

Cultura, Civilización y Ultramodernidad: A propósito de Norbert Elias

Culture, Civilization and Ultramodernity: About Norbert Elias

Fernando MUÑOZ MARTÍNEZ

Resumen

Se contempla la obra sociológica de Elias y su característica marginalidad como efecto de su posición errante, propia del judaísmo del fin de siglo. De esta raíz judía procedería el enfoque metapolítico que observa el proceso de civilización desde la plataforma de un género humano, que se asume ya constituido, y definido por la conciencia civilizada. Se determina la idea de una plataforma metapolítica (extraterritorial) y su posible eficacia histórico política. Finalmente el trabajo señala la característica límite del proceso de civilización, contrastando las concepciones al respecto de N. Elias y G. Bueno. Ante esta contrastación se abre paso una tercera alternativa que observa ese límite de la historia y su pretendida superación del “campo antropológico” – a través del desarrollo *a estructural*, tecnocientífico u objetivo de la sociedad – como fragua de la que surge el “espíritu ultramoderno” que se describe al final del trabajo.

Palabras clave: Proceso de la Civilización, Imperios, Ultramodernidad, Informalización, Norma morfosintáctica.

Abstract

The sociological work of Elias is studied, together with his characteristic out-cast position, typical of judaism at the end of the century. From such judaic root stems the metapolitical approach observed in the process of civilization from the platform of a Human Genre already assume as formed and defined by the civilized conscience. The idea of a metapolitical (extraterritorial) platform is determined, and its possible historical and political efficiency. Finally, the work focuses on the limits of the civilization process, contrasting N. Elias and G. Bueno conceptions on the issue. Hence a third alternative which observs such limit of history and its superation in the “antropological field” – through the *a structural*, technoscientific and objective development of society – springs as a source from where the “ultramoderne spirit” described at the end of the issue finds its origins.

Keywords: Civilization Process, Empires, Ultramodernity, Informalization, Morphosyntactic Norm.

1. El enfoque genérico de la sociología eliasiana y la posición del judaísmo errante

...soy judío, un judío alemán, por toda mi manera de ser y también por mi aspecto. Según plantean Uds. la pregunta, suena como si tuviera alguna elección. Pero mi única respuesta posible es: no tengo elección, soy judío, haga lo que haga o diga lo que diga. (N. Elias)

I.

Norbert Elias falleció el primero de agosto de 1990. Los quince años que median entre aquella fecha y nuestro presente, permiten contemplar panorámicamente su obra, hace tiempo traducida al español, prácticamente en su totalidad. La figura de Elias ha sido ya juzgada desde las más diversas perspectivas, y de este juicio deriva el reconocimiento y alta estimación de su obra en la tradición sociológica europea. En suma: Norbert Elias es un autor que no necesita ser presentado porque nos resulta afín y cercano, como una voz con timbre propio y cadencia reconocible que constituye una suerte de bajo continuo en la más valiosa sociología actual.

Al margen de la escuela que cultive la doctrina – sociología figuracional o del proceso –, al margen de la multitud de las referencias bibliográficas que magnifiquen la edición y divulgen el nombre, en este trabajo trataremos de encontrar el aliento biográfico que anima su obra desde su génesis en el Breslau alemán del decadente II Reich al cosmopolitismo holandés de los últimos años de un judío alemán de nacionalidad inglesa. Trataremos de avivar el rescoldo del fuego inicial que

alumbró su figura, o, según su propia metáfora, de escuchar en su obra el eco de la primera explosión.

...el universo entero está lleno de los ecos del primer estallido; del mismo modo las personas llevan consigo un sentimiento de fondo referido a su vida y procedente de su época temprana en el seno de la familia.¹

Nuestra tesis, que no quiere limitarse a dato biográfico porque quisiera elevarse a categoría histórica, es que la naturaleza primordial de Elias consiste en una paradójica ausencia de naturaleza. En su propia concepción sociológica esta negatividad se presenta como *marginalidad*. Esa posición marginal de Elias, nos resulta genéricamente característica del judaísmo disperso del *fin-de-siècle*, que vertió sus aguas prolíficas en la tradición filosófica occidental hasta inundar su cauce. En su caso particular se acentúa al establecerse en Inglaterra a una edad en que la promoción académica debiera haber encontrado ya su rumbo, pero más profundamente a causa de la quiebra que esta migración supuso en un crecimiento nutrido de la tradición sociológica y filosófica alemana: G. Simmel, Max y Alfred Weber, K. Mannheim....

En efecto, en 1933 Elias huyó de Alemania sin rumbo determinado: primero Suiza y luego Francia cierran las puertas de la Academia al profesor judío que luchara en las líneas alemanas durante su juventud en la primera guerra mundial. Apoyos ocasionales como los de Malraux, Gide o del también judío Alexandre Koyré, no fueron suficientes para alojar al nuevo huésped. Finalmente, se verá acogido, peor que mejor, en Inglaterra donde un comité judío de ayuda a los refugiados sostiene un nuevo “socio”. Así pues, el asistente de Mannheim en Frankfurt habría de abandonar la posición lograda, relegando su lengua materna para perder finalmente todo rastro familiar tras una breve visita de sus padres en 1938: en una carta de 1940 su madre informa de la muerte del padre, ella le seguiría a ninguna parte en el abismo sin matices de Auschwitz.

Durante sus tres primeros años en Inglaterra Elias pasa la mayor parte del día en las salas silenciosas de la Biblioteca del Museo Británico: este *Luftmensch*² logra arraigar – rozando la miseria – en el leve círculo de una biblioteca británica. De allí surgirá *Über den Process der Zivilisation*, publicado en 1939 en lengua alemana.

Otro judío, inglés de origen alemán, ha descrito recientemente la marginalidad de Elias de un modo inmediato, dándonos una imagen visual de sus efectos sobre la vida diaria.

¹ Elias, Norbert. *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona. Península.1995. pág.22

² *Luftmensch* es un término que solía designar a los judíos alemanes “hombres del aire” carentes de arraigo, y que cobró un timbre trágico ante las chimeneas de los crematorios de los Campos de Exterminio.

En la London School of Economics, o al menos en su edificio principal en Houghton Street, Aldwych, todavía existen elementos reconocibles de lo que fue hace unos sesenta años, como por ejemplo una pequeña cafetería situada justo a la izquierda de la entrada principal que por aquel entonces era conocida como el café de Marie, en el cual los activistas universitarios solían discutir de política o intentaban ganar adeptos, observados normalmente por un centroeuropeo solitario y callado bastante más mayor que nosotros, aparentemente uno de esos “eternos estudiantes” que vagan por los campus de los barrios céntricos de la ciudad, pero que en realidad era el totalmente desconocido y desatendido Norbert Elias, quien estaba a punto de publicar en Suiza su gran obra sobre El proceso de la civilización. En los años treinta la Gran Bretaña académica estaba absolutamente ciega a la genialidad de los refugiados intelectuales judíos y antifascistas de Centroeuropa, a no ser que trabajaran en campos convencionalmente reconocidos como el de las Clásicas y la Física. La LSE era probablemente el único lugar donde se les daba cobijo. Incluso una vez finalizada la guerra, la carrera de Elias en este país fue marginal...³

Este centroeuropeo “solitario y callado” sólo con severas dificultades ha logrado hacerse oír, y, sin embargo, su obra ha llegado a ser una presencia calma pero eficaz en la sociología contemporánea. Tanto esta presencia dispersa como las dificultades de su afirmación pueden encontrar explicación en el mismo principio: la perspectiva marginal de su autor, su condición errática y la disposición universal de su mirada. La condición de Elias es el tránsito o el proceso. Su naturaleza propia es un aire de paradójica frontera indefinida, con un acento *extraterritorial* de nación sin lenguaje y sin estancia: *Luftmensch*.

Nuestra tesis relativa a la obra de Elias sostiene que el análisis eliasiano del proceso de civilización se despliega desde un enfoque genérico y éste carácter se funda en la propia condición infinitamente *alopátrica* de su autor, una condición que ha forjado un desarraigo convertido en naturaleza. De lo genérico de su perspectiva proceden sus enormes virtualidades en el ejercicio de una sociología comparativa, pero también su fragilidad y sus limitaciones, por cuanto no puede contemplarse la historia desde la perspectiva del Reino del Hombre, presunta plataforma de observación que, sin embargo, de ningún modo consideramos una realidad histórica. Pese a nuestro juicio entendemos que el espacio en el que esta extraña suerte de *filósofo autodidacto* erige su perspectiva no es un mero soplo, un golpe de voz – *flatus vocis* – un viento sin origen ni procedencia. ¿Desde dónde contempla Elias el complejo proceso de la civilización?, tal es la cuestión. Como es evidente, la posición de Elias sólo de modo forzado puede compararse al Solitario del ensayo novelado de Abentofáil, nacido por generación espontánea y formado a partir de su propia substancia, este *Luftmensch* no es el *Naturmensch* del título alemán de la obra de Abentofáil⁴, sino precisamente su contrafigura.

³ Hostbawm, Eirc J. *Años interesantes, una vida en el siglo XX*. Crítica. Barcelona 2002. pág. 119

⁴ Abentofáil. *El filósofo autodidacto*. Ediciones Ibéricas. Madrid 1965. (Abúbequer Ibn Tufayl

Elias no se nutre de su propia substancia, pero tampoco encuentra en su Alemania de origen el grave peso de la patria. Su firme condición de alemán, pujante sobre la más frágil identidad inglesa, está lejos de encontrar arraigo en el Estado alemán; no es, por tanto, una condición *política*. Las razones de esta condición alemana firme, pero extrapolítica (*metapolítica*), pueden encontrarse en sus estudios sobre los alemanes, un texto en que Elias retoma la cuestión de la génesis y naturaleza de una Alemania capaz de ejecutar la aniquilación de una amplia población judía incapaz de contemplarse de otro modo que como ciudadanos alemanes, acaso ejemplares.

Si Ud. No era patriota ¿qué sentimientos tenía hacia Alemania, al margen del emperador? (...) amaba mucho a Alemania, vivía y me movía en la cultura alemana. Este es un antiguo problema alemán, muy difícil de clarificar: es posible identificarse fuertemente con la tradición cultural alemana – yo aún lo sigo haciendo – sin ser por eso, no digamos un patriota, un nacionalista.⁵

¿En qué puede consistir esa *cultura alemana* que Elias opone a la estructura política en que se configura?. Estas líneas remiten, como el eco a su voz, a otras escritas a propósito del II Reich, con ocasión de la victoria prusiana en la guerra franco alemana de 1870, aquella en la que tantos, todavía hoy, quieren ver la eclosión de Europa; al menos resulta serlo del mito de la capital alsaciana de la Unión Europea. Al respecto escribía F. Nietzsche en su primera *Consideración Intempestiva*, publicada en agosto de 1873:

Pero de todas las malas consecuencias que está acarreado la última guerra sostenida con Francia, acaso la peor de todas ellas sea un error que se halla muy extendido y que incluso es general: el error de la opinión pública y de todos los opinantes públicos que aseveran que también la cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha y que por tanto es ahora preciso engalanarla con aquellos florones que corresponden a unos acontecimientos y éxitos tan fuera de lo ordinario. Esa ilusión es sumamente perniciosa: y no, por ventura, porque sea una ilusión – pues hay errores que son muy saludables y benéficos – sino porque es capaz de trocar nuestra victoria en una derrota completa: *en la derrota y aun extirpación del Espíritu alemán en provecho del “Reich Alemán”*⁶

La posición de Elias tras la derrota del “Tercer Reich” y el discurso, actualmente ubicuo, de una buscada “cultura europea” junto a los acontecimientos más actuales, hacen de la obra de Elias un instrumento especialmente apto para acometer el bosquejo de una filosofía (política) del presente ¿Qué enseña al respecto la obra de

Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan. Berlín. 1783).

⁵ Elias, Norbert. *Mi trayectoria intelectual*. Península. Barcelona 1995, pág. 27.

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas I*. David Strauss, *el confesor y el escritor*. Alianza. Madrid. 1988, pág. 25.

un judío alemán errante por las universidades europeas de la segunda mitad del siglo XX?

II.

En modo alguno es nuestra intención reavivar el tema, propio del biologicismo metafísico hitleriano, de una raza judía necesariamente pacifista e internacionalista, en dispersa ubicuidad, una raza que incurriría en el pecado capital del pacifismo, que – según W. Churchill – conduciría a su sumisión en la lucha política por la existencia.

Ahora bien, nos atrevemos a afirmar que la idea de una íntima relación entre bolchevismo y judaísmo no es una simple construcción propagandística de Hitler. La efectiva composición judía de buena parte de las organizaciones revolucionarias en Europa constituye un problema histórico efectivo: «Junto con el cristianismo, el marxismo es otra de las herejías primordiales del judaísmo»⁷.

El *judaísmo mortificado* incluye – ésta es nuestra tesis – un afán por trascender, en el ámbito histórico, las efectivas condiciones políticas que mantienen la iniquidad y la injusticia. Este generoso afán se apoya en principios que se conciben externos al orden político efectivo, principios metapolíticos que establecen la exigencia de una justicia eterna. El *judaísmo errático* incluye la posición de un orden metapolítico erigido en plataforma para el análisis y la acción política, un orden que – externo a la historia política efectiva – figura en el enfoque genérico de Elias bajo la rúbrica de la *Civilización* que se identifica con un metahistórico *Imperio del Hombre*

Este orden promueve la constitución de una sociedad universal metapolítica acaso imposible, pero cuya imposibilidad no es simple contradicción analítica, sino (im)posibilidad histórica y, por tanto, sólo demostrable en el fracaso recurrente de sus paradójicas realizaciones. De esta composición metapolítica del judaísmo procede no sólo el enfoque de Elias, sino el raro carácter mesiánico, universalista, aunque a menudo paradójicamente secular, del *judaísmo de la diáspora*:

Este rasgo del carácter, merced al cual el individuo se sacrifica para convertirse en brazo de la justicia eterna cuya esencia propia desconoce todavía, es tan raro como significativo y sublime.⁸

Nuestra tesis no sostiene que Elias haya desarrollado esta perspectiva de modo explícito y sistemático, sino que – al margen de su representación – ha ejercitado

⁷ G. Steiner, *Errata. El examen de una vida*. § 5. Siruela. Madrid 1998, pág. 82 ss.

⁸Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. IV. 423/424. Madrid. Círculo de lectores. pág. 457/458. (En este texto Schopenhauer no refiere propiamente al judaísmo, sino al carácter de los españoles.)

esta posición paradójica de un modo efectivo, aunque tácito y silencioso, en sus análisis del proceso de civilización, en sus estudios psicogenéticos de la condición civilizada. Su posición marginal, su carácter errático, habrían calado profundamente en su obra, más allá de las explícitas consideraciones metodológicas que nos ofrece. Y esta condición, paradójica pero persistente, procede, como el eco de la gran explosión, de su constitución inicial en el Breslau prebélico en que amanece su persona.

Otro signo de esta paradoja del *judaísmo errante* y su visión liberadora remite a la tendencia al magisterio – *rabino* significa simplemente *maestro* – y a la estimación absoluta de lo clásico. Elias no ha dejado de visitar la Biblioteca Británica hasta su salida de Inglaterra: lo que allí se respira es el anómalo aire del clasicismo, esto es, de una forma irreductible de universalidad. La cuestión relativa a la constitución de ese canon clásico capaz de desbordar diques históricos alcanzando a lenguas distintas y sociedades cambiantes, lejos de aclararse, se enturbia con la alusión a la cultura, en cuanto que metafísica potencia salvadora universal.

Por lo demás, en el caso de Elias, el signo judío del magisterio se revela ya en la adolescencia. A este respecto nos narra la siguiente anécdota sucedida en el *Gymnasium*, en Breslau:

...un caso ocurrido en el instituto, cuando tenía 15 o 16 años. Estábamos hablando en clase sobre nuestros planes profesionales. Dije que quería ser profesor universitario y un compañero de clase me replicó: “Tienes esa carrera circuncidada por nacimiento”. (...) se trataba de una observación que no era ni siquiera maliciosa, sino muy inteligente. Si me hirió tanto fue porque probablemente nunca vi con claridad que bajo el régimen imperial esa carrera estaba prácticamente cerrada para los judíos...⁹

Acaso no se tratara tanto de que esta carrera estuviera vetada a los judíos bajo el segundo imperio, cuanto de que los judíos llevaban la marca del magisterio en su propia estirpe, un magisterio entendido en un sentido humanístico universal característico, como un sello tan íntimamente acuñado (circuncidado) que el propio Elias no lograría contemplarlo a distancia en su propia figura. En efecto, frente a la nobleza alemana de vieja estirpe, el judaísmo alemán es literario, libresco incluso, profundamente erudito.

En lo que respecta a los junker prusianos, el mundo civilizado sabe que a lo más que llegan es a leer y escribir. Uno de sus representantes, el presidente alemán Hindenburg, reconoció públicamente que en toda su vida no había leído un solo libro.¹⁰

⁹ Elias, Norbert. *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona. Península. 1995, pág. 20.

¹⁰ Roth, Joseph. *La filial del infierno en la tierra*. El acantilado. Barcelona. 2004, pág. 31.

Es preciso destacar que esta nobleza alemana ha sido la fuerza constituyente del Estado alemán hasta 1918, pujando sobre la burguesía y la clase trabajadora. La nobleza de viejo estilo ha configurado los modos de tratamiento social y fijado el carácter político específicamente alemán hasta la primera gran guerra. El Estado nacional alemán – así lo muestran los propios análisis de Elias – es un producto de la Corte y del Antiguo Régimen, lejos de las revoluciones que en Francia, por contraste, supusieron el advenimiento al control del Estado de una burguesía industrial y comercial¹¹. Justamente esta Alemania dominante tiene su contrafigura en el judaísmo alemán que ha constituido la substancia fundamental de la producción científica y literaria en lengua alemana.

Desde los inicios del siglo XX los escritores que han hecho alguna contribución a la literatura alemana han sido los siguientes: judíos, medio judíos y judíos en un cuarto, es decir, escritores de “ascendencia semítica” para hablar en la jerga del Tercer Reich.¹²

Esta característica especialmente notable en Alemania, que es propia del judaísmo errático, también vale para el Reino Unido; G. K. Chesterton narra, por ejemplo, cómo una de las razones del alto rendimiento académico de St. Paul radicaba en su abundante alumnado judío¹³. ¿En qué modo esta contribución judía puede entenderse orientada a la construcción de un plano metapolítico desde el que Elias, entre tantos otros, puede, sobre el “Reich”, concebirse profundamente alemán?

2. El plano metapolítico característico de la *extraterritorialidad* judía

La plataforma desde la que Elias discierne la historia política, contemplada como proceso de la civilización, es característica, según nuestro punto de vista, del judaísmo del *fin de siècle*. Desde esta plataforma se concibe una idea de Sociedad Universal (Imperio del Hombre) determinada desde *fuera* de las sociedades políticas efectivas. Sólo un grupo externo a las sociedades políticas en curso (*extraterritorial*), podría llevar adelante semejante conceptualización: es el caso del judaísmo de la diáspora respecto de los Estados Nacionales. Esta idea de una Sociedad Universal conformada desde el exterior de las efectivas sociedades políticas ha de contar con un lugar desde el cual llevar a cabo la conceptualización del proceso histórico, un lugar al menos intencionalmente *extrapolítico*, es decir, metafísico. Cabría señalar diversos lugares externos al curso político de la realidad histórica desde los que concebir este proceso, Gustavo Bueno señalaba particularmente dos

¹¹ Al respecto véase: Elias, Norbert. *Los alemanes*. Instituto Mora, México, 1999.

¹² Roth, Joseph. Op. cit., pág. 32.

¹³ Chesterton, G. K. *Autobiografía*. El Acatilado, Barcelona, 2003, pág. 82.

Ideas metafísicas capaces de erigirse en semejante plataforma extrapolítica de conceptualización del curso histórico: *Dios y la conciencia*¹⁴. Ideas metafísicas que, por lo demás, han de actuar a través de efectivas fuerzas políticamente eficaces si las podemos considerar elementos de la causalidad histórica.

A este respecto A. Hitler ofrece un rastro certero: “El judío ha inventado la conciencia. Después de eso: ¿cabe algún perdón?”¹⁵. Esta conciencia, desde la que se discierne el proceso histórico, se concibe actuando desde el exterior de la sociedad política. Semejante hipótesis metafísica puede desarrollarse de distintos modos: por una parte puede entenderse que la conciencia actúa *con anterioridad* al curso histórico sea como *donación* trascendente de un Dios más allá del mundo, o como *dota-ción* biológica de una naturaleza más allá de la historia. También es posible entender la conciencia como derivada de una “Cosmópolis Pánica”, una suerte de Ciudad Universal, *posterior* al desarrollo histórico. Esta cosmópolis se concibe como única y capaz de acoger en su seno a la totalidad de los hombres, a este respecto destaca el uso del singular en los textos de Elias: El proceso de *la Civilización*.

Ahora bien, tales ideas metafísicas sólo adquieren relevancia histórica si poseen “peso político” efectivo, actuando a través de fuerzas políticas que puedan oponerse al Estado “realmente existente” como Ideas-fuerza capaces de modificar el rumbo de los imperios históricos, incluso de destruirlos.

En una palabra la Idea metapolítica del Imperio,... no lo consideraremos conformado desde la Idea teológica de Dios, sino (para el caso del Imperio de Occidente) desde la Iglesia romana (en la medida en que respresenta a clases oprimidas de las ciudades y a muchos esclavos y, muy especialmente, a unos Estados ante otros Estados); ni estará conformado desde la Idea filosófica del “Género Humano”, sino desde los bárbaros o desde los pueblos marginados del Imperio, y muy principalmente desde el pueblo judío.¹⁶

Esta figura que asociamos al judaísmo de la diáspora no le es exclusiva, aunque brille por su rareza. Respecto a otra morfología histórica – el Imperio hispánico – ha escrito Octavio Paz:

Es muy fácil reír de la pretensión ultraterrena de la sociedad colonial. Y más fácil aún denunciarla como una forma vacía, destinada a encubrir los abusos de los conquistadores o a justificarlos ante sí mismos y ante sus víctimas. Sin duda esto es verdad, pero no lo es menos que esa aspiración ultraterrena no era un simple añadido, sino una fe viva

¹⁴ Véase: Bueno, Gustavo. *España frente a Europa*. § III. *La Idea de Imperio como categoría historiográfica y como Idea filosófica*. Alba editorial. Barcelona. 1999.

¹⁵ Citado en: Steiner, G. *Errata. El examen de una vida*. § 5 Siruela. Madrid. 1997 pág. 85.

¹⁶ Bueno, Gustavo. *España frente a Europa*. [§ III. *La Idea de Imperio como categoría historiográfica y como Idea filosófica*].Alba.1999. pág. 200/201 (subrayado nuestro).

y que sustentaba, como la raíz al árbol, fatal y necesariamente otras formas culturales y económicas.

Esa “pretensión ultraterrena” es algo más que un epifenómeno, en la medida en que actúa a través de “realidades corpóreas”, fuerzas sociales determinadas que pujan por trascender la realidad rapaz del Imperio existente, abriendo paso a una escala universal efectiva.

Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal abierto a todos los pobladores.¹⁷

Octavio Paz añade:

Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos protestantes de Nueva Inglaterra.¹⁸

Esto no ha de resultar justificación, en modo alguno, del latrocinio y el crimen que, sin duda, resulta en la expansión. No se niega la (im)posibilidad del Imperio metapolítico universal, pese a lo cual no podemos desconocer las fuerzas que incesantemente se han consumido en su proceso infinito.

El enfoque de Elias por su parte no se apoya en Dios, sino en la Conciencia constituida en el proceso de la civilización, faz subjetiva del proceso histórico de construcción de la civilización (cultura objetiva) que incluye un índice creciente de pacificación. El límite transhistórico del proceso de civilización apunta a la Era triunfante de la paz civilizada: *Pax Humana*. La vanguardia del proceso de constitución del Hombre estaría dada por el grupo de los practicantes de un saber distanciado, agentes de una sociología figuracional libre de valoración: sobria, neutra, “científica”.

La humanidad pasa, en la tarea de los sociólogos, de ser un ideal lejano a convertirse en el nivel de integración y una formación social entre otras.¹⁹

Pero esta Humanidad no puede considerarse una realidad de la que se pudiera partir para contemplar el curso de su génesis. El lastre metafísico de estas concepciones lo depositamos en la cancelación de la historia que suponen. Desde este enfoque, cancelado el curso histórico de tal *Humanidad*, puede luego contrastarse con la *Animalidad* de procedencia, abstrayendo la pluralidad específica de formas

¹⁷ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cátedra. Madrid, 1998, pág. 242.

¹⁸ *Ibid.* 243.

¹⁹Elias, Norbert. *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural* Península, Barcelona 1991 pág. 210.

histórico políticas en que los hombres se constituyen, así como la enorme diversidad etológica del orden zoológico. Sólo así cabe interpretar las palabras de Elias.

Si se habla del estado en singular se sitúa uno al nivel de una multitud de estados. Si se considera la multitud de estados se sitúa uno tácitamente al nivel de la humanidad. No hay ningún nivel más alto de integración disponible. Por tanto a efectos comparativos, se eligen en este caso niveles antecedentes de integración evolutiva. Se procura apreciar las características diferenciadoras de la humanidad comparándolas con las de los animales. Ampliando de este modo el campo de visión propio se eleva uno del estado a la pluralidad de estados y así, en último término, a la humanidad como la unidad de referencia tácita de las investigaciones sociológicas.²⁰

Por lo demás, la sociedad política efectiva sobre la que la metafísica eliasiana de la conciencia civilizada pudiera ejercer su fuerza universalizadora no se define de modo explícito, salvo en la implícita referencia al magisterio de un cuerpo de sabios universitarios como vanguardia del proceso de constitución del Hombre, según apuntábamos. El judaísmo errante ha actuado en escasa medida sobre instituciones de presunto alcance universal como la Organización de Naciones Unidas y sus Agencias. Semejantes instituciones no son sino agregados de naciones políticas de peso diverso e índole heterogénea, de suerte que toda su realidad procede de estos Estados nacionales, de cuyo enfrentamiento periódico se desprende, al menos, la evidencia del carácter aparente de semejante asamblea de la Humanidad. Acaso parte del judaísmo de la diáspora haya asumido alguna sociedad política expansiva como sujeto de su acción universalizadora: a los Estados Unidos suelen indicar voces contrarias que también señalan a Israel. No es este el caso de Elias, su obra remite al respecto a una pluralidad de unidades de integración de entre las que ha optado, en el ejercicio de su análisis, por una magnitud política que hoy se dibuja bajo la figura de la Unión Europea, no en vano sus estudios han tomado como eje a Francia y Alemania.

3. Humana Conditio. Límite y fracaso de La Civilización

Elias ha discernido genéricamente el proceso de la civilización como un proceso de integración, en unidades de radio creciente, de poblaciones de complejidad o diferenciación asimismo incrementada, contemplando como límite el estado de una sociedad universal integrada que se conjuga con una máxima diferenciación de las funciones sociales, las cuales resultan, por lo mismo, profundamente interdependientes. En combinación con un incremento del radio de *integración*, que ha de

²⁰ Ibid. pág. 210.

incluir una *diferenciación* social aumentada, se producirá una transformación del carácter o el comportamiento de los individuos.

Desde el punto de vista del comportamiento y de la vida afectiva, el proceso de la “civilización” es el mismo que desde el punto de vista de las relaciones humanas, esto es, el proceso de la interdependencia creciente, la intensificación de la diferenciación de las funciones sociales y, congruentemente, el establecimiento de vínculos cada vez más amplios, de unidades de integración cada vez mayores, de cuyo surgimiento y dinámica depende la vida del individuo, tanto si éste lo sabe como si no lo sabe.²¹

Este proceso sociogenético, cuya estructura consiste en semejante proceso de integración/diferenciación con efectos psicogenéticos conjugados, define la forma de la historia y alcanza su límite en la máxima unidad de integración disponible, según Elias: la Humanidad. Estas unidades de integración constituyen Estados en el amplio sentido weberiano: institutos de violencia legítima, que imprimen una paulatina coacción (psíquica) sobre la conducta de todo individuo civilizado. Concepción ortopédica de la civilización, consonante con el concepto freudiano o con lo que llamara M. Foucault “la hipótesis represiva”. En suma, la dialéctica entre estas unidades de integración constituye el proceso de la civilización, cuya forma puede cifrarse como sigue:

Cabe imaginar un posible proceso de pacificación del mundo entero del modo siguiente: la interdependencia continuamente creciente va produciendo poco a poco nuevas unidades de integración, dentro de un orden superior, cohesionadas por un aparato de dominación estable y pacificadas en el interior; a su vez, estas unidades de integración se enfrentan en combate con otras masas humanas integradas de la misma magnitud hasta que, con el posterior aumento de la interdependencia, vuelvan a reducirse las distancias y la tierra acaba por pacificarse.²²

Cada una de estas magnitudes políticas – unidades morfodinámicas en equilibrio estacionario con unidades análogas – puede considerarse una “esfera de cultura”, al margen del megarismo característico del mito de las identidades culturales cerradas e incommensurables. El proceso de las civilizaciones, desde una perspectiva pluralista, ha sido cifrado por Gustavo Bueno en la que denomina ley del desarrollo inverso de las esferas y las categorías culturales, que remite a la idea eliasiana de un proceso de integración/diferenciación.

Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural: la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible

²¹ Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. F.C.E. Madrid. 1993, pág. 330.

²² *Ibid.* pág. 330.

ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus “esferas” (o “culturas”) disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías²³

De esta suerte, el límite de este proceso de diferenciación no constituye una meta trascendente sino que se encuentra ampliamente realizado a lo largo de la historia, sobre todo en el presente, como resultado del imperialismo y el colonialismo modernos, bajo la forma de una “refundición” de las esferas culturales en una única esfera universal simultánea a la disociación de las líneas divisivas de especialidades o categorías culturales (lo que suele llamarse “barbarie del especialismo”). Sólo un irenismo basado acaso en un optimismo reconciliado con la sociedad política hegemónica, permite a Elias contemplar este proceso como dotado de un creciente índice de pacificación. Por el contrario, una rápida mirada al curso histórico obliga a admitir la constante presencia del enfrentamiento como medio de ampliación del proceso de integración y diferenciación.

Pues bien, en lo que resta de este trabajo nos limitaremos a señalar una característica esencial de semejante proceso civilizatorio. Este rasgo podría cifrarse en la negación de las culturas, en su sentido antropológico, en nombre de unas morfologías resultantes del curso histórico, que estarían segregando de su trama la operatoriedad antropológica, sin que por ello podamos considerar estas morfologías como “deshumanizadoras” (acaso porque sean estrictamente “inhumanas”). Si llamamos “cultura” en sentido antropológico a los sistemas de formas objetivas que no sólo tienen al hombre en su génesis, sino también intercalado en el proceso de su ejecución y despliegue, de suerte que sigue figurando como auténtico *homo faber*, no habrá razón para seguir llamando *culturales* a morfologías terciogenéricas, científicas, capaces de arrojar a su vez estructuras tecnológicas cada vez más distantes de la escala operatoria propia de la figura del hombre, aunque resulten indispensables para el conjunto del entramado de la “unidad de integración” de referencia. Con todo, a juicio de Bueno, no habría por qué llamar deshumanización al proceso de constitución de estas nuevas tramas objetivas, pese a que en su seno se produzca una suspensión de la operatoriedad antropológica.

La constitución de nuevos espacios objetivos a estructurales, lejos de implicar una deshumanización, ofrecen al hombre la “revelación” de nuevas líneas del mundo. Con ello, hacen posible, a veces, un desarrollo más profundo de la humanidad...²⁴

Por nuestra parte, sin que podamos aquí fundar adecuadamente nuestro juicio²⁵,

²³ Bueno, Gustavo. *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona. 1996, pág. 199.

²⁴ Bueno, G. *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona. 1996, pág. 198.

²⁵ Nuestra posición se funda en el desarrollo de una Idea de norma antropológica que se encuentra en los trabajos de Juan B. Fuentes. Entendemos que la totalidad e integridad del campo antropológico

estimamos irrebasable el ámbito de la operatoriedad antropológica, de suerte que el *homo faber* es un contenido ineludible del campo antropológico, pese al carácter del mundo contemporáneo que puede producir una suerte de degradación, no tanto una suspensión, de su presencia en nombre del desarrollo de estructuras praeterculturales, surgidas con el proceso mismo de disociación de las categorías culturales. Sin perjuicio del desarrollo de semejantes estructuras, su producción ha de contar con un mundo de contenidos, objetos y relaciones, de índole doblemente articulada, histórica o cultural, que no queda suspendido siquiera con el más profundo desarrollo de estructuras científico tecnológicas²⁶. La máxima “Unidad de Integración” que Elias contempla como límite del proceso de civilización arrojaría un Género Humano cuya forma antropológica quedaría suspendida (segregada o negada) dando lugar a una dinámica social en la que la praxis humana habría perdido la densa complejidad de la política y la historia para adentrarse en un espacio metahistórico, objetivo, a estructural²⁷.

La carne del mundo es sustituida por su imagen numerizada; el ser de las cosas es suplantado por el gráfico de sus variaciones.²⁸

Las formas históricas de comportamiento habrían poseído un formato distinto a la dinámica límite del Hombre realizado. Suspendida su génesis civilizatoria, este Hombre avanzaría sobre “nuevas líneas del mundo”, más allá de las culturas, según G. Bueno, “hacia la Realidad”²⁹.

gico se sostiene en la producción y reproducción de formas objetivas cuya característica esencial radica en su doble articulación o constitución morfosintáctica. Este carácter lo hallamos tanto en los objetos técnicos cuanto en las estructuras de relación social en cuyo seno dichos objetos se generan y a las que soportan a modo de endoesqueleto del cuerpo social. Al respecto puede verse en: Fuentes, 1994, 2001a y 2001b, y en: Muñoz Martínez, 2004.

²⁶ A mi juicio la crítica de la gnoseología de G. Bueno, que Juan B. Fuentes ha desarrollado desde un enfoque noetológico, responde en última instancia a la presencia ineludible de las operaciones subjetivas en el campo antropológico, incluso en el campo de las ciencias estrictas. Entiendo que la última razón de su posición radica en la salvaguarda de la figura somática y operatoria del hombre. Estas operaciones antropológicas se determinan en sus trabajos en referencia a una idea de norma antropológica a cuya naturaleza aludimos arriba y que está a la base de estas líneas. Por nuestra parte, nos atenemos a las ideas recogidas en los trabajos referidos – Fuentes, 1994, 2001a y 2001b –.

²⁷ Al respecto puede verse el análisis de J. B. Fuentes relativo a la automatización de la vida social por efecto de la propagación tecnológico industrial de las ciencias en el espacio social resultado del régimen económico técnico del capitalismo y la consiguiente desrealización de la vida socio política – ver en: Fuentes, 2001b –.

²⁸ Houellebecq, M. *El mundo como supermercado*. Anagrama. Barcelona. 2000, pág. 58

²⁹ Nuestra posición, frente a la Idea de Bueno de una inmersión en un plano de realidad más profundo a través del despliegue de estos espacios a estructurales, sostiene que la automatización de la vida social involucra la laminación del campo antropológico y, con él, de toda posible Realidad.

4. Lo que queda de las culturas: el espíritu ultramoderno

“Sí, critican mucho las formas, pero las formas son civilización”, comentaba el abuelo de Gilbert K. Chesterton. Sus palabras refieren a la primera mitad del siglo XIX y señalan la característica pompa ritual y ceremoniosa del trato social británico en esa época, no al objeto de criticar su fuerza represiva de una presunta naturalidad cohibida por las formas sino, al contrario, enalteciendo su potencia configuradora y profundamente humanitaria, pulcra, civilizada: “todo estaba recubierto por una pátina de jovial cortesía, y el manto de la amistad permanecía inalterable”. Chesterton, entre otros muchos, se reconocía testigo de un cambio de hondo calado social que afectaría parsimoniosamente al estrato cotidiano de las formas sociales, mutación lenta pero profunda del trato social que se produce al compás de las grandes transformaciones económicas y políticas. Se trata de la transformación de los componentes más elementales de la dinámica social que alcanzan al gesto y a la voz, al modo de caminar y al sentido de las palabras: “El mundo es menos alegre desde que ha perdido esa solemnidad”³⁰.

La corrupción del lenguaje, la proliferación del eufemismo y la ambigüedad de las voces es un fenómeno coalescente con el hundimiento del tejido antropológico de la cortesía y del imperio normativo de las formas técnicas y prácticas. Es, en suma, el signo también de una distorsión de carácter moral bajo la transformación socio económica. Con escrupulosa exactitud recordaba Goethe: “no hay ningún signo externo de cortesía que no tenga una profunda razón de ser moral”³¹.

Nos parece, en efecto, que tiene una profunda razón de ser moral la exigencia de inmediata supresión de la *honest*a formalidad social en nombre de una bárbara *franqueza*. Por otra parte, semejante *cortesía*, limitándonos a su etimología, remite, más allá de la sociedad cortesana que hunde sus raíces en el otoño de la edad media, al componente axiológico o estimativo – relativo al corazón – de toda forma antropológica.

Por lo demás, la cortesía en el tratamiento intersubjetivo – así como su eco en la comprensión de sí por parte de cada uno – está ligada, éste es el sentido de nuestra tesis, a la producción, circulación y uso de los enseres; una producción y distribución que el aparato tecnoeconómico del capitalismo cosmopolita ha extendido, incrementado y, a la vez, profundamente vulgarizado, trivializado y desencantado, convirtiendo estos enseres en la multitud de consumibles que nos anega, objetos carentes de la potencia civilizatoria de las cosas que tradicionalmente pasaban de mano en mano a lo largo de lentas generaciones³².

³⁰ Chesterton, Gilbert Keith. *Autobiografía*. El Acantilado. Barcelona 2003, pág.19.

³¹ Citado por Huizinga, J. *El otoño de la Edad Media* Revista de Occidente, Madrid, 4ª edición 1952. § II. pág. 62.

³² Véase: Fuentes, 2001b, en especial su idea de *consumo individual de masas* para un análisis

Duran, son duras, se desgastan. (...). En sociedades más antiguas que la nuestra, donde la crueldad no impedía la sensatez, las espadas tenían tiempo de recibir un nombre, a las cucharas de palo como a los bueyes, se las dejaba “reposar” y los hijos, como en los cuentos, heredaban un sombrero y un baúl de sus padres. Las cosas, en fin, tenían tiempo de morir. No en vano son estas víctimas de la duración, tan prosaicas, tan irritantemente positivas, las que han permitido a la arqueología reconstruir el pasado del hombre.³³

Este desencantamiento ha sido indirectamente cifrado a lo largo de dos siglos bajo diversas formulaciones, pero tiene en este fenómeno práctico su expresión cotidiana más extendida y profundamente imbricada en el orden social del que procede el carácter, o la ausencia de carácter, del hombre moderno. Elias ha señalado ocasionalmente al esquema cronológico de este proceso de desencantamiento de las formas, indicando las últimas crisis bélicas mundiales como cifras de su desarrollo, paradójicamente definido por el incremento de la pacificación:

...un singular impulso informalizador que se inició en 1918, sufrió una abrupta inversión en 1933 y a partir de 1945 cobró de nuevo fuerza³⁴

En cualquier caso, la pérdida masiva de la fe en la trascendencia es el costado más aludido de este fenómeno práctico inmediato, que Elias aborda en su conocido trabajo relativo a las solitarias formas de nuestra muerte. La pérdida de la alegría o el ensombrecimiento del mundo que ha visto el siglo XX en medio de la expansión de la producción y el consumo, con su cortejo de técnicos del tratamiento psicológico y la ingeniería sociotécnica³⁵ ha tenido lugar al compás de una profunda mutación que ha hecho de los hombres del mundo desarrollado una *fuentes* infinita o un *yacimiento* renovable de consumo interminable.

ejemplar del proceso de automatización de la vida social y la consiguiente desrealización que este proceso involucra.

³³ Alba Rico, Santiago. *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*. Gipuzcoa, Hiru. 2001 pág. 30.

³⁴ Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. F.C.E. Madrid. 1987.

³⁵ A este respecto se puede señalar que toda la crítica “noetológica” de las ciencias sociales realizada por J. B. Fuentes tiene por objeto destacar que dichos saberes no consisten más que en técnicas de intervención social que se alimentan de, y que tienden a llevar a su cumplimiento final, el automatismo de la vida social generado por la sociedad económico-técnica industrial desarrollada (Fuentes, 2001b). En este contexto puede considerarse asimismo como ejemplar y singularmente penetrante la crítica de este autor a la moderna psicología (humana) como una técnica de intervención social que, alimentándose de las inevitables fisuras que deja el carácter imperfecto o precario del proyecto de control social automático de las ciencias sociales en cada uno de sus campos, consistiría en tramitar indefinidamente, de un modo transversal a cada uno de dichos campos, los conflictos sociales irresueltos que dichos campos arrojan como un remanente incesante, pese a su voluntad o proyecto de dominio perfecto (o automático) de sus conflictos sociales sectoriales. A este respecto puede consultarse, como muestras muy características de este tipo de análisis, por ejemplo, en: Fuentes, 1994, 2001b, 2002 y 2003, y Fuentes y Quiroga, 2003 y 2005.

La construcción y despliegue de las normas doblemente articuladas, de las formas de civilización, no conduce por sí misma a un mundo excelente. En efecto, aunque entendemos que las formas poseen un índice estimativo en su propia estructura, sin duda difícil de definir y, sin embargo, inmediatamente reconocible, no dudamos de que cabe la más extremada barbarie entre fórmulas y formularios:

Pero jamás se vio que los bárbaros surgidos de sus bosques de cemento, hormigón, asfalto y acero inoxidable, de metal cromado y vidrio, redujeran las formas a escombros lanzando una arrogante carcajada y jactándose abiertamente de ejercer la violencia y el vicio, y que con todo no se pudiera prescindir del sadismo esmirriado, mezquino y ordinario de un perverso y pequeño secretario de juzgado...³⁶

El tema ya clásico de las relaciones entre tecnología y barbarie, con sus innumerables variaciones a lo largo del siglo veinte, alude reiteradamente al desbordamiento contemporáneo de las formas en virtud de un espacio praetercultural. Ahora bien, insistimos en la imposibilidad de un orden antropológico civilizado sin la doble formalización que constituye el cedazo elemental por cuya mediación se desarrolla el campo antropológico. Otra cosa es que detectemos el fin del humanismo en el fin mismo de la historia y sus culturas.

Puede formularse en términos tradicionales: la disciplina no previene contra la barbarie puesto que conocemos la barbarie formalizada, pero sin formalización o disciplina no es posible el orden social que definimos *civilizado*. Entendemos la palabra *disciplina*, hoy a menudo tan desprestigiada por la moderna pedagogía política, en su sentido antiguo, que incluye una referencia inmediata a la piedad y la generosidad, por tanto, al amor político o pedagógico involucrado en el tratamiento de las formas y tan presente en el pensamiento antiguo, deudor en una u otra medida de la raíz socrática.

No es arriesgado considerar este proceso de informalización, junto al despliegue tecnológico industrial, en convergencia con la crítica a los sistemas de dominación política de los que emanaran las formas tradicionales del tratamiento cortés. Esta crítica es un aspecto de la efectiva transformación política que constituye la modernidad a través de sus revoluciones.

Ahora bien, la posterior extensión de esta crítica a la generalidad de los modos de dominación recurriendo a una confusa, por genérica, idea de poder (capilar, microfísico, disperso etc) que cursaría la represión a través del parentesco o la educación, insertándose en el gesto y la gramática, ha llevado a una destrucción (deconstrucción) de las formas del tratamiento marcadas con el signo de la sospecha. Es un discurso *ultramoderno* que ha extendido esa sospecha de una dominación represora al más mínimo gesto o al idioma que nos constituye, exigiendo una

³⁶ Roth, Joseph. *La filial del infierno en la tierra*. El acantilado. Barcelona. 2004, pág. 156.

revisión infinita que reduce la espesura histórica, la comúnmente llamada *tradición*, a una finísima lámina absurda limitada al presente continuo.

La concepción de las formas antropológicas como el tejido de una morfosintaxis objetiva, doblemente articulada, nos permite abordar con un mínimo de inteligibilidad la defensa del carácter objetivo de lo que se conciben como “valores”. Tales no serían otra cosa que la multitud ordenada de las formas y de sus fuentes productivas, las relaciones históricas de producción. Pues bien, estas formas contienen en su estructura un índice estimativo que no procede tanto del sujeto, cuanto de la forma misma objetiva, por lo demás indisociablemente referida a la subjetividad. A este respecto y con el valor de contramodelo metafísico que atribuimos a buena parte de las narraciones de Borges, nos permitimos evocar un cuento breve publicado en *El libro de arena* bajo el significativo título: *There are more things*. Borges trata de describir allí una arquitectura y una decoración dotada de un signo característicamente negativo, abominable, malo. Borges alude como criterio de esa negatividad a la estructura y dimensión del cuerpo del hombre (al respecto cabe recordar la concepción del hombre sobre animales y ángeles, en la tradición del humanismo del siglo XVI; un eminencia derivada del cuerpo humano³⁷).

El comedor y la biblioteca de mis recuerdos eran ahora, derribada la pared divisoria, una sola gran pieza desmantelada, con uno que otro mueble. No trataré de describirlos, porque no estoy seguro de haberlos visto, pese a la despiadada luz blanca. Me explicaré. Para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y sus partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o un vehículo?. El salvaje no puede percibir la biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de a bordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos.

Ninguna de las formas insensatas que esa noche me deparó correspondía a la figura humana o a un uso concebible. Sentí repulsión y terror...³⁸

Desde este punto de vista cobra inteligibilidad la idea católica de la existencia

³⁷ Véase: Ronzón, Elena. *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: el “conflicto de las facultades”*. Fundación Gustavo Bueno. Cuadernos de Filosofía. Oviedo. 2003.

“...suponemos que el humanismo renacentista, en contra de las pretendidas interpretaciones paganizantes, sin más, es muy fundamentalmente cristiano. En este contexto hay que situar los tratados *De dignitate hominis*, como filosofía característicamente humanística, en donde, por cierto, la (por otro lado muy confusa) idea de la “dignidad del hombre” a menudo aparece ligada al cuerpo, naturalmente dependiendo de las teologías. Así la superioridad frente a los animales se da a través del cuerpo (Vives) y lo mismo sucede (en un cristianismo triunfante frente a la tradición musulmana, poblada de espíritus) con los ángeles. Dios escoge al hombre porque tiene cuerpo (dogma de la encarnación)...” (págs. 25 y 26).

³⁸ Borges, Jorge Luis. *El libro de arena*, (1975). En *Obras completas*. Emecé editores Vol. III 1989 págs. 36 y 37.

positiva, eficaz, objetiva del Príncipe de las Tinieblas. Más allá de toda comprensión, en el límite inabordable del absurdo, el mal resulta la negación de la figura humana. Ante este límite, desde la escena del árbol del conocimiento hasta la arquitectura de esta narración borgeana, la curiosidad ha solido vencer al terror.

Mis pies tocaban el penúltimo tramo de la escalera cuando sentí que algo ascendía por la rampa, *opresivo y lento y plural*. La curiosidad pudo más que el miedo y no cerré los ojos.

Referencias

- Alba, Santiago.(2001): *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*.Gipuzcoa, Hiru
- Bueno, Gustavo. (1996): *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica. Barcelona.
- Bueno, Gustavo. (1999): *España frente a Europa*.Alba. Barcelona
- Elias, Norbert. (1939/1987): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid. Fondo de Cultura Económica
- Elias, Norbert. (1991/1994): *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1989/1999) *Los alemanes*. Instituto Mora: Méjico
- Elias, Norbert. (1990/1995): *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona. Península.
- Elias, Norbert. (1982/1987): *La soledad de los moribundos*. Madrid. F.C.E.
- Fuentes, J B (1994): Introducción del concepto de ‘conflicto de normas irresuelto personalmente’ como figura (antropológica específica) del campo psicológico. *Psicothema*, vol. 6, n. 3, 421-446.
- Fuentes, J. B.: (2001a) Antropología Filosófica. *Cuaderno de Materiales. Filosofía y ciencias humanas*. N° 14, Marzo – Mayo; pp. 47–75.
- Fuentes, J. B. (2001b): Notas para una crítica del enfoque ‘gnoseológico’ de las ciencias (de G. Bueno) desde una perspectiva noetológico-antropológica, con especial atención a (i) la relación entre la idea general de ciencia(s) y la idea de conocimiento, (ii) la concepción de las ciencias humanas y (iii) las implicaciones históricas y socio-políticas de ambas cuestiones. *Cuaderno de Materiales*. N° 16. Noviembre - diciembre. Pág. 36/83.
- Fuentes, J B (2002): El carácter equívoco de la institución psicológica. *Psicothema*, vol. 14, n. 3, 608-622.
- Fuentes, J B (2003a): Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las ciencias’ del conosimiento. *Estudios de Psicología*, vol. 24, n. 1, 33-90.
- Fuentes, J. B. y Quiroga E. (2003b): El (posible) significado psicológico y metapsicológico de los Modelos Biosocial y Evolucionista de Theodore Millon.

- Psicothema*, vol. 15, n. 2, 190-196.
- Fuentes, J. B. y Quiroga, E (2005 en prensa): La relevancia de un enfoque cultural de los trastornos de personalidad, *Psicothema*, vol.17, n. 2.
- Muñoz Martínez, F. (2004): *Filosofía y ciencias humanas: Elementos para una crítica de la antropología del conocimiento de Norbert Elias*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía. U.C.M
- Nietzsche, Friedrich. (1873/1988) *Consideraciones Intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Alianza. Madrid.
- Paz, Octavio. (1950/1998) *El laberinto de la soledad*. Cátedra.Madrid
- Ronzón, Elena. (2003) *Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: el “conflicto de las facultades”*. Fundación G. Bueno. Cuadernos de Filosofía. Oviedo.
- Roth, Joseph. (1934/2004) *La filial del infierno en la tierra*. El acantilado. Barcelona.
- Schopenhauer, A. (1819/2003) *El mundo como voluntad y representación*. Barcelona. Círculo de lectores.
- Steiner, G. (1998) *Errata. El examen de una vida*. Siruela. Madrid

Norbert Elias: Bibliografía Incompleta

- 1924** *Idee und Individuum: Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte*. Tesis doctoral. Universidad de Breslau. – inédita y perdida -.
- 1929** *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Sociologentages von 17 zu 19 September* in Zürich. Tübingen. J.C. B. Mohr: 110 – 111; 281 – 284.
- 1935** Kitschstil und Kitschzeitalter. *Die Sammlung*, 2 (5): 252-263.
- 1939** *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 vols.. Basel: Haus zum Falken (Traducción al español: (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.)
- 1956** Problems of Involvement and Detachment. *British Journal of Sociology* (London) 7, pp 226-252.
- 1959** *Die öffentliche Meinung in England*. Bad Homburg vor de Höhe, Verlag Dr. Max Gehlen. (folleto en 15 págs.)
- 1969** *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Neuwied: Luchterhand. (Traducción española: (1982). *La sociedad cortesana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.)
- 1969** Sociology and psychiatry en S. H. Foulkes and G. Stewart Prince (eds.), *Psychiatry in a Changing Society*. London, Tavistock Publications. 117-144.

- 1970** *Was ist Soziologie?* [Grundfragen der Soziologie, Vol. 1], München: Juventa (Traducción al español: (1995) *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa).
- 1972** Processes of State Formation and Nation Building. *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology, Varna, September 14-19 1970 Vol. 3*, pp 274-284. Sofía, International Sociological Association.
- 1972** Theory of Science and History of Science: Comments on a Recent Discussion. *Economy and Society* (London) 1, pp 117-133 (Traducción al español: (1994). *Conocimiento y poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta pp. 167-193).
- 1974** The Sciences: towards a theory, en R. Whitley (ed.) *Social Processes of Scientific Development*, London, Routledge and Keagan Paul: 21-42.
- 1977** Adorno-Rede: Respekt und Kritik. En N. Elias y W. Lepenies, *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Th. W. Adorno Preises*. Frankfurt, Suhrkamp.
- 1979** Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Darmstadt: *Werk und Zeit* 3 pp 4-16.
- 1981** Gedichte. *Merkur*.35 (401):1143-1145.
- 1981** *Ästhetik und Kommunikation*. 432, 5-12. Bremen. (Traducción al español: Civilización y violencia. Conferencia en el Congreso Alemán de Sociología. Bremen – 1980. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Enero – Marzo 1994. pp. 141-151).
- 1982** *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción al español: (1987) *La soledad de los moribundos*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.).
- 1982** *Über die Zeit*. Parts from the manuscript *An Essay on Time*, translated by Holger Fliessbach and Michael Schröter and edited by the author. *Merkur* (Stuttgart) 36, pp 841-856 and pp 998-1016.
- 1983** Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Köln:Opladen 35, pp 29-40 (Traducción al español: (1994). El retraimiento de los sociólogos en el presente. En *Conocimiento y Poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta. pp. 195-231).
- 1983** *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Traducción al español: (1990). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península).
- 1984** *Über die Zeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Traducción al español: (1989) *Sobre el Tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.).
- 1984** On the sociogenesis of sociology, *Sociologisch Tijdschrift*, 11 (1). 14-52.
- 1985** *Humana Conditio. Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag eines Kriegsendes (8. Mai 1985)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción al español: (1988). *Humana Conditio*. Barcelona: Península).
- 1985** ‘Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen’. Stuttgart:*Zeitschrift für Soziologie* 14, pp 268-281.

- 1987** *Die Gesellschaft der Individuen*. Reprint of *Die Gesellschaft der Individuen. Eine Studie von Norbert Elias* (1983) and new texts by the author, edited by Michael Schröter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Traducción al español: (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península).
- 1987** Das Schicksal der deutschen Barocklyrik. Zwischen höfischer und bürgerlicher Tradition. *Mercur* (Stuttgart) 41, pp 451-468. (Traducción al español. El destino de la lírica alemana del barroco. Entre la tradición cortesana y la tradición burguesa. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas. R.E.I.S.* n° 65. Enero – marzo. 1994 pp. 153/171).
- 1987** The Changing Balance of Power Between the Sexes - A Process-Sociological Study: The Example of the Ancient Roman State. Original English manuscript re-edited according to the revised German version 'Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern. Eine prozess soziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaats' (1986). *Theory, Culture and Society* (Middlesborough) 4. pp 287-316 (Traducción al español: (1994) El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. Estudio sociológico de un proceso: el caso del Antiguo Estado Romano. *Conocimiento y Poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.).
- 1987** *Los der Menschen: Gedichte/Nachdichtungen*. Frankfurt, Suhrkamp.
- 1987** *Philosophische Erkenntnistheorie und soziologische Zivilisationstheorie*, Frankfurt. Suhrkamp.
- 1989** The Symbol Theory. Middlesborough: *Theory, Culture and Society* 6, pp 169-217, 339-383 and 499-537.
- 1989** *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Edited by Michael Schröter. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Traducción al español: (1999) *Los alemanes*. Méjico: Instituto Mora).
- 1990** *Über sich selbst*. Reprint of 1984 and translation by Michael Schröter of the interview in *De geschiedenis van Norbert Elias* (1987) from the the Dutch and from the English original manuscript. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Traducción al español: (1995). *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona: Península. pp. 95 - 183).
- 1991** *The Symbol Theory*. New edition of 1989, with a new introduction by the author and a preface by Richard Kilminster. London: Sage Publications (Traducción al español: (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península/Ideas).
- 1991** *Mozart. Zur Soziologie eines Genies*. Edited by Michael Schröter. Frankfurt am Main, Suhrkamp (1998) (Traducción al español: (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Barcelona: Península/Ideas).

Fernando Muñoz Martínez
Dpto. Sociología V (Teoría sociológica)
Facultad de Sociología y Ciencias Políticas
Universidad Complutense de Madrid
Campus de Somosaguas