algunos años después de la publicación original de *¿Qué es la sociología?*, Johan Goudsblom resume el programa de la sociología figurativa en torno a cuatro principios fundamentales:

- Las interdependencias entre individuos y entre grupos sociales en el seno de las configuraciones sociales constituyen el objeto central de esta sociología.

- La forma de las configuraciones sociales es susceptible de cambiar a lo largo del tiempo.
- Los cambios que afectan a las configuraciones sociales a largo plazo no están planificados y no son previsibles.
- El desarrollo del conocimiento humano es el producto de la dinámica de las configuraciones sociales.

La sociología figurativa está abierta a la exploración práctica de amplios campos temáticos, con la condición, por una parte, de llevar a cabo unos análisis que toman en consideración la historicidad de los fenómenos sociales, y, por otra parte, de cernir las relaciones entre los fenómenos de estructuración social y de estructuración psíquica. En esta óptica, Elias es un precursor de una sociología de las emociones y de las formas de la sensibilidad, puesta en perspectiva con una sociología del poder. La sociología figurativa no se impone, por lo tanto, como una escuela estructurada en torno a una teoría fijada y unidimensional; es ante todo un modelo de análisis que debe ser enfrentado a los hechos con el fin de hacer más inteligibles unos procesos estructurales e interdependientes. Este modelo nos permite pensar el cambio social que aprehende la dinámica de los procesos sociales y unos momentos de ruptura. Elias pasará su tiempo defendiendo una sociología no dogmática, es decir escéptica hacia cualquier ideología, privilegiando una sociología realista cuidadosa de “averiguar la concordancia entre las categorías conceptuales y los hechos observados” (Elias, 1985: 57-58), y de comprender las relaciones entre los fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales.

### 3.2.1. Influencia y crítica del psicoanálisis

Elias estuvo profundamente marcado por la revolución del psicoanálisis. Recordemos que realiza sus primeros años de estudios universitarios en medicina y en filosofía, lo que estuvo seguramente motivado, fuera de las razones estrictamente personales citadas anteriormente, por un atractivo intelectual por las problemáticas relativas a la investigación psicoanalítica. Los años veinte están marcados efectivamente por la publicación de los trabajos de madurez de Freud, especialmente por *El futuro de una ilusión* (1927) y *Malestar en la civilización* (1929), y aparece claramente que estas lecturas han influido profundamente en Elias. Si Freud es poco citado en los tres volúmenes de sociología histórica escritos por Elias, no en vano, su presencia es evidente a la mirada de los análisis sobre la evolución de los comportamientos y de las costumbres. Se puede afirmar sin lugar a dudas que el proyecto eliasiano de los años treinta consiste en enfrentar en el ámbito histórico la teoría de la racionalidad de Weber al del psiquismo humano de Freud, en vista a la elaboración de una nueva síntesis teórica que tome en consideración la dinámica de civilización. La idea de una modificación de las estructuras de la economía psíquica vinculada a la de las estructuras de poder obedece a una doble influencia de Weber y de Freud. No obstante, Elias se muestra simultáneamente crítico con las nociones freudianas del “ça”, del “Moi” y del “Surmoi”, y ante la oposición entre el consciente y el inconsciente. La confrontación de estas categorías de la historia de las sociedades humanas no permite comprender según Elias los movimientos históricos y las variaciones culturales de la economía psíquica. De nuevo, Elias ve aparecer el esquema de la oposición entre el individuo y la sociedad en las nociones freudianas del psicoanálisis, ya que el “ça” hace referencia a la parte animal de la economía psíquica, el “Moi” a su parte individual y el “Surmoi” a su parte social.

El psicoanálisis freudiano habría descuidado según Elias la construcción social e histórica de la economía psíquica propia de las sociedades modernas. Se puede decir que Elias parte de los logros del psicoanálisis, considerados como aplicables a todas las sociedades para historicizarlos y reintegrarlos en el marco de la teoría del cambio social. Por lo tanto, la

tendencia del psicoanálisis freudiano a universalizar estos conceptos es el objeto de una crítica por parte de Elias, porque no se puede extrapolar el estudio del psiquismo de los contemporáneos de Freud. Se encuentra de nuevo la marca del realismo constantemente reivindicado por Elias, y que consiste en llevar a cabo un trabajo riguroso de historicización de los fenómenos políticos, sociales, culturales y psíquicos. La sociología figurativa está atravesada por esta influencia crítica del psicoanálisis freudiano, proponiendo repensar las nociones del “ça”, del “Moi” y del “Surmoi” a partir de las de coacción externa y de auto-coacción como características centrales de cualquier economía psíquica. Las estructuras de la personalidad no están fijadas: cambian en función de las evoluciones societales que se inscriben más o menos duraderamente en unas configuraciones sociales. El reto de la sociología figurativa es analizar las variaciones sociales e históricas de la economía psíquica en función de las variaciones de los modelos culturales.

### 3.3. La recepción de Elias

#### 3.3.1. Un redescubrimiento tardío

Mientras que la parte fundamental de la teoría del proceso de civilización ha sido redactada al final de los años treinta, Elias sigue siendo relativamente desconocido en los círculos universitarios hasta el inicio de los años setenta. Conviene subrayar el papel fundamental desempeñado por Raymond Aron en Francia en el redescubrimiento de Elias. En 1941, Aron escribe una reseña del primer volumen de *Über den Prozess der Zivilisation*, publicada en la revista *L'Année sociologique*. En esa época, Aron es el gran especialista y promotor de la sociología alemana en Francia. En este sentido, trabaja arduamente a la difusión de los análisis sociológicos de sus contemporáneos alemanes (Aron, 2007) y su lectura de Elias de inscribe en esta perspectiva. Entre 1940 y 1954, los trabajos de Elias no generan ningún debate significativo. En 1954, es nombrado profesor en la Universidad de Leicester, lo que le permite constituir un pequeño círculo de discípulos en torno de su modelo teórico, pero su recepción sigue siendo confidencial durante diez años más. El libro sobre la sociedad de corte es finalmente publicado en 1969 en su lengua original, mientras que los dos volúmenes sobre el proceso de civilización son el objeto de una nueva edición ese mismo año.

La segunda vida de la obra de Elias empieza entonces, sobre todo, en Francia. En 1972, Jean Baechler, entonces responsable de colección en la editorial Calman-Lévy, decide publicar *Über den Prozess der Zivilisation* con el apoyo de Raymond Aron. En 1973, el primer volumen es publicado en francés bajo el título *La civilisation des mœurs*, y será seguido, en 1974, por *La société de cour* y, en 1975, por *La dynamique de l'Occident*. El éxito de *La civilización de las costumbres* es inmediato, hasta tal punto que aparece durante un breve periodo en la lista de las mejores ventas. Sucesivamente, los historiadores François Furet y Emmanuel Le Roy Ladurie hacen eco a este éxito en las columnas del semanario *Le Nouvel Observateur* y del diario *Le Monde* al final del año 1973. En esa época, los libros de historia conocen un cierto éxito entre los lectores, lo que tiende a mediatizar las publicaciones de este ámbito.

Conviene subrayar asimismo hasta qué punto este redescubrimiento tardío se inscribe en un cierto contexto intelectual, marcado por unas luchas teóricas intensas en el seno de las ciencias humanas y sociales, asociadas a unos combates políticos que giraban en torno a la herencia marxista. Parece ser que la obra de Elias haya sacado provecho de ese contexto, ya que su obra de sociología histórica ofrecía varias lecturas que permitían superar unas

posiciones teóricas muy estrictas y que hacían sistema, tales como el estructuralismo, el marxismo o el existencialismo. Los años setenta marcan un giro en el desencanto creciente de los intelectuales hacia estos grandes sistemas teóricos. Las ambivalencias de la obra de Elias explican parcialmente este éxito. La lectura de los tres opus eliasianos de sociología histórica le ofrecen efectivamente un referencial central, inscribiéndose en la continuidad de una historia de las mentalidades y pudiendo servir de terreno intelectual a la fundación de la “nueva historia” que se estructura en los años setenta.

Los historiadores fueron, después de Aron, los promotores del redescubrimiento de Elias, en el contexto intelectual descrito anteriormente, pero también en un contexto social de “liberación de las costumbres” que estará en el origen de una lectura falsificada de *La civilización de las costumbres*. Con un impulso romántico proveniente del pensamiento del mayo del 68, esta lectura consistía en pensar la evolución de la civilización como una amplia empresa colectiva de represión afectiva y sexual, considerando las costumbres de los antepasados como “liberadas”. Hay que esperar 1979 para que estos malentendidos sean levantados, con la publicación de *Materialien zu Norbert Elias Zivilisationstheorie*, obra que invita a reconsiderar la obra de Elias bajo la perspectiva de una teoría del cambio social, y el concepto de civilización de costumbres como un modelo de interpretación de configuraciones sociales y de su dinámica histórica.

Asimismo, conviene subrayar que Bourdieu, asistente de Raymond Aron, debía recomendar la lectura de Elias considerado por su maestro como un clásico de las ciencias humanas y sociales. Es significativo que la sociología de la distinción social y de la construcción de un *habitus* de clase, ampliamente desarrollada por Bourdieu a partir de los años setenta, haya integrado el análisis de la oposición entre cultura y civilización propuesta por Elias, en la medida en que Bourdieu aplica esta oposición a las de los “doctos” y de los “mundanos” en su esquema estructural. Así, parcialmente por lo menos, Bourdieu es el heredero del pensamiento de Elias, a pesar de reducirla a la perspectiva de las lógicas sociales de distinción, allí donde Elias aprehenda la dinámica histórica de las interdependencias entre los grupos sociales. Vacía entonces la sociología figurativa de sus referencias psicoanalíticas y la reduce a su análisis de los mecanismos de estratificación social. No en vano, a pesar de esta reducción sociológica, Bourdieu habrá incitado los sociólogos galos e detenerse sobre la obra de Elias que será paradójicamente mejor restituida por un historiador en los años ochenta: Roger Chartier.

### 3.3.2. Comentarios y aplicaciones prácticas

Entre 1975 y 1980, no se produce ninguna nueva publicación en francés de los libros de Elias. Solamente sus tres libros de sociología histórica han sido traducidos. Hay que esperar los años ochenta para que sean traducidos *¿Qué es la sociología?* y *La soledad de los murientes* (Elias, 1998). El entusiasmo editorial por Elias se acelera entonces, lo que ofrece la oportunidad de leer los comentarios fieles y precisos de Chartier, escribiendo bellos prólogos a los libros de Elias. El ritmo de publicaciones se acelera en los años 1990. Hoy en día, la obra de Elias es asequible en su casi integralidad. Tras su redescubrimiento por los historiadores y sociólogos en los años ochenta. En este sentido, se puede hablar de un segundo redescubrimiento después de la muerte de Elias, releído a partir de entonces por su interés sociológico. En 1994, la obra de Elias es, por primera vez, el objeto de un coloquio que reúne a politólogos y sociólogos. Una publicación de las actas sigue en 1997. El libro se concentra fundamentalmente sobre la sociología histórica de Elias, con las contribuciones de Dunning, Mennel y Goudsblom que aportan unas respuestas a los contradictores de la teoría del proceso de civilización. Seguirá otro coloquio en 2000 que viene completar el precedente

con la participación de Wouters o De Swann que responden a las acusaciones relativas al supuesto optimismo de Elias. Es cuestión del aspecto multidimensional de la sociología configurativa, incluyendo la dialéctica civilización/des-civilización presente en los últimos escritos de Elias, sobre todo en *The Germans* (Elias, 1996). Progresivamente, las ambivalencias internas de la obra de Elias son cada vez más subrayadas por sus comentaristas, cuya síntesis rigurosa y precisa es presentada por Florence Delmotte.

En lo que se refiere a la comunidad sociológica, la revista los *Cahiers internationaux de sociologie* publica en 1995 un número dedicado a Elias. En él, se encuentra una transcripción de una mesa redonda en torno a la recepción de Elias, haciendo referencia a los debates y a las controversias en torno a la teoría del proceso de civilización. Siguen la traducción de un artículo de Elias sobre el concepto de “vida diaria” que data de 1978 y posteriormente cuatro artículos que aportan unos elementos convincentes de discusión sociológica. En 1997, la socióloga Nahatlie Heinrich propone el primer libro en francés de introducción a la sociología de Elias (Heinrich, 1997), mientras que Sabine Delzescaux realiza la primera tesis en francés totalmente dedicada a la obra de Elias. Por último, conviene mencionar la publicación de un libro colectivo que cuestiona la dimensión antropológica de los trabajos de Elias, subrayando los retos de su obra para el conjunto de las ciencias humanas y sociales.

La evolución de la recepción de la obra de Elias a partir de los años noventa muestra que se produce un desplazamiento de la mirada sobre este autor, una mirada cada vez menos polémica y cada vez más analítica, con la voluntad de consagrar a Elias como a un gran pensador y como a un clásico de las ciencias sociales. Su lugar en la historia de las ideas ha crecido a pesar de ciertos intentos de desclasificación. Habrá tenido que pasar por controversias y debates apasionados para que Elias sea admitido en el grupo privilegiado de los grandes sociólogos, a lo largo de un proceso relativamente largo de reconocimiento académico.

No en vano, queda por realizar un trabajo considerable sobre la puesta en perspectiva de la sociología figurativa. Si semejante trabajo ha sido emprendido desde hace varias décadas en Inglaterra y Holanda, conviene observar que fuera de estos dos países su obra ha sido más comentada que enfrentada a la realidad empírica. Esta recepción era necesaria para permitir esta puesta en práctica, pero conviene observar que ha quedado a nivel de esbozo, ya que las aplicaciones prácticas en torno de la teoría del proceso de civilización han quedado a un nivel poco avanzado. Por ejemplo, solo se contabilizan desde los años noventa cinco tesis, excepto la de Sabine Delzescaux, que concede a Elias un lugar central en su reflexión teórica. En cuanto a la sociología práctica que se refiere explícitamente a Elias, el trabajo de Nathalie Heinrich domina en Francia con sus trabajos sobre la sociología del arte. Por lo tanto, es preciso subrayar un *hiatus* entre la recepción y los usos de la obra de Elias, más comentada que realmente aplicada a una investigación práctica, mientras que Elias no ha cesado de invitar a discutir su modelo de análisis confrontándolo a la observación empírica. Sin duda, las ambivalencias que pueden ser puestas de manifiesto en este modelo están en el origen de una prudencia que incita más a leer que a aplicar el modelo eliasiano.

#### 4. CONCLUSIÓN

Al término de este viaje a través de la vida, de la obra y de la teoría de Elias, sus destinos singulares llaman la atención. Elias puede hoy en día ser considerado como un clásico, después de numerosos avatares, de descubrimientos y de redescubrimientos, como si su obra



era un continente que quedaba 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 se ha dado como objetivo abrir unas pistas, insistiendo sobre las recepciones y no 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 sobre 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 al mito del progreso, entre racionalismo de la Ilustración y realismo crítico, entre evolucionismo y teoría del cambio social, entre compromiso y distanciamiento. Es en esta fórmula que Elias se ha resumido él mismo y su obra. Una vida y una obra a las múltiples ramificaciones y 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. Y su evolucionismo resurge entonces porque al considerarlos como “fases regresivas”, admite así la positividad del proceso de civilización. ¿O habría percibido igualmente el movimiento dialéctico de la historia que no se resume jamás a unas fases que se alternan y compensan?

## BIBLIOGRAFÍA

- ARON, R. (2007), *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF.
- AUDOIN-ROUZEAU, S. (2008), *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX-XXIème siècle)*, Paris, Seuil.
- CAHIER, B. (2006), “Actualité de Norbert Elias: réception, critiques, prolongements” en *Socio-logos*, n°1.
- CHARTIER, R. (1991), “Conscience de soi et lien social”, en Elias, N., *La société des individus*, Paris, Fayard.
- (1993), “Avant-propos”, en Elias, N., *Engagements et distanciamientos*, Paris, Fayard.
- COLLIOT-THELENE, C., (1997), “Le concept de rationalisation. De Max Weber a Norbert Elias”, en Garrigou, A. y Lacroix, B., *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Paris, La Découverte, pp.52-74.
- DECHAUX, J-H. (1993), “N. Elias et P. Bourdieu. Analyse conceptuelle comparée” en *Archives européennes de sociologie*, vol. XXXIV, n° 2.
- DELEZESCAUX, S. (2002), “Une sociologie des processus”, in *Civilisation et décivilisation*, Paris, L'Harmattan.
- DUERR, H.P. (1988, 1990, 1993, 1997), *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Francfort, Suhrkamp.
- ELIAS, N. (1970), *Qu'est-ce que la sociologie?* La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.
- (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calman Lévy.
- (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calman-Lévy.
- (1985), *La société de cour*, Paris, Flammarion.
- (1987), “The retreat of sociologists into present” en *Theory, Culture and Society*, vol. 4.
- (1991a), *Qu'est-ce que la sociologie?* La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.

- (1991b), *La société des individus*, Paris, Fayard.
- (1991c), *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Fayard.
- (1993), *Engagements et distanciations. Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard.
- (1996), *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Polity Press.
- (1998), *La solitude des mourants*, Paris, Christina Bourgeois Editeur.
- FREUD, S. (1971), *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF.
- (1995), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.
- GOUDBLOM, J., (1977), *Sociology in the Balance. A Critical Essay*, Oxford, Blackwell.
- HEINICH, N. (1997), *La sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte.
- MARX, K. (1965), *Le manifeste communiste*, Paris, Gallimard.
- ROTMAN, D. (2005), "Refuges et réseaux: Norbert Elias à l'Île de Man" en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 52, n°2.
- TOCQUEVILLE, A. de. (1981), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier Flammarion.
- (1999), *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard.
- WEBER, M. (1992), *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Presses Pocket.
- (2003), *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte.
- WOUTERS, C. (2007), *Informalization. Manners and emotions since 1890*, London, Sage.

RECIBIDO: 24/1/2013

ACEPTADO: 22/6/2013

### **Breve currículo:**

#### **Eguzki Urteaga**

Profesor de la Universidad del País Vasco, Investigador en el Centro de investigación IKER, asociado al CNRS francés. Doctor y Licenciado en Sociología por la Universidad Victor Segalen Buerdos 2 y Licenciado en Historia mención Geografía por la Universidad de Pau y de los Países del Azur. Autor de 29 libros entre ellos: *La politique linguistique en Pays Basque* (2004), *La nouvelle gouvernance en Pays Basque* (2004), *La question basque en France* (2004), *Sociología de la complejidad* (2005), *La coopération transfrontalière en Pays Basque* (2007), *La politique d'immigration du gouvernement basque* (2007) y *Les Plans Locaux d'Immigration en Espagne* (2008) así como más de 150 artículos universitarios en Europa, América latina y en Canadá.