



Revista Sociedad y Economía

ISSN: 1657-6357

revistasye@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Valencia Gutiérrez, Alberto

Norbert Elías y la teoría del símbolo

Revista Sociedad y Economía, núm. 7, octubre, 2004, pp. 135-157

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99617647010>

- ▶ 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

## **Norbert Elías y la teoría del símbolo<sup>1</sup>**

**Alberto Valencia Gutiérrez<sup>2</sup>**

### **Resumen**

El artículo intenta presentar las principales ideas del libro *Teoría del símbolo* del sociólogo y filósofo alemán Norbert Elias, a partir de la manera cómo se elaboran y desarrollan en este texto, en la reflexión sobre el simbolismo, una serie de oposiciones: biología y sociología, materialismo e idealismo, la evolución biológica y el desarrollo social, el lenguaje animal y el lenguaje humano, los elementos sociales y orgánicos del desarrollo del lenguaje. Se trata de valorar la contribución de Elias a la construcción moderna de una teoría del símbolo con base en su idea de transformar la teoría del conocimiento en una sociología del conocimiento.

### **Abstract**

The paper aims to present the main ideas of the book *Theory of Symbols* by German sociologist and philosopher Norbert Elias using as strategy the way in which a series of oppositions are proposed and developed: biology and sociology, materialism and idealism, biological and social evolution, animal and human language, the social and organic elements of the language development. The goal is to appreciate the contribution of Elias to the construction of a modern theory of the symbol. through the transformation of a theory of knowledge into a sociology of knowledge.

**Palabras clave:** simbolismo. Teoría del conocimiento, lenguaje y sociedad, sociobiología, Norbert Elías.

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en el ciclo sobre Norbert Elias organizado por la Maestría en Sociología de la Universidad del Valle, bajo la dirección de Beatriz Castro C., durante el primer semestre de 2004.

<sup>2</sup> Profesor Titular Universidad del Valle. Estudios universitarios en economía, sociología, filosofía y psicoanálisis en Colombia y Francia. Autor de libros y ensayos entre los cuales se pueden citar *Violencia en Colombia años ochenta y reforma Constitucional* (Univalle 1998) *En el principio era la ética. Ensayo de interpretación del pensamiento de Estanislao Zuleta* (Univalle 1996), La novela familiar de la Violencia en Colombia (Univalle 2003), *Violencia y paranoia en la memorias de un suboficial del Ejército de Colombia* (Cinep, 2001), *Etica de la discusión* (UAC, Número, 2004).

## La obra

Norbert Elías murió en Amsterdam el primero de agosto de 1990 a la avanzada edad de 93 años. Sus capacidades mentales no se alteraron con la vejez y hasta el último instante mantuvo una vida intelectual supremamente activa como lo atestigua el hecho de que en 1989 apareció en inglés el libro *The Symbol Theory: An Introduction* publicado por entregas en tres números sucesivos de la revista *Theory Culture and Society*, que había terminado en el verano de 1988. Poco antes de morir estaba trabajando, comenta su editor, en una nueva introducción que quedó desafortunadamente inconclusa, pero que hace parte de la edición final. El texto fue publicado en español en 1994, en italiano en 1998 y no existe edición francesa<sup>3</sup>.

Este libro no fue escrito directamente por el autor sino dictado a un asistente. Con la colaboración de Richard Kilminster, su editor, dados los problemas de visión que sufría al final de su vida, Elías revisó los borradores para la publicación. La edición definitiva tiene la mano del editor quien, según nos cuenta en la Introducción, eliminó repeticiones, insertó párrafos, estableció secciones numeradas que el autor había dejado inconclusas y, en general, organizó un texto más estructurado. Nos encontramos, pues, ante la última obra del filósofo, sociólogo y escritor. Y como suele ocurrir, estas obras finales tienen algo de balance y de testamento espiritual de toda una trayectoria.

El libro de Elías consiste en una reflexión acerca del significado que tienen los símbolos en el proceso de producción y creación de la vida social humana. En cerca de 200 páginas lleva a cabo una descripción de largo plazo del proceso de desarrollo humano y de lo que él llama la “emancipación simbólica” del substrato biológico, es decir, la “capacidad humana de formar símbolos” y de comunicarse a través de ellos. La característica fundamental de los seres humanos con respecto a los animales es su capacidad de simbolización y el hecho de que la comunicación se lleva a cabo por medio de símbolos aprendidos. Este tipo de comunicación otorga a la especie humana una extraordinaria ventaja sobre otras especies inferiores, hace posible su supervivencia y la “adaptación” a los más diversos ambientes, sin que para lograrlo medie una transformación de su organización genética.

Elias nos describe, por una parte, este proceso pero, por otra, se dedica también a desbrozar el terreno conceptual que permite pensar los símbolos. Buena parte del texto se encuentra consagrado a criticar las dicotomías excluyentes entre sociología y biología, naturaleza y cultura, materialismo e idealismo, lo abstracto y lo concreto, con que habitualmente se piensa esta clase de problemas.

<sup>3</sup> En español apareció como *Teoría del símbolo Un ensayo de antropología cultural* en Ediciones Península, Barcelona 1994; en italiano apareció como *Teoria dei simboli* Il Mulino, Bologna, 1998; y en inglés como *The Symbol Theory*, SAGE Publications, London, 1991. Las citas que aparecen con número de página se refieren a la versión española, pero han sido confrontadas con la edición en inglés. El texto de Elias es difícil, hecho que hace inevitable la remisión al original, para saber si se trata de un problema de traducción o de una característica de la forma como está escrito.

La *Teoría del símbolo* no es una obra organizada y sistemática y su lectura es difícil por los múltiples problemas que presenta. Si bien puede observarse un hilo conductor a lo largo del texto y un desarrollo progresivo de unas ideas, las repeticiones y las reiteraciones son frecuentes hasta el punto de que el lector debe producir por si mismo en sus notas de lectura una reorganización de los temas para hacer la obra más comprensible (como haremos en este ensayo). El libro, por lo demás, solo tiene una cita textual<sup>4</sup> y muy pocas referencias a autores para apoyarse en ellos<sup>5</sup>. Se trata, pues, por decirlo de alguna manera, de una especie de “versión libre y espontánea”, que no se somete a las exigencias de una exposición rigurosa y organizada. El hecho de ser dictada a un amanuense en condiciones precarias de salud seguramente tiene mucho que ver con estas características.

El estilo de exposición de la obra es abstracto. El lector enseñado a los análisis que nos presenta Elias en *El proceso de la civilización*, su obra más representativa, o en *La sociedad cortesana*, no encuentra aquí aquellas fascinantes descripciones empíricas que en esos libros sirven de sustentación a sus afirmaciones. Elias, como representante de la tradición alemana de las ciencias sociales, es un autor de aquellos que, como Weber o como Tonnies, se plantea grandes problemas: el desarrollo de la civilización, la concepción del tiempo, los símbolos, el estudio de grandes períodos históricos, las diferencias culturales en la conformación de grandes naciones como Francia o Alemania, etc. Pero a diferencia de otros vástagos de la civilización alemana, como por ejemplo los representantes de la Escuela de Frankfurt, Elias sabe desplazarse de la exposición y presentación abstracta y general de los grandes problemas, al mundo de los pequeños detalles. Recordemos, por ejemplo, que en *El Proceso de la civilización* su investigación se construye a partir de los manuales de urbanidad y los grandes procesos históricos se describen a partir de los pequeños hechos: el uso del cuchillo y el tenedor, el consumo de la carne, las prácticas sexuales, la manera de satisfacer las necesidades fisiológicas, etc. Nada de eso encontramos aquí en este pequeño libro que, por el contrario, está construido en base a referencias generales y abstractas, sin un bagaje de ilustraciones y de ejemplos empíricos que las sustente.

<sup>4</sup> El privilegio de ser citado lo tiene Julian Huxley con su libro *The uniqueness of Man* publicado en 1941, en dos ocasiones, una de ellas a comienzos de la sección cuarta. Se trata de un viejo libro, pero Elias era poco amante de la “avidez de novedades” en materia de filosofía y ciencias sociales. Bien parece que se encontraba bastante al margen de las modas intelectuales según comenta su editor en la Introducción al libro.

<sup>5</sup> Elias cita muy pocos sociólogos (Comte, Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Levi-Strauss, Habermas) y sólo algunos filósofos (Descartes, Hume, Hegel, Husserl, Popper, etc.). No obstante la principal referencia del texto es “el gran Emmanuel Kant” (p. 40), casi el único autor a quien no se refiere de paso (hay también algunas referencias detalladas a Hume, Hegel y Comte), ya que le dedica algunas páginas en la Introducción para criticar su perspectiva filosófica (pp. 40-42). Su debate es sobre todo con la filosofía y, en particular, con el llamado “trascendentalismo” de Kant.

La *Teoría del símbolo* se inscribe de dos maneras en la serie de obras de Elías.

En primer lugar, esta obra es también una reflexión sobre el proceso civilizatorio y por consiguiente hace parte de la secuencia analítica de *La sociedad cortesana* y *El Proceso de la Civilización*, pero con dos diferencias fundamentales. Por una parte, mientras en estos dos últimos libros se toma como punto de referencia un período histórico relativamente breve, como el llamado *ancien régime* en el primer caso, o algunos siglos entre la Alta y la Baja Edad Media en el segundo, aquí los referentes temporales se amplían desmesuradamente para estudiar el mismo proceso en el muy largo plazo, en lapsos de millones de años. Y por otra parte, el tipo de problemas considerado no son ya las prácticas culturales como la comida, la sexualidad, la compostura en la mesa, el comportamiento en el dormitorio, las formas de la agresividad, la etiqueta o las costumbres cortesanas, sino problemas que podríamos calificar como procesos primarios de conformación de la cultura, como es la capacidad humana de crear y comunicarse por símbolos que conforman un lenguaje, y a partir de los cuales se produce el fenómeno de la socialización y de la creación del orden social.

En segundo lugar, la *Teoría del símbolo* se inscribe en la obra de Elias como un capítulo fundamental de sus preocupaciones intelectuales en el campo de la sociología del conocimiento, como el mismo lo corrobora de manera explícita. No olvidemos que una de las principales referencias intelectuales en el proceso de formación de Elias es Karl Manheim, el autor que junto con Max Scheler introduce de manera explícita, en la sociología alemana y en la sociología en general, el problema de la sociología del conocimiento<sup>6</sup>. Elias pasa un período inicial de su vida en Heidelberg y posteriormente en Frankfurt, ciudades donde trabaja con Manheim, apenas unos años mayor que él.

Como sociología del conocimiento, no como estudio del proceso de la civilización, la *Teoría del símbolo* tiene un antecedente directo en la obra de Elias en el pequeño libro llamado *Sobre el tiempo*. Desde muy temprano en su vida (los años de Heidelberg tal vez: 1925-1930) la emprende contra el concepto kantiano de “a priori” considerado por el filósofo alemán como una especie de dotación previa de los seres humanos en su relación con el mundo, sin ninguna explicación sobre su origen y planteado como una especie de condición lógica necesaria a la relación con el exterior. El autor quiere a toda costa mostrar que lo que aparece como “a priori” es un resultado de la forma de ser de una sociedad, es decir, trata de construir una “sociología del conocimiento”, con todos los recursos que la sociología y las ciencias sociales le ofrecen. Y este es el tema de su pequeño tratado sobre el tiempo.

---

<sup>6</sup> La obra básica de Manheim es *Ideología y utopía* publicada en 1936 en alemán (Versión española: FCE, México, 1993) y de Scheler *Sociología del saber* publicada en 1926 en alemán (Versión española: Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1973).

## El problema

No obstante, el objetivo de este ensayo no es tratar de dilucidar qué significa este libro del final de la vida en la evolución del pensamiento de Elias ni qué relación tiene con otros trabajos suyos. El objetivo es, planteado el problema de los símbolos y del simbolismo en general como haremos en seguida, interrogar la obra de Elias para conocer cual es el tipo particular de aporte que el autor hace para su estudio.

Una de las más importantes características del desarrollo de las ciencias sociales en el siglo XX es el descubrimiento progresivo del simbolismo y de su significado en la vida social, por parte de muy diversas disciplinas. *La antropología*, a través del concepto de cultura, ha desarrollado el estudio del simbolismo en las sociedades “periféricas” (con respecto a los centros dominantes) y ha mostrado que las condiciones de la cultura no son separables en aquellas sociedades de los llamados “intereses materiales”, considerados autónomos e independientes en las sociedades desarrolladas; *el psicoanálisis*, con su estudio de la autonomía relativa del deseo y del psiquismo humano frente a una pretendida realidad externa, ha revelado su poder y su eficacia, y su capacidad de creación y de invención; *la lingüística*, con su investigación sobre las estructuras del lenguaje, nos ha enseñado que el universo lingüístico, constituido como referente de si mismo, tiene una autonomía frente a una pretendida realidad “extralingüística”; *la filosofía*, en algunas versiones, con su énfasis en las “formas simbólicas” (Cassirer) o las estructuras de la vida cotidiana (Heidegger), nos ha revelado el carácter fundamentalmente simbólico del comportamiento humano, en contraste con las concepciones simplemente racionalistas; *la sociología*, con sus énfasis en las formas de la mentalidad primitiva o las estructuras de la vida cotidiana, ha explorado igualmente este mismo universo simbólico; *la historia*, con el estudio de las mentalidades; o *la psicología social*, con el estudio de las interacciones subjetivas, etc.

Este descubrimiento progresivo del simbolismo desde diferentes frentes contrasta con el hecho de que una de las más importantes características de la teoría sociológica tradicional (lo que Elias llama en este libro la “sociología convencional”) es, según la célebre proposición de Clifford Geertz en 1973, la “ceguera al simbolismo”<sup>7</sup>. Muchas de las teorías sociológicas dominantes se construyen sobre la base de lo que podríamos llamar el *realismo ingenuo*, es decir, sobre la base de la idea de que existe una realidad en si misma, única y homogénea; externa (ajena al sujeto o al actor que se relaciona con ella); no construida, sino dada de una vez por todas; que se expresa en los hechos y a la que es cosa vana interponer interpretaciones que la “desfiguren” porque es la misma para todos los seres. El problema de las ciencias sociales se reduciría entonces a estudiar las múltiples formas como esa realidad determina los comportamientos y a tratar de descifrar la

<sup>7</sup> Geertz, Cleeford, La ideología como sistema cultural, en *La interpretación de las culturas*, gedisa, Barcelona, 1975, pp. 171-202.

manera como se registra o se refleja o, incluso, se desfigura o se deforma a través de las representaciones.

Una de las principales expresiones de este realismo ingenuo es, por una parte, el marxismo dogmático tradicional, con su teoría del reflejo, que pretende dar cuenta de todas las formas de producción de la conciencia humana como expresión de una realidad independiente y autónoma, anterior y exterior a la representación o al conocimiento que de ella se tiene; y, por otra parte, el conductismo, que pretende explicar el comportamiento humano como respuesta inmediata a un estímulo, sin mediaciones de ninguna especie. La clave para comprender la respuesta estaría dada en el estímulo, que no sería otra cosa que el contexto determinante del comportamiento, porque no se reconoce entre ambos extremos ninguna forma de mediación que reinterprete o reoriente el sentido presente en el estímulo inicial.

Ambas teorías (la teoría del reflejo y el conductismo) no son sólo, en el primer caso, la expresión de tendencias propias del pensamiento marxista o, en el segundo, una escuela psicológica de contornos definidos (la teoría de Skinner), sino formas de análisis que están implícitas en muchas teorías sociológicas, que explícitamente no reconocerían un nexo con estas versiones y que con vigor negarían cualquier tipo de filiación. Por consiguiente, más que de teorías particularizables, que ya están “pasadas de moda” por lo demás, se trataría, pues, de formas espontáneas de pensamiento sociológico, componentes de un “sentido común” promedio presente en las ciencias sociales aún hoy en día. Detrás de ambas versiones existe una concepción naturalista de la vida social, que asimila lo social a un orden físico o natural.

En contraste con el *realismo ingenuo* en sus múltiples expresiones, el descubrimiento del significado del simbolismo en la vida social va de la mano de dos ideas. En primer lugar, el simbolismo es el descubrimiento de una realidad *sui géneris*, habitualmente encubierta a la mirada que sólo busca registrar los hechos. La sociedad no es entendida de manera simple como un conjunto de hechos dados y observables, sino como un conjunto de relaciones inscritas en un tejido simbólico. El descubrimiento del simbolismo es la revelación de “una realidad nueva”, condición de existencia de lo que el “realismo ingenuo” postularía como la “realidad externa” y que, como tal, es invisible a la mirada naturalista o positivista.

En segundo lugar, el descubrimiento del simbolismo implica que la realidad no se recibe, se registra o se capta de manera directa, como aparece en el modelo positivista, sino que se construye a través de la mediación constitutiva del simbolismo<sup>8</sup>. En otros términos, habría que entender que ni los acontecimientos, ni

---

<sup>8</sup> Es bueno advertir al lector que no todas las perspectivas sobre lo simbólico asumen las dos orientaciones reseñadas aquí. Muchas veces lo simbólico es definido en los términos positivistas convencionales, como la expresión figurada y posterior de un hecho real y anterior, de tal manera que su estudio consiste en descubrir detrás del simbolismo la realidad representada. Aquí hablamos del simbolismo como un elemento constitutivo de lo real, no como la expresión secundaria de una realidad fundadora.

las cosas, ni las instituciones, ni cualquier otro componente de lo social (la economía, la organización social, la política, las instituciones, etc.) se puede reducir por entero al simbolismo, pero ninguno es concebible por fuera de él<sup>9</sup>.

La pregunta que formulamos a la sociología de Elías es entonces en qué consiste su contribución a la elaboración del problema del simbolismo en las ciencias sociales contemporáneas. Y esa pregunta la podemos responder de dos maneras.

En primer lugar, Elias ha hecho un aporte muy significativo al estudio del significado del simbolismo en la vida social al mostrar que los procesos sociales deben ser vistos en un doble registro. Por una parte, las formas sociales como tales, los procesos sociales objetivos; pero, por otra, las condiciones de la subjetividad. Elias estudia las primeras bajo la denominación de socio-génesis y las segundas bajo la denominación de psico-génesis. Los grandes cambios sociales, como por ejemplo el proceso que conduce al monopolio de la violencia por parte del Estado, tal como lo estudia en *El proceso de la civilización*, van de la mano con grandes cambios en la construcción correlativa de la subjetividad, que implica la represión de impulsos y tendencias en los miembros singulares de una sociedad. El principal aporte de Elias estaría dado entonces por el estudio de los procesos sociales en los dos escenarios definidos por las dimensiones objetivas y subjetivas.

En segundo lugar, la contribución de Elias al estudio del simbolismo pasa también por lo que son sus desarrollos teóricos acerca del lenguaje, los símbolos, la comunicación, la razón, el pensamiento y el conocimiento, es decir, recorre los senderos de una “sociología del conocimiento”. Esto es precisamente lo que hace en esta obra y lo que trataremos de presentar en las líneas siguientes.

## Los símbolos

El problema de la construcción de una teoría del símbolo para Elias se inscribe en el diagnóstico que elabora acerca de las ciencias sociales contemporáneas. Desde el primer párrafo del libro nos dice que la “sociología convencional” contemporánea se encuentra en una “etapa relativamente primitiva de su desarrollo” (p. 33). Una frase de estas, escrita en 1989, no deja de ser un juicio muy severo sobre una tradición sociológica que tiene más de cien años en ese momento y a la que él mismo pertenece. Además, no se preocupa mucho por explicarnos qué entiende por “sociología convencional” ni por sustentar este juicio. El lector podría esperar una explicación pero no hay de parte suya el más mínimo cuidado en hacerlo.

La idea de Elias es que “uno de los defectos fundamentales de las ciencias humanas, sobre todo aquellas que, como la sociología, elaboran los niveles de síntesis más elevados posibles, es que el modelo básico de seres humanos [en que se basan] es confuso e induce a confusión” (p. 37). O, en otros términos, “ninguna de

<sup>9</sup> Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 162.

las ciencias humanas está en capacidad, en su forma actual, de aportar “la información básica precisa para [la definición de] un modelo básico de los seres humanos”, ni existe un acuerdo entre sus diversos cultores al respecto. Detrás de las ciencias humanas existe un concepto acerca de los seres humanos que generalmente no se analiza pero que, cuando se hace, resulta claramente “inadecuado y engañoso” (p. 38).

Cuando las ciencias naturales aparecieron se había llegado a un cierto grado de acuerdo con respecto al hecho de que “los fenómenos naturales se podían diferenciar de los fenómenos sobrenaturales” (p. 37): el mundo de la naturaleza se había despoblado de espíritus y se consideraba como un campo de acción donde ya no actuaban principios animistas sino unos procesos y unos fenómenos físicos; en otros términos, existía una clara delimitación de la naturaleza como el objeto específico y delimitado de estudio de las ciencias naturales. Pero, en el caso de las ciencias sociales nos dice Elias, no existe un acuerdo comparable acerca de sus presupuestos básicos sobre el hombre y la sociedad, es decir, acerca de su objeto básico de estudio; en lugar de consagrarse a la definición de su ámbito y a la construcción de un modelo acerca del hombre y de la sociedad, las ciencias sociales se han empeñado en un combate por la supremacía, en una lucha de cada una de ellas por imponer su propio criterio sobre las otras (la economía, la biología, etc.).

Y la clave, precisamente, para construir ese “modelo básico de los seres humanos” sería la elaboración de la teoría del símbolo. Desde este punto de vista este libro es un intento por repensar el hombre, desde los estratos más elementales y primarios de su conformación simbólica y de la creación del lenguaje, de tal manera que sirva de fundamento a la renovación de las ciencias sociales.

No obstante, la división del trabajo que existe en las ciencias sociales y humanas, nos dice, no es propiamente el campo más adecuado para la construcción de una teoría del símbolo: la división entre fisiología y psicología reproduce la oposición cuerpo y alma; la separación entre ciencia política y economía reproduce una forma de división del trabajo entre el político y el empresario; la estructura interna de las ciencias humanas difícilmente podrá cambiar mientras no cambien las instituciones actuales.

La teoría del símbolo que necesitan las ciencias sociales no encaja tampoco, nos sigue diciendo el autor, en el campo de la biología, a pesar de que los símbolos hacen referencia a aspectos biológicos de la existencia humana; ni en el campo de la psicología ya que el lenguaje (clave para el estudio de los símbolos) no puede investigarse a través de un tipo de psicología centrada en el individuo; ni en la “corriente sociológica principal” o “sociología convencional”, como él la llama, ya que ésta no se preocupa por problemas de conocimiento, lenguaje, memoria y pensamiento, es decir, descuida la elaboración de una sociología del conocimiento.

En el diagnóstico que elabora Elias sobre la imposibilidad de las ciencias sociales para elaborar una teoría del símbolo, más allá de estos comentarios de carácter general que acabamos de mencionar, no hay ningún esfuerzo por pensar qué autores

o qué corrientes podrían haber aportado algo a la construcción de esos fundamentos. Eso no parece interesarle. Su estilo de trabajo, al menos en esta obra, consiste en explorar un problema sin hacer el balance de aportes anteriores de otros autores o de otras investigaciones.

Nosotros desde aquí podríamos decir, contra Elias, que el conocimiento del hombre y de la sociedad ha hecho avances muy significativos en los ciento cincuenta años de historia de las ciencias sociales. Marx por ejemplo, en el siglo XIX, tenía en mente un “modelo de ser humano” (para utilizar la misma expresión del autor) directamente heredado de la Filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, es decir, el modelo racionalista. Su teoría de la ideología contiene, sin lugar a dudas, un núcleo racionalista muy importante y se construye sobre la base de lo que más arriba hemos llamado el *realismo ingenuo* y el modelo conductista. Marx constata que el desconocimiento es constitutivo de las relaciones sociales en las sociedades modernas pero al mismo tiempo, como buen racionalista, considera que dicho desconocimiento es superable en el marco de una sociedad que haga transparente las relaciones sociales. La crítica de la ideología en Marx se hace desde la ciencia, que es un criterio racional, y desde la utopía de una transparencia posible de las relaciones sociales. Sin embargo, desde la época de Marx hasta nuestros días mucha agua ha corrido por debajo de los puentes. Como ya lo hemos mencionado, ahora tenemos la antropología, la lingüística, el psicoanálisis, la filosofía, la historia, la sociología misma en algunas de sus vertientes, que han aportado una nueva concepción del hombre. Pero Elias no reconoce explícitamente a estas disciplinas un aporte en este campo.

No obstante, el carácter contundente y severo del juicio de Elias acerca de la por él llamada “sociología convencional” se hace comprensible cuando entendemos que no se refiere propiamente a la sociología en un sentido global, sino a una esfera particular, es decir, a la llamada “sociología del conocimiento”. Y esta rama de la sociología, si bien ha abordado algunos aspectos específicos como el problema de la ciencia y de la ideología, aún no se ha abocado, en su opinión, a los grandes problemas que tienen que ver con tres aspectos: el pensamiento (o la razón), el lenguaje y el conocimiento que han seguido siendo, por lo general, patrimonio de los filósofos.

Por ello, buena parte de su polémica no es propiamente con los sociólogos sino con los filósofos, por la forma como ha sido tratado en la tradición filosófica el problema del lenguaje, el problema del pensamiento y el problema del conocimiento. Y es un hecho que con respecto a estos dos últimos problemas, sobre todo, la consideración filosófica sigue dominando sobre la llamada “sociología del conocimiento”.

Uno de los objetivos básicos de la *Teoría del símbolo* es, precisamente, sentar las bases de una sociología del conocimiento que resuelva los problemas del conocimiento y del pensamiento, no en el marco racionalista e individualista de la filosofía clásica que va desde Descartes hasta Kant, sino en el marco de una

orientación sociológica cuyo punto de partida sea el lenguaje, entendido como el universo simbólico de la vida humana social e individual.

### **La relación entre la biología y la sociología**

Dos aspectos le interesan a Elias en la elaboración de una teoría del símbolo, que son a la vez dos obstáculos que debe remontar. En primer lugar, establecer el papel que corresponde a la dimensión biológica y a la dimensión social en la construcción de los símbolos y delimitar por consiguiente el papel de la biología y de la sociología en el estudio de este proceso; y, en segundo lugar, mostrar el carácter irredimiblemente social del lenguaje humano para lo cual lleva a cabo la crítica de los modelos individualistas que consideran a los seres humanos como agentes independientes o como mónadas aisladas y convierten esta consideración en la pauta para la construcción de una teoría del lenguaje y de la comunicación.

La relación entre la sociología y la biología ha sido por lo general planteada en términos excluyentes. Los biólogos miran con desdén a los científicos sociales que tratan de fundar sus hipótesis prescindiendo de consideraciones biológicas; y los científicos sociales acusan a los biólogos de querer reducir la vida social a variables de carácter físico-natural. El diálogo entre estas disciplinas es escaso y las polémicas que se presentan son muchas veces estériles<sup>10</sup>. El biólogo no está dispuesto a reconocer la vida social como una entidad superior que reinterpreta los substratos biológicos; y el científico social, mucho menos, está dispuesto a aceptar que la vida social tenga una base biológica<sup>11</sup>. Más aún, existe una extraordinaria ignorancia entre las dos disciplinas, hasta el punto de que buena parte de los falsos problemas en que se presenta la polémica entre ellas tiene su fuente en el desconocimiento mutuo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Una vía para ilustrar los términos de esta relación se puede encontrar en la polémica que han suscitado los trabajos de los investigadores chilenos Francisco Varela y Humberto Maturana. Me atrevería a afirmar que lo que encontramos en estos autores es una inclinación de la balanza del lado de la biología a costa de los elementos propiamente sociales. De estos autores se puede consultar *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Debate, Madrid, 1988.

<sup>11</sup> Una excepción muy notable a este respecto la constituye Sigmund Freud, quien mantuvo siempre la aspiración a fundar en términos de la organización biológica o de la estructura neuronal del cerebro sus hipótesis sobre el psiquismo. Muy temprano en su vida escribió el libro *Proyecto de una psicología para neurólogos* que ya delata esta pretensión, que encontramos presente en otras obras suyas posteriores.

<sup>12</sup> Hace poco se presentó en televisión el científico colombiano Rodolfo Llinás y expuso una serie de consideraciones sobre la relación entre la estructura del cerebro y las hipótesis del psicoanálisis en las que demostraba su extraordinaria ignorancia acerca de esta última disciplina. Al leer su libro *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, (Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2002) lo que se puede encontrar, por el contrario, es la extraordinaria homología que se puede establecer entre el funcionamiento del cerebro y la organización del psiquismo que describe Freud.

Cuando se trata del estudio del lenguaje, nos dice Elias, la falsa oposición entre biología y sociología se reproduce y se genera una especial forma de división académica del trabajo. A los biólogos, les interesa el lenguaje en su acepción más amplia, no la multiplicidad de idiomas específicos que existen. Al sociólogo, en el mejor de los casos, le preocupa la diversidad de las sociedades y de los idiomas que se conocen, pero poca importancia le otorga al substrato biológico que se encuentra detrás del desarrollo del lenguaje y de la diversidad de formas de comunicación. Ambas disciplinas funcionan, concluye el autor, como si en materia de lenguaje, lo biológico y lo social estuvieran estrictamente diferenciados.

El autor pone especial énfasis en presentar la relación entre lo social y lo biológico, no como una oposición excluyente sino complementaria, reconociendo a cada una de estas esferas una participación fundamental en la construcción del símbolo. No olvidemos que Elias llevó a cabo estudios de medicina, así no los haya terminado por falta de vocación por la actividad clínica. Su interés estaba puesto, fundamentalmente, en la investigación propiamente dicha y, como resultado de esta experiencia universitaria inconclusa, la preocupación por el significado del factor biológico en la vida social se convierte en una constante de toda su vida, como él mismo lo reconoce en su autobiografía<sup>13</sup>.

La idea de Elias es que “los procesos biológicos y sociales están en dependencia mutua cuando se aprende un lenguaje” (p. 56) y para desarrollar esta idea distingue claramente dos aspectos: por una parte, existe una “predisposición biológica a aprender un lenguaje”, que es común a la especie humana; pero, por otra, el lenguaje específico que se habla es el de un grupo y se adquiere por medio de un “proceso de aprendizaje” (Idem). La capacidad humana para comunicarse por medio del lenguaje hace parte de una herencia biológica innata de la humanidad; pero esa potencialidad biológica “sólo es operativa si se activa en un proceso de aprendizaje individual” (p. 54), a partir de pautas de aprendizaje que difieren de una sociedad a otra. Y esas pautas de conducta aprendidas son las que terminan predominando sobre las dimensiones biológicas.

El proceso de desarrollo del lenguaje se ha llevado a cabo en millones de años, unos lapsos tan extremadamente largos que son para nosotros casi imposibles de imaginar. Estamos acostumbrados a pensar por intervalos cortos, por años, por décadas y hasta por siglos; cuando pensamos en milenarios la imaginación, con dificultad y gran asombro, no nos lleva más allá de los orígenes del imperio egipcio en el cuarto o quinto milenio antes de Cristo. Los intervalos largos desbordan la imaginación y las ciencias sociales como la etnología, la paleontología o la arqueología, en opinión de Elias, no han logrado aún una descripción adecuada de estos procesos. La imposibilidad de imaginar intervalos largos nos lleva a caer en dos alternativas excluyentes: o los seres humanos son “animales como el resto de las criaturas”, como afirma la biología, o existe una “discontinuidad ontológica en el proceso

<sup>13</sup> (A.J. Heerma van Voss y A. Van Stolk), Entrevista autobiográfica con Norbert Elias, en Elias, Norbert, *Mi trayectoria Intelectual*, Ediciones Península, Barcelona, 1995, pp. 39-40.

evolutivo” (p. 69), como dice el discurso religioso.

Elias pone en cuestión las falsos problemas en que se debate la polémica entre biología y sociología y lo hace definiendo de manera muy precisa el lugar que corresponde a los factores biológicos y a los factores sociales en la creación del lenguaje y de las formas humanas de comunicación. Su interés es disolver todos los dualismos con que habitualmente se presentan y se estudian estos problemas como es el caso, por ejemplo, de la contraposición entre el cuerpo, que se considera como un objeto natural, y la mente o el alma, que aparece con “un estatus ontológico impreciso” (p. 86).

### **La evolución biológica y el desarrollo social**

Elias reconstruye el largo proceso de aparición y desarrollo del lenguaje a partir de dos conceptos claves: la evolución biológica y el desarrollo propiamente social.

La evolución es un proceso eminentemente biológico. En algún momento un grupo de homínidos desarrolló un sistema nervioso y un aparato fónico, que le permitió a sus integrantes articular sonidos diferentes a los sonidos básicos de su especie. Esa nueva dotación física estableció una diferencia con especies inferiores, se comenzó a transmitir de una generación a otra por medio de los genes y se constituyó en una adquisición biológica propia de la especie humana. El paso de la animalidad a la sociabilidad, que nos describe Elias, no es un paso simple de lo biológico a lo social sin la mediación de cambios orgánicos; por el contrario, la constitución de la vida social humana requiere una nueva configuración orgánica, representada por un sistema nervioso y un aparato fónico capaz de emitir los sonidos y de producir los símbolos propiamente humanos, base de la comunicación.

El lenguaje humano tiene un substrato biológico, del que carecen los animales, que hace posible el desarrollo de las características propiamente humanas de la comunicación. Cuando nace, el niño viene con un equipo sensorial, motriz y neurológico que está en capacidad de emitir y recibir mensajes. Por mucho que nos empeñemos en enseñar a hablar a un simio no lo lograremos porque su aparato fónico no tiene la posibilidad de emitir la diversidad de sonidos que producen los seres humanos.

El desarrollo social, a diferencia de la evolución biológica, hace referencia a un proceso generacional a través del cual se transmiten símbolos aprendidos. Este proceso se lleva a cabo en el espacio cerrado de un grupo en el cual se aprenden las formas básicas de la comunicación. El lenguaje humano, nos dice Elias, “no es específico de la especie sino del grupo”: una cosa son los sonidos específicos de la especie (los gritos de dolor, los gruñidos, los suspiros, los bostezos y algunos otros) y otra los sonidos propios del grupo (p. 79). Los símbolos lingüísticos constituyen medios de supervivencia que el grupo crea, dispone y transmite a los nuevos miembros.

Una vez conformado el lenguaje como forma de comunicación el desarrollo social adquiere una autonomía frente a la evolución biológica; pero esto no quiere

decir que naturaleza y sociedad se separen; por el contrario, entre ellas existe una interdependencia específica. La sociedad humana y lo que Elias llama la “naturaleza humana” no son términos excluyentes sino órdenes que “se entrelazan y dependen uno de otro” (p. 62). Los seres humanos, por una parte, provienen de unos ancestros animales pero, por otra, son únicos y diferentes de los animales. No obstante, sus propiedades específicas como seres humanos están directamente relacionados con “su herencia animal y están plenamente integradas a ella” (p. 62).

La descripción que nos hace Elias del proceso de socialización primitiva de los grupos humanos exige no divorciar la naturaleza, de la cultura y de la sociedad. En el desarrollo propiamente social no hay un momento en que “la existencia natural esté en suspenso” (p. 80). El lenguaje es el punto de unión entre naturaleza y cultura: además de su dimensión social, tiene aspectos naturales, físicos y biológicos; la biología no es un mero telón de fondo; la comunicación humana tiene una unidad en su substrato biológico y una diversidad en su substrato social. Para entender el lenguaje hay que partir del hecho de que existe un proceso de maduración biológica, que es innato, y un proceso de aprendizaje social e individual, que es adquirido.

### **El lenguaje animal y el lenguaje humano**

El lenguaje animal y el lenguaje humano, si bien son interdependientes, presentan diferencias notables que trataremos de presentar en las líneas siguientes de acuerdo con lo que nos aporta Elias a lo largo del texto en forma discontinua y desorganizada. Hacemos aquí el intento de organizar de manera esquemática las ideas que están dispersas en las nueve secciones del libro.

- 1- Los animales producen sonidos que se pueden calificar de pre-lingüísticos y que los seres humanos compartimos (gruñidos, gritos de dolor, etc.); pero esos sonidos “carecen”, nos dice Elias, “de una función representativa que les da carácter de lenguaje” (p. 61) y de signo, es decir, se limitan a ser una simple expresión sonora.
- 2- El lenguaje animal se refiere a la situación inmediata que los animales viven en el momento en que lo producen e indica la condición actual de su organismo. La técnica de comunicación humana, por el contrario, tiene un carácter “autodistanciante”, es decir, no se refiere sólo a una situación presente sino también a una dimensión posible, no actual, no inmediata. Los elementos simbólicos tienen una memoria, es decir, sirven para evocar “imágenes memorísticas de objetos o hechos que no están presentes cuando se produce la evocación” (p. 109); a través de ellos marcamos su ausencia o su presencia, como ocurre por ejemplo en el caso que nos describe Freud del niño que juega con la bobina para marcar la ausencia o la presencia de la madre<sup>14</sup>. Las religiones, la magia, las fantasías, los mitos son expresión de esta capacidad evocadora del lenguaje.

<sup>14</sup> El pasaje de Freud, ampliamente citado por los psicoanalistas, permite ilustrar esta característica del carácter simbólico del lenguaje humano: “El excelente chiquillo mostraba tan sólo la perturbadora costumbre de arrojar lejos de sí, a un rincón del cuarto, bajo una cama o en sitios análogos, todos

- 3- Los animales tienen en su base biológica una serie de pautas sonoras innatas para comunicarse. Los seres humanos tienen también un substrato biológico innato, pero en ellos predomina lo aprendido sobre lo innato. La capacidad de producir pautas sonoras está fijada genéticamente pero no así las pautas sonoras mismas, las cuales se adquieren por aprendizaje porque no son específicas de la especie sino del grupo particular al que se pertenece. El lenguaje humano se caracteriza, pues, por ser adquirido a través de un aprendizaje individual y, por ese hecho, las pautas sonoras tienen el carácter de símbolos.
- 4- El lenguaje animal, como se encuentra genéticamente fijado, es idéntico en la especie de que se trate; es inflexible y no tiene variaciones o, al menos, éstas se producen en rangos muy estrechos. El lenguaje humano, por el contrario, tiene una gran fluidez frente a la rigidez de las formas de comunicación animal. Por este motivo el hombre tiene la posibilidad de comunicarse por muchos idiomas distintos, propios de las diferentes culturas y de los diversos grupos.
- 5- La maleabilidad y la diversidad de los lenguajes está en relación con la maleabilidad y la diversidad de las sociedades humanas. Los seres humanos, nos enseña Elias, pertenecen a una especie unificada, pero viven en sociedades diferentes. De allí se desprende que si bien los representantes de diferentes épocas y lugares tienen muchas cosas en común existe un elevadísimo grado de diferenciación: tenemos el lenguaje, pero no hablamos “el lenguaje”, sino diferentes idiomas; tenemos hábitos y prácticas muy disímiles, etc. El lenguaje humano varía de una sociedad a otra y puede cambiar incluso dentro de la misma sociedad a lo largo del tiempo sin que la sociedad presente grandes cambios. El lenguaje tiene una capacidad ilimitada de ampliación y de adaptación a situaciones disímiles.
- 6- El lenguaje animal cambia sólo si se transforma su composición biológica; el lenguaje humano, por el contrario, se transforma sin que se presenten modificaciones necesariamente en la constitución biológica. Las transformaciones en el lenguaje se refieren a cambios en el grupo, no en la estructura genética o en la especie. El predominio de las conductas aprendidas se debe a que están emancipadas “del predominio de formas de experiencia y

---

aquellos pequeños objetos de que podía apoderarse, de manera que el hallazgo de sus juguetes no resultaba a veces nada fácil. Mientras ejecutaba el manejo descrito solía producir, con expresión interesada y satisfecha, un agudo y largo sonido, o-o-o-o, que, a juicio de la madre y mí, no correspondía a una interjección, sino que significaba fuera (fort). Observé, por último, que todo aquello era un juego inventado por el niño y que éste no utilizaba sus juguetes más que para jugar con ellos a estar fuera. Más tarde presencie algo que confirmó mi suposición. El niño tenía un carrete de madera atado a una cuerdecita, y no se le ocurrió jamás llevarlo arrastrando por el suelo, esto es, jugar al coche, sino que, teniéndolo sujetó por el extremo de la cuerda, lo arrojaba con gran habilidad por encima de la barandilla de su cuna, forrada de tela, haciéndolo desaparecer detrás de la misma. Lanzaba entonces su significativo o-o-o-o, y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrete de la cuna, saludando su reaparición con un alegre «aquí». Este era, pues, el juego completo: desaparición y reaparición, juego del cual no se llevaba casi nunca a cabo más que la primera parte, la cual era incansablemente repetida por sí sola, a pesar de que el mayor placer estaba indudablemente ligado al segundo acto. Ver Freud, Sigmund, *Más allá del principio del placer*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2511-2512.

de conducta fijadas genéticamente” (p. 86). Y lo mismo ocurre en otros niveles. Los seres humanos tienen una gran capacidad de adaptación a los más diversos ambientes. Las aves poblaron la tierra pero, para hacerlo, se dividieron en especies diferentes adaptadas a cada uno de sus ambientes. Los hombres también lo hicieron en su momento pero sin pasar por cambios genéticos, gracias a sus posibilidades de aprendizaje. Los seres humanos pertenecientes a las más diversas sociedades pueden reproducirse entre si; pero no ocurre lo mismo con las especies animales.

### **El carácter social del lenguaje**

El segundo obstáculo que debe remover Elias para pensar la teoría del símbolo es el individualismo como forma de explicación del origen del lenguaje o de su funcionamiento. El lenguaje para nuestro autor, a la manera incluso de Durkheim, es el prototipo por excelencia de lo que constituye un hecho social, es decir, es anterior, exterior y autónomo frente a cualquier individuo particular y tiene un carácter coactivo e imperativo. El lenguaje presupone la existencia de un grupo, de una pluralidad de individuos que lo usan e interactúan a través de él; no se puede comprender como efecto de un conjunto de acciones individuales entre individuos autónomos e independientes; como en el caso de la sociedad que nos presenta el sociólogo francés, no es el resultado de “la suma total de actos de habla individuales en un grupo” (p. 111) sino una realidad nueva, independiente de los ejecutores individuales, con una vida y una identidad propia, diferente a la suma de las partes.

Elias ha elaborado a lo largo de su obra una idea sobre lo que es la forma de constitución de una sociedad, el hecho social primario, tanto en contra de la tradición individualista liberal que postula la sociedad como un agregado de acciones individuales, como de la idea de sociedad considerada como un orden social equiparable a un orden natural. El hombre es un ser social por naturaleza y, como resultado de procesos de interacción, las formas sociales se construyen, se reproducen y se activan. Así lo plantea claramente en *El proceso de la civilización* y en un artículo llamado *La sociedad de los individuos* que aparece en el libro con ese nombre<sup>15</sup>. Su concepción del lenguaje se construye en base a la consideración de que la trama primaria de conformación de una sociedad es la interacción permanente entre sujetos singulares interdependientes que van creando, como resultado de su interrelación, un orden nuevo, que se impone sobre ellos mismos<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> El artículo “La sociedad de los individuos” (Península, Barcelona, 1993), fue redactado por Elias en los años treinta como capítulo final de *El proceso de la civilización*, pero solo fue publicado y difundido en 1983. Este ensayo constituye una excelente introducción a su obra porque trae una presentación de los principales elementos generales o teóricos de la relación entre la sociedad y sus miembros singulares (o individuos). Recordemos que Elias nos propone llevar a cabo no sólo la sociogénesis de la sociedad occidental sino también la psicogénesis.

<sup>16</sup> “...los planes y las acciones, los movimientos racionales o emocionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental

Elías, para mostrar el carácter social del lenguaje acostumbra muy a menudo poner el ejemplo de los pronombres. La función de los pronombres no se deriva de la mente del hablante o de las características del idioma, sino de la vida en sociedad que impone unas exigencias elementales, que consisten en posiciones o en tipos de actividad: yo (el que habla), tu (a quien se habla), él (de quien se habla) y los plurales respectivos. El yo no es un individuo aislado, su posición tiene sentido porque existe un tu y un él. En el libro *Sociología fundamental* lo dice claramente: “La serie de los pronombres personales es la expresión más elemental de la vinculación fundamental de todo hombre con los demás, de la sociabilidad fundamental de todo individuo”<sup>17</sup>.

El carácter simbólico del lenguaje no ha sido reconocido adecuadamente, según Elías, dado el predominio de una consideración racionalista de origen filosófico, bastante extendida en su opinión, que considera que los conceptos se forman a través de un proceso de abstracción y de generalización, producto de la acción de un solo individuo, tal como se expresa en la famosa fórmula *genus proximum differentia specifica*. Para nuestro autor el proceso de formación de conceptos es eminentemente social y resulta del “entrelazamiento de acciones y procesos mentales de muchas personas” (p. 102), de diálogos que comprometen la interacción de un vasto número de sujetos. Su tesis básica consiste en mostrar que, en el proceso de creación y desarrollo del lenguaje, no hay un paso de lo concreto a un nivel superior de abstracción y generalización, sino un desplazamiento de un nivel inferior a un nivel superior de síntesis.

El concepto de síntesis es especialmente importante en el pensamiento de Elias. Lo utiliza en su libro *Sobre el tiempo* para mostrar que las diferentes concepciones del tiempo que encontramos en diversas sociedades se distinguen entre si por la complejidad del proceso de síntesis de esta noción que han llevado a cabo. Nuestras sociedades contemporáneas, por ejemplo, al considerar el tiempo como una unidad homogénea, cuantificable y comparable, han llevado la noción de tiempo a un elevado grado de síntesis.

Elias no cita a propósito de la noción de síntesis ni a Kant ni a Cassirer –no olvidemos que en general en este libro sólo se refiere marginalmente a los grandes autores- pero es evidente que esa idea proviene de Kant y recordemos que a partir de este concepto Cassirer construye en la *Filosofía de las formas simbólicas* el concepto de símbolo, entendido como una forma particular de síntesis. La idea del filósofo es establecer contraposiciones entre diferentes niveles de síntesis, desde el mito y el lenguaje, que constituyen síntesis de carácter primario, hasta las formas

---

de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado. De esta interdependencia de los seres humanos se deriva un orden de un tipo muy concreto, un orden que es más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen. Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio”. P. 450.

<sup>17</sup> Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, gedisa, Barcelona, 1982, p. 150.

más desarrolladas que se producen en la ciencia físico-matemática, incluso en la ética o en el pensamiento estético.

No obstante, el concepto de síntesis en la obra de Cassirer es un concepto filosófico y Elias quiere darle al problema del lenguaje un enfoque eminentemente sociológico. La filosofía kantiana, o sus continuaciones en la obra de autores eminentes como Cassirer, se ha dado en el marco de un racionalismo individualista que ve el conocimiento, el pensamiento o el lenguaje como un acto individual de una sola persona; de lo que se trata ahora es de ver cómo la formación de símbolos requiere de la existencia de un grupo de individuos, más aún, de procesos de control e integración social.

Los seres humanos no adquieren los símbolos a través de un proceso individual de abstracción y de generalización. La sociedad y el grupo, no el individuo, son las referencias fundamentales para el aprendizaje de los símbolos. Cuando un niño utiliza, nos dice Elias, la palabra “*father*” no lo hace “como consecuencia de un proceso mental individual” de observación, de análisis o de deducción, sino porque aprende que esta denominación es la que utilizan en su sociedad para aludir a este tipo de relación entre seres humanos (p. 105).

Elías presenta igualmente el ejemplo –recordemos también que en este libro las ilustraciones son escasas- de la palabra inglesa “*develop*”, que inicialmente era lo contrario de “*envelop*” y se utilizaba en el siglo XVII para nombrar el acto de quitar los pañales a un niño, pero que fue ampliando cada vez más su significado. En el siglo XIX “*to develop*” representaba una “síntesis de nivel medio” y se utilizaba para referirse a “un despliegue gradual de las tropas”. Sin embargo, con el paso del tiempo se necesitó una representación conceptual que diera cuenta de “un crecimiento gradual en la dirección de una diferenciación mayor”, de un “proceso continuado de despliegue gradual, autogenerado desde adentro y que no dependiese de factores externos” (p. 106). Y así se fue llegando a su significación actual.

El idioma, nos dice Elias, es “una representación simbólica del mundo tal como los miembros de una sociedad han aprendido a experimentarlo” (p. 108) hasta el punto de que podemos afirmar que el idioma de un pueblo es su percepción del mundo. Según el lingüista Georges Mounin, cuando se quiere describir en el pasado la actividad realizada por una persona que se arroja a un río para atravesarlo, los franceses dicen *Il traverse la rivière à la nage* y los ingleses *He swam across the river*. La descripción de la situación es diferente en cada caso y se lleva a cabo a partir de fórmulas verbales distintas y de diferente énfasis. En el caso del francés se pone el acento en el hecho de desplazarse en el espacio, en contraste con otras formas de hacerlo (monter, descendre, suivre, etc.), mientras que en el inglés se quiere resaltar el aspecto motor, la manera como se lleva a cabo esa operación en contraposición con otros tipos de actividad (to walk, to run, to jump, etc.). El francés desplaza la modalidad de la acción en una expresión aparte (*à la nage*) mientras el inglés la coloca en la expresión verbal misma (to swim); el inglés ubica el desplazamiento en el espacio en una expresión secundaria (across), mientras

el francés lo privilegia y lo describe en el verbo principal (*traverser*). Sin embargo, ambos se refieren a la misma experiencia<sup>18</sup>.

Cada idioma es una concepción del mundo, una cultura, una civilización. La experiencia que un grupo humano tiene del mundo se plasma y se expresa a través del lenguaje. La única razón que me permite asegurar que lo que yo emito puede ser comprendido y compartido por otros es el hecho de que la sociedad es la referencia fundamental que existe detrás del uso de los símbolos del lenguaje. El lenguaje no es el resultado de la actividad de un emisor aislado que produce un monólogo; para comprender el lenguaje debemos considerar, al mismo tiempo, todas las funciones de la comunicación (el receptor, el emisor, el contacto, el medio y el mensaje) entendidas como un tejido de relaciones sociales y no como suma de actos individuales.

Una filosofía lingüística espontánea, no construida de manera sistemática, podría plantear que existe una correspondencia entre significante y significado, entre imagen acústica y cosa representada, como es el caso de las famosas onomatopeyas, o sea aquellas palabras que reproducen el sonido de lo que designan, como la palabra *crash* en inglés que reconstruye el estruendo de una caída, o la palabra *silbido* en español que es casi una reproducción del silbido mismo. Pero las onomatopeyas sólo son casos especiales porque lo que existe verdaderamente es la arbitrariedad del signo. Entre la representación y la cosa representada no existe una relación necesaria. Elias, en sus términos, nos indica que entre la “pauta sonora, el símbolo y su función de comunicación” existe una asociación arbitraria, meramente convencional, resultado de un “largo proceso de desarrollo de la sociedad” (p. 81). Nunca sabremos por qué los enamorados en español sueñan con la luna mientras a los amantes de Shakespeare los desvela una cosa que llaman *moon*, pero que se refiere a lo mismo.

Los idiomas, como los hechos sociales, tienen un uso imperativo y coactivo y por este motivo “reflejan la estructura de poder de una sociedad o de un grupo de sociedades” (p. 110). El idioma mismo es un poder que se impone sobre los hablantes individuales ya que, queramos o no, tenemos que doblegarnos ante “las regulaciones lingüísticas comunitarias” (Idem) que determinan su uso. Obviamente que existen “márgenes de desviación” (Idem) de las pautas regularizadas, así sean limitados, que sirven para renovar la forma de comunicación, nos dice Elias. Cada idioma abarca a su manera un campo de significación y lo hace de manera completa; pero los idiomas son también imperfectos; muchas veces, los que parecen muy precisos son extraordinariamente imprecisos al mismo tiempo. Así ocurre en el caso del francés, en el cual la precisión y la imprecisión derivan de la misma fuente: la obligatoriedad de la expresión explícita del sujeto en una frase y la necesidad de personalizar los objetos, a diferencia del inglés. Pero para llenar las lagunas y producir innovaciones existen los poetas que recrean el uso de las palabras y producen combinaciones nuevas e insólitas, como dice Mallarmé.

---

<sup>18</sup> Mounin, Georges, *les problèmes théoriques de la traduction*, Editions Gallimard, Paris, 1963, p. 55.

## **El lenguaje, el pensamiento y la razón**

El principal propósito de este libro es no sólo pensar el significado del simbolismo en la vida social humana, sino llevar a cabo una reformulación de la relación que se postula tradicionalmente entre el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje, como entidades separadas, diferenciadas, autónomas e independientes entre si, que existirían en “un perfecto aislamiento” en la cabeza de los seres humanos. Establecer una relación entre estas tres actividades no es algo que se haga habitualmente en la tradición filosófica y eso es precisamente lo que el autor se propone realizar.

El lenguaje, el pensamiento y el conocimiento significan cosas distintas cuando se abordan, no desde una filosofía individualista y racionalista, sino desde una sociología cuyo punto de partida es la sociedad, la interacción social, la interdependencia de los actores sociales, los grupos, las sociedades particulares. El aporte tal vez más importante de este libro, por el reto que significa para una nueva concepción de la cultura, es considerar que pensar, hablar y conocer son actividades sociales e interdependientes, ya que cada una de ellas se refiere al manejo de símbolos.

El análisis del lenguaje como un hecho social y no como un acto individual de habla, es el elemento que le permite a Elias reformular el programa de la filosofía clásica en lo que tiene que ver con el pensamiento y el conocimiento. Tenemos razón y producimos conocimiento, pensamos y razonamos, en la medida en que tenemos lenguaje. El lenguaje es la base de la comunicación humana y, por esa misma vía, la base del pensamiento y del conocimiento. Para hablar, para pensar y para conocer utilizamos símbolos sonoros como elementos comunes a las tres actividades; “seres humanos sin lenguaje”, nos dice el autor, “serían también seres humanos sin conocimiento y sin razón” (p. 121).

La razón aparece en la tradición racionalista que se difunde sobre todo a partir del Renacimiento como una especie de atributo de la “naturaleza humana”, “invisible e intangible”, idéntico e inmutable de una época a otra o entre los diversos grupos humanos; o como una especie de “facultad u órgano especial con todas las características simbólicas de un órgano biológico” (p. 133), una “substancia metafísica” o una fuerza propia de la naturaleza del hombre. Esta concepción de la razón puede dar a entender que pensar no es algo que hagan los seres humanos como seres sociales, sino una entidad especial que existe dentro de cada uno, “independiente de las demás actividades” y que funciona con base en “leyes propias” (p. 132).

El problema fundamental de la filosofía moderna que comienza con Descartes, aparte de los problemas propios de la filosofía política, es el problema del conocimiento. El pensamiento ocupa una posición jerárquica superior en este modelo porque la razón define al hombre, y se considera parte de su naturaleza como un elemento “invariable y eterno” (p. 131); el lenguaje por el contrario, como hay que aprenderlo, se relega a una posición inferior en esa escala de valores. Y algo

similar ocurre con el conocimiento ya que, dado que hay que adquirirlo y no viene con uno, no se considera parte de esa misma naturaleza humana.

Al hablar de razón, de mente y de conocimiento, la filosofía clásica no ha hecho otra cosa que “reificar unas entidades” (la expresión es de Elias), es decir, las ha sacado de su marco social para convertirlas en elementos autónomos e independientes que valen por si mismos, independientemente de los contextos sociales que los dotan de sentido. Detrás de la idea de razón como entidad autónoma, nos dice, se encuentra la vieja idea de un alma separada del cuerpo. Y en ese marco el lenguaje no tiene una mayor importancia.

Así aparece por ejemplo en Kant, filósofo que es probablemente el principal referente contra el cual enfila baterías el autor. Una de las facultades del alma es para Kant la razón, que existe al lado del entendimiento, del razonamiento ético y del juicio estético. La razón es una estructura previa a la experiencia, que funciona en base a una serie de “juicios sintéticos a priori” (el tiempo, el espacio, las categorías) e independiente del lenguaje. Y por ello el conocimiento aparece como un acto individual que se produce en la relación entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido.

Las leyes de la lógica también aparecen separadas de la organización del lenguaje en la tradición filosófica porque se consideran el ejemplo por antonomasia del carácter invariable de la mente humana en el tiempo y en el espacio, y se mantienen supuestamente inalteradas a pesar de los cambios en el conocimiento y el lenguaje, hasta el punto, incluso de que se suelen comparar con “las leyes de la naturaleza” como si fueran “parte de ellas en realidad” (p. 132).

### **La nueva propuesta**

Elías no nos entrega concluido su proyecto de integrar en un solo haz el pensamiento el conocimiento y el lenguaje, pero sí presenta una serie de pautas para hacerlo. Su tarea consiste en redefinir el “estatus ontológico del conocimiento”, su lugar en el mundo, su ubicación en una dimensión simbólica, que entiende como la definición de su posición en las coordenadas de espacio y tiempo, ya que muchas veces, cuando se habla del conocimiento, se hace como si existiera por fuera del espacio y del tiempo, como si se tratara de una actividad intemporal y ahistorical.

El autor, como lo hemos afirmado desde el principio, quiere ante todo romper con las dicotomías excluyentes a partir de las cuales se pretenden estudiar los símbolos. Ya hemos mostrado la forma como critica, a partir del estudio del lenguaje, las falsas oposiciones entre biología y sociología, naturaleza y cultura, materialismo e idealismo. Al final del texto, cuando se encuentra con el problema del conocimiento y del pensamiento, se da cuenta igualmente de que la consideración filosófica tradicional, al separar estas dos actividades del estudio del lenguaje, ha instaurado la oposición entre materialismo e idealismo en el corazón del proceso de conocimiento, como si conocer fuera una actividad puramente espiritual e individual.

Su proyecto se orienta entonces a criticar en la concepción del pensamiento y del conocimiento las mismas dicotomías que ha criticado en la concepción del lenguaje.

Al menos seis aspectos podemos identificar en la propuesta que nos presenta el autor de transformar la teoría del conocimiento en una sociología del conocimiento. Una vez más la lista que presentamos es elaborada a partir de una reorganización de ideas dispersas a lo largo del texto.

En primer lugar, quiere resaltar que hablar, pensar y conocer son actividades sociales propias de seres humanos que viven en sociedad, que participan juntos de un mismo referente colectivo común, que hacen parte de unos mismos grupos ya que “la comunicación, el pensamiento y el conocimiento presuponen una vida en grupos” (p. 134). Hablar, pensar y conocer no expresan la naturaleza de los seres humanos como individuos, tal como parece en la tradición de la filosofía que comienza con Descartes, sino la naturaleza social del hombre. No considerar estas actividades como sociales es la razón por la cual no se ha entendido el nexo entre el pensamiento y el lenguaje; bajo este nuevo supuesto nuestro autor se opone drásticamente a aislar la razón, el conocimiento y el lenguaje.

En segundo lugar, quiere mostrar que el conocimiento se da a través del lenguaje, el cual es un vínculo entre naturaleza y cultura, compuesto por unos aspectos físicos, es decir, unas pautas sonoras o unas imágenes mnemotécnicas cerebrales, y unos símbolos resultado de la regularización de esas pautas sonoras, que hacen posible su funcionamiento como elementos de comunicación. El lenguaje es un “medio de comunicación”, el pensamiento es un “medio de investigación” y el conocimiento un “medio de orientación” y las tres actividades tienen que ver con el manejo de “imágenes mnemotécnicas aprendidas y almacenadas”, gracias al uso de símbolos sonoros regularizados (p. 122).

En tercer lugar, el conocimiento es un proceso de largo plazo que tiene un carácter colectivo. Su punto de partida no es un yo individual sino “un nosotros” (p. 174); no es el resultado del periplo de una persona individual que parte de cero sino un proceso de aprendizaje de la humanidad que se ha ido sedimentando con el paso de los años y de los siglos. Elias nos invita a reconocer que existe un “fondo social” de conocimientos, como fuente y origen de todo aporte individual, del cual hacen parte las llamadas fases precientíficas, que casi siempre se descuidan en la tradición filosófica porque se consideran etapas superadas y dignas de ser olvidadas.

En cuarto lugar, el lenguaje humano es un acervo de conocimientos que se transmiten gracias a la mediación de los símbolos que lo constituyen. Las teorías del conocimiento no tienen en cuenta que existe una transmisión de conocimiento de persona a persona y de generación en generación que se da a partir de la comunicación lingüística. El proceso de socialización a través del cual un niño llega a convertirse en un ser humano plenamente desarrollado se lleva a cabo a través del lenguaje, que garantiza la transmisión de conocimientos. Al aprender un lenguaje el niño no solo adquiere una forma de comunicación sino que tiene acceso al “fondo social de conocimiento” (p. 146) de que dispone la sociedad en la que crece,

acumulado por las generaciones anteriores. Al aprender una lengua particular una persona adulta no sólo está acumulando unas palabras nuevas, sino que se está apropiando del saber que esa lengua posee. Buena parte de nuestros conocimientos lo constituye, precisamente, la lengua que hablamos.

En quinto lugar, Elias revaloriza el significado de las fantasías en el desarrollo de la vida humana y amplía por esta vía el ámbito propio de la sociología del conocimiento, que no se reduciría entonces al espacio limitado de la actividad científica. Cuando se presenta un insuficiente conocimiento de la realidad el mundo de la fantasía, de la magia y del mito vienen a llenar el vacío. La filosofía clásica en muchos casos tiende a remitir las fantasías al campo de lo imaginario, entendido como lo no real en contraste con la realidad del conocimiento verdadero. Para nuestro autor, por el contrario, la fantasía es una forma de conocimiento elemental que no se puede reducir a una expresión de lo irreal, de lo irracional o de lo que carece de sentido. La actividad simbólica del hombre va de la mano con la capacidad de tomar distancia con respecto al mundo de lo inmediato, para pensar en cosas que “no existen o en acontecimientos que no suceden” (p. 123). El arte ha sido un resultado de esta dimensión básica de la función simbólica. La sociología del conocimiento abarca el estudio de todas estas actividades.

En sexto lugar, considera que este saber acumulado que se transmite generacionalmente a través del lenguaje es una condición para la supervivencia de una colectividad hasta tal punto que los “grupos humanos que no aprendieron a hablar desaparecieron” (p. 111) de la faz de la tierra. La supervivencia de la humanidad proviene en una buena medida de la posibilidad de construir universos distintos al mundo inmediato y actual, que es propia de la actividad simbólica. La sociología del conocimiento se convierte así en una disciplina que nos enseña a entender no sólo el origen social del saber y el conocimiento sino la manera como la humanidad ha logrado persistir en el tiempo.

### **La superación de la filosofía**

Elías proviene originalmente de la filosofía ya que sus primeros estudios universitarios fueron en ese campo. No obstante, su proyecto fundamental podría ser definido como un intento de superar la orientación filosófica, para pensar los mismos problemas en el marco de una consideración estrictamente sociológica a partir de dos orientaciones fundamentales: por una parte, la crítica de la ideología (según su expresión) a partir de una exigencia de realismo<sup>19</sup>; y por otra, la

---

<sup>19</sup> Refiriéndose a sus relaciones con Manheim nos dice: “Lo que realmente deseaba era rasgar el velo de las mitologías que cubren la imagen de nuestra sociedad, a fin de que los hombres pudieran actuar de manera más razonable y mejor, pues tenía claro que ese pensamiento partidista deformaba la visión de las cosas. Así, la tesis central de Manheim, según la cual todo pensamiento es ideología, me resultaba muy conveniente. Manheim daba forma sistemática a un sentimiento del que yo estaba completamente imbuido: el de que todo cuanto leía y escuchaba en los debates estaba repleto de

transformación de los presupuestos individualistas y racionalistas de la filosofía clásica en una consideración de carácter sociológico que tome como punto de referencia fundamental la sociedad y el grupo.

Este libro es el intento de reelaborar una teoría del conocimiento y del pensamiento a partir del nexo entre pensamiento, conocimiento y lenguaje, considerados en su estricto carácter social. Se trata, en pocas palabras, de crear una teoría del conocimiento de base sociológica que sustituya la tradicional teoría del conocimiento apoyada en la filosofía clásica, individualista y racionalista, que desconoce la importancia del lenguaje en la producción y transmisión de conocimientos y en el proceso de pensamiento. Y de esta manera nos introduce en una dimensión nueva del proceso de la civilización, el mundo de los símbolos, que implica volver a pensar de nuevo las características del ser humano y las similitudes y diferencias con el animal. Este nuevo proyecto debería servir para dar un nuevo giro a las ciencias sociales contemporáneas a partir de la construcción de una teoría del símbolo. La muerte interrumpió su labor, pero nos queda su legado.

---

deseos ensoñados, de esperanzas de salvación y descalificaciones; y de que necesitamos un conocimiento tan realista como sea posible sobre nuestro mundo humano". (A.J. Heerma van Voss y A. Van Stolk), Entrevista autobiográfica con Norbert Elias, en Elias, Norbert, *Mi trayectoria Intelectual*, opus cit., pp. 47-48.