

Artículos / Articles

La política en Norbert Elias: visión general e implicaciones / *Politics in Norbert Elias: General Concept and Its Implications*

Fernando Ampudia de Haro

Universidade Europeia / CIES-Instituto Universitário de Lisboa, Portugal
fernando.ampudia@universidadeeuropeia.pt

Recibido / Received: 29/04/2019

Aceptado / Accepted: 17/12/2019



RESUMEN

El artículo presenta un doble objetivo. Por un lado, analiza la concepción de la política que se desgaja de la sociología de Norbert Elias. Por otro, examina las implicaciones de esa concepción en conexión con determinadas corrientes de pensamiento político. En el primer caso, se reconstruye la idea eliasiana de política a partir de las reflexiones sobre el conocimiento y la dicotomía compromiso-distanciamiento. En el segundo caso, se estudian esas implicaciones en relación con postulados centrales del pensamiento liberal alusivos a las nociones de libertad, individuo y privacidad. Metodológicamente, este trabajo se apoya en una exploración crítica de obras centrales de Norbert Elias complementadas con trabajos en la órbita de la sociología figuracional-procesual y aportaciones genéricas en el terreno del pensamiento político liberal.

Palabras clave: Norbert Elias; política; conocimiento; sociología; liberalismo.

ABSTRACT

This paper has two aims. On the one hand, it analyzes the conception of politics included in Norbert Elias sociology. On the other hand, it examines the implications of this conception taking in account specific currents of political thought. In the first case, the conception of politics is reconstructed considering the eliasian reflection on knowledge and commitment-detachment dichotomy. In the second case, these implications are addressed in relation to liberal political thought, namely, on central postulates as liberty, individual and privacy. Methodologically, this paper is based on a critical reading of some central texts of Norbert Elias, which are complemented by relevant works associated to figurational-processual sociology and general contributions in the field of liberal political thought.

Keywords: Norbert Elias; politics; knowledge; sociology; liberalism.

*Autor para correspondencia / Corresponding author: Fernando Ampudia de Haro. fernando.ampudia@universidadeeuropeia.pt.

Sugerencia de cita / Suggested citation: Ampudia de Haro, F. (2020). La política en Norbert Elias: visión general e implicaciones. *Revista Española de Sociología*, 29 (2), 267-283.

(Doi: <http://dx.doi.org/10.22325/fes/res.2020.15>)

INTRODUCCIÓN

Norbert Elias nunca ocultó sus reservas hacia la política. En última instancia, consideraba que esta acababa por enturbiar el conocimiento. Bajo su influencia, el investigador corre el riesgo de confundir el análisis con sus convicciones: el quehacer político y el sociológico andan, pues, mal avenidos. Sin embargo, esto no pasa de una consideración superficial, ya que en la propuesta teórica eliasiana hay política. O, dicho de otra forma, de ella se pueden extraer conclusiones de índole política. A tal cuestión se dedican las siguientes páginas. Estas versan, genéricamente, sobre el papel que desempeña la política en la sociología de Norbert Elias y poseen dos objetivos. Primero, analizar la concepción de la política que se infiere del esquema teórico eliasiano. El encaje de la política en ese esquema es indisoluble de su sociología del conocimiento, construida a partir de las categorías de “compromiso” y “distanciamiento”. Las condiciones de posibilidad para la intervención política requieren un análisis sociológico previo de la realidad social, a fin de que los sesgos ideológicos no le resten realismo ni eficacia a las medidas que se desea aplicar.

En este trabajo, el término “política” se usa en un doble sentido genérico. Por un lado, alude a los procesos de distribución de poder, autoridad y recursos que tienen lugar en sociedad y que permiten que las decisiones alcanzadas posean fuerza de aplicación en un determinado ámbito o espacio (Giner, 1998). Por otro lado, se refiere a la reflexión filosófica sobre el fundamento del poder político y sus efectos sobre las formas de gobierno y la vida social (Atienza, 1998). Así pues, analizaré cómo sendas dimensiones se manifiestan en la obra eliasiana. Esta no hace de la política un tema central y, por ese motivo, las aportaciones de Elias tienen un carácter poco sistemático. De hecho, lo más frecuente es que ambos sentidos terminen por entremezclarse en sus textos.

En segundo lugar, indagar en las lecturas políticas que admiten ciertos presupuestos centrales del esquema teórico eliasiano. Inicialmente, una pretensión de este tipo requiere alguna prudencia en su ejecución. Norbert Elias insistió constantemente en la necesidad de desarrollar una sociología no ideológica. De hecho, la imagen que cultivó

de su trabajo siempre fue por esos derroteros. Esto no ha evitado que algunos discípulos y continuadores de su obra hayan emitido juicios valorando, globalmente, el sentido político de sus aportaciones situándolas en el campo de la socialdemocracia¹. Con todo, antes que en evaluaciones globales, me centraré en aspectos bastante más concretos abordando tres conceptos clave dentro del pensamiento político liberal y ofreciendo la contrarréplica eliasiana a los mismos. Estos conceptos son los de libertad, individuo y privacidad. Tal contrarréplica no se efectúa desde un paradigma político concreto, sino que se centra en la deficiente fundamentación empírica que el liberalismo proporciona a sus ideas. En definitiva, pretendo poner de manifiesto la distancia que media entre la visión eliasiana de la política y el potencial de crítica política que encierran puntos esenciales de su sociología.

Para satisfacer estos objetivos parto, metodológicamente, de una exploración de los textos en los que Elias aborda la cuestión del conocimiento (Elias, 1990) para, desde ahí, reconstruir su relación con una versión normativa del mismo, que el autor asimila a la política (Elias, 1999). Esta reconstrucción teórica se lleva a cabo en la primera parte del artículo, en la que se incluyen dos ejemplos específicos que muestran el tipo de articulación que Elias propone entre conocimiento y política. El primero de los ejemplos es un análisis de juventud del propio autor sobre el fenómeno del antisemitismo en Alemania (Elias, 2001). El segundo se refiere al periodo nacionalsocialista alemán y al papel en él desempeñado por el ideario nazi (Elias, 1997).

En la segunda parte de este trabajo, la atención se traslada a las implicaciones políticas del enfoque eliasiano en su posible réplica a ideas centrales del pensamiento liberal. Estas implicaciones pueden ser seguidas, esencialmente, a través de su estudio sobre el proceso civilizatorio (Elias, 1987) y, en menor medida, sus apuntes metodológicos y epistemológicos acerca de la dualidad individuo-sociedad (Elias, 2000). Al mismo tiempo,

1 Véase como introducción a ese debate las intervenciones de Stephen Mennell (2012) y de John Lever y Matt Clemens (2012) en el *blog* de la Norbert Elias Foundation.

me servirá de estudios puntuales en el contexto de la sociología figuracional-procesual para discutir o encuadrar algunas cuestiones complementarias. Por último, para la exposición de la crítica eliasiana al liberalismo, me valgo, esencialmente, de obras genéricas sobre pensamiento político (Gray, 1994; Freedon, 1996, 2008, 2013; Dagger, 2005).

CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

En una aproximación preliminar al tema, parto de las pistas que dejó Elias en su texto “Mi trayectoria intelectual” (Elias, 1995), concretamente en la entrevista biográfica que abre el volumen. Allí recuerda sus tiempos como estudiante universitario en la convulsa Alemania de entreguerras: “Naturalmente, la lucha de las izquierdas me resultaba extraordinariamente simpática y hacía cuanto podía para prestar mi ayuda. Pero la ideología de las personas de izquierda no era realista” (Elias, 1995: 55). Esta acusación, la falta de realismo, es previsible en quien reserva a la sociología un papel desmitificador: rasgar “el velo de las mitologías de la sociedad” (Elias, 1995: 47). Cuando el periodista le pregunta si alguna vez consideró la posibilidad de fundar un partido político, la respuesta no puede ser más elocuente: “¡No, por Dios! Una cosa así no se me ocurrió jamás ¡Vaya por Dios!; es una idea absurda del todo, completamente absurda” (Elias, 1995: 51). Cualquier intervención en la arena pública solo cabía “mediante el trabajo en una ciencia dedicada a la sociedad y caracterizada por el realismo” (Elias, 1995: 51). Se esboza una relación entre el conocimiento de la sociedad y la intervención política que, a primera vista, no resulta pacífica. Sin embargo, si se profundiza en el pensamiento eliasiano, esa intervención es factible siempre y cuando parta de un conocimiento sociológico sólido. Para ello, habrá que indagar inicialmente en los factores que determinan el realismo al que se refiere Elias.

Compromiso, distanciamiento y vínculos dobles

El punto de partida es la distinción entre los conceptos de compromiso y distanciamiento o, si

se quiere, entre una modalidad de conocimiento comprometido o distanciado (Elias, 1990). El compromiso designa la implicación afectiva, moral e ideológica del investigador en el conocimiento que produce. El distanciamiento comporta la suspensión de esa implicación en favor de una disposición analítica y racional. No se trata de una dicotomía excluyente: Elias lo interpreta como un continuo a lo largo del cual el conocimiento presenta diferentes equilibrios entre sendos polos. En las conductas y saberes humanos se da, pues, un balance desigual entre compromiso y distanciamiento dependiendo de las coyunturas históricas o de situaciones sociales particulares. Una vez delimitados ambos conceptos, es preciso entender cómo se manifiestan en el terreno de las llamadas, en un sentido lato, ciencias naturales y ciencias sociales.

En las primeras, la actividad del científico no está desprovista de valores. Estos se hallan presentes, por ejemplo, en la elección de los temas de estudio prioritarios o en la ambición por ascender en la escala profesional. Tampoco faltan en la insistencia por convencer a sus pares de la idoneidad de sus planteamientos o en la satisfacción por concitar consensos en torno a una idea. Al mismo tiempo, se cuenta con procedimientos —revisiones, protocolos, guías, experimentos— que impiden a los valores inmiscuirse en el proceso de análisis. Son procedimientos reglados y estandarizados que subordinan el compromiso al distanciamiento. Así lo señala el propio Elias: “Su trabajo no está absolutamente exento de valores, pero a diferencia de lo que sucede en la labor de muchos estudiosos de las ciencias sociales, existen patrones profesionales establecidos y otras garantías institucionales que lo protegen en buena medida de las intromisiones de valoraciones heterónomas” (Elias, 1990: 15). Esas valoraciones heterónomas responden a factores ajenos a la investigación: prejuicios, actitudes políticas y principios morales. En otras palabras, las ciencias naturales producen valoraciones autónomas, esto es, análisis de sus objetos de estudio atentos exclusivamente a la congruencia de la explicación con la realidad que se observa.

Gracias a esas valoraciones autónomas pueden resolverse los problemas generados por los dobles vínculos o enlaces dobles. Estos definen situaciones en las que el compromiso emocional

producido por un fenómeno natural o social impide una valoración distanciada y racional del mismo. Esa valoración es la que permitiría acciones más favorables a los seres humanos mejorando su vida y bienestar. El compromiso emocional dificulta dicha valoración, lo que provoca que las respuestas al fenómeno se produzcan en términos emocionales. De ese modo, la persona entra en una espiral de compromiso creciente. Elias ilustra esta idea recurriendo al relato “Descenso al Maëlstrom”, de Edgar Allan Poe. Dos pescadores atrapados en un remolino se encuentran dominados por el miedo. No obstante, uno de ellos logra controlar esa emoción y observa que existen regularidades en el movimiento: los objetos no esféricos se hunden antes que otros, por lo que decide atarse a un tonel y logra escapar. El otro pescador, atenazado por el miedo, se abriga inmóvil en el fondo de la barca hasta ser engullido por la corriente. Su compromiso emocional con el fenómeno —el terror que provoca el remolino— determinó una respuesta —la inacción— que reforzó su emoción paralizante. En cambio, quien se distanció produjo una conducta no comprometida, lo que explica que escapase con vida (Elias, 1990: 66-67).

Las ciencias naturales hace tiempo que sobrepasaron las dificultades generadas por el doble vínculo. Los fenómenos de la naturaleza se estudian distanciadamente, es decir, el compromiso emocional no interfiere en el análisis. Ese distanciamiento permite además que tales fenómenos puedan ser controlados en beneficio del ser humano. Las ciencias naturales, frente a las manifestaciones de la naturaleza, se preguntan “¿qué es esto?”. Las explican atendiendo a sus características, su orden, su regularidad o su estructura, elementos todos ajenos a las particularidades del investigador. En cambio, la sociología no ha superado esos dobles vínculos y las más de las veces confunde el “¿qué es esto?” con el “¿qué significa esto para mí?”. Esta confusión no se debe a una particular inepticia sociológica y sí a las condiciones sociales en las que se produce el conocimiento: “En este plano, el ser humano continúa girando indefenso dentro del círculo, como el pescador por el pánico lo hacía en el Maëlstrom. Aquí continúa vigente una situación en la que un alto grado de emocionalidad en el pensamiento, por un lado, y un elevado grado de

exposición ante los peligros emanados del hombre mismo, por el otro, se refuerzan recíprocamente y muchas veces se incrementan” (Elias, 1990: 99).

¿Cuáles son esas condiciones? De acuerdo con Elias, los seres humanos viven en figuraciones (Elias, 1999; 2000). Estas pueden entenderse como entramados de interdependencias, esto es, relaciones de dependencia recíprocas con equilibrios de poder desiguales. Pese a los niveles de desigualdad, ningún participante de la figuración —individual o grupal— domina su funcionamiento ni controla sus resultados. Estos tienen origen en las acciones intencionales de los participantes, si bien la intencionalidad agregada produzca resultados finales no planificados por los propios participantes. Así se explica que la comprensión global de las relaciones y fuerzas que operan en la figuración esté vedada a los intervinientes en la misma. Ello se debe al compromiso emocional que mantienen con ella. Tratar de adaptarse, prosperar o medrar en la figuración lastra la clarividencia que es necesaria para entender cómo funciona². La complejidad de las relaciones crea opacidad social, indiscifrable en condiciones de compromiso emocional.

El papel de la sociología

La misión de la sociología es desvelar la opacidad a la vez que proporciona medios eficaces de orientación para los participantes en la figuración. El conocimiento aporta clarividencia amén de ser una suerte de guía para la conducta. Y como guía, también permite intervenir intencionalmente en la red de dependencias recíprocas. El saber que ofrece la sociología, congruente con la realidad, otorga la posibilidad de actuar sobre ella. Para Elias, existe un vínculo entre el conocimiento como medio de orientación en la figuración y como requisito para que la intervención —una medida de política pública, por ejemplo— resulte positiva para los participantes. Por definición, las figuraciones son dinámicas, lo que exige un caudal de conocimiento

2 Aplicaciones empíricas de esta idea pueden consultarse en los estudios de Norbert Elias sobre la sociedad cortesana francesa (Elias, 1982) y sobre la contextualización social de Mozart como genio de la música (Elias, 1991).

sociológico constante para entenderlas y orientarse en ellas. Este es el auténtico cometido de la sociología: “La tarea de la investigación sociológica consiste en aplicar el entendimiento humano a estos procesos ciegos y carentes de dirección, la tarea consiste en explicarlos y, a través de ellos, posibilitar a los hombres la orientación en los entramados producidos por sus propias acciones y necesidades, que parecen impenetrables, y en posibilitar asimismo un mejor control de tales procesos” (Elias, 1999: 186).

La situación de doble vínculo que afecta a los participantes de cualquier figuración también alcanza al sociólogo, quien forma parte de la red de interdependencias que pretende estudiar. Esto significa que el compromiso está presente, aunque Elias no defiende exactamente su eliminación. Admite que resulta útil para que el investigador conozca aquello que pretende analizar: “Los científicos sociales no pueden dejar de tomar parte en los asuntos sociales y políticos de su grupo y de su época, ni pueden evitar que estos les afecten. Además, su participación personal, su compromiso, es una de las condiciones previas para comprender el problema que han de resolver ‘¿Cómo es posible mantener inequívoca y consecuentemente separadas ambas funciones, la de participante y la de observador?’” (Elias, 1990: 28). La respuesta a esta pregunta pasa por hallar un equilibrio entre compromiso y distanciamiento que resulte adecuado para la producción de conocimiento científico. Ese equilibrio no depende estrictamente de la voluntad individual del investigador. El aparato psíquico de autocontrol que se requiere, capaz de contener y postergar los impulsos, es uno de los productos del proceso civilizatorio, forjado en paralelo a la pacificación de las sociedades, el monopolio estatal de la violencia y el crecimiento de la especialización funcional y la diferenciación social (Elias, 1987: 518). Así pues, el conocimiento depende tanto de la evolución psíquica y conductual del ser humano como de las condiciones sociohistóricas que la hacen posible.

En este punto, Elias es claro: la sociología no ha dado todavía con ese equilibrio. Clásicos como Comte o Marx combinan el descubrimiento de las leyes científicas que gobiernan el cambio social con un destino teleológico prescrito para la socie-

dad humana. O, como sucede con las doctrinas comunistas y capitalistas, se entreveran asertos con base científica y dictámenes acerca de lo socialmente deseable. No extraña, pues, que nuestro autor haga una valoración crítica de semejantes posiciones en las que lo ideal y lo real no se distinguen: “[las doctrinas comunista y capitalista] Son ricas en emociones y fantasías, pero en comparación, pobres en su ajustamiento a la realidad. Suelen ser expresadas mediante fórmulas mágicas, que a menudo están muy ritualizadas y poseen un intenso valor emocional para los creyentes. Al igual que las religiones sobrenaturales, las doctrinas sociales cumplen muy eficazmente funciones integradoras, en un primer momento, de determinados grupos sociales en el seno del Estado y, luego, de los miembros de los propios Estados” (Elias, 1990: 123).

Haciendo balance de lo expuesto hasta aquí, hallamos en Elias una comprensión dual de las convicciones políticas. En primer lugar, como elementos distorsionadores del conocimiento. En segundo lugar, como recursos que proveen satisfacción emocional y cohesión a los grupos. En ambos casos, refuerzan el compromiso y bloquean la salida a una situación de doble enlace. Con todo, existe una tercera opción tímidamente apuntada pero que conviene examinar con más atención.

Elias concibe la sociología como un medio de orientación en la complejidad de los procesos sociales protagonizados por figuraciones. Es decir, el conocimiento es imprescindible para conducirse en la figuración, pero también para intervenir en las relaciones de interdependencia que allí se tejen. Dicho de otro modo, cualquier intervención política debe contar con una base de conocimiento sociológico previo. La política se encuadra entre la cautela —la intervención ha de basarse en conocimiento válido— y la creencia en la mejora —las condiciones de vida de los seres humanos son perfectibles gracias al propio conocimiento—. Como apunta Ramos (1994), Elias se ubica entre la retórica conservadora de la prudencia y la ilustrada que deposita su fe en el progreso.

Desde esta perspectiva, la sociología se convierte en una empresa moral: su vocación es instruir al ser humano para que este pueda conducirse cabalmente en las figuraciones que integra. Hace inteligible lo social, circunstancia que abre

la puerta a acciones políticas correctamente fundamentadas. Cuando lo social es opaco, el ser humano no vislumbra el sentido de su acción ni cómo se relaciona esta con la de otros seres humanos para producir resultados no contenidos en las intenciones iniciales. Elias recurre a la metáfora del aprendiz de brujo para ilustrar esta idea, un personaje incapaz de controlar las fuerzas que desata (Elias, 2000: 83). Mas la sociología nos redime de la condición de aprendiz. Gracias a ella, el ser humano entiende el desarrollo de las figuraciones y las trazas de la no intencionalidad, un bagaje que le capacita para intervenir en la sociedad. En este marco, la acción política sí es posible para Elias. Nos situamos ante una concepción de la política que, por su anclaje en la ciencia social, ya no sería propiamente dogmática o ideológica. Y, paralelamente, ante una sociología que, por mor del distanciamiento, no es tendenciosa o partisana (Kilminster, 2014: 98).

Ello nos conduce, de nuevo, a la cuestión del equilibrio entre compromiso y distanciamiento. Elias no dejó instrucciones metodológicas precisas en ese sentido. Junto a la falta de concreción, hay que tener en cuenta que sus reflexiones son deudoras de su principal aportación al *corpus* de la sociología, a saber, el estudio del proceso civilizatorio. Poseen cierto carácter inconcluso y asistemático, circunstancia que algunos de sus continuadores han intentado subsanar. En estas lides, es reseñable el esfuerzo realizado por Richard Kilminster (2011, 2004) para resolver algunos de los problemas que se plantean en este terreno. Entre ellos, destaca uno de los principales cargos dirigidos contra la sociología eliasiana: defender un positivismo ingenuo en el que solo habría cabida para la ciencia cuando se eliminan los valores (Ramos, 1994). La ingenuidad nacería de tal pretensión, esto es, de una concepción de la actividad científica en la que el investigador distingue asépticamente entre lo que es o no valorativo, entre lo que se es como científico y lo que se es como persona. Con la intención de rebatir este cargo, Kilminster se sirve del concepto de compromiso secundario o distanciamiento comprometido. Para que el conocimiento de lo social posea un estatuto científico debe efectuar una primera operación de distanciamiento que desactive los compromisos emocio-

nales básicos asociados al objeto de estudio. Una vez asegurada esa distancia, es posible un nuevo compromiso, aunque esta vez con el placer y la excitación que reporta la investigación, con el gusto por la exploración, con el apego a la verdad o con la curiosidad constante (Kilminster, 2011: 110). Se abre un espacio para las emociones y los afectos. No existe, pues, una total exclusión del compromiso y sí una redefinición de su equilibrio con relación al distanciamiento. En virtud de este distanciamiento comprometido, el investigador canaliza su subjetividad hacia la elaboración de conocimiento.

André Saramago (2015) complementa la propuesta de Kilminster con la noción de compromiso distanciado. A partir de un conocimiento fundamentado de los procesos sociales, advendrían posiciones políticas congruentes con la realidad. Es decir, se trata de un compromiso que tiene como base el distanciamiento previo. Inicialmente, el sociólogo se aleja de su compromiso político pero se compromete con la producción de un saber riguroso (distanciamiento comprometido). A continuación, adquiere ese conocimiento sobre el que cimentar medidas políticas eficaces (compromiso distanciado). Esta doble operación exige una revisión permanente del conocimiento disponible, un nivel de autoconciencia y reflexividad elevados y una identificación clara de los compromisos que sí pueden asumirse al estar asentados en saberes sociológicos consistentes. Esta es la argumentación que, teóricamente, salvaría a la sociología figuracional de su ingenuidad positivista (Lever y Powell, 2017).

A pesar de todo, para la sociología figuracional, el equilibrio entre compromiso y distanciamiento es desigual. El segundo ha de prevalecer sobre el primero, tanto para producir conocimiento como para que este origine intervenciones prácticas en la sociedad que sean eficaces. Esto conlleva una reducción del factor emocional en la política, una cuestión que resulta discutible y sobre la que la sociología figuracional no se pronuncia con claridad. La adhesión afectiva a una idea, unos principios o unos símbolos continúa siendo uno de los factores determinantes de la movilización política. En ocasiones, es más relevante que la lealtad racional a los hechos o a las evidencias empíricas (Jost, Federico, Napier, 2013). Es evidente que la sociología puede zapar mitos mostrando que existen posicio-

namientos ideológicos sin correlato con la realidad. Mas ello no implica que los defensores de tales posiciones vayan a abandonarlos o relativizarlos porque se les demuestren sus incongruencias, máxime si dichas posiciones satisfacen emocionalmente a las personas en un mundo como el actual, globalizado, incierto y cambiante. Por ejemplo, se puede argumentar, como lo hace Mennell (2018), que la campaña a favor de la salida de Reino Unido de la Unión Europea se construyó mediante ideas falsas que no resistirían un análisis sociológico concienzudo, lo que acabó por producir, en su opinión, una decisión política ruinosa. No obstante, tal análisis no determinaría automáticamente un hipotético trasvase de votos entre posiciones contrarias o favorables a la permanencia del país. Lo que parece descuidarse es el potencial movilizador de las emociones al atribuírsele únicamente la inspiración para medidas políticas desafortunadas. Lo cierto es que ese potencial será también relevante cuando se trate de aplicar medidas consensuales y con un fundamento realista. En este sentido, se hace difícil comprender la política sin elementos como el entusiasmo, la esperanza o el empuje cívico, al cabo, elementos que están por detrás de muchos de los logros civilizatorios de nuestro tiempo.

Junto a esta primera objeción hay una segunda relacionada con la posibilidad de intervenir políticamente en el seno de las figuraciones. En la estela de Elias, se argumenta que la sociología puede actuar como un medio de orientación en la figuración combatiendo la opacidad que le es propia. A la vez, se entiende que los procesos sociales no planeados, resultado de la dinámica histórica de las figuraciones, constituyen el objeto preferente de la sociología. La cuestión que se plantea es cómo proporcionar medios de orientación eficaces en procesos ciegos no gobernados por la intencionalidad humana (Dunne, 2009). A primera vista, esa orientación se convierte en un ejercicio truncado cuando se desconoce el resultado final de la agregación de múltiples acciones intencionales. Pero si de la orientación pasamos a la intervención política, las dificultades aumentan. La intervención política, *per se*, es intencional y habrá de combinarse con otras muchas intencionalidades que cuentan con niveles de poder diferentes. Si se persigue intencionalmente un resultado concreto, este quedaría

supeditado a la dinámica histórica de la figuración, un proceso que, en última instancia, nadie controla. Por tanto, ¿cómo se puede hacer política en estas condiciones?

Relacionado con este interrogante emerge un nuevo punto crítico relativo al conocimiento sociológico que actúa como cobertura de la acción política. Se trata del problema de la reflexividad social (Lamo de Espinosa, 1990). La difusión de conocimiento sociológico apto como medio de orientación en los procesos sociales puede alterar la conducta esperada de los participantes de la figuración, generar resultados finales inesperados y, por extensión, hacer crecer la opacidad social. La apropiación del conocimiento por los participantes modificaría así la dinámica de la figuración. El propio conocimiento se tornaría inútil como medio de orientación una vez transformado el contexto en el que actúan las personas. A esta inutilidad sobrevenida del conocimiento se le añade, como apunta Dunne (2009: 41), la tendencia a la procrastinación política que alimenta la sociología figuracional. Según esta, para que la intervención política sea eficaz, ha de contar con el respaldo del conocimiento sociológico sobre los procesos sociales a largo plazo. El problema estriba en determinar: a) cómo se sabe que se conocen adecuadamente estos procesos; b) cuál es el momento apropiado para intervenir; y c) cómo calibrar la intervención, sabiendo que sus posibles efectos pueden manifestarse no inmediatamente y sí en generaciones posteriores. A esto se le añade el sesgo presentista de la política, siempre más atenta al momento actual y a los réditos electorales inmediatos que a los procesos a largo plazo.

En definitiva, la aproximación eliasiana al tema de la política puede sintetizarse del siguiente modo:

- a) La acción política se identifica, por defecto, con un nivel de compromiso que altera el grado de congruencia del conocimiento con la realidad.
- b) La acción política eficaz únicamente es factible a partir de operaciones epistemológicas que controlen el grado de compromiso del conocimiento en el cual se basan.
- c) El conocimiento sociológico distanciado constituye un medio de orientación en la comple-

alidad de las figuraciones desvelando la opacidad social. Que la opacidad sea descifrada resulta esencial para una acción política bien sucedida que responda a las necesidades de los participantes de la figuración.

También someramente, las fragilidades de Elias que se han apuntado son las siguientes:

a) La minusvaloración del componente emocional de la política como elemento generador de sentido y de cohesión en las comunidades humanas o la sobrevaloración de la capacidad dilucidadora del conocimiento distanciado en la arena política.

b) El carácter autotruncado del conocimiento sociológico como medio de orientación en procesos sociales ciegos no planeados. Ello plantea serios inconvenientes para cualquier medida política que tome como referencia ese conocimiento.

c) La escasa atención prestada al fenómeno de la apropiación del conocimiento sociológico por parte de los participantes en cada figuración, que puede abocarlo a su inutilidad como medio de orientación y que, por ende, sume a la acción política en el terreno de la ineficacia.

Conocimiento y política en la práctica

El contrapunto empírico a esta exposición lo constituye dos ejemplos concretos de la articulación entre conocimiento y política propugnada por Norbert Elias. Como podrá comprobarse, se trata de dos temas de gran amplitud, por lo que me ceñiré a sus trazos esenciales.

El primer ejemplo lo tomo de un artículo de juventud, “Sociología del antisemitismo alemán”, publicado por Elias en un periódico judío local en Mannheim el 13 de diciembre de 1929 (Elias, 2001). Antes de entrar en su contenido, conviene encuadrar históricamente el texto. En las elecciones de 1928, el Partido Nacionalsocialista obtiene el 2,6 % de los votos. En los comicios de septiembre de 1930 ese porcentaje crece hasta el 18,3 % mientras Alemania vive una crisis galopante a resultas del *Crash* de 1929. La cuestión judía forma parte del debate público, materializándose en periódicos, folletos, pasquines e intervenciones de

líderes políticos (Trom, 2016). Por su parte, Elias participa activamente entre 1925 e 1929 en el movimiento sionista “Blau-Weiss”.

El artículo puede leerse como la expresión de una tensión entre el compromiso sionista y el distanciamiento que ha de presidir el análisis sociológico del antisemitismo. Este se explica a partir de las dinámicas entre grupos sociales a lo largo del desarrollo sociohistórico y sus relaciones de poder. Desde la Revolución Francesa, las clases medias alemanas, cristianas o judías, se oponen a las restricciones que pesan sobre el comercio y la competencia empresarial. Esta oposición se dirige a las clases que tradicionalmente han gobernado el territorio: príncipes, nobles y clérigos. Así, la clase media cristiana ve en la clase media judía un aliado en el proyecto de expansión comercial y económica. Los valedores del *statu quo* acaban por dejar su espacio a una pujante burguesía, que fue progresista para discutir los privilegios de la nobleza y el clero y que, una vez ocupado el poder, se torna conservadora frente al avance de la izquierda y el movimiento obrero.

En este proceso, la clase media judía y la cristiana se encuentran, económicamente, en una situación pareja, aunque en clave social, los judíos conforman un estrato de segunda categoría. Su estatuto simbólico se halla más próximo del proletariado que de la burguesía. Esta distinción se agudiza con la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial: el estrechamiento del espacio económico reduce las oportunidades de prosperidad, lo que motiva que la especificidad judía sea objeto de ataque. El judío que, teóricamente, limita las oportunidades de la clase media cristiana es el pequeño comerciante, el tratante de ganado o el pequeño propietario, y no tanto el banquero o el ministro de turno, figuras más alejadas del universo de las clases medias. En suma, el antisemitismo es un medio a través del cual se conduce una disputa contra grupos competidores judíos.

El diagnóstico de Elias se presenta desapasionado. El centro de atención es la liza entre grupos sociales por oportunidades económicas y de poder. Esa liza está asociada a desarrollos histórico-sociales cuya lógica está más allá de la capacidad de influencia de un grupo social concreto, léase, los judíos alemanes. Dicho de otro modo, “los judíos a

este respecto son más conducidos que conductores” (Elias, 2001: 224). Del análisis se desprenden dos conclusiones, teniendo en cuenta que la situación descrita no admite alteraciones intencionales:

a) Emigrar a Palestina como solución colectiva, “visto que la lucha por un hogar nacional para los judíos parece más prometedora que la lucha por la igualdad social en Alemania” (Elias, 2001: 224);

b) Resignación para aquellos que no alcanzan la primera conclusión. En este sentido, la única respuesta al antisemitismo es que los judíos alemanes se acostumbren a vivir de forma discreta y consciente de sí propios, único modo de vida posible para quienes ocupan su posición social en Alemania.

En su artículo, Elias adopta una visión sociológica distanciada y reflexiva que se pretende exenta del influjo de su compromiso político sionista. Tal compromiso no empañaría su análisis, pues como él mismo afirma, una comprensión clara de nuestra posición es preferible al autoengaño.

El segundo ejemplo lo tomo de “Los alemanes” (Elias, 1997) y se centra en la explicación que Elias ofrece sobre el colapso civilizatorio alemán durante el periodo nacionalsocialista. En el caso anterior, la dicotomía conocimiento-acción política se aplicaba personalmente al propio autor (Trom, 2016) En esta ocasión, su análisis se centra en la población alemana y en el elevado nivel de compromiso emocional suscitado por la ideología nazi.

El punto de partida son las condiciones estructurales de formación del Estado. El territorio alemán estuvo siempre sometido a pérdidas por efecto de su encajonamiento geográfico. El poder central, tradicionalmente débil, no logró contener invasiones periódicas además de consolidarse tardíamente si se compara con París o Londres. En la construcción del aparato estatal es constante el antagonismo entre la nobleza, detentora de cargos y con una acusada impronta militarista, y la burguesía, que busca su afirmación a través de la idea de cultura. En esta línea, Elias destaca la presencia de un *ethos* guerrero violento hasta bien entrado el siglo xx, manifestado en la persistencia de los duelos o en las prácticas agresivas de las asociaciones estudiantiles. Se aprecia, pues, una normalización

de la violencia como medio de relación social, también relacionada con el empuje de la aristocracia militar que había liderado la Reunificación.

La derrota en la Primera Guerra Mundial y el avance industrializador, unidos al ascenso de las clases trabajadoras inspiradas en la experiencia soviética, desatan una espiral de violencia entre estudiantes y oficiales, temerosos de la amenaza roja y el proletariado que ambiciona una reestructuración de la sociedad. Aquí Elias detecta dos líneas de fractura decisivas para entender cuanto vino después. Primero, la incapacidad del Estado para garantizar el monopolio de la violencia debido a su endémica debilidad histórica. Segunda, la constitución de una identidad y sentimiento nacionales inseguros, tras la derrota en la Gran Guerra.

A juicio de Elias, ¿qué es lo que propulsa al partido nacionalsocialista en esta tesitura? Sin duda, el ofrecer un discurso y una ideología que entronca con esa sensación de fracaso y de inseguridad. O, en otras palabras, el ofrecer un discurso y una ideología emocionalmente satisfactoria que el pueblo alemán pueda secundar. Esto es, una solución basada en el compromiso. El nacionalsocialismo no es, al uso marxista, un artefacto ideológico que encubre intereses concretos de grupos dominantes. Es, ante todo, una convicción ideológica que defiende una imagen de Alemania ideal: grande, libre, unitaria, aria y pura. Ello exige la expulsión, exterminio o dominio de quienes amenacen tal proyecto. Este arquetipo de país es afín a una estructura de la personalidad en la población que busca combatir la inseguridad con normas, obediencia, liderazgos carismáticos y jerarquías. Los nazis trasladan su modelo guerrero también a las relaciones interestatales y, de esta forma, la población constata cómo los acontecimientos —anexiones, invasiones, triunfos bélicos— confirman paulatinamente los contenidos de sus creencias.

En este punto, Elias realiza una observación interesante, propia de quien fuera espectador de su tiempo. Existía la convicción de que, llegado el momento crítico, la realidad y los intereses se acabarían por imponer a la fantasía nacionalsocialista: “Si un credo social era inhumano, inmoral, repugnante y declaradamente falso, se pensaba que no podía ser sincero; era un objetivo artificial, postizo, de líderes ambiciosos que querían con-

quitar a una masa de seguidores para satisfacer sus propios fines” (Elias, 1997: 281). Sin embargo, Elias señala que el compromiso era tan profundo que el distanciamiento intelectual se hizo más y más complicado. De este modo, la facción nacionalsocialista se adentra en una situación de doble vínculo en la que aplica más y más compromiso emocional para entender y resolver las situaciones que le plantea la realidad: “La victoria y el fracaso del movimiento nacionalsocialista son incomprensibles si no se considera un elemento fuertemente idealista en sus creencias, que cegó al Fuhrer y a sus seguidores para otras consideraciones que no las dictadas por su credo, y que les permitió, en algunas ocasiones, ver el mundo enteramente a la luz de sus propias esperanzas y deseos” (Elias, 1997: 294).

La acción política se basa en un tipo de conocimiento fantasioso o hasta mágico y extraordinariamente idealista. Cuando las evidencias no confirmaban tal conocimiento —p. ej., un revés en la guerra—, esas fallas se colmaban con nuevos mitos. Un conocimiento distanciado habría proporcionado una explicación clara de los hechos y de sus conexiones. A falta de ello, conceptos míticos como la raza, la Gran Alemania o el Reich de los Mil Años constituyeron el paliativo emocional de la población.

ELIAS Y LA CRÍTICA DEL LIBERALISMO

Hasta ahora me he ocupado de la visión eliasiana de la política, estrechamente vinculada a su reflexión sobre la producción de conocimiento científico. Elias concibe su sociología en clave no ideológica, lo que, de algún modo, contrasta con la caracterización política realizada de las contribuciones inspiradas en su enfoque. Mennell (2017, 2018) sitúa a los sociólogos figuracionales en posiciones socialdemócratas o de izquierda moderada. Sostiene que esa proximidad a la izquierda se explicaría atendiendo al énfasis otorgado a la idea de interdependencia, a la atención prestada al poder o a la preocupación por entender las dinámicas entre grupos establecidos y marginados. Dunning y Hughes (2013) también se pronuncian en ese sentido afirmando que Elias es un autor útil para desmon-

tar la ideología neoliberal. A pesar de su frontalidad, estas posturas adolecen de un análisis por menorizado. Con esta puntualización simplemente pretendo insistir, por un lado, en la necesidad de profundizar en la argumentación antes de señalar las connotaciones políticas de la sociología eliasiana, y por otro, en la pertinencia de diferenciar entre las contribuciones de Elias y la adaptación, aplicación o reformulación a cargo de sus discípulos y seguidores. Con algo más de prudencia, sí es posible afirmar que existen algunos puntos clave del pensamiento liberal que resultan discutibles a la luz de la propuesta eliasiana y que aquí me propongo ilustrar sin ánimo de exhaustividad. De este modo, estaríamos en mejores condiciones de problematizar el carácter no ideológico que Elias atribuyó a su sociología.

Libertad

Para reconstruir el concepto eliasiano de libertad, sigo el excelente trabajo de Romero Moñivas (2013) para, a continuación, compararlo con su homólogo liberal. En Elias, la libertad no es un atributo individual y sí una propiedad de las figuraciones en las que se integran los individuos. Como se dijo con anterioridad, las figuraciones son cambiantes y se estructuran a partir de relaciones de dependencia recíproca entre sus participantes. Esa interdependencia determina equilibrios de poder diferentes entre los participantes y, en consecuencia, márgenes de acción desiguales. En este sentido, la libertad no puede comprenderse sin atender a las relaciones entre las personas. Su composición a partir de vínculos de interdependencia identificables permite que sea estudiada empíricamente, esto es, que puedan analizarse los equilibrios de poder y los márgenes de acción existentes para los actores de la figuración. De ahí que para Elias, la libertad no atesore un carácter metafísico y sí empírico: es observable y está sujeta a escrutinio. Por esta razón, la acción intencional libre es siempre la acción posible dentro de los márgenes establecidos por las cadenas de interdependencia y la desigual distribución del poder. Entendida así, la acción intencional, combinada con otras, contribuye a resultados agregados no contenidos en las intenciones

iniciales. En otras palabras, la intencionalidad de cada participante genera opacidad social y dificulta la concreción de otras acciones intencionales. Se dibuja así un trasfondo desencantado para el potencial transformador de la acción humana. En suma, una noción de libertad que es relacional, social y empírica.

La libertad liberal es muy diferente. Con todo, antes de entrar en esta cuestión, es necesario realizar algunas puntualizaciones. El liberalismo es poliédrico, presenta diferentes variedades y penetra en otras corrientes de pensamiento produciendo fenómenos de difícil categorización (Freeden y Stears, 2013; Freedem, 2008; Gray, 1994). En su formato institucional-partidista, el liberalismo se encuadra en el siglo XIX. Sus fuentes intelectuales se remontan siglos atrás, aunque en su momento no fueran calificadas de liberales. El campo de estudio que dibuja el liberalismo es amplio, por lo que será necesario algún ejercicio de simplificación a fin de que la comparación con el enfoque eliasiano resulte útil. En ese sentido, asumo la existencia de un núcleo duro del liberalismo que es transversal a todas sus variedades (Freedem, 1996: 141-177). En ese núcleo duro, la teorización de la libertad se asocia genéricamente al derecho individual de perseguir y realizar fines personales, el cual se relaciona, a su vez, con un ámbito de soberanía individual en la que no existen interferencias ajenas, ora de individuos y grupos, ora de poderes organizados. Es, pues, un concepto de libertad individualizada además de un atributo presocial de la persona. Se ejerce con arreglo a criterios estrictamente particulares en un espacio cuya inviolabilidad es garantizada por el poder político. Ofrecida esa garantía, el ejercicio de la libertad depende exclusivamente de cada cual y no de sus vínculos con los otros. En última instancia, la dependencia recíproca al uso de Elias será una elección personal y no un hecho empírico. Vista desde una óptica eliasiana, es una libertad que, empíricamente, no existe. Se trata de un constructo intelectual sin correlato material en la vida de las sociedades. Para Elias, la única libertad empíricamente sustentable —y, por tanto, la única merecedora de esa denominación— es la que se esboza entre las relaciones de interdependencia y equilibrios de poder. No es, pues, una entidad metafísica, como la entiende el liberalismo

y mucho menos una propiedad presocial. Eso supondría asumir un supuesto estado de naturaleza de seres aislados anterior a la constitución de la sociedad que, para Elias, no deja de ser una conjetura sin traducción real en la historia del género humano.

Individuo

La idea liberal de libertad está estrechamente relacionada con un concepto específico de ser humano que resulta discutible a la luz del enfoque eliasiano. Para Elias, el arquetipo liberal de hombre individualizado que se desarrolla actuando de acuerdo con sus intereses en su esfera particular, aislado de otros individuos y aislable metodológicamente no posee ninguna correspondencia con la realidad empírica. Una vez más, esta imagen del ser humano responde a una construcción intelectual, incongruente con las evidencias y los hechos. Como construcción, tiene su base en el sujeto de conocimiento definido por la filosofía cartesiana. Ese sujeto, que Elias designa como *Homo philosophicus*, se presenta como un Yo pensante que se erige, mediante la duda metódica, en garantía última de la certeza de su pensamiento. Este es intelectualmente el punto de arranque para aquella noción de ser humano que el liberalismo abraza: una entidad sustancialmente diferente y diferenciable del mundo exterior, que capta con su intelecto y sus sentidos: “Para aquellos seres humanos para los que resulta absolutamente obvia la idea de que su propia persona, su ‘ego’, su ‘yo’, o cualquiera que sea el nombre que se le dé, se encuentra encerrado en su ‘interior’ frente a los otros seres humanos y cosas, existiendo por sí mismo frente a lo que hay fuera, resulta muy arduo admitir la importancia de los hechos que demuestran que, desde pequeños, los individuos viven en interdependencia” (Elias, 1987: 33).

Este individuo encapsulado sobre sí mismo alumbró una concepción atomizada de la sociedad vista como agregación de unidades individuales. He aquí el *Homo clausus* y el tipo de sociedad que le está asociada. Ambas ideas se manifiestan de forma más aguda en las “naciones que tienen una poderosa tradición liberal” (Elias, 1987: 31). Para

Elias, este *Homo clausus* es el modelo de ser humano vinculado al liberalismo. Para el liberalismo, el individuo es la unidad primaria de análisis, soberano de su cuerpo y mente e inalienable en cuanto a sus convicciones e intereses. El poder político protege el espacio donde desarrolla su individualidad, esto es, donde expande sus facultades intelectuales y morales, celebra su vida interior y elige su plan de vida. Y conectado a este desarrollo, se confía en la perfectibilidad del ser humano siempre y cuando tal desarrollo no sea cercenado u obstaculizado (Freeden, 2013: 331).

Según la perspectiva eliasiana, este elemento nuclear del liberalismo es un constructo sociohistórico y no la materialización de la verdadera naturaleza humana. Estamos ante una imagen del ser humano que proviene de la autoconciencia generada en una fase concreta del proceso civilizatorio, es decir, de una estructura de personalidad vinculada a ese proceso y a la que se le asignan valores positivos: “Una persona no elige ese ideal, por así decirlo, porque es el que más le agrada de toda una serie de ideales. Este es el ideal de la persona individual exigido e implantado en la gran mayoría de las sociedades muy industrializadas” (Elias, 2000: 166). La autoconciencia de ser un individuo ilustra una confusión entre el ser y el deber ser, en nombre de la cual se interviene políticamente en la sociedad. Elias expresa abiertamente su convicción de que el ser humano, entendido como *Homo clausus*, también revela una ideología política (Elias, 1995: 167) y constituye un elemento central de las sociedades burguesas: “En este caso, al margen de cómo se denomine, se trata de un ideal o una utopía a la que nada corresponde ni puede corresponder en la realidad social” (Elias, 1995: 167). Frente a esto, cabe preguntarse por el fundamento sociohistórico de la autoconciencia que nos lleva a vernos como individuos cerrados y aislados. Y la respuesta es clara: ese fundamento se encuentra en el proceso civilizatorio.

En su vertiente microsociológica, el proceso de la civilización marca el paso de una conducta y emocionalidad heterocontroladas a una conducta y emocionalidad autocontroladas. En la primera modalidad, las coacciones sobre la conducta y las emociones se basan en el respeto al rango social, la amenaza de la violencia o el miedo a la degrada-

ción social. Esto es, provienen del medio social en el que se integra la persona. En la segunda, esas heterocoacciones se han interiorizado y convertido en una segunda naturaleza, justificándose en nombre del pudor, la vergüenza o el asco. En su vertiente macrosociológica, el progresivo aumento de la interdependencia, la especialización funcional y la diferenciación social junto al monopolio estatal de la violencia impele a los individuos a interactuar entre ellos. Esta interacción lleva a que más y más personas ajusten recíprocamente sus conductas. Se crea una disposición a la autorregulación, lo cual requiere un aparato psíquico que discrimine entre comportamientos aptos para la vida social. Precisamente, es la construcción de este aparato la que generaría la sensación de que somos un Yo dueño de la propia conducta frente a las coacciones externas que, poco a poco, se van interiorizando. Para Elias, el liberalismo confunde en su noción de ser humano la autoconciencia ligada a un proceso sociohistórico con una idea de naturaleza humana inmutable. Esta se identifica erróneamente con un individuo que se autocontrola por vergüenza, pudor o repugnancia. En otras palabras, el liberalismo adopta como verdad antropológica —el ser humano como *Homo clausus*— un estado de autoconciencia que depende de condiciones sociales e históricas y que, por definición, está lejos de ser inmutable.

Privacidad

Para el liberalismo, el espacio privado posee primacía moral frente al espacio público. El primero se fue forjando en una confrontación con los poderes políticos absolutos y autocráticos que no reconocían el ámbito de la individualidad. Desde esta perspectiva, la esfera privada se entiende como una conquista histórica frente a la invasión o intrusión del Estado, del gobierno o de la propia sociedad (Béjar, 1995). Es una concepción coherente con la noción de libertad liberal y la reivindicación de no interferencia en las iniciativas individuales. En el ideario liberal, la privacidad es el ámbito donde la persona desarrolla su potencial, expresa su autenticidad, cultiva la afectividad, conduce su vida económica y se defiende de la injerencia esta-

tal, gubernamental o de la opinión pública. Para el liberalismo, este ámbito ha de garantizarse por ley y fija la frontera ética que el poder político no puede cruzar: de hacerlo, se tornaría un poder inmoral e ilegítimo.

La narrativa liberal presenta la esfera privada como algo progresivamente arrancado al poder político y estatal mediante luchas, insurrecciones, debates y revoluciones. Así pues, se detectan manifestaciones protoliberales en el derecho a la legítima resistencia frente al gobierno despótico reconocido por la filosofía política de la Europa Moderna o en la discusión del derecho divino real y la consiguiente promoción de gobiernos constitucionales. Protoliberales serían también las doctrinas del derecho natural o el contractualismo como fundamento del pacto social, tan comunes en el siglo xvii. Y, por supuesto, en esta galería de precedentes ilustres no faltan hitos históricos como la revolución americana o el constitucionalismo inglés (Gray, 1994). Así pues, el liberalismo se iría forjando consciente e intencionalmente como una suerte de designio moral: habilitar un espacio a salvo de intromisiones que permita un auténtico desarrollo de la individualidad.

Elias demuestra en su estudio sobre el proceso de la civilización que la esfera privada no es una conquista y que, por ese motivo, no puede ser entendida como un producto de la intencionalidad humana. Antes bien, es el resultado de un proceso ciego y no planeado que va delineando espacios diferenciados. Uno, en el que se admite que conductas y emociones puedan ser contempladas por los demás y otro, en el que ciertas conductas y emociones se ocultan a la mirada pública. El pudor, la vergüenza, el desagrado, el miedo o el asco justifican la invisibilidad y el confinamiento de comportamientos y afectos en los bastidores de la vida social. Su exposición pública se identifica con la degradación de la persona, quien anticipa en su psique la sanción social y procede a autocontrolarse. Esta distinción entre espacios tiene su traducción en la conciencia: la satisfacción de necesidades e impulsos se va recluyendo en ese espacio no visible y el umbral de sensibilidad en relación con lo que se permite o mostrar públicamente va aumentando. Paulatinamente, la distancia entre ambos espacios se incrementa paralelamente a la

agudización de las tendencias macrosociales del proceso civilizatorio. Elias lo expresa del siguiente modo:

“A lo largo de este cambio social, los seres humanos se ven exhortados cada vez más a ocultar de la mirada de otros, o incluso de sí mismos, acciones o manifestaciones instintivas y apetitos que antes podían expresar abiertamente, de manera que por lo general dejan de ser conscientes de estos [...]. Es [...] este excluir determinados ámbitos de la vida del trato social de las personas, y el recubrimiento de estos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como por ejemplo, sentimientos de vergüenza y de embarazo, lo que evoca en el individuo la sensación de que él es ‘interiormente’ algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas y que solo ‘posteriormente’ entra en contacto con otro de ‘fuera’” (Elias, 2000: 144-145).

A pesar de lo que dicta el liberalismo, no hay sentido moral alguno en la división privado-público. Tampoco intencionalidad y mucho menos logro o conquista. El ciego devenir del proceso civilizatorio, producto no planeado de acciones intencionales, es la clave para entender esta división clave en la cultura occidental.

Síntesis

En definitiva, una parte sustancial del enfoque eliasiano contiene una crítica significativa de presupuestos básicos del pensamiento liberal. En lo que toca al concepto liberal de libertad, este carece de fundamento empírico al no considerar su naturaleza social-relacional y su vinculación indisoluble con el fenómeno del poder. Con relación al concepto de ser humano, la antropología liberal adolece, de nuevo, de base empírica. El Yo encapsulado del liberalismo posee, a ojos de Elias, un inaceptable estatuto metafísico que oculta su verdadera condición empírica: ese Yo es un nivel de autoconciencia histórica y socialmente producida. Por último, la privacidad no es una conquista ni un espacio arrebatado al poder político y estatal, sino también la expresión de un estado de conciencia históricamente generado por el proceso civilizatorio. Globalmente, la crítica eliasiana se centra en

la débil consistencia empírica de los postulados liberales señalados, en la sobrevaloración de la intencionalidad humana y en la minusvaloración de la vertiente no intencional de los procesos sociales. Las carencias científicas del pensamiento liberal en este terreno lo aproximarían a una modalidad de conocimiento comprometido que, en el terreno de la política, alimentaría posiciones poco realistas y fantasiosas cuya función es, en la práctica, reconfortar emocionalmente a sus defensores. Elias ve en esa vertiente emocional la razón de una política ineficaz o dogmática.

CONCLUSIÓN

Para finalizar, resta apuntar algunas inconsistencias y posibilidades que se abren tras la reflexión que se ha presentado. En el primer apartado incluyo el principal problema no resuelto que deriva del planteamiento eliasiano. La acción política intencional que pretende un fin específico tiene que habérselas con la inercia y la dinámica propia de las figuraciones. Estas son refractarias a la intencionalidad o, dicho de un modo más preciso, son el producto sociohistórico no planeado de acciones intencionales. La cuestión es saber, pues, cómo se combina la dinámica no planeada de la figuración con la acción intencional de la política. Al tiempo, la acción política requiere una base de conocimiento sociológico para resultar eficaz. Este conocimiento que, en última instancia, es conocimiento sobre las figuraciones exige una visión a largo plazo. Y el largo plazo es muy a menudo, en el análisis figuracional, un espacio de siglos. El dilema estriba en determinar si ese largo plazo del saber sociológico es el largo plazo de las acciones políticas.

En la sección de inconsistencias también cabe un apunte sobre la relevancia de las herramientas teóricas eliasianas en su crítica a la falta de contenido empírico de las nociones liberales de individuo, libertad y privacidad. En lo tocante a la idea de libertad, por ejemplo, contamos con evidencias claras, desde la neurociencia, de la falta de realismo del pensamiento liberal. Existen pruebas de actividad cerebral antes del comienzo propiamente dicho del acto volitivo (Romero Moñivas, 2013: 87), es decir, este se inicia incons-

cientemente. Qué duda cabe que las técnicas hoy disponibles permiten una fundamentación empírica de la cuestión que supera en precisión la fundamentación de Elias. Las aportaciones de la neurociencia cuestionan profundamente una noción de libertad vinculada a la elección individual consciente. Con todo, la mejor reflexión sobre este tema, a cargo de Romero Moñivas (2013), establece que no existe una disparidad radical entre algunos consensos básicos de la neurociencia y los planteamientos eliasianos.

Por otro lado, estos planteamientos resultan afines al conjunto de evidencias que matizan o enmiendan el carácter teóricamente autónomo de la acción individual. Esa autonomía, junto a las neurociencias, también es discutida desde una perspectiva microsociológica por Randal Collins (2009) y su teoría de las cadenas de rituales de interacción. Esta revela con claridad la naturaleza situacional de la conducta frente a cualquier concepción de la misma hiperindividualizada y descontextualizada. La hiperindividualización o la descontextualización resultan habituales en enfoques economicistas que dan cuenta del comportamiento en clave de maximización de utilidad personal con arreglo a principios de racionalidad instrumental. En consonancia con este punto de vista, mucho de lo producido desde el campo de la economía comportamental y experimental desmiente o pone en entredicho tales enfoques realizando los sesgos cognitivos y situacionales de nuestra conducta (Cordeiro Santos, 2010; Costa, 2010). En definitiva, cuanto señala Elias a partir de sus herramientas teóricas se ha visto refrendado y ampliado desde diversas áreas del conocimiento.

En el apartado de posibilidades, sería necesario profundizar en la relación entre el concepto eliasiano de libertad y otras concepciones alternativas a la acepción negativa propuesta por el liberalismo. Cabría explorar sus afinidades con la idea positiva de libertad o con la noción de libertad como no dominación propuesta por Pettit (1999). *A priori*, el enfoque eliasiano, atento a las dimensiones relacionales y dinámicas de la libertad, parece más afín a las versiones republicanas de la libertad dentro de la tradición del humanismo cívico y su preocupación por los diseños institucionales de contraequilibrios de poder.

En segundo lugar, sería necesario matizar el carácter progresista que se le pueda atribuir a la sociología eliasiana. Concretamente, su noción de cambio social como proceso ciego no planificado fruto destila poca o ninguna confianza en la acción intencional como núcleo de las medidas políticas. En este punto, Elias no se comporta como un progresista al uso capaz de confiar en proyectos conscientes de mejora de la sociedad. Sucede que dichos proyectos interactuarán con otras muchas acciones intencionales pudiendo ocurrir que el resultado final no sea el esperado. Al tiempo, confía en el conocimiento como medio de orientación en la complejidad de las figuraciones. Es decir, si existe alguna opción de que el resultado final coincida con el resultado planeado, esta pasa por medidas políticas sociológicamente bien fundamentadas. En definitiva, en Elias hay elementos de cariz prudencial-conservador aunados con el optimismo moderado que deriva del saber sociológico.

En tercer lugar, sería necesario reflexionar sobre la viabilidad de una política con dosis rebajadas de emocionalidad. La actividad política presupone una orientación normativa de la que Elias prescinde en su sociología. Esta, como he señalado con insistencia, proporcionaría medios de orientación realistas sin prescribir nada. Nos dice lo “es” y no lo que “debe ser”. En Elias, ese “deber ser” es admisible hasta cierto punto siempre que se fundamente en conocimiento sociológico contrastado. Si no, es un “deber ser” motivado por el compromiso emocional que acabará por alumbrar políticas ineficaces. La cuestión que se plantea es si puede desecharse ese compromiso para hacer política o si, por el contrario, resulta deseable en muchos supuestos. No hay política, claro está, sin pretensión normativa, pero tampoco, en la línea del republicanismo clásico, sin el entusiasmo o el empuje cívico y participativo, el coraje de intervención o la pasión por los asuntos de la *polis*. Y todos estos elementos, no lo olvidemos, quedan del lado del denostado compromiso por Elias.

En cuarto y último lugar, cabría preguntarse por las posibilidades que ofrece el enfoque eliasiano para entender algunos de los procesos sociopolíticos actuales. El candidato perfecto parece ser el populismo conectado a culturas políticas de ultraderecha en el rescoldo o continuación de la crisis financiera mundial abierta desde 2008. En

este punto, sería de interés determinar hasta qué punto la acción política populista está impregnada de ensoñaciones y fantasías al uso eliasiano generadoras de compromiso emocional entre determinados sectores de la población. Bajo ese prisma, podría considerarse la apelación a pasados históricos idealizados en clave de grandeza, la reivindicación de comunidades unitarias de inspiración premoderna, el énfasis en un mundo estable no globalizado, la adhesión emocional a proyectos nacionales, el irracionalismo o la defensa de las jerarquías sociales naturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atienza, M. (1998). Filosofía política. En S. Giner, E. Lamo de Espinosa, C. Torres (eds.), *Diccionario de Sociología* (pp. 307-308). Madrid: Alianza Editorial.
- Béjar, H. (1995). *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Constant, B. (2001). *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Coimbra: Tenacitas.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Cordeiro Santos, A. (2010). *The Social Epistemology of Experimental Economics*. London-New York: Routledge.
- Costa, A. (2010). De ciência da escolha à ciência do comportamento: por onde anda o indivíduo na Economia? En V. Neves, J. Castro Caldas (orgs.), *A Economia sem Muros* (pp. 77-96). Coimbra: Almedina.
- Dagger, R. (2005). Autonomy, Domination and the Republican Challenge to Liberalism. En J. Christman, J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism, New Essays* (pp. 177-203). Cambridge University Press.
- Dunne, S. (2009). The Politics of Figurational Sociology. *The Sociological Review*, 57(1), 28-57.
- Dunning, E., Hugues, J. (2013). *Norbert Elias and Modern Sociology. Knowledge, Interdependence, Power, Process*. London/New York: Bloomsbury Academic.

- Elias, N. (1982). *La sociedad cortesana*. Madrid-México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización*. In *Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid-México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (1995). *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (1997). *Os Alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Elias, N. (2001). On the Sociology of German Anti-Semitism. *Journal of Classic Sociology*, 1(2), 219-225.
- Freeden, M. (1996). *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Freeden, M. (2008). European Liberalisms. An Essay on Comparative Political Thought. *European Journal of Political Theory*, 7(1), 9-30.
- Freeden, M., Stears, M. (2013). Liberalism. En M. Freeden, L. Towersargent, M. Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (pp. 329-346). Oxford: Oxford University Press.
- Giner, S. (1998). Política. En S. Giner, E. Lamo de Espinosa, C. Torres (eds.), *Diccionario de Sociología* (p. 583). Madrid: Alianza Editorial.
- Gray, P. (1994). *Liberalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jost, J. T., Federico, C. M., Napier, J. L. (2013). Political Ideologies and Their Social Psychological Functions. En M. Freeden, L. Towersargent, M. Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies* (pp. 232-250). Oxford: Oxford University Press.
- Kilminster, R. (2004). From Distance to Detachment: Knowledge and Self-Knowledge in Elias's Theory of Involvement and Detachment. En S. Loyal, S. Quilley (eds.), *The Sociology of Norbert Elias* (pp. 25-41). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kilminster, R. (2011). Norbert Elias's post-philosophical sociology: from "critique" to relative detachment. *The Sociological Review*, 59(1), 91-116.
- Kilminster, R. (2014). The dawn of detachment: Norbert Elias and sociology's two tracks. *History of the Human Sciences*, 27(3), 96-115.
- Lamo de Espinosa, E. (1990). *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: CIS/Siglo XXI.
- Lever, J., Clemment, M. (2012). *Summing up: Should the "figurati" become "public intellectuals"?* (en línea). <http://norberteliasfoundation.nl/blog/?p=647>, acceso 14 de abril de 2019.
- Lever, J., Powell, R. (2017). Problems of Involvement and Detachment: Norbert Elias and the Investigation of Contemporary Social Processes. *Human Figurations. Log-Term Perspectives in Human Condition*, 6(2). <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0006.209>, acceso 14 de abril de 2019.
- Mennell, S. (2012). *Should the Figurati Become Public Intellectuals?* (en línea). <http://norberteliasfoundation.nl/blog/?p=619>, acceso 14 de abril de 2019.
- Mennell, S. (2017). Apología Pro Vita Sociologica Sua: Social Character and Historical Process, and Why I Became an Eliasian Sociologist. *Human Figurations. Log-Term Perspectives in Human Condition*, 6(1). <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0006.102>, acceso 14 de abril de 2019.
- Mennell, S. (2018). The Political Implications of Figurational Sociology. Ponencia presentada en el Congreso Global *Interdependencies. What's new in the Human Society of Individuals? - The Political and Academic Relevance of Norbert Elias' Work Today*. Brussels, Université Saint-Louis, 5-8 de diciembre de 2018.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Ramos, R. (1994). Del aprendizaje de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, 27-53.
- Romero Moñivas, J. (2013). El problema de la libertad en Norbert Elias en diálogo con las neurociencias. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 142, 69-92.
- Saramago, A. (2015). Problems of Orientation and Control: Marx, Elias and the Involvement-Detachment Balance in Figurational Sociology.

Human Figurations. Log-Term Perspectives in Human Condition, 4(2). <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0004.205>, acceso 14 de abril de 2019.

Trom, D. (2016). Elias on Anti-Semitism: Zionism or Sociology. *Annales HHS (English Edition)*, 71(2), 249-289.

NOTA BIOGRÁFICA

Fernando Ampudia de Haro es profesor auxiliar (Universidade Europeia) e Investigador Integrado (CIES-Instituto Universitário de Lisboa).

Doctorado (con Premio Extraordinario) y Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense. Máster en Economía Social y Solidaria (ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa). Ha sido investigador posdoctoral en el Instituto de História Contemporânea (Universidade Nova de Lisboa) y docente en la Universidad de Salamanca, Universidad Pontificia de Comillas (ICADE, Madrid) y en el Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (Universidade de Lisboa). Ha publicado diferentes trabajos en el campo de la sociología histórica, teoría sociológica, sociología de las emociones, sociología de la cultura y sociología económica.

