

Proceso civilizatorio, dialéctica congelada y emociones del estatus. Sobre Walter Benjamin y Norbert Elías

Sergio Ramírez Lamus¹

Resumen

La noción de historia en Walter Benjamin sostiene algunas afinidades con la misma noción en Norbert Elías. No obstante, un examen detallado indica que el planteamiento del proceso civilizatorio eliasiano resulta bastante cuestionable desde la perspectiva teleológica benjaminiana, pese a ciertos puntos igualmente afines entre la noción de *mónada* (Benjamin) y la de *figuración* (Elías). Por otro lado, la crítica de la empatía historicista que también podrían compartir estos autores no deriva en elaboraciones análogas acerca del lugar socio-histórico de las emociones.

Abstract

Walter Benjamin's notion of history seems to have some affinities with that of Norbert Elías. Nevertheless, a close scrutiny of Elías' process of civilization shows that it is at odds with Benjamin's teleological perspective, in spite of some affinities found between the notion of monad (Benjamin) and figuration (Elías). On the other hand, the critique of historicist empathy common to both authors does not hold when they approach the socio-historicity of emotions.

Palabras Clave: proceso civilizatorio, historicismo, status.

¹ Profesor de la Escuela de Comunicación Social de la Universidad del Valle.

¿Puede oponerse lo planteado por Norbert Elías, como proceso civilizatorio, a la crítica benjaminiana de la historia?¹ Olvidemos, de momento, el hecho de que para la teoría del proceso civilizatorio éste debe diferenciarse de la historia.

Cuando hablamos de proceso muy probablemente señalamos hacia un *continuum* y para Walter Benjamin esto puede ser una fantasía, una constante ilusión de constancia que proyectan los vencedores históricos: “‘Puede que la continuidad de la tradición sea ilusión. Pero entonces precisamente la constancia de esta ilusión de constancia constituye en ella la continuidad.’” (DS: 83).

Elías siempre insiste en una irreversibilidad del proceso. Este no registra regresiones sino nuevas modulaciones, resultantes de una coyuntura de interdependencias, de una “figuración” que no debe leerse en términos de lo pertinente en otra figuración. De ahí la irreversibilidad del proceso. Para Benjamin, por el contrario, el progreso no debe invocarse mientras no sea atendiendo a los congelamientos, las imágenes, las interrupciones del *continuum*. La mirada se dirige entonces al pasado trunco como única señal posible de un futuro que no sea la mera continuación de una tradición, de una fantasmagoría que embrutece a las masas para ponerlas a disposición del proyecto del vencedor. Debe hacerse aquí una salvedad: esta crítica de las invocaciones del progreso no propone la realidad de un tiempo cíclico del eterno retorno como no sea para destacar que ese mito, el eterno retorno, cobra fuerza y materialidad en el curso del desarrollo capitalista y, más concretamente, en la vivencia inmediata de unas urbes cuya expresión más nítida y originaria se le revela a Benjamin en ciertos objetos y representaciones del París decimonónico.

Quizás sea importante recalcar la evidente disparidad existente entre la noción de proceso civilizatorio y la crítica benjaminiana de la historia antes de dialectizar esta misma discrepancia mediante la consideración de algunos matices de la noción de proceso Elíasiana. Dicho lo cual, podemos tomar nota de que el proceso no es todo lo rectilíneo que uno podría suponer cuando a éste se lo diferencia de la historia de los historiadores. Para Elías, éstos se reparten las épocas por especialidades que dibujan un cuadro sistemático de determinadas coyunturas, abocándose de esta manera a un corto plazo que impide una visualización de la longitud del proceso, sustituida ésta por las coartadas de un expediente narrativo: “Transmiten así la impresión de que entre la prehistoria y el presente no existiesen diferencias esenciales ni hubiesen ocurrido cambios en las fases de desarrollo anteriores” (ST: 204). El proceso no es, por lo tanto, algo que ocurre en un tiempo homogéneo, cuanto algo sembrado de discontinuidades. La cercanía de esta aproximación a las nociones de Benjamin se hace aun más patente en la crítica Elíasiana de la narración historiográfica como algo que inevitablemente constituye

¹ Me propongo aquí una tarea bastante temeraria. Especularé acerca de posibles afinidades y disparidades entre dos visiones muy diferentes de la diacronía humana. Otra temeridad más: como desconozco el alemán, voy llevado de la mano de los traductores. Porque, aunque Norbert Elías también escribió en inglés, lo leo en castellano; y mi conocimiento de Benjamin, por otra parte, depende de traducciones inglesas y castellanas.

al historiador en un elemento que sirve a los intereses ideológicos de un estado de cosas del presente.

Podemos sintetizar así tres posibles convergencias de Elías con el lenguaje benjaminiano en torno a la historia: lo narrativo, el “érase una vez”, impide el acceso a la energía de las fuerzas históricas; esto conduce a una concepción homogénea, ininterrumpida y rectilínea del tiempo; cierto juicio historiográfico acerca del pasado lo revisa en términos de su “eficacia póstuma”, esto es, de una relación continua pasado-presente.

A la anterior continuidad, a esta lectura fantasiosa e ideológica del devenir histórico, Benjamin opone otra postura no menos interesada, la del materialista histórico que, al margen de la narrativa pasado-presente, construye una relación inasible que une el pasado con el ahora. En este punto los dos autores diferirían radicalmente en lo que se refiere a los instrumentos gnoseológicos para abocar el largo plazo y la discontinuidad.

Para Elías, el problema de los historiadores radica en que su síntesis es de nivel inferior a la síntesis que se plantea desde una óptica del desarrollo a largo plazo. Esta última perspectiva tiene la capacidad de ver las cosas de una manera descarnada, desprovista de fantasías y narrativas como las que el historiador formula para el pasado, tarde o temprano ligadas a algún interés del presente. La síntesis de nivel superior está en condiciones de ser científica y “congruente” con la realidad, liberándose de las elaboraciones fantasiosas, gracias a que el propio proceso civilizatorio ha puesto a disposición del sociólogo “instrumentos de lenguaje y pensamiento más adecuados a la peculiaridad de los problemas que plantean los entramados humanos” (SF: 21). La dinámica de las interdependencias sociales que da lugar a determinadas figuraciones se estudia entonces sobre una base inmanente: la dinámica social se examina de una manera auto-reflexiva, autónoma, paradójicamente capaz de concebir al observador no como una fuente externa, como un sujeto cargado de nociones heterónomas, esto es, procedentes del análisis de realidades no sociales (físico-químicas o mitológicas, por ejemplo), sino como alguien capaz de situarse en medio de las interdependencias sociales. Se elude así el engaño de proponer una realidad social separada de lo psicológico o lo individual: ello forma parte de una estrategia que evita el examen segmentado y aislado de lo que solamente se aprecia en su justa magnitud cuando se observa en el contexto de un conjunto de interdependencias.

¿Encontraremos en Benjamin una inmanencia análoga? ¿Será inmanente su examen del pretérito, inseparable del momento de peligro del ahora? Este nos habla del tiempo emplazado y no homogéneo que mira hacia el pasado para interrumpir el presente, incluido aquí el pensamiento del observador que se detiene en una “constelación saturada de tensiones”, para propiciar una *mónada* donde el pasado y el ahora se dan cita. Lo que aparece entonces no es una narración sino una imagen, un congelamiento. Y lo que finalmente rompe con la fantasmagoría historiográfica o con la falsa vivacidad de las “presentificaciones”, aquello que

interrumpe toda intelección del pasado fundada en unas categorías del presente, no es la ciencia o el instrumental que permite una observación autónoma e inmanente más “congruente con la realidad”; contrario a Elías, Benjamin no asocia con la ciencia esta posibilidad de abocar el devenir heterogéneo: la asocia con la teología, “Benjamin reconoce que (la) pregunta por los derechos de las víctimas es impensable al margen de la tradición religiosa” (Mate 91: 210).

Si la mónada cristalizada en una “imagen dialéctica”, en una “constelación saturada de tensiones” puede recordarnos la compacta aunque inestable inmanencia de la figuración interdependiente de Elías, también una figuración como la que éste infiere de la interacción entre establecidos y marginados podría concebirse “saturada de tensiones”. Si las dos nociones remiten a una conjunción inmanente, la imagen dialéctica de Benjamin cristaliza debido a un relámpago que detiene el pensamiento para iluminar fugazmente las promesas contenidas en el devenir, frustradas en el presente. Y ese relámpago surge del propio objeto histórico, de su “débil fuerza mesiánica”, de su objetividad malograda. Que la fuerza sea débil, ha recordado Pablo Orzayún Robles, quiere decir que la imagen dialéctica salta del *continuum* de una manera diferente a aquella mediante la cual salta del *continuum* la época que el historicismo dibuja de una manera sistemática y nítida mediante la empatía cuyo “origen es la pereza del corazón, la acedia, que desespera de apoderarse de la genuina imagen histórica que relampaguea fugazmente” (DS: 52).

Como la imagen dialéctica tiene el carácter de un precario y casi imperceptible fotograma, extraído de una profusa secuencia fílmica, más que el de una escena o un episodio nítido y detallado dentro de dicha secuencia, puede parecerse así, otra vez, a la figuración pasajera del proceso de largo plazo. Pero como dicha imagen se asocia a una fuerza mesiánica -teo-lógica-, no puede homologarse a una figuración socio-lógica. Aunque el relámpago mesiánico irrumpa desde el objeto histórico o desde cierta sincronía entre este objeto -cargado de tiempo- y el sujeto, también temporal, que lo conoce. Aunque ello nos recuerde a la figuración que obedece a una epistemología donde el observador se reconoce incluido en una trama de interdependencias.

Volvamos ahora sobre lo anterior revisando los términos paradójicos de una analogía fílmica del propio Norbert Elías. Esta se plantea en el curso de un texto dedicado a explorar el lugar diferente de la infancia en dos figuraciones que aparentemente coinciden en la liberalidad con la cual tratan los instintos y las pulsiones del niño: “Vista cada una de ellas aisladamente puede ser malentendida como si fuera la descripción de un estado fijo. Pero si se las percibe como *stills* de un *movie* (película), como eslabones de un proceso, entonces no resulta difícil representarse por medio de ellas la gran línea de desarrollo” (CP: 413). Digo que los términos son paradójicos, pues la figuración transitoria y fugaz, instantánea, salta del *continuum*. Como instantánea congelada, por otra parte, difícilmente puede confundirse con un episodio. La gran línea de desarrollo, a su turno, disuelve dicha instantaneidad y oscurece su relampagueo.

Elías habla de instantáneas y no de escenas, episodios o secuencias. Dichos segmentos fílmicos más largos corresponderían mejor a los historiadores especializados en determinados tramos o épocas, concebidas a modo de “estados fijos” o sistemáticos, no procesuales, contemplados en el contexto de un corto plazo histórico signado, como hemos visto, por el presente.

Considerado lo anterior, podemos revisar una vez más nuestro inestable antagonismo imagen dialéctica-figuración. Las dos nociones tienen que ver con la instantánea; las dos nos refieren a un largo proceso, más que al *revival* nítido o falsamente vivaz de una época (una escena, un episodio); las dos definen su instantánea en términos de no identidad, no-homogeneidad o irreductibilidad: por más que una instantánea se parezca a otra, su tiempo es heterogéneo, su lugar en el *continuum* no resulta conmutable con el de otra instantánea. La historia o el proceso no responden a una adición de momentos equivalentes.

Pero mientras que el proceso de la mónada es uno en donde “el pretérito se contrae en un instante –en la imagen dialéctica-, para formar parte del recuerdo involuntario de la humanidad” (DS: 77), el proceso de la figuración resulta ser el de un *continuum* irreversible, sin cabida para los ciclos del calendario o las interrupciones de la memoria involuntaria; instaura un progreso en el curso del cual difícilmente cabe ese incidente poético. La instantánea figuracional revisa el pasado en términos de una *gran línea de desarrollo*; el relampagueo de los instantes, como el de las instantáneas de un filme configura una secuencia continua. Quizás por eso la figuración se debate entre la formulación certera y nítida (¿escénica?) “congruente con la realidad” y un proceso relativo –¿relampagueante?- como el que induce a Elías -en su ensayo *Tecnificación y Civilización*- a favorecer la expresión “una vida mejor” como indicativa de que “las condiciones de vida no llegan a ser buenas en un sentido absoluto sino que llegan a ser mejores con referencia a una fase anterior.” (TC: 455).

Si opongo aquí lo relativo del proceso a una “congruencia con la realidad” que no deja de parecerme escénica o sistemática, lo hago bajo el influjo de la noción de mónada, asociada a una detención del pensamiento. Porque si bien Elías es muy conciente del carácter procesual de los instrumentos de pensamiento y conocimiento, términos éstos que para él no revisten diferencias significativas, su síntesis procesual no demora en señalar que la categoría de humanidad ya no corresponde tanto a una *bella idea* sino a una *realidad social* (TC: 495). El género humano ha intensificado sus interdependencias hasta el punto de que ya el término “humanidad” puede caracterizarse como “símbolo a un alto nivel de síntesis (que) representa la continuidad a largo plazo de las sociedades humanas” (ASP:285-86). El proceso civilizatorio termina señalando una dirección. Y lo que es más, ésta se presenta con nitidez escénica en el mundo desarrollado, adonde la autorregulación individual es más *estable, uniforme y permanente* (cf. TC: 477). En esta línea, algunos seguidores holandeses de Elías reservan para dicha estabilidad uniforme el término proceso, por contraposición a algo más inestable; del proceso estable, uniforme y permanente

tendríamos que separar elementos coyunturales, tales como ciertos “complejos regulados de comportamiento” o regímenes, en la acepción de “sistemas en determinada manera regulados” (Spier 98:262, 264).

El proceso es ciego, tal vez implacable. En este punto, nos recuerda la catástrofe histórica que atisba la filosofía benjaminiana de la historia. Pero su carácter impredecible revela una energía inconmensurable, inaprensible para la mirada que juzga los hechos desde la estabilidad aparente de una época. En este punto el proceso parece otorgar un sentido a las ruinas amontonadas que mira el Angel de la Historia mientras un viento del paraíso lo empuja por ese paisaje de escombros hacia el futuro (cf. Tesis de Filosofía de la Historia No. 9). Para Elías, una bella idea en el siglo XVIII es ahora una realidad social. Es *como si*, en la perspectiva de Benjamin, el mesías estuviera anunciándose y el dolor hecho ruina, fósil, caduco monumento erigido por las anónimas víctimas de la historia, se encontrara al borde de su redención.

Aunque Elías insiste en la visión descarnada, y aunque, por ejemplo, señala hacia nuestra visión de la remota historia mesopotámica para subrayar en ella una euforia que oculta el carácter opresivo de las supersticiones que dieran lugar a la producción de excedentes (ASP: 279-281), y aunque su visión procesual no plantea tajantes soluciones de continuidad entre civilización y barbarie, algunos de sus escritos sugieren que el autor atento a las horribles dimensiones del proceso señala ya una síntesis simbólica a un alto nivel, una humanidad en proceso de realizarse, una dimensión sublime del género humano interdependiente.

En términos de Benjamin, Elías estaría otorgando a un momento del proceso de infamias, a una breve y débil fuerza mesiánica, el carácter de una fuerza fuerte. Su símbolo podría ser precisamente eso, una prematura formulación transparente de algo que todavía merece una representación fragmentaria y arbitraria, atenta a lo caduco. Su símbolo olvida su propia naturaleza alegórica, resultante del proceso, cargada de tiempo. Elías parece olvidar a Elías. Esta síntesis a un alto nivel olvida que los instrumentos de conocimiento no alcanzan, dicho en términos teológicos, el absoluto simbólico de la reconciliación o la utopía realizada. Elías *parece* olvidar a Elías. El olvido sería relativo. Su *Teoría del Símbolo* ya nos advierte que en una síntesis a muy alto nivel los conceptos resultan *difíciles de manejar*: “Muchos de ellos son representaciones no de hechos, sino de especulaciones sobre hechos o de mezclas de hechos y de fantasía.” (TS: 86). Esta observación podríamos aplicarla a la perspectiva dialéctica de Benjamin sobre el mito, en palabras de Susan Buck-Morss: “Como (el) cambio histórico radical nunca ha existido en la historia, sólo puede encontrar expresión como mito. Se sigue de esto que, aunque condenado en una configuración, el mito será redimido en otra.” (Buck Morss 95: 127)

Existe el peligro de naturalizar o mitificar el proceso civilizatorio. Y es posible que este peligro pueda conjurarlo un elemento judaico como aquél del cual parte Benjamin al colocar a la historia en el lugar de la naturaleza. Esto lo digo de manera chocante y torpe. Es hora de citar y traducir in extenso:

Al estudiar la presentación que hace Simmel del concepto de verdad en Goethe, pude ver claramente como mi concepto de origen en el libro del *Trauerspiel* es una rigurosa y decisiva transposición, de este concepto goethiano básico, del dominio de la naturaleza al dominio de la historia. Origen –es, en efecto, el concepto de Ur-fenómeno extraído del contexto pagano de la naturaleza y llevado a los contextos judíos de la historia. Ahora, en mi libro acerca de las arcadas no me concierne menos sondear un origen. Para ser específico, persigo el origen de las formas y mutaciones de las arcadas de París, desde su comienzo hasta su declive, y localizo este origen en los hechos económicos. Visto desde la perspectiva de la causalidad, sin embargo (y esto quiere decir considerados como causas), estos hechos no serían fenómenos originarios; se convierten en tales sólo en la medida en la cual el curso de su desarrollo individual –”desdoblamiento” podría ser un mejor término- dan lugar a toda la serie de formas históricas concretas de las arcadas, tanto como una hoja desdobla de sí misma toda la riqueza empírica del mundo de las plantas. (TAP: 462).

El fenómeno originario difiere del orden causal porque al fosilizarse el carácter transitorio de la historia, una serie se hace visible a lo largo de un conjunto de cristalizaciones. La transitoriedad histórica se dialectiza hasta cristalizar en un fósil, la historia reviste una forma de la naturaleza. Más que a un desarrollo, asistimos a un desdoblamiento. El objeto histórico que se desdobra revela la inmanencia de las fuerzas que lo constituyen. Lo caduco salta del *continuum* como imagen dialéctica. Norbert Elías también es agudo al señalar las petrificaciones que, en el curso de dicho desarrollo, constituyen manifestaciones fosilizadas, petrificadas u originarias, instantáneas o radiografías de la naturaleza del proceso, *como la hoja que desdobla de sí misma toda la riqueza empírica del mundo de las plantas*. Así, ciertas etiquetas de la sociedad cortesana, a medida que caducan, revelan el molde de sus formas. Debo nuevamente citar in extenso.

Una vez, pues que la reina era totalmente desvestida por sus damas, su camarera sostenía la camisa y apenas la había presentado a la dama cortesana, cuando entraba la duquesa de Orleáns. La dama cortesana devolvía la camisa a la camarera, quien quería entregarla a la duquesa, en el preciso momento en que se acercaba la condesa de Provence, de mayor rango. La camisa volvía de nuevo a manos de la camarera y sólo de manos de la condesa de Provence la recibía finalmente la reina, que había tenido que estar desnuda, como Dios la había echado al mundo, todo ese tiempo, viendo cómo las damas se cumplimentaban con su camisa. Con toda seguridad Luis XIV nunca hubiera tolerado que la etiqueta dominara de tal manera sobre el fin principal. Pero, sin embargo, ya en su tiempo, era visible la estructura social y anímica que, en última instancia, producía este funcionamiento en vacío. (LSC: 117-118).

Si el devenir humano revierte en la naturaleza cuando sus instantes caducan, tenemos ante nosotros la violencia de la historia natural, la caída del sol que alegoriza la caída del tirano, según señala a este propósito Adorno (1991) al comentar el libro del *Trauerspiel*. Norbert Elías no habría sido insensible a esta relación dialéctica entre naturaleza e historia, entre “realidad” y deseo: “Toda historia es hasta hoy, en el fondo, un cementerio de sueños humanos. A corto plazo a menudo los sueños se cumplen; pero a largo plazo acaban siempre en un vaciamiento y destrucción de su ser y su sentido precisamente porque las metas y las esperanzas están intensamente penetradas por fantasías, de tal modo que el curso del acontecer social les depara severos golpes, una confrontación con la realidad tras otra, y acaba desenmascarándolas como irreales, oníricas” (SF: 32). Es quizás esta perspectiva descarnada la que puede atender al lamento de las víctimas del pasado; pero sólo la teología ofrece las categorías, inevitablemente míticas, para sospechar de todo impulso progresivo hacia el futuro que no salde antes sus cuentas pendientes con el dolor del pasado (cf. Mate: Loc. Cit.). En este punto no es factible conciliar a Elías con Benjamin. Hasta el momento sólo es posible subrayar resonancias benjaminianas en la teoría del proceso civilizatorio cuando ésta señala la heterogeneidad de las figuraciones y de las épocas, o cuando destaca el engaño proyectado por los sueños y las imágenes desiderativas sobre ciertas percepciones de la diacronía humana.

Hora de una nueva confrontación entre estos dos autores. Una que revise algunas de sus aproximaciones a los sentimientos que suscitan *el* desarrollo y la historia, o a las emociones que se administran tanto *en el* curso de aquel presunto desarrollo como en las glorificaciones del registro historiográfico. Si ya señalé cómo para Benjamin la empatía con el vencedor se produce en medio de un sentimiento teñido de desapacible melancolía (acedía), este duelo historicista que dibuja cuadros nítidos y heroicos del pasado puede tener relación con esa emoción evidentemente ligada a la constitución de un cuerpo político que Norbert Elías describe en la figuración establecidos-marginados como asociada al *carisma del grupo*. La orgullosa vinculación a un grupo establecido gratifica y compensa el sacrificio que implica la *sumisión a normas grupales* (cf. EM: 94). La ficción ilustrada según la cual “los humanos actúan, no sólo como individuos sino también como grupos, normalmente de modo racional” (EM: 114), a la par con las *fantasías grupales glorificadoras* derivadas de la figuración establecidos-marginados, contribuyen a bloquear una visión del largo plazo. Contraria a todas estas *ideas de grandeza de los grupos establecidos*, para Elías, tanto como para Benjamin, esta visión del largo proceso es descarnada. No obstante, para el primero siempre debe destacarse en dicho proceso un carácter direccional. Y si bien éste podría ser análogo a la débil fuerza mesiánica que invoca Benjamin, toda vez que el elemento redentor o utópico que hace justicia a los horrores pretéritos propone aquí la reconciliación y allá la civilización, la categoría teológica (conciliación) y la sociológica (civilización) ponen en evidencia lo precario de esta analogía. Nuevamente, la

civilización, aunque planteada bajo las coordenadas de una temporalidad heterogénea, *tiende* a presentársenos dentro de una orientación rectilínea.

Elías destaca el hecho de que “el hombre, al contrario de otros animales que conviven en grupos, no posee mecanismos innatos y automáticos para controlar su ira o su angustia frente a situaciones conflictivas o peligrosas” (ST: 167); la especie *homo sapiens* no dispone de un control automático *de estos y otros impulsos*. Pero aunque el énfasis Elíasiano sobre el asunto subraya diversos modos histórico-culturales del auto-control, desde los que enseña el sádico ritual iniciático hasta los que se producen en el contexto de una ciudadanía democrática, el auto-control no deja de ceñirse a un rumbo civilizatorio que eventualmente prescinde de las agencias externas intimidatorias que siembran el miedo entre las poblaciones: el auto-control se produce entonces sin que intervenga una coacción externa; se impondría como algo *estable, uniforme y permanente* (cf. *supra*), y no como parte precaria de una figuración transitoria.²

De ahí que no pueda sorprendernos que algún seguidor de Elías se haya visto obligado a revirar el señalamiento de Edmund Leach que apunta hacia el nazismo para desvirtuar la existencia de una dirección estable, uniforme y permanente del proceso civilizatorio. La respuesta del Elíasiano presenta los matices del argumento alrededor de dicho proceso. Su formulador ya habría indicado como la *coraza del comportamiento civilizado* “se desmorona muy rápidamente” (Elías en Goudsblom 98: 64). ¿Cómo puede esta admisión dejar indemne la dirección irreversible del proceso? Al parecer, mediante la distinción entre sectores con regímenes episódicos de auto-control y sectores cuyo proceso de auto-control es más estable, uniforme y permanente. No deja de haber aquí un cierto galimatías, una instancia de esos *conceptos difíciles de manejar* propios de cualquier síntesis a un alto nivel.

Cuando Elías interrumpe el contexto de una cita de Clastres, es interesante notar que omite todo el argumento del autor francés acerca de la guerra primitiva como una dinámica que resiste a la unificación estatal, que antepone las emociones de la diferencia a aquéllas de la unificación. Quizás sea lícita aquí una lectura propiamente Elíasiana, en términos figuracionales, para cuestionar esta omisión también Elíasiana. Podría decirse entonces que la guerra de la sociedad primitiva pone en escena una figuración alterna a la de los masivos sentimientos de orgullo grupalista que plantea la figuración establecidos-marginados.

La guerra primitiva sería contraria a la identificación, a la masificación de un gran nosotros. Así, si bien uno puede imaginar a los participantes de dicha figuración gratificados por la victoria bélica y entregados a la emoción grupal de un nosotros carismático, dicha emoción debe diferenciarse de aquélla que se vincula a las movilizaciones masivas que celebran la gloria grupal en las naciones estatales. Una vez más, esto podemos expresarlo elocuentemente al echar mano de un lenguaje Elíasiano: el *carácter diacrónico* de ese nosotros estatal se desborda en

² V.gr. en la China imperial controlada por los mandarines de manera no-militar (cf. ASP: 267),

peligrosos sueños nacionales (EM: 115). Su diacronía tiene que ver con una fantasía que debe distinguirse de lo que juega en la diacronía del proceso de largo plazo (EM: 131). Esta hipertrofia del nosotros carismático tiene más relación con la barbarie que con la civilización.

Señalado lo anterior, puedo detenerme en el examen del carácter procesal de las *relaciones internacionales de la sociedad primitiva*. Y subrayar algunos términos de la mencionada citación de Clastres: mientras que el texto (cita) de Clastres alude a los puntos antes señalados, al “impedimento que las sociedades sin Estado (oponen) a la máquina unificadora que constituye el Estado” (ST: 171), la deducción Elíasiana procede a refrendar el parte de victoria de las formaciones estatales, subrayando sus efectos pacificadores como una “evolución (que) reforzó en los hombres la aversión a la guerra, (aunque) no les hizo superar el miedo recíproco de los miembros de diversos Estados a ser violentados por otro Estado más poderoso y verse obligados mediante la amenaza y el uso de la fuerza a someterse a la voluntad del jefe de otro Estado” (ST: Loc. Cit.).

Si para Clastres la civilización primitiva plantea una prodigiosa supresión del Estado, de las clases, de la acumulación de riqueza y de la homogeneización (cf. Clastres 96: 183-216), para Elías –es muy posible– no cabría hablar de tal civilización primitiva, cuanto de una barbarie que persiste en las formaciones estatales que no superan los miedos insensatos de las naciones primitivas. Una vez más, la teoría del proceso civilizatorio designa críticamente los orgullos, las *corazas de fantasía* y los peligrosos sueños nacionales inherentes a las modernas formaciones estatales (cf. EM: 126), al tiempo que reconoce en éstas *efectos pacificadores*, civilizatorios. El largo plazo sugiere que nuestra especie se encuentra viviendo aún momentos que una historia ulterior podría considerar prehistóricos. El *incontrolable temor recíproco* o la resolución de los conflictos interestatales mediante la fuerza señalan hacia dicho estado prehistórico (cf. ST:172). Pero éste registra también la aparición de elementos pacificadores, civilizatorios.

Este es el mismo Elías que, al reconocer el grado de interdependencia alcanzado hoy por la humanidad, considera a ésta como una síntesis simbólica a un alto nivel antes que una alegórica bella idea. Un Elías contradictorio. Por un lado, el largo plazo de la civilización va de la mano de una larga duración de la barbarie; por el otro alborearía otra historia –no bárbara, no prehistórica-. En términos benjaminianos, un tiempo mesiánico. Pero las categorías teológicas judías sospecharían de ello: *ningún progreso en la historia conduce a la redención* (cf. Buck Morss 95: 259). Esta aguardaría allí donde Elías encuentra evidencias de las cambiantes figuraciones de un proceso: en lo trunco de la sociedad primitiva, en lo civilizatorio de unas figuraciones que prácticamente no permiten las diferencias de riqueza, exentas entonces de esa *pobreza que hace brutales a las personas* (TC: 485). En ese elemento trunco, derrotado, y no en los miedos bárbaros, residiría la fuente de un relámpago cuya conjunción del pasado y del ahora abriría las puertas a un futuro diferente al de la mera continuidad: futuro utópico, mesiánico, civilizado:

¿cómo llamarlo? Si la civilización va de la mano de la des-civilización, si las corazas de la primera las evapora fácilmente la persistencia de la segunda, ¿cabe llamar a ese futuro “civilizado”?

Hora de regresar al *lever* de María Antonieta. ¿Cómo asumir la caducidad de esa dramaturgia? Elías da a entender que dicho *funcionamiento en vacío* de la etiqueta cortesana lo habría derogado Luis XIV, orquestador de la etiqueta como fuente del poder, como instancia manipulable vinculada a la fuerza de los sentimientos de superioridad social. Pero precisamente el aspecto inerte -o mejor, la inercia- de esos modales habría permitido la congelación de éstos en un ahora de finales del siglo dieciocho que nada tiene que ver con una relación continua pasado-presente. Un ahora que habría hecho saltar aquel gesto, inerte y caduco, del *continuum*, para descubrir en éste una constelación saturada de tensiones, v.gr. una conjunción de la obsoleta dramaturgia del exclusivismo, de la tenacidad autómatas de los emblemas cortesanos, con el fondo anónimo de una servidumbre deshumanizada. Un conjunto de voces anónimas, de sirvientes de cara a los cuales la desnudez del cortesano no siente pudor alguno, como no puede sentirlo ante la presencia de un animal o una mascota, adhiere a esta imagen una serie de antecesores sacrificados. Estos difícilmente articulan una figuración establecidos-marginados. Más bien representan ese elemento supernumerario al cual se refiere Alain Badiou, como perteneciente a una situación pero sin lugar en ella (cf. Badiou en Zizek 01: 142). Relámpago inmanente a la imagen dialéctica, pero también señal *surreal*, olvidada, interrupción que la trasciende.

Podemos trasladar ahora el asunto a un escenario brechtiano. El gesto interrumpido de María Antonieta pone de manifiesto entonces como “la madre de la dialéctica no es el decurso contradictorio de las expresiones o de los modos del comportamiento, sino (...) el gesto” (TB:28) en tanto “comportamiento dialéctico (...) que a modo de relámpago se pone en claro en una situación” (TB: 27-28). Dicha situación la rebosa el *flash* de esta imagen inerte, instantánea inasible de un pasado, fósil en el presente, surgimiento fugaz en medio de la persistencia de un pasado, oportunidad que surge del pretérito en estado ruinoso, no homogéneo, *sembrado de presente*.

El ahora revolucionario habría sido traicionado entonces, al tener lugar como una retaliación de la burguesía radicada en la figuración establecidos-marginados. El relámpago de otra dimensión, el advenimiento del tiempo mesiánico, habría asomado de la única manera en la cual puede hacerlo, débilmente. Pero no habría conseguido la necesaria interrupción, la detención de la historia. La débil fuerza de un relampagueo se habría ahogado en la nitidez del retorno a un pasado bárbaro y presuntamente glorioso como el de la república romana.

¿Hablará Elías de lo mismo? Aludirá su prehistoria al proceso ciego, cargado de fantasías, miedos y atrocidades? Señalará el carácter no planeado del proceso hacia la posibilidad de subvertir los proyectos y los intereses de los actores hegemónicos, de la historia de los vencedores? ¿Se compara este carácter no

planeado con una débil fuerza mesiánica?

¿Tendrá el auto-control un elemento excedente vinculado a la *regularidad universal* (EM: 83) de las figuraciones establecidos-marginados que lo escenifican? ¿Puede zafarse este excedente de los diversos regímenes de administración de las emociones, casados con determinadas situaciones y con pautas de control emocional específicas de cierta tendencia figuracional establecidos-marginados? ¿Es este excedente el que ha de derogar las sucesivas lógicas/fantasías de las sucesivas figuraciones y hegemonías producidas a lo largo del proceso? ¿Existe un auto-control irreductible a los regímenes que lo producen? ¿Cabría distinguir el auto-control -como una suerte de meta-emoción derivada de las pautas políticas de las figuraciones establecidos-marginados-, del auto-control como responsabilidad ética (Lévinas) o asunción del otro que excede los límites de toda circunstancia particular? Así, entonces, en la segunda guerra mundial, el sadismo japonés hacia los prisioneros de sus campos de concentración, asociado a los excesos de las pautas niponas de auto-control (cf. TC: 487), ¿no sería más que la instancia de un régimen que aun no domina civilizadamente el auto-control? ¿Situaciones, regímenes, figuraciones y coyunturas proponen formas de auto-control bárbaras desde la perspectiva inevitablemente mítica de una civilización realizada? ¿Cómo dar lugar al “supuesto de que el control de las directivas afectivas no (debe llegar) demasiado lejos, (dado) que sus mismas presión y satisfacción constituyen una parte integral de la realidad humana” (LSC: 125)? ¿Es plausible cuestionar las oscilaciones regimentadas entre desinhibición y auto-control cuando se las explica o justifica como consecuencia de un régimen o una figuración? ¿Cómo abocar el auto-control civilizatorio al margen de sus expresiones como coraza precaria o aun coartada de la barbarie? ¿No es inseparable el concepto “pautas históricas de auto-control” de la noción de auto-control como concepto que integra ese símbolo a un alto nivel de síntesis que se propone como “proceso civilizatorio”? ¿Si barbarie y civilización están tan unidas, qué sentido tiene hablar de proceso civilizatorio? ¿Puede este símbolo sociológico tener vigencia al margen del discurso de la religión y del mito?

Volvamos atrás. El auto-control Elíasiano tiene que ver con un rasgo constitutivo de nuestra especie. Nos refiere al control de los impulsos como inevitable segunda naturaleza del homo sapiens. Sobre este asunto Cas Wouters (1992; 1998) ha seguido las pistas de Elías. Según este autor, los programas automáticos de esta segunda naturaleza, resultante de una interacción entre coacciones externas y super-ego, registrarían ahora una nueva modulación, hasta configurar una tercera naturaleza donde ya no rige un inflexible superego, sino un ego que da margen al descontrol. Algo que nos refiere nuevamente a la figuración establecidos-marginados. El carácter inestable de ésta pondría en evidencia ahora, en algunas instancias de las naciones-estado que han registrado los efectos de un Estado benefactor, ya no una atribución estigmatizadora de los impulsos reprimidos del polo establecido a los representantes del polo marginado, sino una *informalización* que relaja las conductas del polo establecido. Algo similar a lo señalado, en el

contexto del proceso de urbanización latinoamericano, por José Luis Romero (1984). Para éste, la anomia vivida por los migrantes de procedencia rural producía un efecto informalizador sobre la sociedad urbana tradicional obligada a coexistir con las poblaciones recién llegadas. Como consecuencia de ello, algunos sectores de las elites tradicionales informalizaban y desacartonaban algunas conductas vestimentarias y protocolares.

Menciono lo anterior, sin entrar en mayores detalles, para señalar otra posible afinidad de la perspectiva Elíasiana con Benjamin. Esta tendría que ver con la noción de naturaleza. Para Benjamin la especie humana no es desafiada por el dominio de la naturaleza, sino por el dominio de su relación con la naturaleza. El paso de la segunda a la tercera naturaleza señalado por Cas Wouters podría aludir a ello como proceso. Si el auto-control forma parte del dominio del hombre sobre su dotación instintiva más animal, algo que sin embargo forma parte también de su naturaleza más esencial, cabría pensar en el dominio del auto-control como en el proceso de dominar una relación. La informalización haría parte de ello. De hecho, Elías nos sugiere que la informalización de las relaciones familiares tiene relación con figuraciones más civilizadas de dichas relaciones. Pero la informalización y la tercera naturaleza plantean también expresiones bárbaras. En algunas naciones que han vivido la experiencia de un Estado benefactor, la civilización habría instaurado un tabú que deniega la expresión de sentimientos políticamente incorrectos de superioridad e inferioridad de estatus. Wouters percibe una relación entre esto y cierto auge de una producción cultural porno-violenta que revela la existencia de impulsos que quisieran revertir la convivencia civilizada (auto-controlada), para escenificar expresiones primitivas y violentas que reafirman el estatus de los establecidos mediante la fuerza bruta.

Si esta porno-violencia ocupa un lugar importante en la esfera del entretenimiento, una esfera mimética, en términos de Elías y su asociado Dunning (1995), no estaría de más revisar algunos otros elementos que aparecen con fuerza en esa esfera recreativa. Por ejemplo, el reality show, con su programado descontrol de emociones vinculadas a la convivencia o a la comunidad, i.e. a un paradójico –despolitizado- cuerpo político. Dicha producción mimética reproduce buena parte del mundo laboral del neo-capitalismo, cuya pauta de lo comunitario corresponde, según la expresión de Richard Sennett (2000), a *una superficialidad degradante*. Si también este autor sospecha del *nosotros*, “el pronombre peligroso”, su visión crítica de las emociones de comunidad en los contextos laborales contemporáneos, nos remite más a la sincronía que a la diacronía. Y este nosotros sincrónico resulta no menos pernicioso que su homólogo diacrónico. La comunidad instantánea del equipo de trabajo flexible que canoniza el neo-capitalismo también anula la posibilidad de un equilibrio dinámico entre las diferencias, para absolutizar el consenso de un modo no tan alejado de aquél que caracteriza al nosotros diacrónico de las nacionalidades. Lo que puede interesarnos aquí es como la exigencia de armonía instantánea que pone entre paréntesis las emociones conflictivas se acompaña, en

la esfera mimética, de unas formas culturales hiper-miméticas, i.e. unas que reproducen fielmente la superficialidad degradante del equipo de trabajo en el interior de un grupo articulado en torno a ciertas prácticas cuasi-laborales y de convivencia.

La esfera mimética contemporánea, plagada de emociones instantáneas y desenfrenadas, difícilmente corresponde a un civilizado-autocontrol. Primero, porque casi no hay solución de continuidad entre la barbarie competitiva de los equipos de trabajo contemporáneos y sus análogos miméticos. Segundo, porque así no es posible pensar que se trate de una fantasía controlada que destina al campo mimético aquello que ha desterrado del plano de la “realidad”.

El ángulo figuracional de las elaboraciones de Elías y sus seguidores sobre el auto-control y la informalización puede caracterizarse como un intento riguroso de relacionar diversos elementos de una coyuntura, desde la perspectiva de una administración de las emociones. Su inferencia de una dirección civilizatoria de dicho proceso de administración de las emociones, por el contrario, no deja de ser susceptible de una sospecha Elíasiana: puede tratarse de una síntesis a un alto nivel en la cual aparecen tanto *especulaciones sobre hechos* o como *mezclas de hechos y de fantasía* (cf. TS: 86).

Aquí aparecen una vez más las diferencias de perspectiva con Benjamin. La fórmula de “Ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución” (ES:58), mediante la cual este autor destacara cierto potencial del movimiento surrealista, puede cuestionar la viabilidad civilizatoria del auto-control. La débil coraza civilizada sucumbe ante el encanto de las fuerzas irracionales convocadas por los fascismos si el pensamiento descarnado las concibe a éstas apenas como instancias que demandan control. De ahí las esporádicas advertencias del propio Elías en el sentido de *no llevar demasiado lejos el control de las directivas afectivas*.

Pero como la perspectiva procesual no deja de señalar cierta continuidad en medio de la discontinuidad, su apreciación del carácter recreativo de la emociones liberadas en la esfera mimética no permite visualizar virtualidades como las de un elemento político interruptor, v.gr. el de la *iluminación profana* benjaminiana, cuya escuela primaria serían las drogas, pero cuyo pleno ejercicio intensificaría el ejercicio de prácticas que pueden traducirse en acciones críticas, v.gr. pensar, leer o callejear (cf. ES: 59). Comparadas con estas vivencias profanas de lo irracional, las placenteras e inofensivas emociones miméticas Elíasianas se traducen más bien en un conformismo “civilizado”. Esta misma acusación podría hacerse al surrealismo infatuado con la ensoñación, y hoy banalizado en la imagen publicitaria. Pero no podría sindicarse de lo mismo al ejercicio de los estados críticos de la *iluminación profana*, cuya irracionalidad se aparta de las mistificaciones para revelar, por ejemplo, la energía contenida en un mundo de objetos anticuados, de *cosas esclavizadas y que esclavizan* (ES: 49). Al fin y al cabo, “la fantasía es la hermana gemela de la razón” y “términos como racionalidad e irracionalidad no son simplemente opuestos polares”, nos dice Norbert Elías (TS: 127).

Una esfera recreativa administrada por los intereses hegemónicos poco tiene que ver con el ejercicio de la iluminación profana. Podríamos hablar aquí, más bien, de industria cultural y placer controlado. En ese sentido, los desarrollos Elíasianos acerca de la expulsión de las emociones problemáticas de la jactancia o la inferioridad, hacia el plano mimético, no nos dicen mucho acerca de un eventual ejercicio crítico de lo irracional. Y aunque eso no podríamos pedírselo, cuando su cometido no es otro que el de presentar un cuadro descarnado de ciertas instantáneas de un proceso, sí podría criticársele a dichos desarrollos el efecto de teoría que puede llevarnos a cierta ilusión acerca de un progresivo dominio de las emociones políticamente incorrectas, presuntamente desplazadas –en ciertos países- de la realidad social al plano de la vivencia fantástica.

Quizás éste y otros puntos aquí presentados, justifiquen un contraste de las elaboraciones Elíasianas con desarrollos que se les oponen, y más cuando dicha oposición se revela bastante relativa, una vez se la examina de cerca. Quizás ello justifique el carácter exploratorio de las presentes especulaciones, cuyos contrastes tendrían que matizarse y desplegarse de manera más detallada y concreta, en una confrontación con lo “empírico” que pueda preguntarse, por ejemplo, qué ocurre en contextos como el nuestro con las emociones del estatus presuntamente desterradas de los equipos de trabajo del capitalismo flexible.

Abreviaturas utilizadas (textos de Elías y Benjamin relacionados en la Bibliografía citada):

Walter Benjamin SIN FECHA:

DS = *La dialéctica en suspenso*.

1998 *Imaginación y sociedad. Iluminaciones 1*:

ES = “El surrealismo: última instantánea de la inteligencia europea.”, Pp. 41-62.
2002:

TAP = *The arcades project*.

1990:

TB = *Tentativas sobre Brecht*.

Norbert Elías 1998 *La civilización de los padres*:

EM = “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”!,
Pp. 79-138.

ATS = “El atrincheramiento de los sociólogos en el presente”, Pp. 249-290.

CP = “La civilización de los padres”, Pp. 407-450.

TC = “Tecnificación y civilización”, Pp. 451-508.

1996:

ST = *Sobre el tiempo*.

1997:

LSC = *La sociedad cortesana*.

1999:

SF = *Sociología fundamental*.

1994:

TS = *Teoría del símbolo*.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. "La idea de historia natural", en Pp. 103-134 de *Actualidad de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. Taurus, Madrid, 1998.
La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia; traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Universidad ARCIS y Lom ediciones. Santiago de Chile, s.f.;
Tentativas sobre Brecht: iluminaciones III. Taurus, Madrid, 1990.
The arcades project (translated by H. Eiland and K. Mc Laughlin). Harvard U.P., Cambridge, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Visor, Madrid, 1995.
- ELÍAS, Norbert. *La civilización de los padres*. Norma, Bogotá, 1998.
La sociedad cortesana. FCE, México, 1996.
Sobre el tiempo. FCE, México, 1997.
Sociología Fundamental. Gedisa, Barcelona, 1999.
Teoría del símbolo. Península, Barcelona, 1994.
- ELÍAS, Norbert y Dunning, Eric. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Tercer Mundo, México, 1995.
- GOUDSBLOM, Johan. "La paradoja de la pacificación", en Pp. 101-115 de *Figuraciones en proceso* (V. Weiler ed.). Fundación Social, Bogotá, 1998.
- MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Anthropos, Barcelona, 1991.
- ROMERO, José Luis. "Las ciudades masificadas", en Pp. 319-389 de *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Siglo XXI, México, 1984.
- SENNETT, Richard. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- SPIER, Fred. "La teoría del proceso de civilización de Norbert Elías nuevamente en discusión. Una exploración de la emergente sociología de los regímenes". En Pp. 257-298 de *Figuraciones en proceso* (Op. Cit., supra: Goudsblom, J.).
- WOUTERS, Cas. "On status competition and emotion management: the study of emotions as a new field", en Pp. 229-252 de *Cultural theory and cultural change*: M. Featherstone (ed.). Sage, Londres, 1992.
"Sobre la sociogénesis de una tercera naturaleza en la civilización de las emociones", en Pp. 194-226 de *Figuraciones en proceso* (Op. Cit., supra: Goudsblom, J.).
- ZIZEK, Slavoj. "Alain Badiou como lector de San Pablo", en Pp. 137-181 de *El sujeto espinoso: el centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires, 2001.