

La sociología del conocimiento de Norbert Elias

Norbert Elias's Sociology of Knowledge

*Enrique Guerra Manzo*¹

RESUMEN

Elias rechaza tajantemente a la filosofía tradicional que postula al individuo aislado (*homo clausus*) como sujeto del conocimiento. Propone partir de la imagen de los *homines aperti* (figuraciones) y tomar como sujeto del conocimiento a las generaciones humanas que se han sucedido en la construcción del conocimiento y del saber, en un proceso que no tiene principio. Sólo así se puede establecer una sociología del conocimiento posfilosófica que supere el dualismo ontológico de un mundo dividido entre "sujeto" y "objeto", que conduce a serios errores y bloquea el acceso a un conocimiento con mayor grado de adecuación a la realidad.

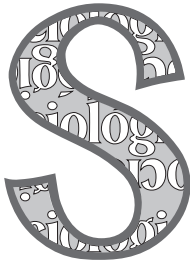
PALABRAS CLAVE: sociología del conocimiento, Norbert Elias, compromiso y distanciamiento, proceso civilizatorio, figuraciones sociales.

ABSTRACT

Elias rejects outright the traditional philosophy that posits the isolated individual (*homo clausus*) as the subject of knowledge. He proposes using as a starting point the image of *homines aperti* (figurations) and seeing as the subject of knowledge the generations of humans who have followed one another in the construction of knowledge and wisdom in a process that has no beginning. Only in this way can a post-philosophical sociology of knowledge be established surpassing the ontological dualism of a world divided between "subject" and "object," which leads to serious errors and blocks access to a knowledge that is closer to reality.

KEY WORDS: sociology of knowledge, Norbert Elias, commitment and distancing, civilizing process, social figurations.

¹ Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, Departamento de Política y Cultura. Correo electrónico: enriqueguerra311@gmail.com



EL NOMBRE DE NORBERT ELIAS (nacido en Breslau en 1897, entonces una ciudad alemana, y muerto en Amsterdam, Holanda, en 1990) no es muy conocido entre los filósofos del conocimiento, pues él fue ante todo un sociólogo. Además, la sociología y la filosofía se han desarrollado como disciplinas separadas. Empero, Elias veía a la filosofía del conocimiento como una fase específica en el desarrollo del conocimiento, que debía ser superada (Elias, 1990a: 81-82 y 233-235). Hablaba imaginativamente de que el desarrollo del conocimiento se basaba cada vez más en un creciente “centramiento en el objeto” y en una mayor capacidad de distanciamiento de los seres humanos. Lo que no dejaba de estar vinculado a los mayores niveles civilizatorios alcanzados por los seres humanos.

La mayor parte de los escritos de Elias aún no han sido bien digeridos por la sociología occidental² y lo mismo ocurre con los que dedicó al problema del conocimiento. Aunque en su momento, sus ideas sobre este tema fueron consideradas como pasadas de moda, trasnochadas y superficiales,³ el pre-

² Kilminster (2007: 3976-4004) afirma que hoy Elias tiende a ser asimilado como uno más de los muchos sociólogos que circulan, como una herramienta más, “pero sigue sin ser leído y comprendido”. Ello obedece a que su teoría, al igual que el psicoanálisis en su momento, hiere sentimientos y afecta intereses de los establecimientos académicos, pues Elias demanda “no sólo ser leído y comprendido, sino también en el curso de este proceso estar preparados para reconstruir la imagen de nosotros mismos, en modos que están lejos de ser confortables. [...] Además, ello puede] tener repercusiones en nuestras relaciones con otros, dentro y fuera de la sociología”.

³ Dunning y Mennell (2003) han dado cuenta del modo en que fueron recibidas las ideas de Elias sobre el problema del conocimiento: la barrera del idioma (hasta la

sente ensayo pretende mostrar que una lectura más atenta de las mismas indica que son profundas, sofisticadas y novedosas. De hecho, nuestro argumento central es que proporciona las bases para una sugestiva sociología del conocimiento posfilosófica, que rechaza rotundamente a la filosofía trascendental del conocimiento apoyada en la imagen del individuo aislado (*homo clausus*) como el sujeto principal del conocimiento. Propone, en cambio, partir de la imagen de los *homines aperti* (de las redes de interdependencia) y que el sujeto del conocimiento y del saber⁴ no sean los grupos, ni los individuos, sino las generaciones humanas (o si se prefiere, la humanidad que va desarrollándose) que se suceden en la escalera de caracol de la construcción del conocimiento y el saber, en un proceso que no tiene principio.⁵ Era plenamente consciente de que este cambio en el campo visual crea problemas, pues muchos conceptos que nos son familiares se vuelven inútiles o dejan de tener importancia, especialmente los que nos ha heredado la filosofía del conocimiento tradicional basada en el *homo clausus*,⁶ que tiene en Platón, Descartes, Kant y Popper a sus principales exponentes.

década de 1950 Elias sólo escribía en alemán) y el modo de expresarse hacían difícil su comprensión. Véase también Wilterdink (2003: 301-302).

- ⁴ Elias considera inseparables el acto de conocer de lo que los hombres aprenden del saber de otros, del estadio de desarrollo del acervo social del saber. "Quien no sabe nada, tampoco puede conocer. A propósito, pues, no sigo la costumbre de presentar como diversas la teoría del conocimiento y la teoría del saber" (Elias, 2010: 53).
- ⁵ En 1977, cuando Elias recibió el premio Theodor Adorno en la Iglesia de San Pablo en Frankfurt, pronunció las siguientes palabras: "El trabajo en las ciencias del hombre como en otras ciencias es una carrera de relevos: se recibe la antorcha de las generaciones anteriores, se lleva un trecho y se entrega a las manos de la siguiente generación para que también ella vaya más allá de uno mismo. El trabajo de las generaciones anteriores no se destruye por ello. Estamos hablando de una condición para que las generaciones posteriores lo puedan superar". Citado en Korte (1998: 40-41).
- ⁶ Por ello debe entenderse la extendida concepción del hombre, que domina el pensamiento occidental desde la época grecolatina clásica, como un ser individual, cerrado ("una casa sin ventanas"), independiente y sin la relacionalidad esencial que propone la sociología eliasiana con su visión alternativa de los *homines aperti* (Elias, 1990b: 126-142). El modelo sobre el que descansan las teorías del conocimiento basadas en la imagen del *homo clausus* es la de un "yo" metido "dentro de

En el medio académico de Leicester, Inglaterra, en donde Elias trabajó entre 1954 y 1962, sintió la necesidad de fijar su posición en el campo de la sociología a la luz de sus ideas desarrolladas en *El proceso de la civilización* (1989), su magna obra, publicada por vez primera en 1939. Escribió varios manuscritos que usaba en sus cursos, que luego darían lugar a su *Sociología fundamental* (1982a), pero en los años cincuenta sólo publicó uno de ellos, "Problems of Involvement and Detachment" (1956). Este último fue interpretado⁷ como una discusión de los temas de la objetividad y la neutralidad valorativa en la ciencia que remitía a las viejas discusiones weberianas y filosóficas de sus años en Frankfurt (1930-1933). En parte era así, pero había algo más. Su autor buscaba precisar los vínculos entre el desarrollo del conocimiento, el de las ciencias y el de la humanidad misma con el proceso civilizatorio. Continuó ocupándose sobre el tema y en 1977 reelaboró su antiguo ensayo y entre 1979 y 1980 redactó otros dos. Todos ellos dieron lugar a su obra *Compromiso y distanciamiento* (1990a), cuyo subtítulo era justamente *Ensayos de sociología del conocimiento*, a la cual se hará amplia referencia aquí.

EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO

Elias observa dos tradiciones dominantes en el estudio del conocimiento humano. La primera es la filosófica, en la que el conocimiento es concebido como independiente del proceso social y

su concha, al que todo lo que estaba 'fuera', bien fueran cosas o personas, sólo se le acercaban posteriormente, como algo desconocido y extraño". Al igual que el filósofo en su calidad de observador y pensador, "se encontraba solo frente al mundo en busca de una respuesta". Incluso cuando mira a otras personas, las ve como "un cúmulo de sistemas cerrados, cada uno de los cuales, exactamente igual que uno mismo, miraba desde 'dentro' a un mundo que se encontraba 'afuera' [...]. Y ese 'yo' del conocimiento, el *homo philosophicus* de la teoría epistemológica clásica, era bien visto, [como] un adulto que jamás había sido niño" (Elias, 1990b: 134).

⁷ Kilminster (2007: 2748-3428), Goudsblom y Mennell (1998: 84-85) han reparado en los malentendidos que en sus primeras recepciones generó este texto de Elias. También véase Mennell (1992).

define al “conocimiento cierto” como un ideal a alcanzar a través de ciertas reglas de racionalidad. Una especie de tesoro escondido, en que para hallarlo sólo hay que esforzarse por encontrar los mapas adecuados (un método). La segunda es la tradición sociológica. Para ella, el conocimiento siempre está determinado por la cultura (valores) y por las relaciones sociales. Por lo tanto, todo conocimiento es ideológico. Ambas posiciones, el “absolutismo filosófico” y el “relativismo sociológico” tienen un supuesto en común: son básicamente estáticas y no tienen en cuenta los cambios fundamentales en la naturaleza del conocimiento. Además, crean la falsa dicotomía de que el conocimiento sólo puede ser verdadero o arbitrario (Elias, 1982a: 59-70).

Para nuestro autor, el conocimiento es un proceso social cambiante. Es cambiante no sólo en su contenido, sino también en sus principios y categorías. No obstante, la naturaleza social del conocimiento no necesariamente implica que todo conocimiento sea ideológico. Más bien debemos hablar de un conocimiento “relativamente adecuado”, como un producto en el marco de procesos de larga duración, el cual sólo puede ser adquirido por individuos desde otros individuos y desarrollado en la comunicación y la discusión de las ideas (Wilterdink, 2003: 302-303). De esta forma, el conocimiento no es ni verdadero ni falso, sino “relativamente adecuado” o “inadecuado” en diferentes grados:

[...] en las ciencias desarrolladas el criterio principal es la relación entre los nuevos resultados de la investigación disponibles en cada caso y el saber más antiguo existente, es decir, no algo que pueda expresarse mediante polaridades estáticas del tipo “correcto” o “falso”, sino precisamente mediante referencias a lo que hay entre ellas, sobre la base de la dinámica de los procesos científicos en cuyo transcurso el saber teórico-empírico se hace *mayor, más cierto, más adecuado* (Elias, 1982a: 63).

En consecuencia, en el centro de una robusta teoría sociológica de la ciencia, cuyo objetivo no es postular “ideales científicos” (como ocurre en Popper), sino investigar a las ciencias en su calidad de procesos sociales observables, debe situarse una concepción del carácter de los procesos de conocimiento,

entendidos como la aproximación por parte de grupos de personas (primero escasas y luego cada vez más organizadas) de los ámbitos del saber y del pensamiento humanos al ámbito de los hechos observables, logrando un ajuste progresivamente mejor (Elias, 1982a: 63-70).

Ahora bien, antes de abundar en el planteamiento eliasiano conviene hacer una breve referencia a los postulados principales de la filosofía del conocimiento contemporánea, tal como se han desarrollado de Karl Popper a Paul Feyerabend. Ello nos permitirá una mejor comprensión de la postura eliasiana así como apreciar lo novedoso de sus argumentos.

La filosofía del conocimiento en el siglo xx ha estado marcada por el enorme éxito de las ciencias naturales y el vibrante desarrollo de la tecnología. Ello contribuyó a que se visualizará a las ciencias naturales, en especial a la física, como el modelo ejemplar para buscar la verdad en general (Wilterdink, 2003).

El positivismo lógico de Popper (1973 y 1989) planteaba que las teorías científicas podían siempre ser refutadas por afirmaciones referentes a hechos observables. Era la *falsabilidad* de las teorías lo que las hacía científicas. Por lo tanto, el progreso científico significa la sustitución de una teoría refutable por otra, en espera a su vez de que sea refutada. De tal forma que nunca se llega a un conocimiento cierto y definitivo. Ahora bien, Popper sostenía que sus propuestas epistemológicas no se referían a cómo trabajan los científicos sino a cómo deberían de trabajar.

Thomas Kuhn (1971) debilitó el “falsacionismo” popperiano al demostrar que la ciencia normal no trabaja de ese modo. Las ciencias se enfrentan a “crucigramas por resolver”, intentando llenarlos con datos dentro de un paradigma existente. Sólo cuando los datos resisten los intentos de interpretación es que se inician las revoluciones científicas, que dan lugar a la aparición de un nuevo paradigma.

Imre Lakatos (1982 y 1985) trató de unir a Popper –de quien fue discípulo– y a Kuhn. Su concepto de programa de investigación tiene mucha afinidad con la idea de paradigma del se-

gundo, aunque a diferencia de éste, para Lakatos la competencia entre programas de investigación rivales es tanto normal como deseable, no una fase de transición o crisis. Sin embargo, como lo observa Wilterdink (2003: 306-307) la postura de Lakatos está marcada por una tensión entre los más altos estándares de racionalidad y su antagonismo con la realidad de la ciencia como una actividad de reglas flexibles, cambiantes, poco claras y conflictivas.

Por último, Paul Feyerabend (2003) se dio cuenta de esta tensión en Lakatos y subrayó el “irracionalismo de su modelo”. En consecuencia, sostiene que la ciencia está marcada por una paradoja: la actividad científica es irracional, no hay normas generales a seguir, “cualquier cosa se vale”. Además, acusa a la ciencia de ser una institución cerrada y dogmática, en la cual las ideas míticas no pueden incorporarse.

Como puede apreciarse, la discusión que domina a la filosofía del conocimiento anteriormente referida oscila entre dos polos: por un lado, existe una inclinación a reconocer la naturaleza social de la ciencia, aunque por el otro se tiende a caer en la polaridad entre la “razón pura” y el mundo social “no racional”. Aquí es donde la crítica eliasiana tanto al absolutismo filosófico como al relativismo sociológico nos muestra toda su agudeza y novedad. Elias concluye que es falsa la dicotomía entre racionalidad (conocimiento puro) e irracionalidad (el mundo social impregnado por valores y pasiones). ¿Acaso, se pregunta, detrás de los principios de racionalidad no están siempre lo social y lo psicológico? En todo conocimiento siempre existe una mezcla pendular de compromiso y distanciamiento.⁸ Nuestro autor considera que las teorías del conocimiento han tenido su lugar y su función como una fase en el desarrollo de una teoría del conocimiento más comprensiva. Sin embargo muchos de sus supuestos, especialmente el de un “sujeto de conocimiento modelado sobre un individuo que adquiere el co-

⁸ En su propuesta sociológica, hablar de lo social es referirse también a lo psicológico y viceversa. Lo más exacto sería hablar siempre en términos psicosociales en un sentido histórico-procesual.

nocimiento de modo aislado y sin aprendizaje de otros” es “pura especulación que no se puede probar” (Elias, 1971: 364).⁹

Así, “la lógica popperiana”, la más influyente de las teorías anteriores, es un descendiente tardío del *a priori* kantiano (a su vez, basado en el *homo clausus*). Se trata de la idea según la cual todo hombre está atado a unas leyes cuasinaturales, bien del pensamiento, del entendimiento o de la enunciación en general. Ideas que se piensan como si existieran en calidad de una condición no aprendida, previa a toda experiencia.

Desde su tesis de doctorado en filosofía y hasta el final de su vida (Goudsblom y Mennell, 1998), Elias no dejó de combatir a Kant. De hecho, fue el principal interlocutor en su sociología del conocimiento (Vera: 2010: 12). Para Elias los seres humanos tienen un potencial universal para sintetizar y ordenar sus pensamientos en categorías, “pero [contra lo que creía Kant] no está[n] provisto[s] de una facultad para relacionar los acontecimientos de un modo muy específico, con ideas o conceptos innatos, tales como ‘causa’, ‘sustancia’ o ‘tiempo’” (Elias, 2010: 82-83). Esto último, aduce Elias, depende de sus experiencias y del caudal de conocimientos acumulados y transmitidos por las generaciones previas. Kant no se da cuenta de que sus ideas apriorísticas, que son presentadas como viajes del individuo a su propia interioridad, a estratos de su pensamiento, para hallar lo no aprendido e independiente de la experiencia propia y de los demás, en realidad son actos que emplean “un arsenal inmenso de saber aprendido, incluidos los conceptos. Al descender [un individuo] a las profundidades trascendentales de su pensamiento, encuentra y saca a la luz una parte de aquella dotación conceptual que otros le alcanzaron y de la cual se sirve para su ‘viaje a la interioridad’”. De ese modo, lo que Kant presenta como “rasgos innatos” del pensamiento, en realidad pertenecen al “repertorio estable del lenguaje y el saber de su tiempo, pero no de todos los tiempos” (Elias, 2010: 83). Su forma específica es resultado de los esfuerzos de una larga cadena de generaciones.

⁹ Al respecto, en su estudio sobre el tiempo Elias (2010) emprende una demoledora crítica de la postura apriorística de Kant. Véase también Vera (2010).

Es cierto que Popper reemplazó el concepto cartesiano de pensamiento y el kantiano de razón por el de “lógica”, pero en realidad se mueve en el mismo horizonte que ellos, pertenece a la misma ontología y antropología centrada en el *homo clausus*, que sólo piensa y percibe, pero que duda de si puede tener un “conocimiento cierto”. La tesis ontológica en la que se basa la metafísica trascendental que une a todos estos pensadores es la siguiente: “El hombre –se sostiene– está organizado de tal manera que nunca puede estar seguro sobre si puede conocer el mundo en el que vive, tal como realmente es. [Las] constataciones simples de [los] hechos le son posibles, pero éstas no se dejan verificar; nunca se puede tener certeza de si tales ‘proposiciones básicas’ corresponden a la realidad. Lo mismo es válido para las teorías generales” (citado en Elias, 1998: 399).

Uno de los objetivos centrales de Elias en *La teoría del símbolo*, cuyo subtítulo es significativamente *Un ensayo de antropología cultural*, es combatir la imagen del *homo clausus*, que en su opinión domina en la filosofía del conocimiento y en las ciencias humanas, en la cual se apoya el concepto del *a priori* kantiano. La visión antropológica eliasiana postula al hombre como un ser abierto, en relación con el mundo y con otros hombres. Aquí radica la idea de la *relacionalidad* en su comprensión ontológica de la realidad. Es decir, el hombre sólo existe como una comunidad de vida. Por ello no se puede hablar del “hombre” sino de “los hombres”, ya que no es posible referirse a un hombre que no exista en relación con otros hombres (Elias, 1994b: 48-51). La estrategia de Elias para demostrar su concepción antropológica es doble: primero combatir la noción del *homo clausus*; segundo, mostrar la evidencia de la concepción antropológica de los *homines aperti*, de tal forma que logre persuadir acerca de la *relacionalidad* esencial del hombre. Así, encuentra que el conocimiento no descansa en una persona como tal, sino en un conocimiento intergeneracional acumulado a lo largo del tiempo, como en una escalera de caracol ascendente (Vera, 2002: 248-249 y 2010: 12-17).

Para Popper sólo puede haber un único tipo de ciencia, cuya versión ejemplar es la física clásica. El método de investigación científica debe estar en el centro de toda ciencia. El *a priori* lógico determina también que sólo exista un único método de investigación científica (es un método universal) (véase Elias, 1998: 371-372). En sentido contrario, el sociólogo nacido en Breslau piensa que presentar lo anterior como derivado de la lógica pura es sólo fantasía. No admite las enseñanzas popperianas de que una investigación deba iniciarse con una hipótesis que apunta a la formulación de leyes y que luego debe intentarse su falsación. De hecho, considera que en el siglo xx ya no se puede hablar de la ciencia en singular. Hacerlo sería un anacronismo. “Es más adecuado hablar de las ciencias en plural” (Elias, 1998: 376). Los hombres sólo pueden orientarse adecuadamente en su mundo si logran desarrollar herramientas simbólicas —en este caso las ciencias— de acuerdo con las diferencias reales del mundo de los objetos, en una mayor concordancia con éstos.

En lo que concierne a la sociología del conocimiento, Elias representa un primer paso hacia una teoría del conocimiento que establezca como sujetos del conocimiento no a individuos aislados, sino a grupos de individuos, estructurados en figuraciones. De hecho, es posible identificar un prometedor inicio de una teoría dinámica del conocimiento con Comte, Hegel,¹⁰ Marx y Engels¹¹ —cuyas principales aportaciones Elias recupera a su

¹⁰ En relación con estos dos últimos autores, Elias afirmó: “Se hallaban influidos por la experiencia de la Revolución Francesa. Los dos intentaron liberarse del carácter estacionario del enfoque filosófico del conocimiento y sustituirlo por un modelo procesual [...]. La tarea que se plantearon entrañó en ambos casos una ruptura con la tradición que presentaba como sujeto del conocimiento a un individuo aislado. [...] Ambos vieron] como sujeto del conocimiento a una unidad social, la cadena de generaciones entrelazadas”, aunque en el caso de Hegel se personificará como “espíritu”. La obra de Comte, agrega Elias, “influyó en Durkheim, la de Hegel en Marx” (Elias, 1994b: 182-183).

¹¹ Carlos Marx y Federico Engels fueron los pensadores que formularon de modo paradigmático el problema de las relaciones entre la conciencia y la sociedad. Pese a su determinismo economicista “de aquí arranca la sociología del conocimiento” (Elias, 1971: 149-156).

modo¹², quienes veían el desarrollo del conocimiento en el largo plazo. No obstante, en el siglo xx la teoría social giró hacia las teorías estáticas del conocimiento que prestaban más atención a la corta duración, enfrascadas en disputas ideológicas, más interesadas en construir armas de defensa y ataque aquí y ahora.

Elias (1971: 364-365) quiere demostrar que, al contrario de lo que dicen los supuestos de los filósofos de la ciencia (que también permean a la sociología), el conocimiento no sólo tiene un flujo estructurado, sino que también está más allá de las ideologías que animan a los diferentes grupos sociales. Aspectos que no distinguen las teorías sociales (pues tienden a mezclar lo factual con lo ideológico).

Ahora bien, ¿cómo puede explicarse en el largo plazo el desarrollo del conocimiento? El enfoque eliasiano sugiere varias respuestas. Parte del supuesto de que el más espontáneo pensamiento humano (ejemplificado en niños pequeños o gente iletrada) es relativamente inadecuado porque está marcado por un alto grado de compromiso (influenciado por intereses inmediatos y emociones fuertes). Algo parecido ocurre con el conocimiento precientífico, ya que está dominado por un elevado grado de emociones y fantasías. El problema es cómo explicar el paso a un conocimiento cada vez más distanciado, con “mayor grado de adecuación al objeto” (1990a: 81-82 y 1994b: 170).

En esa empresa debe evitarse la dicotomía entre “historia externa” e “historia interna” (que ha marcado el debate en la filosofía de la ciencia en el siglo xx), pues constituye un error hacer

¹² Además de estos autores, en la sociología del conocimiento que formuló Elias también se encuentra la influencia de varias de las ideas de Émile Durkheim, Ernst Cassirer, Lucien Lévy-Bruhl y, en especial, de Karl Mannheim. Vera (2002: 238-244) ha dicho que desde el principio de su carrera y hasta el final de la misma, Elias se ocupó de la sociología del conocimiento en términos muy parecidos a los que usaba Mannheim. También véase Kilminster (1993). Para la influencia y a la vez las diferencias con Cassirer véase Kilminster y Wouters (1995), y para el caso de Durkheim y Lévy-Bruhl, consúltese Weiler (2008). Como puede apreciarse, en la construcción de su enfoque Elias se apoyó tanto en filósofos como en sociólogos que intentaron ir más allá del *homo clausus* y que se esforzaron por elaborar modelos dinámicos.

una distinción conceptual aparentemente absoluta entre ambas sin indicar al mismo tiempo las conexiones correspondientes. Por ejemplo, no es posible que alguien pretenda explicar la transición de la mecánica clásica a la mecánica cuántica sin referirse a los cambios tecnológicos que se produjeron entre el siglo xvii y el siglo xix. Cambios que a su vez no pueden entenderse sin hacer referencia a las transformaciones generales de las estructuras de las sociedades en las que se produjeron los cambios científicos y tecnológicos, pero a su vez estas transformaciones generales tampoco pueden comprenderse sin tener en cuenta los cambios científicos. Por lo tanto, el concepto de autonomía relativa “es el símbolo de la necesidad de [una] cooperación más cercana y más continua entre los representantes de diferentes disciplinas académicas” (Elias, 1994a: 189-193).

Es cierto que el conocimiento es acumulativo, pero ello no ocurre por simple proceso de ensayo y error o de conjeturas y refutaciones como propone Popper (1989), sino que está estrechamente vinculado con el proceso civilizatorio (Wilterdink, 2003: 303). Para explicar la dirección en que cambió la estructura del saber y el pensamiento humano es necesario adoptar una perspectiva sociológica y evolutiva de largo plazo. Esta última es “la que permitiría realmente lograr una clarificación teórica de las peculiaridades estructurales que distinguen al esfuerzo científico de conocimiento del precientífico” (Elias, 1971: 357-358). Sin embargo, es un hecho que las tentativas filosóficas encaminadas a la determinación de una teoría de la ciencia han omitido esta perspectiva, porque en ellas ha dominado la hipótesis ficticia según la cual el conocimiento científico es “la forma natural”, “racional”, “normal”, o “en todo caso eterna, inmutable y no generada del conocer humano”.¹³ En consecuencia, rechazan como irrelevante para una teoría de la ciencia “la investigación de la generación y el cambio de las ciencias; del proceso social de las ciencias” (Elias, 1982a: 65).

¹³ Aquí Elias tiene en mente las formulaciones de Popper (1973 y 1989), Kuhn (1971) y Lakatos (1982).

EL MÉTODO DEL COMPROMISO Y EL DISTANCIAMIENTO

Max Weber (1980) establecía un contraste entre los comportamientos del político y el científico. El primero se mueve en un marco de valores e ideales en las luchas y conflictos en los que participa; el segundo, en cambio, se esfuerza por conseguir la neutralidad valorativa y la objetividad, en una lucha heroica y solitaria. Una discusión aún vigente.

Empero, Elias califica la vieja dicotomía “objetividad-subjetividad” como falsa. Pues en todo conocimiento no hay ni entera subjetividad, ni entera objetividad, sino una mezcla de ambas. En su lugar propone los términos “compromiso y distanciamiento”, con lo cual se evita considerar a los atributos sociales y psicológicos como entidades separadas. Corrige así la imagen racionalista e individualista de las personas que construye Weber. Su propuesta consiste en un modelo sociológico multidimensional de los seres humanos derivado de la teoría y evidencia que existe en el proceso de la civilización (Elias, 1989).

El sociólogo nacido en Breslau considera que no se puede sostener en un sentido absoluto que la actitud de una persona sea distanciada o comprometida (o racional, irracional, subjetiva u objetiva). Sólo los niños muy pequeños, y entre los adultos probablemente los enfermos mentales, mantienen conductas absolutamente comprometidas o totalmente distanciadas (indiferentes) hacia lo que sucede en su entorno. La mayoría de las personas “normales” se mantienen en una posición que oscila entre estos dos extremos.¹⁴ El grado de desarrollo de una sociedad es el elemento que determina que el comportamiento de los grupos o personas que la integran oscile más hacia el compromiso o hacia el distanciamiento. Aunque cualquier sociedad se derrumbaría si el comportamiento de los adultos se

¹⁴ Elias tiende a situar cualquier fenómeno en términos espectrales: balanza de poder, comprometidos/distanciados, establecidos/marginados, civilizados/bárbaros. Siempre intenta situar las cosas en intervalos, pues no cree que algo se pueda calificar en casilleros excluyentes.

acercara demasiado a uno de los extremos: “Una convivencia ordenada se basa en la interrelación, en el pensar y el actuar del hombre, de impulsos comprometidos e impulsos distanciados que se mantienen en jaque unos a otros, pueden luchar por el predominio o el equilibrio y pueden combinarse en las más diversas formas y proporciones” (Elias, 1990a: 20-21). Ello se aplica tanto a las relaciones con los demás, con los objetos no humanos y con uno mismo. En la conducta de las personas siempre existe un “continuo” entre compromiso (conocimiento más centrado en el yo y con un alto grado de emocionalidad) y distanciamiento (conocimiento más centrado en el objeto en sí y no tanto en el sujeto). El verdadero problema para un investigador es precisar ese continuo.

El término compromiso intenta medir el grado en el cual una persona está afectada (interesada, conmovida, tocada) por el mundo exterior que se le manifiesta bajo la forma de un objeto (un cuadro), un fenómeno social (un embotellamiento de tráfico) o natural (un terremoto). Es decir, es la relación entre la disposición emotiva de un individuo para encontrarse afectado o implicado en su conexión con el mundo exterior y su capacidad de acción sobre él, por un lado, y su inteligencia, por otro. Por el contrario, el grado de distanciamiento favorece la reflexión, un conocimiento “relativamente adecuado”, nunca “absolutamente adecuado”, más centrado en el objeto, así como un mayor control sobre el mundo exterior (1994b: 172). En cambio, un alto grado de emoción mina las capacidades de discernimiento intelectual y de reacción práctica (Heinich, 1999: 37 y García Martínez, 2006: 258).

En *Compromiso y distanciamiento* se ilustra esta situación con un pasaje del cuento de Edgar Allan Poe, “Un descenso al Maelström” (2010), en donde se narra la situación de dos hermanos pescadores que naufragan en una zona del mar (el Maelström) en la que solían generarse remolinos a ciertos intervalos. Los hermanos pasan algún tiempo girando junto a otros restos del naufragio alrededor de las paredes cada vez más estrechas del embudo que forma el remolino. En un primer

momento, ambos están tan sobrecogidos por el miedo que no pueden pensar y observar con claridad lo que ocurría a su alrededor. Empero, Poe señala que después de un rato el hermano menor logró serenarse, mientras que el mayor continuaba paralizado por el miedo aferrándose a la barca. Ahora que el menor podía observar con más serenidad, como si aquello no le afectara, se dio cuenta de ciertas regularidades en los movimientos de los fragmentos del naufragio que giraban junto a la barca. Gracias a ello una imagen del proceso en que estaba inmerso se le hizo cada vez más clara (“una teoría”). Observando con gran atención se dio cuenta de que los objetos cilíndricos se demoraban más en hundirse que los que tenían otras formas, y que los pequeños se hundían más lentamente que los grandes. Tras percatarse de ello dio los pasos adecuados para intentar salvar su vida atándose a un tonel. Intentó persuadir a su hermano de que hiciera lo mismo, pero éste seguía paralizado por el terror y no le hizo caso. El hermano menor logró así salvar su vida, mientras que el mayor murió.

Para Elias, el caso de los pescadores en el Maëlstrom permite visualizar la interdependencia funcional entre el equilibrio de los sentimientos de una persona y el proceso global en el que está situada. Existe un carácter circular en esa relación, aspecto que cabe calificar como de “enlace doble”, *double bind*: un alto nivel de peligro se corresponde con una elevada carga emocional del conocimiento y el modo de pensar sobre los peligros, al tiempo que de la capacidad de acción sobre éstos se suscita un elevado grado de fantasía en la manera de concebirlas; todo ello conduce a una constante multiplicación del nivel del peligro que, a su vez, implica un incremento de los modos de pensar más inclinados hacia la fantasía que hacia la realidad. Situación que también podría calificarse como de círculo vicioso, aunque Elias prefiere el término de “enlace doble”. Concepto que alude a la situación en que el grado de dominio sobre uno mismo y el grado de dominio sobre el proceso en el que se está situado son interdependientes y complementarios (Elias, 1990a: 104-106).

De esta manera, la incapacidad de adquirir dominio suele llevar a una mayor intervención de las emociones en el pensar y en el actuar, lo que a su vez reduce la posibilidad de dominar los peligros, con lo cual continúa siendo elevado el grado de emocionalidad de las reacciones, y así sucesivamente.¹⁵ Esta clase de movimientos circulares o de doble enlace fisiológico y sociológico no es infrecuente encontrarla en el desarrollo de las sociedades humanas. Que no se la haya percibido con claridad obedece al canon de pensamiento imperante, con su característico aparato de categorías dicotómicas (como las de objetividad/subjetividad).¹⁶

LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y SUS NEXOS CON LAS FIGURACIONES SOCIALES

El fenómeno de los enlaces dobles no sólo se registra en el nivel ontogenético de la experiencia individual, sino también en la evolución de las sociedades: al igual que los individuos las sociedades pasan por diferentes grados de autocontrol, de contención de las pulsiones y de capacidad para el distanciamiento. Ello explica la lentitud en la evolución humana de la ciencia y en la racionalización de la conducta, trabadas a causa de los fenómenos de enlace doble, que mantenían un alto nivel de compromiso y dificultaban el distanciamiento. Aquí se encuentran claramente los nexos entre el desarrollo del conocimiento y el proceso de la civilización: la capacidad para el distanciamiento

¹⁵ Elias (1994a: 202) resume del siguiente modo las características estructurales de un proceso de enlace doble: "Un elevado grado de exposición a los peligros de un proceso incrementa el aspecto emocional de las reacciones humanas. Una actuación poco realista inducida por emociones intensas reduce la oportunidad de adquirir dominio sobre el proceso crítico".

¹⁶ Con miras a desarrollar una imagen realista y más distanciada de los seres humanos, *La teoría del símbolo* se avocó a limpiar la sociología del conocimiento de los viejos dualismos ontológicos y epistemológicos legados por la filosofía tradicional: idealismo/materialismo, espíritu/materia, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, conciencia/ser, humano/animal, vida/sin vida, forma/contenido, abstracto/concreto, racional/irracional, sujeto/objeto (Kilminster, 2007: 3481-3496).

está limitada por el modo en que el sujeto se relaciona con otros seres humanos (afectiva, política, económica y culturalmente), con el objeto y consigo mismo. En otras palabras, existe un vínculo estrecho entre el nivel de conocimientos alcanzado y la estructura de las figuraciones específicas en que se desarrolla el sujeto.

Así, en las etapas tempranas de la humanidad, cuando el caudal de conocimientos era mucho más pequeño que ahora —y en particular los conocimientos sobre lo que llamamos naturaleza—, no se relacionaban los acontecimientos del modo en que lo hacemos actualmente; no se podía en absoluto pensar como lo hacemos nosotros. Su manera de hacerlo, tanto en el plano individual como en el colectivo, estaba mucho más impregnada por sus emociones, sus deseos y sus temores. Al contar con un caudal de conocimientos más limitado y menos adecuado a la realidad, y por lo tanto más comprometido (más centrado en la subjetividad), menor era su capacidad para dominar los peligros a los que estaban expuestos y de dominarse a sí mismos en todos los aspectos. Cuanto mayor era la inseguridad permanente en la que vivían, también mayor era su interés en cuestiones como las siguientes: ¿qué significado tiene este acontecimiento (u objeto) para mí o para nosotros?; ¿es bueno o malo para mí o para nosotros? Es decir, mayor era la tendencia a remitir las cosas a uno mismo (en el “sujeto”, en el “nosotros”), así como “mayor era la carga emocional de todas las experiencias, todos los conceptos y todas las operaciones mentales” (1990a: 126-127). Cualquier cosa se contempla como algo intencionado y, como un acto humano, suscita preguntas sobre su propósito y su finalidad. Se trata de un modo de experimentar y de pensar calificado como “animista”: el sol está abrazador, no llueve, el campo está seco, la cosecha se agota, la tribu padece hambre. A las personas que atraviesan por estos peligros no tiene sentido que se les explique la conjunción de causas impersonales que han provocado ese comportamiento climatológico (1990a: 132). La única posibilidad de mejorar un poco esas condiciones que padecen radica en unos

conocimientos poco ajustados a la realidad. Quieren una respuesta inmediata, en categorías personales, a preguntas como: ¿quién está enojado con nosotros?; ¿por qué nos castiga de esta manera? Un hombre a quien le cae un rayo en su casa, incendiándola con su mujer e hijos adentro, que no sabe nada de electricidad, es más probable que se pregunte: ¿quién me ha hecho esto? Y si tiene algún enemigo, sus sentimientos se pueden dirigir contra él, haciéndole pagar por su crimen. En una sociedad con el grado de desarrollo de la nuestra, en una situación análoga las personas no tendrían a quien culpar y odiar, pues son conscientes de que la electricidad es algo impersonal. Además, suelen tener seguros contra incendios y pararrayos. Como poseen conocimientos más ajustados a la realidad pueden protegerse mejor de los peligros. En este punto Elias no busca oponer las “sociedades primitivas” a las “sociedades modernas” en un sentido unilineal de tipo darwiniano, sino que pretende ilustrar el largo proceso histórico en la construcción del conocimiento y del saber (Vera, 2010: 20).

Las sociedades animistas no consideran al mundo en categorías de sujetos y objetos, sino de relaciones personales entre seres vivos. Aunque no todos sean seres humanos, para ellos se comportan como si lo fueran. Así, es el propio grupo (la figuración a la que se pertenece) el que sirve como modelo para la percepción de todo el mundo. El modo de percibirse a uno mismo y a los demás contrasta con el de las personas de sociedades más avanzadas como las nuestras. En estas últimas existe una estructura de la personalidad que capacita a los individuos adultos a discernir claramente entre fantasía y sueño, por un lado, y el orden natural, por el otro. No obstante, para los niños de estas sociedades sueño y fantasía suelen mezclarse más fácilmente con la realidad. Sin embargo, a partir de cierta edad los individuos de los sistemas sociales más avanzados adquieren la capacidad de distinguir entre sueño y realidad. De hecho, las normas comunes de la sociedad exigen “que los miembros de las sociedades científicas tracen claramente una diferencia entre sueño y realidad y actúen en consecuencia” (Elias, 1990a: 134). Quien no lo haga corre el riesgo de ser tildado de anormal.

El modo primario de concebir el mundo como una sociedad de espíritus antropomorfos y considerar todos los actos importantes como actos de personas, con una intencionalidad determinada, estructura el acervo de conocimientos comunes de tales sociedades. En cambio, en las sociedades posteriores el acervo de conocimientos, al menos en lo que concierne a la naturaleza, aunque no tanto en relación con las sociedades humanas, representa un nivel elevado de distanciamiento, de referencia a la realidad (más centrada en el objeto que en el sujeto). En las sociedades científicas el compromiso –la referencia a la fantasía– está sometido a un fuerte control, que incluye a la esfera de la vida privada. Tal fue el descubrimiento de Sigmund Freud, quien utilizó el término subconsciente para designar fenómenos que aunque almacenados en la memoria, debido a diversos bloqueos no pueden ser recordados a voluntad, pero que contribuyen a dirigir la conducta de la persona. De esta forma, “el modo primario de la experiencia, el de ver al mundo en categorías mágico-míticas, continúa vivo, aunque reprimido, en los adultos de las sociedades científicas” (Elias, 1990a: 136-137). En cambio, en los niños y adultos de las sociedades previas, este modo primario de la experiencia se manifiesta sin ninguna oposición.

No obstante, incluso en las sociedades científicas casi todas las personas pueden mostrar rasgos de “pensamiento paranoico si sufren un accidente o alguna otra desgracia que provoque intensas emociones; los pensamientos, cargados así de emociones, vagan en busca de alguien a quien poder aferrarse, de tal o cual persona a quien poder culpar de la desgracia” (Elias, 1990a: 137).

Allí donde las personas experimentan el mundo como una sociedad de espíritus, el verdadero propósito de la búsqueda del conocimiento está centrado en el discernimiento de las intenciones y objetivos ocultos tras los hechos. Sin embargo, es un error afirmar que las personas de épocas anteriores fueran menos capaces de observar los hechos que los individuos de las sociedades científicas. Por el contrario, esas personas eran observa-

dores mucho más agudos, sólo que dentro del marco de sus intereses. Su capacidad de reflexión tampoco era menor.

Si elaboran otros pensamientos es porque su imagen sustancial del mundo y de las relaciones fenoménicas también es otra. Este resulta un punto decisivo. El método de adquisición de nuevos conocimientos que utilizan las personas es funcionalmente interdependiente y, por ende, inseparable, del caudal de conocimientos que ya poseen y, en especial, de su concepción subyacente del mundo. Si esta visión del mundo es distinta de la nuestra, también será diferente el modo de pensar que han desarrollado como parte de ese saber (Elias, 1990a: 139).¹⁷

Por lo tanto, en la evolución del conocimiento y de los métodos del saber existe una íntima conexión con el proceso de la civilización. Este último presupone un progresivo incremento de los autocontroles pulsionales por parte de los integrantes de un grupo humano. En la medida en que se incrementa la complejidad de los entramados de interdependencia, las personas han de limitar sus impulsos y hacer uso de sus capacidades “racionales” para prever una acción distanciada, así como las posibles consecuencias de un curso de acción. Esto es, se suscitan “la *psicologización* y la *racionalización*” de la conducta, que permiten mayores grados de distanciamiento respecto de los propios impulsos y respuestas emocionales, lo que a su vez está en correlación con el aumento del conocimiento más distanciada o científico, el cual posibilita un nivel elevado de autocontrol afectivo.¹⁸

Así como en el proceso civilizatorio no hay un punto cero, tampoco existe en el proceso de adquisición del conocimiento distanciada. El avance en el dominio del mundo se ha dado de

¹⁷ Weiler (2008: 808 y 817) aduce que Elias, siguiendo a Lévy-Bruhl, plantea que cada tipo de sociedad, en sus respectivas escalas evolutivas, tiene su propia lógica y núcleo de gravedad. Por ello, no existe una relación entre ser y conciencia que sea universal. Lévy-Bruhl contribuyó a cambiar la imagen del sujeto filosófico universal, derivado de la imagen del *homo clausus*, por sujetos empíricos interdependientes y cambiantes en términos procesales. Apoyándose en él, Elias desarrolló su tesis de la no identidad de la mentalidad entre sociedades de distintos niveles de desarrollo histórico.

¹⁸ Para la ampliación de todos estos aspectos, véase Elias (1989).

manera intergeneracional, por la transmisión y empleo de símbolos y conocimientos. En el largo plazo algunos grupos humanos han podido conseguir de manera progresiva una manera más distanciada de relacionarse con la naturaleza, en las relaciones interpersonales y consigo mismos como personas. Aunque no todos los grupos han alcanzado el mismo umbral de civilización. Aunado a ello, debe tenerse en cuenta la existencia de entornos diversos que obligan a obtener conocimientos diferentes para sobrevivir en ellos, dando lugar a estructuras de la personalidad también diversas. De esta manera, no se puede hablar de una línea de desarrollo unívoca en la evolución de los distintos grupos que integran a la humanidad (García Martínez, 2006: 270-271).

El desarrollo de los monopolios de la violencia en el seno del Estado, ligado a la expansión y la diferenciación de las interdependencias económicas y de otros tipos, desempeñó un factor decisivo en el surgimiento de una estructura de la personalidad que hizo posible “la transición de una forma mágico-mítica de la percepción y el pensamiento a una forma científica” (Elias, 1990a: 222). Esta última, en la modalidad en que apareció en el Renacimiento, implicó la superación final de los procesos de enlace doble en los que anteriormente el hombre había estado preso, en la mayor parte de los ámbitos de su vida. Sin embargo, el hecho de que la “tenaza del enlace doble” sólo se haya roto completamente en las relaciones con la naturaleza no humana, pero menos en las relaciones entre grupos humanos, tiene repercusiones notables sobre lo que llamamos la “civilización moderna”.

No obstante, el conocimiento avanza de manera intergeneracional por un principio de “facilitación progresiva” (Elias, 1990a: 79): todos somos continuadores en el desarrollo del conocimiento; ninguna generación parte de cero. Como el ser humano siempre es parte de un grupo del que ha aprendido los medios de orientación, incluida una actitud más o menos distanciada en relación con los procesos en los que está inmerso, se hace posible un progresivo distanciamiento en el conocimiento humano. En con-

secuencia, para un mayor avance del conocimiento social los científicos deberán vencer varios obstáculos.

Primero, tendrán que desarrollar sus modelos de manera que gocen de una mayor autonomía frente a las más antiguas, aplaudidas y firmemente arraigadas ciencias de la naturaleza. Pues los modelos y conceptos de estas últimas son inadecuados para el entendimiento de la sociedad. El problema aquí consiste en determinar si es posible llevar a cabo un modo de pensar sobre los fenómenos sociales más distanciado, adecuado y autónomo, frente a una situación en la cual las personas y los grupos (especialmente en el plano interestatal) representan un peligro para los otros (Elias, 1990a: 79-80). Aspecto en el cual parece registrarse un paralelismo con las formas de pensamiento de las sociedades en las que imperaba el animismo.

Para dar cuenta de la estructura peculiar de los procesos sociales se requiere de una perspectiva "figuracionista". Sólo ella puede superar a las visiones voluntarista y naturalista, mismas que nacen de un molde filosófico centrado en el *homo clausus*. A partir de ese molde han sido fabricados todos los muebles de nuestro pensar. Como en los grandes almacenes, las diferentes clases de mercancías se colocan en distintas mesas, cuidadosamente aisladas. Sin que se tenga en cuenta una eventual relación funcional. Así, la mayoría de nuestros conceptos clave, "símbolos de la creciente especialización", constituyen objetos aislados: las teorías del conocimiento están separadas de las teorías del pensamiento; la "racionalidad" no parece tener nada que ver con los sentimientos, emociones e instintos; las estructuras estatales no parecen estar vinculadas con las interestatales.

Se trata de una seudoespecialización que además está estrechamente ligada con la reducción conceptual de los procesos a estados estáticos. Es por ello que "un marco de trabajo que aspire a reponer las relaciones interrumpidas artificialmente y a dejar fluir nuevamente [los] ríos congelados artificialmente debe ser distinto a otros ya existentes" (Elias, 1990a: 227-228). Se trata de una empresa a la que Elias se refirió como la elaboración de un modelo de modelos para las relaciones y los pro-

cesos. Tema al que se volverá en el siguiente acápite. Basta señalar aquí que esa tarea requiere de un “desaprendizaje” con nuestro propio lenguaje y métodos de trabajo fincados en la imagen dominante del *homo clausus*. Un modelo de modelos de esa naturaleza posibilitaría ganar en distanciamiento y romper con la obstinada circularidad de los enlaces dobles en el conocimiento de las relaciones humanas y de uno mismo (Elias, 1971 y 1994b).

Un segundo obstáculo a vencer en el conocimiento de la sociedad es que no basta con evitar emular los modelos de las ciencias de la naturaleza, sino que también es necesario combatir la heteronomía de los científicos sociales: su tarea social como científicos y los requerimientos de su posición como miembros de otros grupos se encuentran a menudo en contradicción; y el segundo de estos aspectos siempre prevalecerá mientras “las tensiones y pasiones desatadas por los grupos sea tan intensa como lo es actualmente” (Elias, 1990a: 45). Problema que no puede solucionarse como aconsejaba Max Weber (1980: 61-89): que los científicos adopten una ética en la que renuncien a sus funciones como miembros de un grupo en favor de las de investigador. No pueden hacerlo. De hecho, su compromiso constituye una de las condiciones previas para entender el problema que han de resolver como científicos. Para comprender a una molécula no hace falta saber qué se sentiría si se fuese uno de sus átomos, pero para conocer las funciones de los grupos humanos sí es necesario conocer desde adentro a los grupos de que forman parte tanto como a los ajenos. Lo cual no puede hacerse sin la participación activa y el compromiso.

LAS INSTITUCIONES CIENTÍFICAS

Elias considera que el conocimiento científico es engendrado y diseminado en el seno de figuraciones sociales determinadas. Una figuración (o configuración) son las “redes de interdependencia de los seres humanos, con giros asimétricos en los balances de poder” (citado en Bogner, 2003: 210). Definido de esta

manera, el concepto de figuración es muy elástico. Puede aplicarse tanto a interacciones sociales a pequeña escala (por ejemplo, un baile), como a nivel macro (una sociedad entera). Ello es así porque Elias define la figuración a partir de las relaciones de poder: se trata de entramados de interdependencia entre los seres humanos en todos los planos sociales, ya sea como aliados o como adversarios (Elias, 1982a: 81-82). Su argumento no es que la estructura de una figuración (o grupo) sea producto de la conciencia social, sino al revés, que la conciencia social (y el conocimiento) se dan en función de la estructura de las figuraciones. Aspecto en el cual se nota su diálogo con Marx.¹⁹

Elias interpretaba a las instituciones científicas como una figuración determinada, marcada por relaciones de poder asimétricas entre grupos de establecidos y de marginados. Durante generaciones han tenido un lugar predominante las ciencias dedicadas al estudio de la naturaleza. Uno de los factores para la prevalencia de esta situación obedece a que han mostrado un mayor dominio sobre la esfera de la realidad que han abordado. El mayor poder de que gozan las ciencias naturales ha llevado a que sus métodos tiendan a ser emulados en el ámbito de las ciencias sociales. Existen, entonces, disciplinas más “establecidas” que tienen mayor fuerza para encausar el campo del que forman parte: pueden limitar el reconocimiento como ciencia o el estatus de conocimiento científico a las actividades o hallazgos de ciertos grupos de investigación, por ejemplo negándoles o limitándoles los apoyos financieros para desempeñar sus tareas. Es debido también a esas luchas por las oportunidades de poder y de acceso al conocimiento que se explica en parte la gestación de lenguajes esotéricos en diversos campos académicos para excluir a los no iniciados. Varios constructos intelectuales, presentados como teorías, se gestan en un lenguaje particularmente difícil, “no por el hecho de que el objeto de estudio lo exija –de hecho su enseñanza podría verse enormemente beneficiada con un lenguaje más simple y menos esotérico– sino en razón del prestigio académico ligado a

¹⁹ Para mayores detalles al respecto, véase Elias (1971).

teorías difíciles de entender y que pueden excluir a los no iniciados del acceso a esos saberes” (Elias, 1994a: 93).

Cuanto más establecida está una disciplina, es decir, cuanto más poder tiene más tiende a acentuar sus diferencias en relación con otras disciplinas. Esto es, el ámbito académico también puede analizarse como una figuración específica, en la que se produce una competencia por las oportunidades de poder entre los grupos e instituciones científicas que buscan mejorar sus posiciones dentro del entramado figuracional en que se hallan insertos (García Martínez, 2006: 291-292). De acuerdo con una cierta visión muy extendida, la existencia de una variedad de departamentos académicos especializados simplemente representa la división de trabajo necesaria en la exploración del mundo. Pues el universo está integrado en una variedad de niveles diferenciados, que son en sí mismos tan complejos que impiden que un solo grupo de científicos pueda abarcarlos a todos ellos. Hasta cierto punto esto es correcto. Aunque no siempre las divisiones entre los especialistas académicos están dadas por puras necesidades instrumentales de la división del trabajo. Si ese fuera el caso, deberíamos esperar mayores esfuerzos para una cooperación interdisciplinaria que facilitara esa labor. El trabajo especial de cada departamento tendría que esmerarse en encajar con los otros como si fueran piezas de un rompecabezas. Sin embargo, esto no ocurre así. Los departamentos científicos se comportan como si fueran Estados soberanos que riñen entre ellos. En forma parecida a los Estados, algunos departamentos o disciplinas científicas aparecen como más poderosos que otros, a los que buscan sojuzgar. Como si fueran Estados, difieren en sus tradiciones ideológicas, en sus valores y rinden culto a sus padres fundadores.²⁰ “Estas creencias, estos valores, permean profundamente el conocimiento que producen”. Las piezas del rompecabezas no encajan fácilmente unas con otras: la colaboración

²⁰ Elias observa a los establecimientos científicos de modo similar a como más tarde los concebiría Bourdieu (1997): como noblezas en competencia en su búsqueda por imponer una concepción del mundo determinada.

interdisciplinaria es “excesivamente difícil y casi imposible en muchos casos” (Elias, 1982b: 25-26). En consecuencia, la búsqueda del conocimiento está enormemente afectada por la organización social establecida para su propio funcionamiento. Y justo al estudio de este aspecto puede hacer grandes contribuciones la sociología figuracional (Elias, 1994b: 50-51).

A pesar de lo anterior, el sociólogo de Breslau considera que la organización social del trabajo científico en su forma académica obedece a una dinámica propia no planeada. Primero, se caracteriza por una tendencia de largo plazo, no planeada, hacia la creciente especialización. Segundo, presenta diferencias de poder y estatus, no planeados, entre las diferentes disciplinas. Tercero, propicia la tendencia de los establecimientos científicos a desarrollar ideologías profesionales, en una especie de folclor científico: una “intradisciplina” del culto al trabajo de los ancestros; de creencias especiales acerca de las grandes mujeres y hombres que pertenecen a la propia disciplina y no a las otras. Un folclor que quizá posee poco valor cognitivo pero que los miembros de la disciplina parecen necesitar. Empero, estas “ideologías” de los establecimientos científicos en ocasiones se disfrazan de “teorías”, siendo las responsables de la esterilidad en los esfuerzos de investigación.

Es cierto que en la investigación siempre está presente el riesgo de cometer errores. Aunque algunas disciplinas, como la física, parecen tener una organización altamente efectiva de autocrítica y corrección, mientras que otras más bien carecen de ella. En tales casos las rivalidades de estatus y de poder pueden ayudar como correctivos. En general, sólo los miembros de las disciplinas de bajo estatus son los más sensibles a la crítica interdisciplinaria. Sin embargo, como en todo grupo marginado, tienden a escuchar sólo la voz de las disciplinas de mayor estatus. Ahora bien, al usarlas a ellas como modelo —un modo de tratar de ganar prestigio—, en realidad terminan por obtener muy poco, perpetuando así su ineficiencia y bajo estatus en su propio campo (Elias, 1982b: 25-27). Aparece aquí una especie de “enlace doble” en el campo de las ciencias y en el mundo aca-

démico. No obstante, también se manifiesta un “principio de facilitación progresiva”: en la medida en que los grupos de científicos marginados van conquistando mayor autonomía en relación con las disciplinas establecidas, en cuanto a métodos (mayor adecuación al objeto), recursos y elección de sus propios temas, se torna más viable la conquista de su independencia relativa y la posibilidad de alcanzar un conocimiento más distanciado. Al hacer esto, de modo gradual suelen lograr un espacio entre los grupos establecidos.

Mirando a todas las ciencias en su conjunto, el académico de Leicester considera que es posible alcanzar un conocimiento más distanciado, facilitar la división del trabajo, y a la vez la cooperación interdisciplinaria, si se adopta un “modelo de modelos”: una especie de mapa en el que cada ciencia ubique su tarea y a la vez reciba ayuda de las demás sin perder autonomía relativa en su propio campo. Él intenta dar algunos pasos en la elaboración de ese “mapa de mapas” (una especie de ciencia de las ciencias), pero es consciente del carácter escalonado de esa empresa: “Es preciso ascender a un nivel de distanciamiento que hoy en día aún es difícil de alcanzar en el trato social”. Alcanzar esa meta es “una contribución al problema del compromiso y el distanciamiento” (Elias, 1990a: 271-272 y 1994b: 172). Esa fue la tarea que acometió con especial fuerza en tres de sus obras, *La sociedad de los individuos* (1990b) *Sobre el tiempo* (2010) y, ante todo, en *La teoría del símbolo* (1994b).

Lo que distingue a ese impulso sintético de otros filósofos que han intentado unificar el conocimiento compartimentalizado en un *corpus* de conocimiento es que Elias, de un modo sociológico, quiere salir del cuarto de controles ideológicos y políticos de los establecimientos académicos en la formación de conceptos. Ese ímpetu se aprecia en la introducción y en la primera sección de *La teoría del símbolo*.

La manera en que Elias emprendió esta obra no fue centrando su atención en la función de los símbolos en la cohesión social (Émile Durkheim), ni en la edificación de barreras socia-

les (Mary Douglas), sino en los vínculos entre lenguaje, conocimiento y pensamiento. Trató de relacionar los procesos sociales de largo alcance con los procesos biológicos. Contra las posibles acusaciones de determinismo evolucionista o de teleología, Elias distingue entre evolución biológica, “predominantemente irreversible, y desarrollo social, potencialmente reversible” (Kilminster, 1994: 16). La capacidad que tienen los humanos de regir su conducta por medio de conocimientos aprendidos les proporcionó una gran ventaja evolutiva en relación con otras especies. Elias llama a esta circunstancia la “emancipación simbólica de la humanidad: su liberación de la servidumbre de señales mayoritariamente no aprendidas o innatas y la transición al predominio de un pautado mayoritariamente aprendido de la propia voz para los propósitos de comunicación” (Elias, 1994b: 98). Aprendizaje que sólo es posible gracias a las capacidades biológicas de los seres humanos. Ellas les permiten aprender diversas pautas sonoras, que hacen posible la multiplicidad de lenguajes y la ampliación del saber. No obstante, esos idiomas no están fijados de manera innata; su aprendizaje es obra de la socialización en sociedades concretas. De hecho, “los miembros de una sociedad no conocen lo que no tiene representación simbólica en el idioma de esa sociedad” (Elias, 1994b: 36). De ahí la necesidad de distinguir los diversos grados de conocimiento, las distintas síntesis progresivas históricamente desarrolladas por las ciencias y los medios del saber. “Los hechos indican que el número de símbolos y de lenguas que han creado las personas a lo largo de los siglos y seguirán creando no tiene límite” (Kilminster, 1994: 24-25). La formación de símbolos se encuentra, así, vinculada a la supervivencia humana en este proceso evolutivo.

Una de las principales conclusiones de la *Teoría del símbolo* es que para comprender los procesos evolutivos que atraviesan a las sociedades estamos obligados a trascender las visiones dicotómicas que promueve la visión del *homo clausus*, pues no proveen orientación para el próximo paso evolutivo, ni permiten la integración de los múltiples niveles de la existencia.

El trascendentalismo kantiano –aduce Kilminster (1994: 24-25)– es derrotista: “Da por supuesto que los individuos no pueden adaptarse a situaciones diferentes y desarrollar nuevas formas de pensar según la naturaleza de los nuevos objetos que aparecen y a los que se enfrentan: están encadenados para siempre por categorías establecidas”. Además, las dicotomías que nos ha heredado esa filosofía tradicional son producto, en gran medida, de rivalidades ideológicas entre grupos que llegan a un alto grado de involucramiento. No permiten acceder a un conocimiento más distanciado. Elias era consciente de que la síntesis de todas las ciencias en que trabajaba, bajo el nuevo modelo de modelos, debía ser completada por los que decidieran seguirlo. Era necesario sumar los hallazgos de todas las disciplinas en una extensión que rebasa la capacidad de un solo individuo (Kilminster, 2007: 3821-3836).

CONCLUSIONES

Heidegger (2000) afirmaba que el hecho de que los seres humanos piensen la realidad y se relacionen con ella desde un lenguaje es central para entender la naturaleza humana como un “ser-con-otros”. Empero, como lo ha visto Kilminster (2007: 963-973), la diferencia entre Elias y Heidegger es que el primero habla desde los modos de vida reales de seres humanos interdependientes como *homines aperti*, no desde un abstracto concepto del *Dasein* (determinación del ser), como lo hace el segundo. Las formulaciones del “ser-con-otros” llegan a ser en Elias redes de interdependencia de las personas en figuraciones dinámicas investigables, atadas las unas a las otras en cadenas de interdependencia. Esa es la versión eliasiana de la condición humana. Es por ello que para comprender a la sociedad se requiere de una sociología posfilosófica muy anclada en la evidencia empírica.

Se hace necesaria, entonces, una sociología que considere tanto el carácter procesual como el relacional del ser humano,

como un “ser-con-otros”. Los conceptos que propone Elias (figuración, *habitus*, poder, balanza entre integrados y marginados, cadenas de interdependencia, entre otros) tienen esas características. Lo cual también se expresa en su concepto de “enlace doble”, que pretende dar cuenta de la estrecha interdependencia entre sujeto y objeto, la cual determina el modo en que los objetos actúan sobre los sujetos y viceversa. Se trata de una interdependencia ontológica y existencial. Por ello el dualismo ontológico que domina en la filosofía del conocimiento, la concepción de un mundo dividido en objetos y sujetos, debe replantearse. Sobre todo porque crea la impresión de que los sujetos pueden existir sin los objetos. En cambio, cuando se habla de unidades que están ontológicamente en interdependencia funcional mutua encontramos que esas relaciones ya no pueden ser abarcadas por un modelo mecánico de relaciones causa-efecto. Los procesos de enlace doble son entonces los que marcan la pauta. De ahí que en la explicación de la relación entre sociedad y conocimiento siempre deba darse cuenta de las estrechas vinculaciones entre los desarrollos del conocimiento, las ciencias y la sociedad, y el umbral del proceso civilizatorio alcanzado por los seres humanos.

En lo que concierne a su sociología del conocimiento, Elias ha recibido algunas críticas. Por ejemplo, al analizar su concepto de figuración, Layder (2003) lo acusa de “empirista sofisticado”. Rojek (1986), en cambio, señala que Elias opone a los dualismos que critica (como el de objetividad/subjetividad) otro dualismo (el de compromiso/distanciamiento), sin especificar los mecanismos para llegar al distanciamiento. Considera también que su sociología no hace predicciones sólidas y que su rol es, más bien, reactivo; que está orientada hacia el pasado; y que su ataque a la filosofía del conocimiento parece querer derribarla.

El presente ensayo ha mostrado que la relación compromiso-distanciamiento no es un dualismo, sino un intervalo en el que se pueden situar los comportamientos y las actitudes cognitivas-emotivas de las personas y de las propias figuraciones sociales de las que forman parte. Es el grado de desarrollo de

una sociedad el que determina que el comportamiento de las personas y de los grupos oscile más hacia el compromiso o hacia el distanciamiento.

Kilminster (2007) ha dicho que Elias pretende derribar a la filosofía del conocimiento, mientras que Wilterdink (2003) considera que es posible un diálogo con ella, condicionado a que se readecuen sus postulados en íntimo contacto con la historia y la sociología de la ciencia. Mi opinión es que el segundo tiene razón. Elias más que atacar a la filosofía del conocimiento en general dirige su ataque sobre todo a una de sus ramas, a la filosofía trascendental, apoyada en la imagen del *homo clausus*, que tiene entre sus principales figuras a Platón, Descartes, Kant y Popper. Contra esta tradición clásica, que defiende la antinomia sujeto-objeto del conocimiento, Elias intentó elaborar una teoría de larga duración del desarrollo del conocimiento, en la que éste aparece como “un producto colectivo que se debe a generaciones enteras y que no tiene principio”. Así, el sujeto del saber no es el individuo sino las generaciones y la humanidad en su desarrollo (Vera, 2002: 247-248). Para construir este nuevo enfoque Elias no parte de cero; más bien retoma y reformula los postulados que otros filósofos y sociólogos del conocimiento venían construyendo sobre un enfoque dinámico y que también se abría a la larga duración: Comte, Hegel, Lévy-Bruhl, Marx, Cassirer, Mannheim, entre otros. Asimismo, la profunda crítica eliasiana a la filosofía del conocimiento contemporánea abre un camino para integrar a los diferentes campos del conocimiento en un modelo multidimensional. Un “mapa de mapas” que pudiera facilitar la cooperación entre las diferentes ciencias, a la vez que propicie su propio desarrollo y autonomía relativa en sus respectivos campos. En este “mapa de mapas”, la filosofía del conocimiento también puede desempeñar un valioso papel, siempre y cuando no busque erigirse en el árbitro supremo de las ciencias (pretendiendo señalar qué es conocimiento científico y qué no lo es); reformule su lenguaje partiendo de la visión de los *hominis aperti* que propone Elias; y se abra al estudio de cómo cambia y evoluciona el conocimiento en la larga duración.

Empero, como lo señala Kilminster (2007: 3996-4006), más que encontrar el modo en que las diferentes ciencias colaboren en ese nuevo modelo, quizás el problema principal en la comprensión y desarrollo del enfoque eliasiano siga siendo cómo “desaprender lo aprendido”, cómo romper con los “viejos muebles del pensar” que nos heredó la filosofía inspirada en el molde del *homo clausus*.

BIBLIOGRAFÍA

BOGNER, ARTHUR

2003 “The Structure of Social Processes: A Commentary on the Sociology of Norbert Elias”, Eric Dunning y Stephen Menell (eds.), *Norbert Elias*, vol. 1, Sage, Londres, pp. 203-232.

BOURDIEU, PIERRE

1997 *Razones prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, Anagrama, Barcelona.

DUNNING, ERIC y STEPHEN MENNELL, editores

2003 *Norbert Elias*, cuatro volúmenes, Sage, Londres.

ELIAS, NORBERT

2010 *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

1998 *La civilización de los padres*, Norma, Bogotá.

1994a *Conocimiento y poder*, La Piqueta, Madrid.

1994b *La teoría del símbolo*, Península, Barcelona.

1990a *Compromiso y distanciamiento*, Península, Barcelona.

1990b *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.

1989 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

1982a *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.

- 1982b "Scientific Establishments", en Norbert Elias, Hermino Martins y Richard Whitley (eds.), *Scientific Establishments and Hierarchies*, D. Reidel Publishing Company, Holanda, pp. 3-69.
- 1971 "Sociology of Knowledge: New Perspectives", *Sociology*, vol. 5, pp. 149-168 y 355-370.
- 1956 "Problems of Involvement and Detachment", *British Journal of Sociology*, núm. 7, pp. 226-252.
- ELIAS, NORBERT y JOHN L. SCOTSON
 1965 *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into the Community Problems*, Frank Cass and Company, Londres.
- FEYERABEND, PAUL
 2003 *Tratado contra el método*, Tecnos, Madrid.
- GARCÍA MARTÍNEZ, ALEJANDRO N.
 2006 *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- GOUDSBLOM, JOHAN y STEPHEN MENNELL, editores
 1998 *The Norbert Elias Reader*, Blackwell Publishers, Oxford.
- HEIDEGGER, MARTIN
 2000 *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- HEINICH, NATALIE
 1999 *Norbert Elias. Historia y cultura en Occidente*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- KILMINSTER, RICHARD
 2007 *Norbert Elias. Post-philosophical Sociology*, libro electrónico, Routledge, Londres.
- 1993 "Norbert Elias and Karl Mannheim", *Theory, Culture & Society*, vol. 10, pp. 81-114.
- KILMINSTER, RICHARD, editor
 1994 "Introducción del editor", en Norbert Elias, *La teoría del símbolo*, Península, Barcelona.

- KILMINSTER, RICHARD y CAS WOUTERS
 1995 "From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians", *Theory, Culture & Society*, vol 12, pp. 81-120.
- KORTE, HERMANN
 1998 "Mirada sobre una larga vida. Norbert Elias y la teoría de la civilización", en Norbert Elias, *La sociedad de los padres y otros ensayos*, Norma, Bogotá, pp. 31-56.
- KUHN, THOMAS S.
 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- LAKATOS, IMRE
 1985 "La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales", en Ian Hacking, *Revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., pp. 204-242.
 1982 *La crítica y la metodología de los programas de investigación*, Cuadernos Teorema, Valencia.
- LAYDER, DEREK
 2003 "Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis", en Eric Dunning y Stephen Menell (eds.), *Norbert Elias*, vol. 4, Sage, Londres, pp. 305-326.
- MENELL, STEPHEN
 1992 *Norbert Elias. An Introduction*, University College of Dublin Press, Dublín.
- POE, EDGAR ALLAN
 2010 "Un descenso al Maelström", en Edgar Allan Poe, *Cuentos completos*, Edhasa, Barcelona, pp. 383-404.
- POPPER, KARL
 1989 *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona.
 1973 *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.

RICOEUR, PAUL

2000 *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México D. F.

ROJEK, CHRIS

1986 "Problems of Involvement and Detachment in the Writings of Norbert Elias", *The British Journal of Sociology*, vol. 37, núm. 4, diciembre, pp. 584-596.

VERA, HÉCTOR

2010 "Prólogo a la tercera edición en español", en Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., pp. 9-22.

2002 "De ideología y utopía a compromiso y distanciamiento. La sociología del conocimiento de Norbert Elias", en Gustavo Leyva, Gina Zabludovsky y Héctor Vera (eds.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*. Universidad Iberoamericana-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, México D. F.

WEBER, MAX

1980 *El político y el científico*, Premiá, México D. F.

WEILER, VERA

2008 "Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LXX, pp. 791-822.

WILTERDINK, N. A.

2003 "Norbert Elias's Sociology of Knowledge and its Significance for the Study of the Sciences", Eric Dunning y Stephen Mennell (eds.), *Norbert Elias*, vol. 1, Sage, Londres, pp. 301-316.

ZABLUDOVSKI, GINA

2007 *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.