

# Sociología e historia: Norbert Elias y Pierre Bourdieu

Ignasi Brunet y Antonio Morell

## 1. INTRODUCCIÓN

La 'sociología figuracional' de Elias contiene un programa epistemológico que se desarrolla en contra de la tradición cartesiana-kantiana. El punto focal programático se centra en el concepto de proceso. Y si bien el equipo conceptual del que disponemos en la actualidad resulta aún insuficiente para comprender cuestiones tales como el surgimiento de la humanidad, podemos darnos cuenta "cómo un problema que en la forma de un dualismo que disuelve el proceso se resiste obstinadamente a una solución reconocida, pasa a ser susceptible de solución si se abandonan las valoraciones extrañas y se restaura el carácter de proceso (...). De momento, basta con presentar a los seres humanos dentro del marco del proceso evolutivo universal como una clase nueva de seres posmateriales. De este modo podemos complementar la antítesis ser humano-animal por medio de una nueva forma de mirar su relación. El reconocimiento de la singularidad de la técnica humana de comunicación por medio de un lenguaje aprendido ni reduce a los seres humanos al nivel de animales ni les saca del todo del marco evolutivo" (Elias, 1994: 88-89).

De ahí que Elias entienda la biología evolutiva como una ciencia humana que ha de entretorse, sin reduccionismos, dentro de una concepción a largo plazo del desarrollo humano, en concordancia con su *Teoría de los niveles de integración*. Elias también resalta que es imposible entender la naturaleza del lenguaje si se usan como punto de partida las acciones individuales. Para cumplir su función como medio de comunicación, el lenguaje necesariamente debe ser conocido y usado por una pluralidad de individuos ("Un lenguaje no puede disolverse en acciones individuales, comunicativas o de otro género" —Elias, 1994b: 57—). Esta observación permite establecer, en contra de la epistemología tradicional, la vinculación entre lenguaje, pensamiento y conocimiento: si bien toda definición social de la realidad es una construcción efectuada por medio del lenguaje (que no sólo dice cosas

sino que al decir las hace), es al mismo tiempo una construcción que no opera nunca en un vacío social, ya que las estructuras estructurantes, las estructuras cognitivas, están a su vez socialmente estructuradas al tener una génesis social (Bourdieu, 1991). Por tanto, hay que remitir el discurso a los procesos y conflictos sociales de la situación histórica que lo engendra y configura: “no hay un discurso verdadero de los sujetos. Estos producen sus discursos siempre en situaciones concretas que determinan las prácticas discursivas” (Martín Criado, 1991: 201). Se trata, pues, de fundamentar una sociolingüística que analice la producción de los discursos en el seno de los grupos y clases sociales.

En la *Teoría del Símbolo*, Elias (1994b) resuelve la cuestión de ¿qué es el conocimiento?<sup>1</sup> al devolver “al conocimiento su carácter lingüístico de mensaje de persona a persona en forma de pautas sonoras más o menos regularizadas. Estas pautas sirven a los humanos en una forma como medio de comunicación, en otras como medios de orientación y, en la forma de pensamiento, como una experiencia silenciosa con soluciones posibles para hallar la más simple y mejor de todas ellas. Sobre esta base podemos decir con toda claridad que el conocimiento no tiene ninguna similitud ontológica con sus objetos salvo si se convierte en su propio objeto” (Elias, 1994b: 171-172). En definitiva, lenguaje y conocimiento son inseparables. Elias subraya que las formas individuales de pensamiento (en concordancia con la epistemología tradicional) forma ‘natural’ de pensar en todas las sociedades. Para superar esta dificultad Elias sustituye el concepto de verdad por el de congruencia con la realidad, expresión que toma como marco de referencia el desarrollo de la humanidad en su conjunto y que nos permite explicar el desarrollo de conocimiento congruente con la realidad.

Los hombres provocan transformaciones sociales, pero no plantean sus resultados. Hay que entender la sociedad como un encadenamiento de planes individuales de los que surge algo distinto a lo intencionado. Para

---

<sup>1</sup>. Lo que llamamos conocimiento “es el significado social de símbolos construidos por los hombres tales como palabras o figuras, dotados con capacidad para proporcionar a los humanos medios de orientación. Éstos, en oposición a la mayoría de las criaturas no humanas, no poseen medios innatos, o como más frecuentemente se dice, medios instintivos de orientación. Los seres humanos tienen que adquirir durante su desarrollo mediante el aprendizaje los conjuntos de símbolos sociales con sus correspondientes significados y, por tanto, retoman de sus mayores un fondo social de conocimiento. Específicos conjuntos de símbolos sociales significativos tienen a la vez la función de medios de comunicación y de medios de orientación y, sin el aprendizaje de los símbolos sociales dotados de esta doble función, no podemos convertirnos en seres humanos” (Elias, 1994a: 55).

ilustrar esta idea Elias analiza la figura de Enrique IV, que representa la encarnación de la impotencia de los individuos respecto del avance de la historia. Cabe recordar, en este sentido, que el proceso de expansión del conocimiento de las fuerzas naturales (no humanas) y la capacidad del hombre de utilizarlas para sus propios fines, no sólo está ligado a cambios específicos en la vida social, sino que contribuye a acelerarlos. En el marco de tales transformaciones “la red de las actividades humanas se hace cada vez más compleja, amplia y densa. Son cada vez más los grupos, y, por tanto, los individuos, cuya seguridad y satisfacción de las necesidades dependen de otros, a menudo sin que los mismos interesados comprendan este fenómeno. Es como si miles de personas, primero, luego millones y finalmente más y más millones anduvieran por este mundo con los pies y las manos atados a los demás por ataduras invisibles. Nadie guía ese andar. Nadie queda fuera de él. Algunos quieren ir hacia allí, otros hacia allá. Caen unos sobre otros, y vencedores y vencidos siguen encadenados entre sí. Nadie puede dirigir los movimientos del todo” (Elias, 1990a: 20-21).

El proceso que reduce la dependencia de los seres humanos de los caprichos incontrolables de la naturaleza los hace más dependientes unos de los otros. Las mismas transformaciones que otorgan al hombre mayor poder y seguridad frente a las potencias no humanas abren nuevos frentes de inseguridad en la vida en sociedad. Comprender el carácter de las transformaciones provocadas (pero no planeadas) por los seres humanos, implica que éstos se ven constantemente obligados a adaptarse a ellas y a resolver como pueden los problemas que plantean. Por tanto, estas transformaciones producen una y otra vez tensiones y conflictos y, sobre todo, vínculos de poder. Ahora bien, como advierte Elias, hay que entender el poder como una relación, como una característica (ni buena ni mala) estructural y extensiva a cualquier sociedad: el poder es un universal sociológico. No es posible desarrollar una teoría sociológica sin tomar en consideración la universalidad sociológica del poder (Bourdieu, 1997), es decir, el hecho de que existen tipos de interdependencia que impulsan al ego y al alter a hostilizarse y a matarse. En otras palabras, del entramado de acciones intencionales de muchas personas pueden derivarse desarrollos no planeados por ninguna de ellas. Por ello, Elias habla de ‘equilibrios de poder’ y analiza flujos y tensiones en las variables alianzas y oposiciones que crean los hombres a partir de modelos de juego<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>. Para Elias (1982: 88-89), “los modelos de juego son modelos de relaciones relativamente reguladas. Pero es imposible comprender las relaciones humanas reguladas si se parte de la premisa de que las normas o reglas están ahí, por así decirlo,

El concepto de integración es otro universal sociológico. Este concepto, sin embargo, no preconiza la existencia de una muralla ontogenética entre los fenómenos naturales inanimados y los vivos y, dentro de estos últimos, entre los no humanos y los humanos. Sólo significa que en el esfuerzo por lograr un dominio conceptual del universo observable se alcanza la comprensión de una articulación específica del universo en diferentes planos de integración, lo que, en otras palabras, supone afirmar que las unidades organizadas en un plano superior de integración poseen autonomía relativa frente a los sucesos del plano de integración inmediatamente inferior, y que se requieren formas de pensamiento y métodos de integración específicos para captar de un modo adecuado en el trabajo científico las formas de conexión de los planos superiores de interposición. Hay que afirmar, en definitiva, que en un plano superior de integración hay formas de conexión (tipos estructurales y tipos funcionales) que son distintos de las formas de conexión, de los tipos estructurales y funcionales del plano de integración anterior, que los primeros no pueden explicarse a partir de los segundos, que poseen una autonomía relativa frente a éstos y que requieren medios conceptuales distintos a los desarrollados para la comprensión del plano de integración precedente.

Ahora bien, lo anterior no postula una ruptura de la continuidad ontogenética y con ella una escisión del universo en esferas absolutamente desconectadas. Lo que ocurre, según Elias (1982a: 127), es que los seres humanos constituyen la unidad de integración más elevada que conocemos. Determinar en qué se diferencian determinadas sociedades humanas y en qué se parecen todas las sociedades humanas requiere un paso previo, esto es, establecer la relación entre la sociología y la biología: "La autonomía de la sociología en relación con la biología se basa en última instancia en que los hombres son organismos, ciertamente, pero organismos en cierto sentido únicos. Esto es lo primero que hay que constatar cuando se habla de los universales de la sociedad humana. El dato central e irrevocable de todas estas sociedades es la naturaleza humana. Pero la unicidad del hombre en relación con otros seres vivos se muestra ya en el hecho de que la palabra 'naturaleza', cuando se aplica a los hombres, desde ciertos puntos de vista tiene un significado distinto al que se utiliza en otros contextos. En otros contextos se entiende por 'naturaleza' lo que no varía, lo eterno, lo inmutable. Se cuenta entre las peculiaridades del hombre el hecho de que

---

*ab ovo*. Con ello se suprime por completo la posibilidad de preguntar y de observar bajo que circunstancias y que relaciones no reguladas por normas se sujetan a éstas".

por naturaleza pueda cambiar de manera específica. Su integración en la sociedad lo muestra elocuentemente. Una buena y seria pregunta de examen, que todavía se formula aunque muy raramente, sería: ¿cuáles son las peculiaridades estructurales del hombre que hacen posible la historia? O, para formularlo con mayor precisión sociológica: ¿Qué peculiaridades biológicas son premisas de la variabilidad y particularmente de la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas?”

Pues bien, los hechos sostienen que si bien la estructura de las sociedades constituidas por los seres vivos no humanos sólo cambian cuando cambia la estructura biológica de esos seres, las sociedades humanas pueden cambiar sin que se altere la constitución biológica del hombre, sin que cambie la especie. De lo que se trata, pues, es de encontrar explicaciones acerca de la ‘naturaleza’ y del ‘carácter’ de las transformaciones sociales que sean ajenas a las teorías biológicas. Y la respuesta se encuentra en el aprendizaje: no es que los hombres, por su constitución biológica, puedan aprender a dirigir su conducta en mayor medida que otros seres vivos, sino que su conducta debe ser dirigida por el aprendizaje. Se constata, en este sentido, que la conformación social de la conducta del hombre (en relación a otros hombres) es extraordinariamente variable, extraordinariamente distinta en sociedades diferentes e, incluso, extraordinariamente distinta en estratos diferentes de una misma sociedad. Ello explica el propósito de Elias de examinar críticamente la idoneidad de las estructuras tradicionales del pensamiento para el estudio científico de las interrelaciones existentes en el plano humano-social de integración, pues “la complejidad de muchas teorías sociológicas actuales tiene su causa no en la complejidad del objeto en cuya investigación se esfuerzan, sino en el uso de conceptos que se han acreditado fundamentalmente en otras ciencias, en especial las físicas o en el uso de conceptos cotidianos asumidos como obvios y que resultan inapropiados para la investigación de contextos funcionales específicamente sociales” (Elias, 1982a: 133).

Debemos abordar una reorganización del pensamiento sociológico alternativo a la perspectiva dominante que sostiene la estabilidad como la situación normal y la transformación y/o cambio social como la situación excepcional: ¿no se busca lo inmutable de una sociedad cuando se habla de los universales de la sociedad humana?, se pregunta Elias. La respuesta, lisa y llanamente, es no. Lo único que parece “invariable es la variabilidad específica del hombre surgida de su cambio evolutivo; pero esta variabilidad no tiene nada que ver con el caos. Se trata de un orden de tipo específico. En la investigación de este orden, orden del cambio mismo, se esforzarán los

sociólogos clásicos del siglo XIX, hombres como Comte, Marx, Spencer y muchos otros” (Elias, 1982a: 137-138). Así, en contra del nominalismo sociológico, que sostiene el individuo como una realidad social propiamente dicha, Elias reclama la necesidad de construir un marco referencial de conceptos que den cuenta del carácter procesual de las sociedades.

También Bourdieu (1997) considera que el primer momento, inevitable, del conocimiento del mundo social, es la crítica al reconocimiento universal de lo universal. Por ello habla de reflexividad sociológica en términos de desvelamiento sistemático de los esquemas clasificatorio, que son las precondiciones de nuestras prácticas sociológicas más conscientes. Esta noción de reflexividad se opone a la de Beck y/o Giddens. Para estos autores, la reflexividad tiende a implicar la suspensión del mundo de la vida para llegar a formas de conocimiento social individualizado, sujeto-objeto. Para la sociología reflexiva de Bourdieu, implica suspender el conocimiento sujeto-objeto y situar a los conocedores en el mundo de la vida (Lash, 1997), esto es, en el espacio social que tiende a funcionar como un espacio simbólico: un espacio de luchas simbólicas por el poder de producir e imponer la visión legítima del mundo. Así pues, lo decisivo para la sociología es analizar racionalmente la dominación: la sociología, indica Bourdieu, más que dar lecciones facilita armas mediante el conocimiento de los mecanismos e instituciones de la vida social, en pugna con el desconocimiento que implica casi siempre el reconocimiento de lo establecido.

Todo ello lleva a Elias a exigir un impulso de autodistanciamiento que haga posible la comprensión de la relación entre individuo y la sociedad, es decir, para la comprensión de la sociedad de los individuos: “Realmente la función que desempeña el pronombre ‘yo’ en la configuración humana sólo se entiende en conexión con las demás posiciones representadas por los otros miembros de la serie. Difícilmente son separables las seis posiciones del juego; es imposible imaginarse un ‘yo’: sin un ‘tu’ un ‘él’ o un ‘ella’, sin un ‘nosotros’, un ‘vosotros’ y un ‘ellos’” (Elias, 1982a: 148). La serie de pronombres aporta un material conceptual básico para la comprensión de las figuraciones humanas, esto es, para la comprensión del carácter multilateral de las interrelaciones sociales. Se trata, en definitiva, de proveerse de un instrumental conceptual que permita flexibilizar la presión social que induce a hablar y a pensar como si individuo y sociedad fuesen dos figuras (no tan sólo distintas, sino también) antagónicas.

Plantear la propia naturaleza de la mirada científica forma parte del quehacer científico que busca el origen de la razón no en una ‘facultad’

humana, es decir, en una naturaleza, sino en la historia misma de esos microcosmos sociales singulares donde los agentes luchan, en nombre de lo universal, por el monopolio legítimo de lo universal. O dicho en otras palabras, aún cuando ante sí misma la mirada científica (como diría Bourdieu, el habitus característico del campo científico) se presente bajo la apariencia de un don de la naturaleza, es el producto de la historia, existe únicamente en tanto que situado en la red de prácticas y significados preexistentes.

## 2. LA SOCIEDAD DE LOS INDIVIDUOS

La genealogía describe fuerzas históricas que en su enfrentamiento hicieron posible las culturas y las formas de vida. Por ello, el punto de partida epistemológico del genealogista consiste en contrastar las categorías de conocimiento instituidas en el llamado campo científico. Para Varela (1997: 36), tanto Elias como Foucault, siguiendo a los clásicos de la sociología (Marx, Weber, Durkheim), “defienden la necesidad de un uso determinado de la historia para romper con las evidencias y los esquemas preestablecidos, para poder recuperar la memoria de los conflictos, en fin, para poder comprender cómo se han gestado las condiciones que conforman el presente y elaborar así nuevos conocimientos que puedan ser útiles para conocer de un modo reflexivo y distanciado lo que está aconteciendo”. Es en este sentido que Bourdieu (1988: 166) afirma que “en el dominio simbólico los golpes de fuerza se traducen por golpes de forma”, y que su consolidación, por tanto, determinará la forma imperceptible de hacer las cosas, esto es, el habitus en la vida social.

La anterior reflexión refuerza la necesidad de aplicar el método socio-histórico al estudio de las relaciones sociales. Éstas, según Elias (1990a: 93-94), no pueden pensarse en términos de oposición entre individuo y sociedad, ya que dondequiera que se mire “se enfrenta uno con las mismas antinomias: tenemos una cierta noción habitual de lo que somos nosotros mismos en tanto que individuos particulares. Y tenemos también una noción más o menos precisa de lo que queremos expresar cuando decimos ‘sociedad’. Pero estas dos nociones, la conciencia de nosotros mismos en tanto que sociedad y la conciencia de nosotros mismos en tanto que individuos, nunca encajan completamente la una en la otra. Es indudable que, al mismo tiempo, tenemos más o menos claro que no existe tal abismo entre individuos y sociedad. Toda la sociedad humana está compuesta por individuos particulares, y todo individuo humano llega a ser verdaderamente humano

sólo cuando aprende a actuar, a hablar, a sentir, en una sociedad formada por personas. La sociedad sin individuos, el individuo sin sociedad, son absurdos. Pero cuando intentamos reproducir mentalmente lo que vivimos realmente día a día, siempre aparecen aquí y allá, como un rompecabezas cuyas piezas no encajan para formar toda la figura, nuevas brechas y agujeros en nuestras cadenas cognoscitivas”. Lo que nos falta, añade Elias, “son modelos mentales y una visión global con cuya ayuda podamos conseguir una mejor armonía entre nuestra concepción de los seres humanos como individuos y nuestra concepción de los seres humanos como sociedad”.

Para superar este falso dilema es preciso coordinar sociología e historia. Esta es la tesis que Elias plantea en *La sociedad cortesana* (1982) y en *El proceso de la civilización* (1987). Su propósito consiste en plantear “un modelo de desarrollo de la estructura de la humanidad en su conjunto” (Kilminster, 1987: 215), presuponiendo que el territorio epistemológico es estrictamente social y que en él se dice ‘objetivamente’ como es el mundo (la realidad) a partir de unas formas de experiencia que (también) están medidas socialmente. Así, en Elias se manifiesta la búsqueda incesante de respuestas a preguntas epistemológicas y metodológicas fundamentales, modificando o discutiendo varias de las tesis centrales de la epistemología weberiana<sup>3</sup> y aproximándose a posturas durkheimianas.

Respecto a la relación de la sociología con la historiografía, Elias se centra en el problema de la unicidad e irrepetibilidad de los acontecimientos históricos, que a su vez adjudican un valor especial a la unicidad e irrepetibilidad de los individuos en sociedades concretas. No cabe duda, según Elias, que las relaciones entre los acontecimientos reflejan una forma social específica de la autoconciencia humana. Pero, ante este tipo de historiografía basada en la irrepetibilidad y unicidad de la historia y de los individuos y sus hechos, ¿observamos relaciones objetivas, o por el contrario

---

<sup>3</sup>. A diferencia de Weber, Elias no sitúa las ideas y los valores en el centro de los procesos de organización y cambio social. Para él, los valores no activan ni orientan la motivación del individuo para la acción. Por ello, por ejemplo, no comparte la teoría weberiana de la sucesión de las formas de legitimidad. Elias se distancia, asimismo, del método weberiano de elaboración de ‘tipos ideales’, basado en la comparación ponderada de todos los fenómenos de un determinado tipo en una época histórica determinada, y se decanta por el análisis intensivo de casos históricos. Esta forma de operar le permite establecer las leyes de funcionamiento de las sociedades a partir del examen minucioso de sus actualizaciones históricas. El análisis intensivo se completa con el método comparativo, que permite contrastar distintas formas de una misma sociedad (la corte inglesa, prusiana, asiáticas...) y, también, contrastar distintas formas sociales (la sociedad burguesa, la sociedad feudal...).



estamos ante una manipulación del investigador social? La dificultad radica en que los aspectos únicos e individuales de las relaciones históricas están vinculados con aspectos sociales irrepetibles. Mientras que en las especies no humanas las configuraciones sociales son específicas y sólo cambian si se modifica su substrato biológico, los individuos (representantes biológicos del *homo sapiens*) transforman la sociedad en que viven sin transformar la especie, el substrato biológico: “Que las sociedades humanas puedan cambiar de estructura sin cambios genéticos demostrables de sus miembros es, en términos biológicos, una singularidad sorprendente de estas sociedades. Pueden cambiar de estructura dentro de un intervalo de tiempo que se consideraría excesivamente breve en el caso de cambios genéticos que entrañen el paso de una especie a otra. Cambios importantes de la estructura social, como los de urbanización o industrialización, se produjeron en un par de siglos. Quizás sólo tomemos conciencia de toda la importancia del problema con que nos enfrentamos aquí si comparamos la relativa maleabilidad de las sociedades humanas con la rigidez e inmutabilidad relativa de las sociedades animales” (Elias, 1994: 74-75). En *La sociedad cortesana* encontramos un buen ejemplo del significado que Elias otorga al término unicidad: la persona de Luis XIV fue, ciertamente, única e irrepetible. Pero “la definición de la unicidad misma de un rey permanece incierta y fragmentaria en tanto no se investigue la posición regia, única y singular, en diferente sentido. Además de esto, modalidades tales como unicidad e irrepetibilidad no son más que síntomas de peculiaridades estructurales de las relaciones históricas a las que estos conceptos aluden” (Elias, 1982: 34-35).

Elias rechaza la premisa de la historiografía clásica del siglo XIX y primer tercio XX que afirma la libertad del individuo como la base de todas las decisiones y acciones. El objeto de la sociología histórica de Elias no lo constituyen los individuos, supuestamente libres y únicos, sino las posiciones que existen de forma independiente a ellos y las dependencias que rigen el ejercicio de su libertad: Elias no pretende estudiar un rey en particular, sino la red de obligaciones —relaciones— en las que se encuentra; no la acción de un príncipe, sino la red de obligaciones —relaciones— en la que se encuentra inscrito. Por ello analiza las determinaciones que pesan sobre las distintas personas, los fenómenos que ninguna voluntad (ni siquiera la del rey) podría transformar. Frente a la visión del *homo economicus*, cuya principal cualidad es ser un *self made man*, “aquí se va a defender que su autodeterminación no resulta sostenible, por lo que debe aceptarse que los actores sólo pueden definirse y constituirse relacionamente, y no endógenamente” (Gil Calvo, 1994: 240).

La personalidad 'regia' de Luis XIV que Elias plantea no es la de una persona independiente y libre, sino la de un sujeto cuyos actos y decisiones se hayan condicionados por la interacción social, esto es, por la interdependencia y la heterodeterminación. La intensificación de las relaciones de interdependencia recíproca (la densidad moral de Durkheim), no sólo se halla en la base de todos los procesos civilizatorios, sino que constituye el factor básico del orden social. Así, frente a la imagen de hombres aislados e independientes que presenta la historiografía clásica, la teoría sociológica de la interdependencia "parte de la observación de que todo hombre desde su infancia pertenece a una multiplicidad de hombres dependientes recíprocamente". Es dentro (y solo dentro) del entramado de interdependencias en el cual se ha nacido que "se desarrolla y acredita un grado y según modelos diversos su autonomía relativa como un individuo que decide por sí mismo" (Elias, 1982: 192-194). En último término, el concepto de interdependencia debe entenderse a partir de las coacciones que algunos hombres ejercen sobre otros, y a partir de las necesidades (formadas socialmente) de dependencia recíproca que éstos tienen. De ahí que para Elias (1994) el poder ha de entenderse como un aspecto de una relación, al ser una peculiaridad estructural de todas las relaciones sociales. Concretamente, Elias "estudia las relaciones de poder en interdependencia con la configuración que adoptan las relaciones sociales en cada momento histórico, es decir, con la red de interdependencias que existen entre los distintos grupos y agentes sociales. Es en el interior de esta red de interdependencias donde determinados grupos o sujetos pueden alcanzar mayores oportunidades de poder en relación a otros, en la medida en que se hacen con el control de recursos militares económicos o de conocimiento. Las relaciones de poder reenvían así al cambiante equilibrio de poder que se establece en cada momento entre los distintos agentes y grupos sociales" (Varela, 1997: 44).

Si aceptamos que cada acción individual desencadena respuestas por parte de otro(s) individuo(s), y así sucesivamente, para captar la verdadera estructura y la génesis social de las construcciones históricas debemos otorgar a las relaciones sociales (a la dinámica relacional) un lugar central. La relación de los agentes con lo social es una relación práctica e inmanente entre agentes y campos que no pueden reducirse al cálculo consciente de los agentes; cálculo que ignora la dialéctica de las estructuras sociales y las disposiciones estructurales y estructurantes en las que se forman y transforman los principios de pensamiento (Bourdieu, 1991). Esto es, debemos prestar especial atención a los enfrentamientos de intereses que se dan a partir de los objetivos y las necesidades más básicas de los individuos

(Ramos Torre, 1994). Hay que estudiar “como del entramado de innúmeras intenciones e intereses —sean éstos coincidentes o no e incluso opuestos— surge algo que ninguno de los participantes había planeado o pretendido y que, sin embargo, es el resultado de las intenciones y de las acciones de muchos individuos. Y éste es, en realidad, todo el secreto del entramado social de su necesidad, de su regularidad estructural de su carácter de proceso y de su desarrollo; éste es el secreto de la génesis social y de la dinámica de las relaciones” (Elias, 1987: 391).

Junto a los mecanismos de interdependencia, es básico analizar el comportamiento de los individuos y sus funciones psíquicas en relación a la estructura de las funciones sociales. En los períodos de transición, cuando las antiguas pautas de comportamiento resultan inadecuadas para orientar nuestras vidas y todavía no han aparecido nuevas pautas, es cuando mejor se observan los esquemas de comportamiento humano apprehendidos desde la infancia y sometidos a un fuerte control social: “Al igual que en el conjunto de la orientación de nuestro comportamiento y del entramado general de nuestras funciones espirituales, estos esquemas son polifacéticos: en su constitución y en su reproducción participan los impulsos emocionales tanto como las funciones racionales, instintivas y relacionadas con el yo. Hace tiempo que se ha convertido en costumbre explicar la regulación a que está sometido el comportamiento de los individuos de nuestra sociedad como algo racional, algo fundamentado en la reflexión racional. El resultado de nuestras investigaciones indica que esto no es correcto. Hemos comprobado que la racionalización así como la configuración racional y la justificación de los tabúes sociales, sólo es un aspecto del cambio que abarca el conjunto de la organización espiritual, tanto los aspectos impulsivo como los del yo y los del super-yo. También se ha demostrado que el motor de este cambio de la auto-orientación psíquica son las fuerzas de interdependencia en una orientación determinada, las transformaciones de las formas racionales y del conjunto de la red social. Esta racionalización es coincidente con una diferenciación considerable de las cadenas funcionales y de la transformación correspondiente en la organización de la violencia física. El presupuesto de la racionalización es un aumento del nivel de vida y de la seguridad, una mayor protección frente a la supeditación o aniquilación físicas y frente a la irrupción de los miedos incontrollables que caracterizan más clara y frecuentemente la existencia del individuo en sociedades con monopolios menos estables y con una menor división de funciones”<sup>4</sup> (Elias, 1987: 526-527).

---

<sup>4</sup>. Elias considera importante los nexos entre las pautas de comportamiento y los

De este modo, Elias entra en el terreno de la ‘psicología histórica’. Para este autor, el proceso de civilización (proceso que incluye el de racionalización) es al mismo tiempo un fenómeno psíquico y un fenómeno social. De lo que se trata, pues, es de iniciar líneas de investigación que posibiliten el análisis de las relaciones inseparables entre estructuras individuales y estructuras sociales. El objeto de la psicología histórica es el ‘habitus humano en su conjunto’ (las maneras de mirar, los diversos usos del lenguaje, la regulación de las funciones naturales, etc.) y/o toda la economía psíquica (Bourdieu). Por ello se debe aplicar dos enfoques interrelacionados: el enfoque socio-genético y el enfoque psico-genético.

El enfoque socio-genético descubre los mecanismos de formación y los principios de estructuración de una sociedad determinada (este enfoque considera el conjunto del ámbito social); el enfoque psico-genético delimita la elaboración y la economía del habitus psíquico engendrado por la sociedad (este enfoque considera tanto lo ‘consciente’ como lo ‘inconsciente’ del orden funcional<sup>5</sup>). Pero todo ello sin olvidar que el habitus psíquico es una función de la estructura social, una expresión de las relaciones sociales de fuerza, de poder: “Las diferencias entre esta independencia y dependencia humanas son el núcleo de aquello a que nos referimos al hablar de relaciones de poder de las personas de una sociedad. Su estudio ocupa, en mi opinión,

---

mandatos y las prohibiciones de una sociedad concreta. Su comprensión requiere ir más allá de las justificaciones racionales: debe descenderse a los substratos de la organización de los miedos sociales. Porque, en su opinión, en todas las sociedades los miedos y los temores son suscitados por algunos hombres con el fin de regular el comportamiento social.

<sup>5</sup>. En *El sentido práctico*, Bourdieu (1991) da cuenta de la generación social de las disposiciones a partir de las cuales los sujetos perciben y actúan en el mundo. Estas disposiciones, a las que denomina habitus, han sido conformadas a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social. El habitus “se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles —estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes— que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes de cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”. Los sistemas de habitus “deben su eficacia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera del examen y del control voluntario: orientado prácticamente las prácticas, esconden lo que se denominaría injustamente unos valores en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia (...) y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social, aquellos que expresan de la forma más directa la división del trabajo entre las clases, las clases de edad y los sexos, o la división del trabajo de dominación” (Bourdieu, 1988: 54 y 447).

o, más exactamente, debería ocuparlo, el centro de trabajo de investigación de la sociología. Sin determinar y explicar las relaciones de poder de un grupo, los estudios de sociología de tipo macro o microsociológico son incompletos, vagos y, en definitiva, estériles. En este asunto requieren una especial atención las transformaciones de las relaciones de poder y su explicación” (Elias, 1995: 171).

### 3. EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN

La sociología histórica de Elias se desarrolla en torno a la teoría del proceso de civilización. Sus estudios se caracterizan por ser a la vez (a) teóricos y empíricos y (b) figurativos y desarrollistas. Elias trata a los seres humanos y a sus sociedades de forma global, evitando la compartimentación que resulta “de la actual división del trabajo académico” (Elias y Dunning, 1992: 29). No analiza las ‘relaciones intersubjetivas’ con categorías psicológicas que las suponen invariables y consubstanciales a la propia naturaleza humana, sino desde una perspectiva histórica, esto es, directamente dependientes de las exigencias propias de cada sociedad. Las cadenas de interdependencias se distribuyen en series de antagonismos, inestables, móviles, que son la condición misma de su posible reproducción. Así, al ubicar los equilibrios de fuerzas fluctuantes en el centro de cualquier configuración social, el enfoque figuracional de Elias resulta próximo a la genealogía de Foucault y a la teoría general de los campos de Bourdieu<sup>6</sup>.

Elias estudia la configuración de la sociedad cortesana a partir del equilibrio de las tensiones que permitía su reproducción. La sociedad cortesana emerge a consecuencia de la ruptura del equilibrio de fuerzas de la sociedad feudal, a partir de la preeminencia conquistada por los reyes convertidos en soberanos absolutos a expensas de sus competidores feudales. Es la modificación del equilibrio de fuerzas lo que permite explicar la

---

<sup>6</sup>. Elias rebate el error behaviorista de limitar el objeto de estudio científico a los fenómenos directamente observables. Rebate, así mismo, el pensamiento fenomenológico que afirma que las reflexiones, experiencias y actividades mentales no son directamente asequibles a la observación de personas ajenas a ellos. En suma, los sociólogos del comportamiento observan acciones y los sociólogos fenomenológicos experiencia de forma completamente aislada. En el otro extremo, la sociología figuracional “considera al ser humano en su conjunto. Se basa en un modelo pentadimensional de una pluralidad de seres humanos, modelo que abarca tanto los aspectos tetradimensionales y directamente observables del comportamiento como los aspectos de la ‘experiencia’, del pensamiento, las emociones y los instintos.

reproducción (o desaparición) de las figuraciones, no la acción voluntaria de los individuos (aunque estén dotados de un poder absoluto). La sociedad cortesana aparece como un ámbito de poder entre un número cada vez más reducido de familias guerreras: las casas reales que desde los siglos X, XI y XII luchaban por mejorar sus oportunidades territoriales. Las capas urbanas y el comercio juegan un papel decisivo en la consolidación del poder de las familias guerreras, pues “las ciudades y la comercialización actúan aún de modo indirecto como instrumentos u órganos de las casas reales para la integración de territorios cada vez más amplios” (Elias, 1986: 366). Además, la sociedad cortesana se encuentra indisolublemente unida a un doble monopolio: (1) el monopolio fiscal que centraliza los impuestos y (2) el monopolio sobre la violencia legítima que atribuye al monarca la fuerza militar, esto es, lo convierte en el garante de la pacificación de todo el espacio social.

Esta doble monopolización fiscal y militar, que despoja a la aristocracia guerrera de los antiguos fundamentos de su poder y la obliga a convertirse en cortesana, permite a Elias establecer la ‘ley del monopolio de la dominación’: “Un señor feudal ha acabado ganando el predominio sobre todos sus competidores y el señorío sobre todas las tierras. Y esta disposición sobre las tierras se monetariza o se comercializa cada vez más. Este cambio se manifiesta en el hecho de que el Rey posee un monopolio de imposición y recaudación de gravámenes sobre todo el país, de forma que acaba disponiendo del ingreso mayor de todo el reino. Un Rey poseedor y donante de tierras se ha convertido en un Rey poseedor y donante de rentas monetarias” (Elias, 1987: 443-444). El monopolio fiscal, el monopolio militar y la etiqueta de corte constituyen los tres instrumentos de dominación del monarca; instrumentos que considerados conjuntamente definen la configuración original que es la sociedad cortesana.

El sistema de relaciones que se establece en la sociedad cortesana permite entender el tipo de racionalidad dominante en esta época. Ciertamente, los modelos intelectuales que orientan la conducta humana varían según la estructura de la sociedad. En consecuencia, la ‘racionalidad’ cortesana es distinta de la ‘racionalidad’ profesional-burguesa. En esta última el cálculo de la ganancia desempeña “un papel primario, mientras que en el tipo cortesano-aristocrático, lo juega el cálculo de la ganancia y la pérdida en las oportunidades de poder del prestigio y el status. Como se ha visto, en los círculos cortesanos se paga a veces una ganancia en las oportunidades de prestigio y de status con una pérdida de oportunidades financieras. Lo que, en un sentido cortesano, aparecía como ‘racional’ y ‘realista’, era, en

consecuencia, 'irracional' y 'no realista' en el sentido profesional-burgués. Ambas racionalidades tenían en común la dirección de la conducta en referencia a las oportunidades de poder, tal como respectivamente las entendían, es decir, según la correspondiente configuración de hombres". Así, la racionalidad cortesana "no recibe su carácter específico como la racionalidad científica, primariamente en virtud del esfuerzo por conocer y controlar las relaciones naturales extrahumanas, ni tampoco, como la profesional-burguesa, primariamente por razón de la planificación calculadora de la propia estrategia de la conducta en la lucha competitiva por las oportunidades económicas de poder, sino (...) en virtud de la planificación calculadora de la propia estrategia respecto a las posibles ganancias o pérdidas de oportunidades de status y de prestigio, bajo la presión de una incesante competición por las oportunidades de poder de esta índole". Se observan luchas "de competencia por las oportunidades de prestigio y del status en muchas formaciones sociales; es posible que existan en todas las sociedades. Lo que se ha observado aquí en la sociedad cortesana tiene, en este sentido, un carácter paradigmático. Dirige la atención a una configuración social que lleva a los individuos de poder del tipo status y prestigios" (Elias, 1982: 124-127).

Lo 'racional' (o lo 'razonable') depende en cada caso concreto de la propia estructura de la sociedad. Por ello, la racionalidad profesional-burguesa y capitalista que Weber destacó no es la única posible. En la corte del rey descubrimos un tipo específico de racionalidad no burguesa: la racionalidad cortesana basada en "un control de los afectos a favor de una conducta exactamente calculada y matizada en el trato con los hombres" (Elias, 1982: 150). En la corte el trato espontáneo queda anulado y sometido a un rozamiento de tipo económico, medible y calculado con la finalidad de lograr el prestigio deseado. El modelo genérico de racionalidad instrumental es, como ha mostrado Gellner (1994: 141), un producto histórico. La 'mente' que Hume y Kant describieron y que referían a la humanidad en general es, en realidad, "la culminación de un desarrollo histórico único". La conexión racional entre medios y fines que constituye la esencia del empresario moderno (esto es, la concepción de un mundo ordenado y liberado de lo mágico) es una codificación de la Ilustración.

La instauración del Estado absolutista se acompaña de significativas evoluciones que Elias interpreta como constitutivas del proceso de civilización. Como hemos dicho, entre los siglos XII y XVIII las sensibilidades y los comportamientos se ven modificados por dos hechos fundamentales: a) la monopolización estatal de la violencia, que obliga a

dominar las pulsiones y pacifica así el espacio social, y b) el fortalecimiento de las relaciones interindividuales, que implica un control más severo de las emociones y de los efectos. De ahí surgen los mecanismos de autocontrol que caracterizan el hombre occidental en la modernidad. El proceso de civilización es un proceso de larga duración en el transcurso del cual se modifica la economía psíquica que regula los mecanismos de autocontrol ejercidos sobre las pulsiones y las emociones, de tal modo que se pasa de la coacción social a la autocoacción. Este es un proceso que se inicia en las cortes feudales (que constituyen islotes de civilización donde se esboza un nuevo *habitus*) y que continúa en la sociedad cortesana y/o en la sociabilidad aristocrática o de corte. Elias destaca el papel de los humanistas en la instauración de los nuevos modos de comportamiento. Es en este momento que se desarrolla el código de la civilidad propiamente dicha (*civilité* aristocrática frente a la *courtoisie* de la nobleza guerrera). De ahí surge uno de los rasgos fundamentales y originales de la sociedad cortesana: la ausencia (en las prácticas y en los pensamientos) de la distinción entre vida privada y vida pública. Tal ausencia indica que el ser social del individuo se identifica totalmente con la representación que se da a él mismo o que le otorgan los otros. Por ello, la superioridad social se afirma en la sumisión política y simbólica a un orden en el que las formalidades públicas indican el lugar que cada uno ocupa en la jerarquía de las condiciones sociales.

Así pues, la 'civilización' (término aplicable a Francia y a Inglaterra, contrariamente al de 'cultura' que se circunscribe a Alemania) hace referencia a un conjunto de formas de comportamiento que se manifiestan exteriormente y que expresan la cualidad social de las personas, es decir, alude a la conducta observable de un grupo social en relación a otros que consideran más bárbaros, menos evolucionados socialmente. Pero también es un proceso de remodelaje de la afectividad que somete al hombre a una red cerrada de autocontroles automáticos. Elias conceptualiza la noción de civilización como una marcha inacabada que hay que promover. Ello supone afirmar que el proceso de civilización consiste en la generalización a toda la sociedad de las prohibiciones, censuras y controles que en un tiempo fueron distintos de la manera de ser de los hombres cortesanos.

Elias concluye *La sociedad cortesana* con un capítulo dedicado a la génesis social de la revolución. En él esboza el proceso que condujo a la destrucción de la sociedad cortesana absolutista: en las última décadas del reino ninguno de los tres principales poderes (rey, parlamento y nobleza de espada) gozaba de una posición de dominio sobre los otros, sino que, por el contrario, existía una distribución equilibrada del poder entre las distintas élites: "cada parte



vigilaba con mil ojos que sus privilegios y oportunidades de poder no se redujeran” (Elias, 1982: 357). Ello explica que las élites monopolistas del antiguo régimen fueran incapaces de ver los cambios sociales (y, por tanto, los cambios en las relaciones de poder) que acontecían a su alrededor. Su atención se centraba en “las escaramuzas y combates no violentos que tenían entre sí por el reparto de las oportunidades sociales producidas”. En tal situación, “los contrincantes privilegiados tienen, pese a su rivalidad, el interés común de excluir a los grupos marginados de la partición en el control de los monopolios centrales del poder estatal y en las oportunidades de poder que tal control ofrece. En estas circunstancias, es muy probable que los grupos que se están haciendo socialmente más fuertes y que hasta entonces ocupaban una posición marginal, intenten tomar por asalto el acceso bloqueado al control del monopolio estatal de la violencia y de los demás monopolios estatales, mediante el uso de la fuerza física, esto es, mediante la revolución”. Esta fue, según Elias (1982: 359-360), “la configuración que condujo a la explosión violenta de la Revolución Francesa”.

Al caracterizar cada configuración social a partir de una red específica de interdependencias, Elias aporta una sólida contribución a la comprensión del proceso histórico. Para él, los mecanismos de cambio no pueden ser explicados a partir de un sólo factor (económico, demográfico, tecnológico, etc.) o de un único esquema (de clases sociales, por ejemplo): ni la lucha por la existencia ni la lucha de clases impulsa el cambio social. Por el contrario, las causas del cambio se encuentran en la propia estructura social, es decir, el conflicto tiene un origen estructural, y en la medida que lo consideremos una categoría social contribuirá al esclarecimiento de las tensiones sociales. La coacción se ejerce a través de las estructuras de poder como un todo que oprime a los individuos y que modela/produce sus consecuencias. Violencia y/o coacción bajo la que subyace la desigualdad en la distribución de poder. Como Hegel, Elias no rechaza la violencia, sino que la integra en el desarrollo de la historia humana y la justifica como condición *sine qua non* para la civilización/humanización de las relaciones interpersonales. La violencia es algo adquirido que tiene su base en la estructura social y en la estructura de la personalidad configurada en el proceso de socialización/civilización.

La progresiva contención de los impulsos, fruto del proceso de civilización, es una constante en la sociología histórica de Elias. Como afirman Elias y Dunning (1992: 60-61), “el aprendizaje del autocontrol es un universal humano, una condición común de la humanidad. Sin ella, las personas, como individuos, no lograrían convertirse en seres humanos y,

como sociedades, se desintegrarían con rapidez”. Es la necesaria contención de los impulsos lo que lleva a todas las sociedades a desarrollar mecanismos que faciliten la expulsión de las tensiones generadas por el sobreesfuerzo que ellas mismas generan. En la actualidad, el deporte cumple esta función. Con su escenografía específica, sirve para aflojar las tensiones sin los riesgos habituales de otras situaciones vividas en el quehacer diario, produciendo un efecto casi liberador, catártico. El deporte comparte con otras actividades recreativas la función de controlar un placentero descontrol de los sentimientos, ya que lo que en él se da son batallas controladas y no violentas. Batallas que imitan selectivamente las luchas que tienen lugar en la vida real.

Pero si la civilización es un movimiento continuo, un flujo y reflujo de formas sociales, el deporte estará necesariamente ligado a las condiciones de la civilización de la sociedad en general, y más concretamente a la interacción de esfuerzos civilizadores y descivilizadores. En este sentido, Elias y Dunning (1992: 78-79) plantean el origen del deporte en la Inglaterra del siglo XVIII como un pasatiempo de las clases altas. Pero un pasatiempo que eliminaba un rescaldo de vital importancia: el deporte de tipo recreativo proporciona una solución a la extrema sensibilidad hacia la violencia física que caracteriza a todas las sociedades altamente pacificadas. De hecho, “el problema resuelto por los pasatiempos en tanto que deportes fue el de cómo experimentar el deleite pleno de una batalla sin herir a ningún ser humano, es decir, con un mínimo de daño físico”, o dicho con otras palabras, “la sociedad que no proporcione a sus miembros, y especialmente a sus miembros más jóvenes, las oportunidades suficientes para que puedan experimentar la agradable emoción de una lucha que quizá, pero no necesariamente, implique fuerza física y habilidad corporal, puede correr el riesgo de embocar ilícitamente la vida de sus miembros; puede que no les ofrezca los escapes complementarios suficientes para las tensiones sin emoción producidas por las rutinas recurrentes de la vida social”. La propensión a aprender controles sociales forma parte de la constitución

---

<sup>7</sup>. Retornando al pesimismo freudiano de *El malestar en la cultura*, Elias funda toda posibilidad de civilización en la represión del deseo, que por naturaleza sería antisocial. O dicho en otras palabras, la sociedad no es más que una forma de organizar el deseo (la violencia), por tanto, no podemos definir la sociedad como ‘natural’ (inscrita en la naturaleza del hombre): “La civilización ha sido conquistada por obra de la renuncia a la satisfacción de los instintos y exige de todo nuevo individuo la repetición de tal renuncia. Durante la vida individual se produce una transformación constante de la coerción exterior en interior”, afirma Freud (1972: 2106).

natural de los seres humanos<sup>7</sup>. Por tanto, subvenir a una necesidad de diversión y, en concreto, a la de sentir una emoción agradable que contrarreste el continuo control de los sentimientos en la vida no recreativa, es una de las funciones básicas que las sociedades humanas deben cumplir. El deporte, como la propensión humana a la risa, ilustra modos y maneras diferentes de contrarrestar las tensiones y esfuerzos provocados por el control de los impulsos. Por tanto, la búsqueda de la emoción, el entusiasmo o euforia en nuestras actividades recreativas, es la otra cara de la moneda del control y de las restricciones que coartan nuestra expresión emocional en la vida corriente. No es posible entender una sin la otra.

En definitiva, la sociología histórica de Elias se articula a partir de la necesidad de explicar la hostilidad recíproca de los grupos humanos y, concretamente, explicitar los mecanismos sociales inherentes a la estructura social de las guerras. Por ello, las ciencias sociales deben ocuparse de las cuestiones del poder con el fin de hacer comprensible la dinámica social de las constelaciones de Estados y su *furor hegemonialis*. Y es que, ciertamente, la civilización es un necesario e inacabado proceso de represión de los impulsos que concluirá con la represión de las guerras y catástrofes que los pueblos ejercen sobre los pueblos. Este es el lado positivo del proceso civilizatorio. El negativo lo constituye la soledad que engendra tal proceso, es decir, el individualismo extremo. Por ello Elias, como Durkheim, reivindica la solidaridad, la intrínseca necesidad y dependencia de los hombres.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: N. ELIAS VS. P. BOURDIEU

Elias y Bourdieu construyen una antropología de la práctica humana que supera la vieja antinomia entre física social (necesidad estructural) y fenomenología social (acción individual). Frente a la física objetivista de las estructuras sociales materiales y frente a la fenomenología constructivista de las formas cognitivas, ambos autores despliegan un programa de investigación basado en la idea de que cada acción práctica se desarrolla entre estructuras objetivas y estructuras incorporadas. Ello permite a Elias aunar la psicología histórica con el proceso histórico de construcción del Estado, que ejerce el monopolio de la violencia física (y simbólica — Bourdieu, 1998—). La psicología histórica de Elias se define por oposición a la historia de las ideas y a la investigación psicoanalítica (Chartier, 1992). Se critica a la primera la suposición de que las transformaciones que afectan a las estructuras de la personalidad se reducen a transformaciones ideológicas, expresadas en plena consciencia por los

propios sujetos. Y al psicoanálisis el hecho de constituir un inconsciente 'sin historia' como instancia dominante e invariable de la estructura psíquica.

Para Elias (y Bourdieu) no existen categorías universales del psiquismo, sino dispositivos (cognitivos, e incluso libidinales) que son moldeados por las relaciones de interdependencia que caracterizan cada formación social. Por tanto, debemos centrarnos en el estudio de las relaciones sociales que son constitutivas de los sujetos (Varela, 1997; Martín Criado, 1991). Este planteamiento rompe con la tradicional dicotomía entre fisicalismo y psicologismo, o si se prefiere, entre objetivismo y subjetivismo<sup>8</sup>. Se trata de establecer un modo de pensamiento relacional que identifique lo real no con sustancias, sino con relaciones. Ello significa que existe una génesis social tanto de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, como de las estructuras sociales. Por ello Elias parte de un doble esquema: su enfoque sociogenético estudia los mecanismos de formación y los principios de estructuración de una figuración social dada (evitando la reducción de las relaciones sociales a las representaciones que de ellas se hacen los sujetos), su enfoque psicogenético estudia los mecanismos de formación y los principios de estructuración del habitus psíquico engendrado por aquella figuración social. En la misma línea, la Teoría General de los Campos de Bourdieu evita reducir las estructuras a las interacciones, o deducir las acciones y/o interacciones de la estructura social. Así, ambos autores explican en términos sociológicos lo que se presenta como una propiedad universal de la experiencia humana, a saber, el hecho de que el mundo familiar tiende a ser percibido como evidente y a ser captado según una modalidad dóxica. Ello se debe a que las estructuras mentales a través de las

---

<sup>8</sup>. "La sociología supone, por su misma existencia, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología es posible como ciencia objetiva, es porque existen relaciones exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales y, si se quiere, inconscientes (en el sentido de que no son objeto de la simple reflexión), que o pueden ser captadas sino por los rodeos de la observación y de la experimentación objetivas (...) Pero, a diferencia de las ciencias naturales, una antropología total no puede detenerse en la construcción de relaciones objetivas porque la experiencia de las significaciones forma parte de la significación total de la experiencia: la sociología, aun menos sospechosa de subjetivismo, recurre a conceptos intermediarios y mediadores entre lo subjetivo y lo objetivo, como alineación, actitud, o ethos. En efecto, le corresponde construir el sistema de relaciones que engloba y el sentido objetivo de las conductas organizadas según regularidades mensurables y las relaciones singulares que los sujetos mantienen con las condiciones objetivas de su existencia y con el sentido objetivo de sus conductas, sentido que los posee porque están desposeídos de él. Dicho de otro modo, la descripción de la subjetividad-objetividad remite a la descripción de la interiorización de la objetividad" (Bourdieu et al., 1976: 18-20).

cuales los agentes aprehenden el mundo social (esto es, las disposiciones o habitus de los agentes) son, en lo esencial, producto de la interiorización de las estructuras del mundo social.

Elias y Bourdieu también coinciden en afirmar que lo instituido es el resultado de una lucha que se da con el fin de que algo exista (o deje de existir), pues el mundo social es esa 'realidad' en la que tiene lugar la lucha permanente para definir 'la realidad'<sup>9</sup>. Por ello resulta erróneo considerar que los objetos históricos son los que parece que son: objetos 'naturales', esto es, objetos universales e invariables excepto en sus peculiaridades históricas. Como indica Chartier (1992: 71-72), "la medicina, la locura, el Estado no son objetos pensables en el modo de lo universal y cuyo contenido sería particularizado en cada época histórica. Detrás de la engañosa comodidad del vocabulario no hay que reconocer objetos sino 'objetivizaciones' producidas por prácticas diferenciadas que construyen, en cada ocasión, figuras originales, irreductibles las unas de las otras (...) 'en este mundo, no se juega al ajedrez con figuras eternas, el rey, el alfil: las figuras son aquello en que las convierten las sucesivas configuraciones sobre el tablero'. No las constituyen objetos históricos fuera de las prácticas, móviles y por tanto tampoco campos de discursos o de realidad definidos de una vez para siempre, divididos en forma fija y notables en cada situación histórica: 'Las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, de las cuales deben actualizar las determinaciones'. Sólo al identificar las particiones, las exclusiones, las relaciones que constituyen los objetos que estudia, la historia podrá pensarlos como 'constelaciones individuales o incluso singulares' y no como figuras circunstanciales de una categoría supuestamente universal".

A partir de la imagen del juego (la partida de cartas o el juego de ajedrez) Elias explicita el concepto más relevante de todo su análisis: el de figuración. En efecto, para Elias "la modalidad propia de las relaciones de interdependencia relacionan a los individuos entre sí en una formación dada, lo que define la especificidad irreductible de esta formación o configuración. De esto, las figuras singulares cada vez de las formas de dominio, de los equilibrios entre los grupos, de los principios de organización de las sociedades. De esto, la variabilidad de las categorías psicológicas y de la estructura misma de la personalidad, de ninguna manera reductibles a una

---

<sup>9</sup>. La realidad social, en tanto que objeto de percepción y de acción, es un mundo construido y en construcción. Los procesos sociales son procesos de producción de realidades. La objetividad del mundo institucional "es una objetividad de producción y construcción humana 'en la que además' el producto vuelve a actuar sobre el productor" (Berger y Luckmann, 1984: 84).

economía universal de la naturaleza humana, sino formadas diferentemente por el modo de dependencias recíprocas que caracteriza cada formación social. De esto, por último, la partición ‘concreta’ ‘objetiva’ de las formas sociales por el cruzamiento de las prácticas interdependientes: ni ‘el juego’ ni ‘los jugadores’ son abstracciones. Es lo mismo que la configuración que forman los cuatros jugadores, y los jugadores mismos son igualmente concretos. Lo que debemos entender por configuración es la figura global cambiante que forman los jugadores: ésta incluye no sólo su intelecto sino toda su persona, las acciones y las relaciones recíprocas” (Chartier, 1992: 71-72). También Bourdieu recurre a la imagen del juego para definir el concepto de campo social. Con él se alude a la constitución en el espacio social de esferas relativamente autónomas en función de sus principios de regularidad, de sus valores particulares y del tipo de bienes (capital) que se juegan en ellas. Cada campo social es a un tiempo un campo de fuerzas y un campo de luchas, donde estructura e historia se amalgaman.

Así, ambos autores coinciden en concebir la sociología como una ciencia histórica que se ocupa de una estructura de relaciones sociales históricamente dada y, por tanto, variable. Al poseer un sentido de la historia, Elias y Bourdieu conocen que toda pauta de relaciones socioestructurales experimenta continuas transformaciones, y que el objeto del pensamiento sociológico “no son sólo las ‘socioestructuras’, sino también su movimiento histórico” (Bertaux, 1993: 24). Por ello, en ruptura radical con el individualismo metodológico, Elias y Bourdieu centran su atención en las prácticas sociales que se dan en la complejidad de las estrategias del juego social. Prácticas que han de entenderse como producto de la relación entre el sujeto estratégico y el campo donde produce su estrategia.

Concluimos este trabajo afirmando la apuesta constructivista de Nobert Elias y Pierre Bourdieu. Ambos autores no piensan el sujeto y el objeto cartesianamente, como oposiciones ya dadas, como separaciones insalvables, sino como supuestos contruidos por medio de los cuales a su vez efectúan construcciones. Se trata, epistemológicamente y metodológicamente, de construir un programa de desnaturalización del mundo objetivo. No podemos ignorar que las estructuras cognitivas a través de las cuales los agentes aprehenden el mundo social son, en lo esencial, productos de la interiorización de las estructuras objetivas del mundo. La objetividad del mundo institucional es una objetividad de producción y construcción humanas en la que, además, el producto vuelve a actuar sobre el productor. Por ello, la historia no puede ser ajena. Debemos unir sociología y historia si queremos comprender “la dinámica interna de las fuerzas no queridas de los individuos sociales” (Kilminster, 1987: 218).

BIBLIOGRAFÍA

- BEJAR, H. (1991): "La sociología de Nobert Elias: las cadenas del miedo", en REIS, nº 56.
- BEJAR, H. (1994): "Nobert Elias, retrato de un marginado", en REIS, nº 65.
- BERGER, P.L. y LUCKMANN (1984): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BERTAUX, D. (1993): "De la perspectiva de la historia de vía a la transformación de la práctica sociológica", en Santamaría, M.: *La historia oral: métodos y experiencias*, Debate, Madrid.
- BERTAUX, D. (1993a): "La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades", en Santamaría, M.: *La historia oral: métodos y experiencias*, Debate, Madrid.
- BOURDIEU, P. (1988): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P. (1988a): *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1998): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, P. y otros (1976): *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Madrid.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L.J.D. (1994): *Per a una sociología reflexiva*, Herder, Barcelona.
- BOUZA, F. (1994): "Debatiendo con Nobert Elias: entre el yo y el nosotros", en REIS, nº 65.
- CHARTIER, R. (1992): *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona.
- ELIAS, N. (1982): *La Sociedad cortesana*, FCE, México.
- ELIAS, N. (1982a): *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- ELIAS, N. (1987): *El proceso de civilización (Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas)*, FCE, México.
- ELIAS, N. (1988): *Humana conditio (Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad)*, Península, Barcelona.
- ELIAS, N. (1990): *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.

- ELIAS, N. (1990a): *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- ELIAS, N. (1994): "Civilización y Violencia", en REIS, nº 65.
- ELIAS, N. (1994a): *Conocimiento y poder*, La Piqueta, Madrid.
- ELIAS, N. (1994b): *Teoría del símbolo*, Península, Barcelona.
- ELIAS, N. (1995): *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona.
- ELIAS, N. y DUNNING, E. (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, FCE, México.
- FREUD, S. (1972): *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- GELLNER, E. (1994): *El arado, la espada y el libro*, Península, Barcelona.
- GIL CALVO, E. (1994): "La hipótesis del rol 'egoísta'. Límites de la teoría de la elección racional, en *Problemas de Teoría Social Contemporánea*, CIS, Madrid.
- KILMINSTER, R. (1987): "Introduction to Elias", *Theory, Culture and Society*, Vol. 4, CIS/Siglo XXI, Madrid.
- KOCKA, J. (1994): "Nobert Elias desde el punto de vista de un historiador", en REIS, nº 65.
- LASH, S. (1997): "La reflexividad y sus dobles: Estructura, estética y comunidad", en V. Beck; A. Giddens y S. Lash: *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid.
- MARTÍN CRIADO, E. (1991): "Del sentido como producción: elementos para un análisis sociológico del discurso", en Latiesa, M. (ed.), *El pluralismo metodológico en la investigación social: Ensayos típicos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- RAMOS TORRE, R. (1994): "Del aprendiz de brujo a la escalada de la reflexividad: el problema de la historia en la sociología de Nobert Elias", en REIS, nº 65.
- RAMOS TORRE, R. (1993): "Problemas metodológicos y textuales de la sociología histórica", en REIS, nº 63.
- SAAVEDRA, L. (1994): "La sociología histórica", en *Problemas de Teoría Social Contemporánea*, CIS, Madrid.
- VARELA, F. (1984): *Conocer*, Gedisa, Barcelona.
- VARELA, J. (1997): *Nacimiento de la mujer burguesa*, La Piqueta, Madrid.