

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



**LA RELEVANCIA DE LA TEORÍA DE LA
EVOLUCIÓN EN EL *REALISMO*
SOCIOLOGICO DE NORBERT ELIAS**

TESIS DE LICENCIATURA PRESENTADA POR
JOSÉ OMAR PÉREZ BAÑOS
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

Asesor:
Dr. Héctor Alfonso Vera Martínez



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS.

Como todo proyecto de investigación, esta tesis experimentó múltiples transformaciones. La versión final que a continuación presento debe mucho (demasiado) a las siguientes personas: VELIA SÁNCHEZ TORRES, BALAM SOLÍS LÓPEZ, CARLOS RAMÍREZ RIVERO, LORENA FLORES PLATA y SANDRA HERNÁNDEZ RAMÍREZ. Su acogida y apoyo resultó fundamental para retomar y concluir este proyecto; en un periodo de cambios importantes ellos fueron, además de mi familia, el pan. Yo fui la mano.

RAÚL GALLEGOS MENDOZA, NESTOR PAREDES URBINA, FERNANDA APIPILHUASCO MIRANDA, EUNICE LIMÓN URIBE, y BALAM SOLÍS LÓPEZ han sido los interlocutores más aguerridos y apasionados que haya conocido en este *oficio*. A ellos les hago manifiesto mi respeto y admiración por la seriedad y compromiso con que se acercaron a la sociología desde que ingresamos a la licenciatura. También a ellos agradezco tener la posibilidad de experimentar el fenómeno *sui generis* que es la sociedad en la forma de CINEOC, una *figuración* cuyos *rituales* nos permiten ejercitar el *habitus* y fortalecer nuestra *illusio* sociológica. Buena parte de los problemas e inquietudes abordados en este trabajo surgieron de las *comunicaciones* que continúa suscitando ese *sistema de interacción*. Los argumentos encaminados a esclarecerlos son, por otra parte, responsabilidad mía.

NANCY BARROSO LUCERO, VALERIA LÓPEZ LÓPEZ y RUBÍ FUENTES PÉREZ, su honestidad y comprensión rebasó las comunicaciones estrictamente académicas. El apoyo que me ofrecieron con su escucha, compañía y confianza hace eco en este trabajo.

A todos ellos agradezco su confianza y su amistad.

Como *sistema experto*, la labor de GABRIELA PALENCIA FERÉZ me permitió retomar y replantear proyectos dentro y fuera de la sociología; esta tesis se cuenta como uno de esos proyectos. A ella le agradezco la capacidad *reflexiva* que resultó de nuestras charlas.

El doctor HÉCTOR VERA MARTÍNEZ y la doctora OLGA SABIDO RAMOS han jugado un papel central en mi formación sociológica. Ambos, además de introducir en mi horizonte de preocupaciones intelectuales los temas que aquí discuto (temas que considero *predilectos*), han fungido como consejeros y acompañantes a lo largo de este sinuoso y largo camino que ha sido escribir la tesis. Su compromiso con el ejercicio y enseñanza de la sociología es más que patente. Agradezco a ambos su apoyo y enseñanzas pues hicieron más fácil retomar el trabajo y llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

La doctora TERESA ORDORIKA SACRISTÁN también jugó un papel importante en la continuidad y desarrollo del presente trabajo: su énfasis en los aspectos metodológicos de la investigación me dieron la oportunidad de profundizar en temas que dieron lugar al problema sobre el cual gira esta tesis. Su confianza y apoyo para continuar con el proyecto, así como su disposición a ahondar en la obra de un autor desconocido para ambos, es invaluable.

También agradezco a las doctoras ADRIANA MURGUÍA LORES y GINA ZABLUDOVSKY KUPER y al doctor JORGE GALINDO MONTEAGUDO por su atenta lectura y la profundidad de sus comentarios que, más de una vez, me hicieron regresar sobre mis propios pasos para verificar el sentido de mis enunciados y la consistencia de mis afirmaciones. Cada uno, desde su respectiva trinchera de saber, escudriño el desarrollo de mis argumentos. Su revisión enriqueció los argumentos de esta tesis y amplió mi visión sobre los problemas y tradiciones de pensamiento que involucra.

A mis asesores y sinodales por su profesionalismo y enseñanzas.

Sigamos en esto.

Ciudad Universitaria, otoño de 2014.

A ELIZABETH, PAMELA Y NADIA
CIELO PROTECTOR.
A JOSÉ ANTONIO †.

Índice general

Introducción	I
Capítulo primero: Pensamiento evolucionista y teoría social	1
1. Estado del arte: el evolucionismo	2
1.1. Kenneth Bock y la <i>idea de progreso</i> en sociología . . .	4
1.2. Anthony Giddens y la evolución como <i>teoría del cambio social</i>	8
1.3. Niklas Luhmann y la evolución como teoría de la <i>morfogénesis</i> de la sociedad	13
2. Norbert Elias y el <i>neo-evolucionismo</i>	17
Capítulo segundo: Epistemología y sociología del conocimiento	35
1. Epistemología clásica del conocimiento	38
1.1. Racionalismo y empirismo	38
1.2. La crítica de la razón pura	45
2. Sociología del conocimiento: <i>homo clausus</i> , <i>homo duplex</i> y <i>homo apertus</i>	48
2.1. La sociogénesis del <i>homo clausus</i>	51
2.2. La teoría del símbolo	59
3. Conclusiones	67
Capítulo tercero: <i>Realismo analítico y realismo sociológico</i>	69
1. El <i>realismo analítico</i> de Parsons y el lugar de la sociología dentro del <i>MRA</i>	72
1.1. Norbert Elias y las críticas a Parsons	80
2. <i>Realismo sociológico y realismo analítico</i>	84

Conclusiones: Sobre el <i>realismo sociológico</i> de Norbert Elias	99
1. La recepción de la obra de Norbert Elias	100
1.1. Del positivismo al evolucionismo	103
2. La evolución y el <i>realismo sociológico</i>	108
2.1. Norbert Elias y Kenneth Bock	110
2.2. Norbert Elias y Anthony Giddens	111
2.3. Norbert Elias y Niklas Luhmann	116
3. Realismo y <i>realismo sociológico</i>	118
4. Consideraciones finales	123
Anexos	127
I.- Status de los conceptos científicos en su relación con la realidad	129
II.- Los sistemas teóricos desde una base analítica	131

Si los simios hicieran música, si
los reptiles cantaran bajo tu
ventana coplas de su propia
inspiración,
entonces ¿dónde quedo yo?

Si los arboles lloraran, si se
pudieran mover, si la lluvia
reprochara el momento de caer,
si el desierto hiciera versos y en
pedazos al calor, si el calor se
detestara y viajara a otra región,
entonces ¿dónde quedo yo?

Conquistó a la tierra, dominó a
la luna, descubrió el fuego y los
siete mares

Porque ¿Quién comanda y jala
este vagón que conduce el gran
locomotor?

Porque ¿Quién comanda y jala
este barco? ¿Quién escribe de
revolución?

¿Quién conduce el gran
locomotor?

La locomotora
CAFÉ TACVBA

Introducción

Propósito de la discusión

El presente trabajo analiza la obra del sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990); de manera más específica, analiza su *realismo sociológico* en tanto epistemología específica de la sociología¹. De este *realismo* dependerá el perfil del discurso que genera nuestra disciplina y su diferenciación de otros discursos que también tienen por objeto a la sociedad.

El interés sobre el *realismo sociológico* surge al identificar en los debates de Elias con otras áreas de conocimiento, un elemento que define los criterios de validez del conocimiento (incluido el suyo); este elemento no lo conforma su crítica sociogenética a los presupuestos filosóficos y sociológicos de herencia cartesiana. Se llega, sí, a este elemento con la crítica al sujeto de conocimiento cartesiano, el *homo clausus*, pero no se agota en él; antes bien, se conforma de las categorías *realidad*, *evolución* y *adaptación* que le permiten reflexionar sobre los procesos específicos que atraviesan las sociedades humanas.

Sin estas consideraciones, el *realismo* de Norbert Elias está destinado a (1) ser etiquetado como una reelaboración tardía, poco original y escasamente redituable a los discursos sociológicos posteriores al consenso ortodoxo, y (2) dificultar su recepción crítica al interior de una comunidad académica².

¹Es importante rescatar una observación de la Dra. Adriana Murguía a este propósito: el realismo sociológico de Norbert Elias presupone un orden ontológico específico que se detalla de manera más extensa en los capítulos segundo y tercero del presente trabajo. Al afirmar que dicho *realismo* aparece en la obra de Elias como una “epistemología específica de la sociología” no sostengo que los problemas que involucran a la teoría del conocimiento sean exclusivos o afecten únicamente a la sociología. Al presuponer un orden ontológico, el de las *figuraciones*, el realismo sociológico introduce una serie de problemas epistemológicos distintos al de las ciencias teórico matemáticas o el de las ciencias naturales.

²De acuerdo con Levine, Carter y Miller, la formación de una tradición de investigación atraviesa por tres etapas: de traducción y difusión, de exégesis y una última etapa de

Objeto de la discusión

La obra de Norbert Elias germina en el contexto de la República de Weimar, nutriéndose de las obras y el pensamiento de autores como Ernst Cassirer (1874-1945), Alfred Weber (1868-1958) y Karl Mannheim (1893-1947) en un contexto intelectual dominado por los debates del *Institut für Sozialforschung* con las figuras de Karl Marx (1818-1883) y Sigmund Freud (1856-1939) como fuertes referentes intelectuales³.

Elias formó parte de una tradición de pensamiento que debatió la concepción naturalista de la sociedad y el monismo metodológico que implicaba. Al interior de este debate, la obra de Max Weber (1864-1920) representa la síntesis más relevante de una discusión que inauguran Wilhem Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936) con una postura comprensiva de las *ciencia de la cultura*⁴ hacia su objeto. Esta postura se pregunta por la *individualidad histórica* de los fenómenos sociales y sus problemas giran en torno a la *interpretación del sentido* que otorgan los *actores* a sus *acciones* (Rossi & Weber, 1982).

A pesar de heredar premisas y problemas de ese *zeitgeist* sociológico, la obra de Elias se caracteriza por *distanciarse* de ellos y aproximarse a las teorías que las *ciencias de la cultura* debatía, a saber: el evolucionismo y el positivismo. Del evolucionismo, Elias rescatará la distinción naturaleza/sociedad para evaluar los rendimientos de dicha teoría en la explicación de los fenómenos de *desarrollo social*. Del positivismo, Elias considera de vital importancia que encuentre en los fenómenos empíricos el criterio de diferenciación de las ciencias así como su interés por los fenómenos del conocimiento y su relación con el cambio social.

La obra de Elias reflexiona sobre numerosos tópicos: los procesos civilizatorios, procesos de largo aliento que son explicados en clave evolutiva; los fenómenos del lenguaje y de tecnificación de las sociedades; las herramientas conceptuales con que debe trabajar la disciplina (conceptos como *interdependencia*, *figuración* o la utilidad de pronombres personales como conceptos

recepción crítica. Cf. (Farfán, 2008).

³Para más detalles, véanse (Elias, 1995; Leyva et al., 2002; Elias, 1994; Zabludovsky, 2007).

⁴Ernst Cassirer señala que la característica principal de estas ciencias de la cultura descansa en su búsqueda de un método que de cuenta de la creación humana como un producto que no se explica por “la armonía de los números” y no se encuentre “dominada por las leyes de la geometría” Cf. (Cassirer, 2005).

sociológicos) para dar cuenta de su *ámbito objeto*⁵; los mecanismos de control y autocontrol que desarrollan los seres humanos a partir de cambiantes equilibrios de poder; los medios de conocimiento que orientan las acciones de los individuos y que denotan específicas formas de interdependencia (los manuales de buenas maneras son un ejemplo, las disposiciones arquitectónicas son otros) (Zabludovsky, 2007). El *realismo sociológico* representa sólo una parte de la producción intelectual de Elias, que se caracteriza por temáticas muy específicas cuya finalidad es dar forma a una sociología con rendimientos que rebasen el plano académico.

Pero el común denominador de todas estas constantes es el propósito de contribuir a la constitución de una teoría sociológica emancipada de resabios ideológicos, una teoría que permita a los individuos disminuir las *consecuencias no deseadas* de sus acciones intencionadas; en otras palabras, de incidir en la direccionalidad de los procesos sociales de los que forman parte. En este sentido, se puede afirmar que la obra de Elias pretende abonar a la constitución de una sociología con el potencial explicativo y técnico semejante al que poseen las ciencias naturales.

Empero, sin una claridad de los presupuestos ontológicos y epistemológicos que sostienen sus afirmaciones sobre el mundo social y la ciencia, difícilmente se puede dar continuidad a su trabajo y dar forma a una tradición de investigación que despierta sospechas por manejar un lenguaje “anticuado” en las ciencias sociales.

⁵El *ámbito objeto* por oposición al *objeto* de las ciencias duras, se define como tal en clave *relacional*: no existe un objeto de conocimiento exterior al sujeto que pretende conocerlo. Entre ambos existe un vínculo simbólico que da lugar al objeto y a las preguntas que se harán en torno al mismo.

Contexto de la discusión

Como sucede con la *homeóstasis* de los sistemas en Parsons, la introducción de jerga positivista y evolucionista en la obra de Elias cobra una factura muy alta a su recepción dentro de una comunidad académica. A diferencia de la obra de Parsons, las críticas a la obra de Elias no han tenido como consecuencia una revisión de los cimientos sobre los que se sostiene la sociología (Spier, 1998) y se asume, en un contexto carente de consenso, que recurrir a las tradiciones positivista y evolucionista basta para desacreditar sus aportes. Su recepción se mueve entre un rechazo absoluto o una recepción acrítica, que corre el riesgo de operar como el lecho de Procusto, pues no reflexiona sobre las premisas sobre las que se sostienen sus afirmaciones.

En el caso de México, el consenso sobre el estatuto de la recepción de Norbert Elias es, por lo menos, problemática; para autores como Gina Zabudovsky Zabudovsky (2002), la obra de Norbert Elias discurre solitaria entre una serie de tradiciones más establecidas (como la sistémica, la estructuralista, la marxista, etc.), por esta razón su obra no ha sido capaz de iniciar tradiciones de investigación; por otra parte, para sociólogos como Rafael Farfán (Farfán, 2008), su recepción ha atravesado un proceso que da lugar a una recepción crítica de su obra por parte de una comunidad que sí establece una tradición de investigación.

La discusión que desarrollamos en el presente trabajo busca aportar elementos que permitan lograr una mayor claridad sobre las posiciones teóricas que Elias asumió en sus escritos (Weiler, 2008, 793), pues reconocemos en su obra elementos que rebasan las etiquetas de “naturalismo” e “induccionalismo” con las que su obra es clasificada⁶.

⁶Elias insiste en que el uso del término *evolución* no presupone un reduccionismo de los fenómenos sociales a los biológicos; en cuanto al problema de la inducción característico de los empiristas, Elias desarrolla una crítica del conocimiento muy cercana a la que hace Durkheim del empirismo, a saber: que las categorías del pensamiento no surgen de la sola experiencia en tanto presuponen una inmensa cooperación de individuos que se extiende en el espacio y el tiempo. En el capítulo segundo se abundará sobre el problema.

Contenido

Por esta razón las discusiones que se desarrollan en esta tesis no responden a un orden cronológico sino temático, de aquí que iniciemos con un estado del arte relativamente reciente sobre el pensamiento evolucionista en la sociología y continuemos con una discusión de problemas clásicos de la filosofía del siglo XVIII para regresar, por último, con el problema del *realismo* en sociología. Nos interesa identificar qué rendimientos tiene la teoría de la evolución (capítulo 1) para abordar los problemas epistemológicos de la sociología (capítulo 2) al formular un *realismo sociológico* (capítulo 3); el trabajo termina con una serie de reflexiones en torno a los alcances y límites de una propuesta como la que Elias tiene en mente (capítulo 4). La tesis queda estructurada como se indica a continuación.

Capítulo primero:

Pensamiento evolucionista y teoría social

En éste capítulo elaboramos un estado del arte en torno al papel que ha jugado el pensamiento evolucionista en la teoría social, con el propósito de identificar las ideas principales, los conceptos, problemas y las constantes que definen una o varias tradiciones de esta teoría. Para su elaboración recurrimos a autores como Kenneth Bock, Anthony Giddens, Niklas Luhmann y el propio Norbert Elias, quienes problematizan los rendimientos de la teoría de la evolución para la teoría sociológica.

El objetivo es identificar el lugar que la obra de Elias ocupa en esta tradición: a qué premisas se adhiere y cuales rechaza. Buscamos señalar la importancia de sus aportaciones no por la originalidad de su obra, sino por su pertenencia a determinadas tradiciones de pensamiento y su compromiso con premisas específicas y supuestos puntuales (que permiten identificar esa singularidad dentro del pensamiento sociológico).

La teoría de la evolución en Norbert Elias involucra problemas filosóficos y biológicos que no suponen una reificación de su ámbito objeto o su disolución a fenómenos relativos a sus partes componentes. El neo-evolucionismo al que se adhiere establece una diferencia entre evolución y desarrollo, misma que le permite identificar las condiciones para la autonomización de la sociología así como los criterios de validez de su discurso.

Capítulo Segundo: Epistemología y sociología del conocimiento

Una vez que se ha abordado el problema epistemológico de la sociología desde un punto de vista evolucionista, se pueden abordar los problemas del conocimiento planteados desde un punto de vista filosófico. El propósito de esta revisión, más allá de comparar ambas perspectivas, es identificar las premisas, las soluciones y los problemas que resultan de abordar el problema del conocimiento desde un punto de vista estrictamente individualista.

Pasamos revista de lo que denominaremos epistemología clásica, esto es, las reflexiones filosóficas de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776), así como del criticismo de Immanuel Kant (1724-1804) en torno al conocimiento, sus alcances y su relación con el lenguaje, respetando el supuesto de Norbert Elias que establece una línea de continuidad que va de Rene Descartes (1596-1650) a Karl Popper⁷ (1902-1994) e inclusive a Talcott Parsons (1902-1979), pues en todos ellos permanece el *homo clausus* como el sujeto de conocimiento de la filosofía moderna.

El propósito de esta revisión es identificar los problemas que surgen al tomar como sujeto de conocimiento al individuo aislado, problemas relacionados con la capacidad humana de representar un “mundo exterior” a ellos, de sobrevivir en ese mundo “exterior” y de adquirir un conocimiento que trasciende la experiencia inmediata.

Una vez expuestas las líneas principales de la epistemología clásica, se puntualizan los argumentos que Elias esgrime (desde la sociología del conocimiento) contra esta tradición, así como las premisas evolucionistas relativas a sus aspectos ontológicos, la posibilidad de conocer y las funciones que presta a los individuos que lo aprenden. En este apartado la relevancia del evolucionismo descansa en el problema de la *adaptación* de las especies elaborado por Charles Darwin.

⁷Karl Popper es considerado por Elias como un heredero de la filosofía cartesiana por afirmar que “las teorías no son nunca verificables empíricamente”, no por tomar al *homo clausus* como punto de partida del problema del conocimiento.

Capítulo Tercero:

Realismo analítico y realismo sociológico

Ya que se han identificado las raíces del pensamiento evolucionista en la obra de Norbert Elias y se han expuesto sus premisas en torno al fenómeno del conocimiento, es posible abordar los problemas relativos a su diferenciación, su especialización y los problemas de validez del mismo. Estos elementos permitirán dar respuesta a la pregunta por la diferencia entre un conocimiento realista y un conocimiento científico.

En este capítulo se busca llegar a una definición de *realismo sociológico* a través de su contraste con el *realismo analítico* de Talcott Parsons. Si en el capítulo segundo el problema gira en torno a la ontología y las funciones del conocimiento, estableciéndose que éste era posible dada cierta constitución humana y específicas relaciones con otros seres humanos, en este capítulo se tocan los problemas relativos a las condiciones de su validez. ¿En qué aspectos se puede hablar de la teoría como una forma de conocimiento diferente al conocimiento que es realista, pero no científico?, ¿Conocen de manera distinta los individuos legos y los científicos?, ¿Lo anterior supone que la validez del conocimiento científico descansa en criterios distintos a los del conocimiento realista?

La conclusión es la siguiente: todo conocimiento *realista* no es necesariamente un conocimiento científico, este último es parte de un proceso civilizatorio en occidente que ha organizado la investigación de problemas y la generación de conocimiento en comunidades de investigación, en donde los criterios de validez se dirimen en la arena de su ámbito objeto, en un ámbito de *realidad* que se define por su exterioridad y que es común a todos ellos.

Tanto legos como científicos poseen los mismos medios de conocimiento y ambos están sujetos a los mismos criterios de validez: el *realismo sociológico* es distinto del *realismo* al que puede aspirar el conocimiento *lego* por tres razones: (1) identifica las especificidad de su ámbito objeto con la ayuda de un marco teórico con un alto grado de *adecuación* a su objeto; (2) dicho marco teórico es definido dentro de una comunidad científica y (3), los valores que rigen la práctica científica se diferencian y autonomizan de valoraciones políticas, económicas, morales, etc., siendo el criterio de la *adecuación* el que rige la generación del mismo. El éxito técnico del quehacer científico es buscado y premeditado, el del lego es, en el mejor de los casos una consecuencia no deseada de su acción.

Conclusiones:

Sobre el *realismo sociológico* de Norbert Elias

En esta última parte retomamos la discusión en torno al positivismo que informa la obra de Norbert Elias. A partir de una revisión de las implicaciones epistemológicas de su *teoría del símbolo*, discutimos la evaluación de su obra como un reduccionismo que no considera el papel del lenguaje y la experiencia en las cuestiones epistemológicas.

A diferencia de Comte, que justifica la superioridad del Positivismo en términos históricos, la introducción de la variable *adaptación* en los fenómenos lingüísticos y de desarrollo social aporta elementos para corregir epistemológicamente los fallos de Comte. En consecuencia, su obra es, antes que positivista, evolucionista.

Pero lo anterior, la obra de Elias plantea nuevas problemáticas a la luz de la tradición evolucionista en el pensamiento sociológico. Por esta razón se contraponen los argumentos de Elias en torno a la *evolución* y el *desarrollo social* con las consideraciones de Bock, Giddens y Luhmann expuestas en el capítulo primero. El propósito del ejercicio permite identificar las líneas generales y los problemas de una tradición de larga data que persisten en su obra (Bock), las aristas que sirven para reconsiderar el rechazo del pensamiento evolucionista en el pensamiento sociológico (Giddens) y las prestaciones y similitudes que se presentan en las reflexiones sociológicas con epistemologías diametralmente opuestas (Luhmann)

Cerramos el trabajo con una breve recapitulación del problema del realismo en la sociología como problema fundante de la disciplina; para ello retomamos las consideraciones acerca de un *realismo* desde la perspectiva de Emile Durkheim en su debate frente al pragmatismo.

Capítulo primero: Pensamiento evolucionista y teoría social

Norbert Elias advertía el ocaso de categorías como *realidad* y *evolución* en la discusión sociológica contemporánea (Elias, 1999, 1994a, 1998); para él, sin embargo, ambas categorías aportan reflexiones fundamentales para la constitución de la sociología como disciplina científica, porque involucran problemas relativos a la caracterización del objeto de la sociología y a los criterios de validez de su conocimiento.

Sin embargo, para el autor de *El proceso de la civilización*, el que ambas categorías hayan caído en franco desuso representa, antes que un progreso del entendimiento científico del mundo, un botón de muestra de la carencia de herramientas epistemológicas que “protejan” al quehacer científico de criterios valorativos que no sean los de una mayor *adecuación de la realidad*. En otras palabras, se trata de problemas relativos a la autonomía de la disciplina.

Al reincorporar a la discusión sociológica ambas categorías, lo que se propone Elias es fundamentar científicamente a la disciplina en cuerpos teóricos y categorías *adecuados a la realidad* y con ello, diferenciarla de otro tipo de conocimientos que también tienen por objeto a “la sociedad”. Ambas categorías, *evolución* y *realidad* forman parte del corpus que le permiten argumentar en pos de dicho objetivo.

La de Elias no es la única obra que tiene ese propósito y, aún cuando su particularidad reside en valerse de herramientas “desterradas” de la teoría social, representa un ejemplo de la importancia que tiene para la sociología responder a las preguntas por el tipo de conocimiento que genera la disciplina y el tipo de *realidad* que observa.

Estas preguntas resultan fundamentales para entender la complejidad y especificidad de la sociología como disciplina científica pues, como señalan autores como Parsons, el conocimiento científico no es una reproducción de

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

la realidad (ni aspira a ello) pero tampoco se queda en la pura idealidad (Parsons, 2000, 149). La ciencia involucra un rodeo, un rodeo que implica más que la recolección de datos, implica también problemas teóricos, epistemológicos y ontológicos.

En Elias, la teoría de la evolución tiene una importancia fundamental al momento de abordar estos problemas y sus rendimientos no se limitan al entendimiento del carácter procesual de las *figuraciones*; se observan por igual en la caracterización del ámbito objeto de la sociología, en los problemas involucrados en la observación y el conocimiento de las mismas, así como en las discusiones relativas a la validez del conocimiento obtenido por esta teoría. Son estos problemas los que nos interesan en pos de un mejor entendimiento del realismo sociológico al que aspiraba la obra de Elias.

1. Estado del arte: el evolucionismo

De acuerdo con Hughes y Sharrock, un elemento que caracteriza la organización de la investigación científica en las ciencias sociales son las discusiones en torno a los presupuestos epistemológicos que subyacen a los resultados de sus investigaciones, antes que sobre los resultados mismos, situación paradójica si se tiene en cuenta que el proyecto positivista de la sociología buscaba desechar de su quehacer toda discusión de corte filosófico (Hughes & Sharrock, 1999, 19).

La presencia de la teoría de la evolución en la sociología es un ejemplo de esta dinámica característica del quehacer sociológico: el señalamiento de su origen es diverso, la evaluación de su importancia para la disciplina dista de generar consenso y la consideración de sus aportes es desigual. Es, no obstante, una tradición de larga data en la disciplina que articula programas de investigación y tradiciones de pensamiento que, si bien no son vigentes o contemporáneas, continúan enlazando comunicación en la sociología.

Proponemos observar la obra de Elias desde esta premisa, pues consideramos que es más útil a la formación de la disciplina discutir aquellos aspectos de su obra que lo integran a una tradición o varias tradiciones de pensamiento, que resaltar los aspectos relativos a la originalidad de sus aportes y su estilo expositivo. Hablamos de la tradición evolucionista y la importancia que tiene para la formulación de su *realismo sociológico*.

La teoría de la evolución desempeña un papel de suma importancia en

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

la elaboración teórica de Elias, afirmación a primera vista trivial, pues su proyecto, como él mismo lo denomina, consiste en elaborar una “teoría evolucionista de la sociedad” y una teoría sociológica del conocimiento, con una impronta igualmente evolucionista, un programa que busca dar cuenta de los aspectos ontológicos del ámbito objeto de la sociología: las *figuraciones* y sus transformaciones, los mecanismos que marcan su distinto *tempo*, su relación con la totalidad de la existencia natural (con los *niveles de integración*) y las consecuencias que se derivan de todo ello para la sociología en particular y el estudio científico del mundo en general.

El objetivo de este capítulo es realizar un breve recorrido por el pensamiento evolucionista en las ciencias sociales, sus aportaciones, argumentos principales y alcances en la teoría social, con un doble propósito: (1) encontrar en la obra de Elias el eco de uno o varios postulados de la tradición de pensamiento evolucionista y su rechazo de otros y (2) señalar, una vez encontrados los elementos de dicha tradición, que la obra de Elias forma parte de esta organización social del trabajo científico que Hughes y Sharrock describen en su libro.

Los textos que informan el estado del arte de esta tesis están escritos -en sus idiomas originales- entre los años 1978 y 1997⁸. La impresión de que esta revisión está desfasada y omite nuevos desarrollos del pensamiento evolucionista en el pensamiento sociológico se encuentra justificada; empero, su utilidad radica en que refleja las preocupaciones fundamentales de la época, preocupaciones que el mismo Elias comparte a pesar de no entablar un debate directo con los autores que aquí rescatamos⁹. Los escritos de Kenneth Bock, Anthony Giddens, Niklas Luhmann y Richard Kilminster nos permitirán delinear las trayectorias que ha recorrido el evolucionismo en las ciencias sociales, definir sus aportaciones e identificar las discusiones a que ha dado lugar.

⁸En sus lenguas nativas, las fechas de publicación fueron las siguientes: el artículo de Bock apareció publicado por vez primera en 1978, *The constitution of society* de Giddens fue publicado en 1984; trece años más tarde, en 1997, Luhmann publicó *Die Gesellschaft der Gesellschaft* cf. (Bottomore & Nisbet, 1978; Giddens, 1984; Luhmann, 1997).

⁹La única mención de Norbert Elias hacia alguno de los autores que aquí citamos es la que hace de Niklas Luhmann a propósito de la estancia de ambos en Bielefeld “Nuestros encuentros fueron respetuosos y reservados. El sabía que yo respeto su intelecto y no comparto opinión alguna con él, y yo sabía lo mismo de él” (Elias, 1998, 533 y 534).

1.1. Kenneth Bock y la *idea de progreso* en sociología

De *idea de progreso* (Bock, 1988) y no de evolucionismo es de lo que habla el autor a lo largo de su artículo, y elabora esta distinción con el propósito de delinear una tradición específica del pensamiento occidental que antecede, en su influjo sobre la formación de un cuerpo de teoría social, a la tradición darwinista, una tradición que hunde sus raíces tanto en el pensamiento griego como en el cristiano. Por esta razón, podemos adelantar, Bock concluye que esta *idea de progreso* resulta más importante en la sociología que la elaboración darwinista y su concepto de *evolución*.

La principal preocupación de Bock al realizar este recorrido por la historia de la *idea de progreso* es dejar en claro que además de una fuente de preocupaciones, temas y perspectivas de análisis para disciplinas como la sociología, la ha sido también de evaluaciones y problemas morales. Para Bock, la idea de progreso presupone el problema del cambio y

contiene una imagen detallada y comprensiva del cambio. Incluye orientaciones específicas respecto de la historia como registro de sucesos. Promueve una definida y singular interpretación de las diferencias socioculturales e indica un modo de empleo de esas diferencias en la construcción de teorías del cambio social y cultural. postula un orden natural de las cosas, afirma un universalismo y crea un sistema de correspondencias que nos presenta un rico y detallado cuadro sobre el decurso de los asuntos humanos. Identifica, como entidad real, una categoría de lo accidental, lo fortuito, lo anormal o antinatural. Proporciona un complicado método para hipostasiar o reificar entidades cuyo derrotero temporal se puede rastrear. Está penetrada de nociones orgánicas primitivas acerca del ser y el devenir (Bock, 1988, 60).

Empero, precisamente porque conlleva evaluaciones de tipo moral, la idea de progreso deviene problemática tanto en sus postulados como en sus métodos: la tarea no se limita a dar cuenta del cambio social, de su dirección, ni de los mecanismos que dan lugar al mismo, sino también de definir los criterios que hacen del mismo algo bueno o deseable frente a lo que se le presenta como diferente.

Buena parte de las discusiones que giran en torno a la idea de progreso buscan encontrar la justificación de por qué la sociedad moderna es moralmente superior a las sociedades no occidentales. La idea de un progreso

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

entendido como una superación moral e intelectual cobra mayor importancia con el trabajo que emerge a propósito de la *Querella* entre modernos y antiguos en el siglo XVII.

A pesar de que las ideas centrales que dominan la idea de progreso que caracteriza a la *Querella*, estas ya estaban presentes en la obra de Aristóteles, Tucídides y San Agustín¹⁰, existe un elemento que la distingue de los planteamientos de sus antecesores:

Como debate puramente literario, la *Querella* se caracterizó en un inicio por la expresión de meras opiniones sobre los méritos relativos de lo antiguo y lo nuevo; pero los modernos pronto se afanaron por mostrar que no sólo las producciones más recientes eran superiores a las antiguas, sino que debían serlo (Bock, 1988, 67).

Al no existir correlación alguna entre el conocimiento y el contexto que lo hace posible, aquél únicamente tiende a la acumulación. De esta manera se explicaban el progreso del saber y la superioridad moral de los modernos frente a los antiguos. Al interior de este debate, la obra de Condorcet cobra una relevancia aún mayor para el pensamiento sociológico, pues introduce en la discusión el tema de la libertad. Tal como Condorcet lo formulaba, el progreso del conocimiento devenía en progreso social, pues aquel permitía el dominio de las pasiones y este una reorganización de la sociedad y un incremento de la libertad (Bock, 1988, 73 y 74)¹¹.

Posteriormente, el periodo comprendido por los siglos XVII y XVIII se encontró dominado por las siguientes premisas: el cambio es gradual, continuo, inmanente y general, y el universo en su conjunto está en permanente mejora; en el aspecto metodológico, la “historia real” no importa, pues el objetivo es descubrir el orden inmanente del cambio, no los accidentes de la historia¹².

¹⁰A saber: que el cambio sobreviene de manera ordenada, por etapas y está dirigido a un fin y que la sociedad o la cultura cambia de manera idéntica en dondequiera que este suceda puesto que responde a una misma potencialidad. En Aristóteles y Tucídides la potencia que daba lugar al cambio era la naturaleza; para San Agustín, como puede anticiparse, es dios quién causa el mismo. Cf. (Bock, 1988, 60).

¹¹Esta relación entre conocimiento y progreso (o cambio social) será ampliamente estudiada por Norbert Elias.

¹²Pensadores como Condorcet, Leibniz, Turgot, Fontenelle, Bacon, Saint-Pierre, Pascal, Descartes, Perrault, Bodin, Le Roy, compartían estas premisas.

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

A este periodo que va desde la *Querella* en el siglo XVII y llega hasta los “modernistas” de finales del siglo XVIII (como Condorcet) le siguen un par de tradiciones, ambas preocupadas por la moralidad: una filosofía alemana preocupada por el perfeccionamiento moral y otra, positivista, más ocupada por desterrar el individualismo que atentaba contra los cimientos de cualquier orden social (Nisbet, 1966a, 30). Esta última, a diferencia de la tradición alemana se detiene a reflexionar sobre los problemas del cambio que han dado lugar al conflicto social en un esquema que ordena las diferencias en una línea temporal, pero se encuentra igualmente anclada en los problemas del devenir de la historia y no de su curso real.

En ambas tradiciones persisten los problemas que las raíces mismas de la *idea de progreso* habían dado lugar, a saber: el problema de las diferencias socioculturales y el de su explicación como secuencias temporales.

Los “progresistas alemanes” (Bock, 1988, 76), partían de una visión pluralista de la historia que dificultaba la puesta en práctica de la reconstrucción de una historia universal. Por ejemplo, para Herder las diferencias socioculturales (que resultan problemáticas en los esquemas secuenciales de los modernos) se presentan como “normales” pues cada cultura o sociedad es incommensurable; en su obra el progreso tiene fuertes connotaciones religiosas. En autores como Kant también se aborda la cuestión moral pero su trabajo se propone

construir una filosofía de la historia que presente un cuadro de lo que posiblemente aconteció en el pasado y acontecerá en el futuro, y de lo que es moralmente aceptable para un hombre activo dotado de un innato sentido del deber.

Desde Aristóteles hasta Kant persisten estas ideas rectoras que corrientes como la *Ilustración escocesa* refutarán gracias a su fuerte orientación empírica con que abordan el problema del progreso. Así, por ejemplo, la idea de que el cambio social fuese natural e inmanente es criticada por autores como Frederick J. Teggart, o Adam Ferguson. A pesar de este punto de ruptura, en el pensamiento escocés sobrevive la idea de que todo tiempo futuro es necesariamente mejor que el pasado:

En la mayoría de los teóricos del progreso hay algo de Rousseau. Profundamente insatisfechos con sus propias sociedades, señalaron los males del pasado, aún admitiendo que el pasado era un

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

escalón necesario para ascender a un futuro mejor [...] Tanto en Francia como en Escocia, los hombres de la Ilustración se afanaban por señalar las circunstancias particulares que impedían el progreso, pero, al igual que Aristóteles, carecían de una teoría de los accidentes y propendían a ver en el cambio ordenado hacia la consumación un principio natural intrínseco (Bock, 1988, 78).

Ya en el siglo XIX aparecen las obras de Comte, Spencer, que reflexionan sobre la historia del pensamiento y despojan del aspecto de la “felicidad” de la noción de progreso. Comte dirige una crítica a la labor de los historiadores en tanto productores de crónicas aisladas que dificultan el descubrimiento de leyes que muestran la “necesaria” cadena de transformaciones que van de una sociedad simple a otra más completa (Bock, 1988, 82)¹³.

Comte planteaba el ejercicio de la historia de manera abstracta: lo que importaba para el método positivo era el hecho manifiesto de que el progreso se realizaba con independencia de las acciones humanas. La diferencia en el progreso de las sociedades era más una cuestión de tiempos que de diferencias socioculturales. No obstante su relevancia para la disciplina, Bock argumenta que la obra de Comte reproduce acríticamente una teoría del cambio. A pesar de la importancia que reviste la obra de Comte para el pensamiento sociológico, el problema de determinar el carácter normal e inherente de las manifestaciones sociales pasa a segundo plano pues Comte acepta críticamente una teoría del cambio.

¹³Es motivo de reflexión la breve mención a la obra de Herbert Spencer por parte de Bock, y su ausencia en el contenido de esta tesis. En el caso de Bock, esto puede explicarse por que la obra de Spencer articula una visión biológica de la sociedad (algo que el autor considera irrelevante para el desarrollo de la *idea de progreso*). Su ausencia en el presente trabajo responde a dos criterios: el primero, atiende a lo que Nisbet denomina la *formación del pensamiento sociológico*: para Spencer la evolución se explica como un fenómeno que resulta del desarrollo de aptitudes individuales y no como fenómeno *emergente o sui generis*. Sus reflexiones son más cercanas al espíritu de la época fomentado por las revoluciones industrial y francesa en las que el individuo es el centro de las transformaciones políticas y económicas, que al pensamiento posilustrado de la sociología y su interés por la categoría de *comunidad* (Nisbet, 1966a). El segundo criterio remite al objetivo de la presente tesis: su obra es relevante para los propósitos de un estado del arte, no de una exposición detallada de sus argumentos. Además de lo señalado por Bock en su artículo, consideramos relevante añadir el hecho de que su obra no represente una adaptación (o un reduccionismo) del evolucionismo biológico al social. Para Spencer la evolución gobierna todos los procesos del universo, incluido el social. (Roark, 2004). Esta premisa, es importante señalarlo, lo acerca a la concepción de evolución que desarrolla Elias a partir de su aproximación a la biología teórica, no así la inclinación utilitarista de Spencer.

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

Bock concluye que el peso de la formulación biológica de la teoría de la evolución es menor si se considera la serie de premisas que definen esta *idea de progreso*: la presencia de una esencia humana en todas las épocas, la inmanencia del cambio, su variación en *tempo* por factores exógenos, su estudio a través de la comparación y la ordenación de las diferencias en secuencias temporales, etc. Dar mayor importancia a la tradición biológica de la evolución supondría omitir la larga tradición de temas y problemas heredados por la *idea de progreso*.

El éxito de Darwin dio credibilidad al darwinismo social y posibilitó nuevas elaboraciones en la ciencia social, pero, a parecer de Bock, este evolucionismo sólo descansa en el plano superficial del lenguaje: la fortaleza de esta tradición radica en los presupuestos filosóficos sobre la naturaleza del cambio social. No así argumentará Giddens al abordar el problema del cambio social en las ciencias sociales

1.2. Anthony Giddens y la evolución como *teoría del cambio social*

Anthony Giddens no se interesa tanto por la trayectoria del pensamiento evolucionista en la teoría social sino por la deconstrucción de algunas de sus premisas centrales; en consecuencia, no elabora una revisión del pensamiento evolucionista en ciencias sociales. El autor se enfoca exclusivamente en la tradición darwinista para señalar sus límites explicativos en la teoría social y las razones por las que esto sucede (Giddens, 2006).

A diferencia de Bock, quien argumenta que la importancia del pensamiento evolucionista en la teoría social descansa en la veta filosófica del mismo, Giddens señala que es la presencia del evolucionismo darwinista y su concepto de *adaptación* lo que explica el peso de esta teoría en la sociología.

Giddens se propone reconstruir los argumentos centrales del evolucionismo y exponer su modelo de explicación y generalización de los procesos de cambio social. Si bien no le preocupa elaborar un registro detallado de esta tradición en la teoría social, sino puntualizar los límites explicativos de la misma, sus reflexiones nos permitirán entender las funciones explicativas que cumplen los postulados de la evolución en los relatos sobre el cambio social y con ello, la importancia que tiene –o no– para nuestra disciplina.

En primer lugar, es importante señalar que el autor centra su atención en el trabajo desarrollado en el siglo XIX, periodo en que el evolucionismo

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

tuvo su auge en las ciencias sociales con el darwinismo. Giddens pone a discusión los modelos endógenos del cambio, así como las implicaciones de un concepto central en la teoría darwinista de la evolución: la *adaptación*. Esto supone, en primer lugar, encontrar el común denominador que define a todo pensamiento evolucionista pues, como señala, la “evolución no se reduce a un término aplicado casualmente”.

Son cuatro los aspectos que a criterio del autor deben estar presentes para que a un relato pueda considerársele “evolucionista”:

- 1 Tiene que haber una continuidad conceptual “presunta” con la evolución biológica. Giddens argumenta, a contrario de Bock, que si bien el pensamiento evolucionista:

se originó más en el pensamiento social que en la biología, fue esta última quien dio una definición lo bastante precisa de “evolución” y elaboró un relato de transformaciones evolucionistas tal que esclarece la evolución sin recurrir en ningún momento a nociones teleológicas (Giddens, 2006, 259).

- 2 Tiene que especificar un mecanismo de cambio;
- 3 Precisa especificar secuencia de etapas de desarrollo social “donde el mecanismo de cambio se enlace con la suplantación de ciertos tipos o aspectos de organización social por otros” (Giddens, 2006, 260);
- 4 El mecanismo de cambio que se haya especificado debe aplicar a toda la historia humana; Para Giddens el concepto de *adaptación* cumple esta función y es abordado como el problema de la *adaptación* de las sociedades al ambiente material (Giddens, 2006, 260).

Al puntualizar estos cuatro criterios, Giddens puede afirmar que no todos los relatos sobre el cambio que se basen en el concepto de *adaptación* son evolucionistas; sin embargo, aclara que “la noción de *adaptación* es tan importante en las teorías evolucionistas que sin ellas pierden lo más de su poder de convicción” (Giddens, 2006, 260).

Es por ello que las críticas que Anthony Giddens dirige al evolucionismo se deben en buena medida a las dificultades que presenta el concepto de *adaptación* para dar cuenta del cambio social, pues carece de valor explicativo por cualquiera de las siguientes tres razones:

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

- 1 El concepto se vuelve tan amplio en su significado que resulta equívoco. Así, mientras su uso en biología remite a la influencia del ambiente sobre el patrimonio genético de los organismos, en ciencias sociales el concepto podría referirse a la escala de procesos con que los seres humanos responden a sus ambientes físicos y los modifican. Sin embargo, señala el autor, el concepto falla en su objetivo de establecerse como mecanismo general de explicación de todo tipo de cambio social cuando se busca un mínimo de precisión en su definición;
- 2 Porque da lugar a explicaciones funcionalistas. Esta característica resulta ser la contraparte del argumento anterior: cuando se consigue precisar el concepto de *adaptación*, el evolucionismo adquiere formas de funcionalismo; a este respecto Giddens señala que el “discernir una exigencia funcional de una sociedad o aspecto social no supone implicación alguna, en sí y por sí, sobre su influjo real en la configuración de las instituciones que satisfacen” (Giddens, 2006, 263). En otras palabras, la función del mecanismo de *adaptación* no origina la formación social. Para Giddens, las variaciones funcionalistas son argumentos circulares que dan por sentado aquello que se supone tratan de demostrar. Y por último:
- 3 Porque da lugar a afirmaciones difícilmente sustentables, huérfanas de datos empíricos para sustentar sus afirmaciones:

La *adaptación* obtendría fuerza explicativa si se descubriera una dinámica que interpretara logradamente la diversidad y la sucesión de los principales tipos de sociedad humana en la historia. En esto las teorías evolucionistas se revelan huérfanas de datos empíricos. Si en efecto se comprobara la existencia de algún impulso motivacional generalizado para que los seres humanos «se adaptaran» más eficazmente de manera progresiva a sus ambientes materiales, ello daría una base para sostener una teoría evolucionista. Pero semejante compulsión no existe (Giddens, 2006, 263).

Argumentar que no exista esta “compulsión generalizada” es posible solo cuando se considera a los seres humanos “como seres reflexivos que se apropian cognitivamente del tiempo en lugar de *vivirlo meramente*”. Si los relatos evolucionistas “serios” son incapaces de elaborar premisas de validez universal sobre los cambios sociales se debe a que omiten dos características de la vida

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

social: el aspecto reflexivo de la vida social antes mencionado y el carácter abierto de las formaciones sociales.

Respecto al primer punto, Giddens señala que

la naturaleza reflexiva de la vida social humana subvierte una explicación del cambio social que invoque un conjunto simple e imperioso de mecanismos causales. Conocer lo que sucede *en* la historia llega a ser no sólo una parte intrínseca de lo que es *historia* sino también un medio de transformar la *historia* (Giddens, 2006, 264).

En cuanto al segundo aspecto, el problema tiene que ver con los tipos de cambio social y los límites de explicativos del modelo endógeno de evolución: este modelo explica el cambio desde la formación social misma (a la manera de Aristóteles y su noción de esencia) sin considerar su origen, su tipo o su relación con otras formaciones sociales. De todas estas implicaciones se desprende :

- una comprensión unilineal de la historia, que supone comprimir una evolución general en una específica;
- una comprensión que homologa las etapas de evolución social con el desarrollo de la personalidad individual;
- la ilusión normativa, que equipara un poder superior (militar, político, económico) a una superioridad moral sobre una escala evolutiva y por último
- la confusión entre historia e historicidad, entre cambio social y mero paso del tiempo.

Una vez señaladas las dificultades de la teoría de la evolución, Giddens se detiene a desglosar los argumentos que permiten analizar el cambio social, pues si bien hace una fuerte crítica al evolucionismo, esto no le lleva a concluir que las generalizaciones sobre el cambio social no son posibles.

Para conseguir elaborar estos relatos, el autor elabora cinco conceptos que permitirán el análisis del cambio social como cambio reflexivo de la historia y como un cambio que entidades sociales abiertas, expuestas al influjo de las transformaciones de otras entidades. Estos conceptos se refieren a:

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

- 1 Los principios estructurales;
- 2 las caracterizaciones episódicas;
- 3 los sistemas intersocietarios;
- 4 los bordes espacio-temporales y
- 5 el tiempo mundial.

Todos ellos apuntan a señalar, en primer lugar, la necesidad de elaborar relatos informados empíricamente sobre el problema del cambio, relatos que consideren el hecho de que

todas las sociedades son sistemas sociales, pero todas, al mismo tiempo, están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales. Estos sistemas múltiples pueden ser enteramente *internos* a las sociedades o hacer intersección entre el *adentro* y el *afuera* para formar una diversidad de modos posibles de conexión entre totalidades societarias y sistemas intersocietarios. Estos últimos no están cortados de una sola pieza y es lo propio de ellos incluir formas de relación entre sociedades de diversos tipos (Giddens, 2006, 195).

A diferencia de Bock, Giddens no analiza al evolucionismo como teoría del cambio social en su historia, en sus continuidades, no se detiene en épocas, periodos o autores. Lo que el autor hace es poner en perspectiva a la evolución en función de los problemas analíticos que presenta a la teoría social: su pretensión de universalidad, su escasa información empírica y sus dimensiones normativas.

Un análisis de este tipo complica hablar de rendimientos o prestaciones de esta teoría para con la sociología en particular: Giddens opta por deshacerse de la evolución como teoría del cambio social y se inclina por elaborar una propuesta más informada empíricamente que parte de la premisa de la reflexividad de la vida social.

Difícilmente se puede hablar de una tradición de pensamiento o logros de la teoría de la evolución en su análisis: por ejemplo, el problema del cambio social no es inaugurado por la introducción de la teoría darwinista de la evolución en las ciencias sociales y pareciera también que los problemas que plantea y las maneras de abordarlos no son rescatables en lo absoluto.

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

En todo caso, la única prestación de esta teoría está representada por la propuesta de Giddens, misma que tiene lugar sólo cuando analiza las carencias explicativas de este tipo de relatos. Se puede hablar entonces de rendimientos “negativos”: la evolución como teoría del cambio social es incapaz de dar cuenta del cambio social, de sus mecanismos ni de sus tiempos.

Del pensamiento en torno a la evolución nacido de las reflexiones filosóficas no se abunda, pues la premisa de la revisión de Giddens es que como tal, la evolución cobró importancia en la teoría social cuando se incorporó la jerga biológica a sus relatos y en ese mismo momento se volvió irrelevante para la explicación de la sociedad.

Sin embargo, la premisa de Giddens pone de manifiesto presupuestos epistemológicos (la sociedad no se puede entender con modelos evolucionistas) y ontológicos (la sociedad no es mero paso del tiempo ni posee compulsión alguna hacia algún tipo específico de cambio) que le permiten establecer una ruptura con las tradiciones filosófica y biológica de la evolución: su crítica no descansa exclusivamente en observaciones empíricas, sino en consideraciones ontológicas y epistemológicas que la práctica científica no puede omitir si pretende dar cuenta de su objeto.

1.3. Niklas Luhmann y la evolución como teoría de la *morfogénesis* de la sociedad

Niklas Luhmann se detendrá en los cambios de semántica de la teoría de la evolución para señalar las transformaciones de las distinciones y códigos que se han generado con el propósito de dar cuenta del cambio de los sistemas sociales (Luhmann, 2007).

Luhmann inicia sus consideraciones en torno a la evolución rechazando una supuesta cercanía entre su propuesta y la sociobiología; él establece el vínculo entre neo-darwinismo y teoría de sistemas sociales a partir de los rendimientos que aquella tiene para el entendimiento de fenómenos como el incremento de la comunicación en sistemas autopoieticos de creciente complejidad.

La importancia de la teoría neodarwinista descansa en su capacidad de dar cuenta del elemento temporal que implica la evolución y de referirse a los distintos componentes de la autopoiesis del sistema sociedad (a sus elementos, sus estructuras, y su evolución en el tiempo), de abordar el problema de la

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

morfogénesis de la complejidad. Antes de llegar al tratamiento de esta teoría, Luhmann analiza las semánticas *creacionistas* y del *desarrollo social* para exponer los problemas que enfrentan al momento de querer dar cuenta del fenómeno evolutivo.

Las teorías de la evolución con semántica creacionista se caracterizan por distinguir al mundo como obra, como unidad de la totalidad de las cosas visibles y no visibles; estas teorías atribuyen la génesis de la complejidad del mundo a una causa inteligente y debieron elaborarse con suficiente detalle para que en ella fuera posible descifrar tanto la redundancia como la variedad.

De acuerdo con Luhmann, estas teorías procesan en paralelo la “diversitas temporum” para así quedar abiertas tanto a lo positivo como a lo negativo. Sólo de esta manera son capaces de producir información aún bajo el impacto de los acontecimientos cotidianos. Las distinciones tradicionales de perfección y corrupción de la naturaleza satisfacen estas exigencia” (Luhmann, 2007, 329).

En estas teorías la variación (lo diferente) es explicado como la contra-prueba de la existencia de un orden perfecto. La creación es una y fue de una sola vez: todo lo creado tiene una forma y un lugar fijos. Luhmann señala que este tipo de explicaciones comienza a perder fuerza frente a las exigencias de la investigación científica así como por el espectro de posibilidades de la acción humana.

En estas teorías la variación (lo diferente) es explicado como la contra-prueba de la existencia de un orden perfecto. La creación es una y fue de una sola vez: todo lo creado tiene una forma y un lugar fijos. Luhmann señala que este tipo de explicaciones comienza a perder fuerza frente a las exigencias de la investigación científica así como por el espectro de posibilidades de la acción humana.

Las teorías del progreso que aparecen en el siglo XVII comienzan a formular explicaciones sobre el mundo que se caracterizan por el debilitamiento de algunas premisas de la explicación teológicas: “el creador” comienza a ser llamado “providencia”; el tiempo, por su parte, no es creado de una sola vez, sino que acontece a cada momento y, en consecuencia “se descubre la historia” y se le conceptualiza como “progreso”.

Los límites fijos con que antes se encasillaban a las especies y que limitaban los fijamientos comienzan a disolverse: la creación no se realizó en un instante, fue sucediendo en un lapso de tiempo considerable. La historia aporta cada vez más elementos al fortalecimiento de esta perspectiva, lo que explica que la teoría de la evolución comience a ser vista como teoría de

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

la historia. En el caso de Darwin, el surgimiento de las especies es concebido como un proceso continuo y paulatino: su teoría es una de la *evolución gradualista*.

La coordinación del todo se explica históricamente y no como el resultado de una voluntad. El autor relata cómo del siglo XVII al XIX la alternativa a las teorías de la creación se buscó en las teorías del progreso y la tarea consistió, entonces, en determinar los modelos de fases de desarrollo histórico, con la correspondiente concepción de la historia como proceso.

Para Luhmann en esta semántica la “unidad de la historia de la sociedad se reconstruye como distinción de épocas y todo lo que no se ajusta a ello se integra en un concepto capaz de absorber las anomalías, el concepto de la simultaneidad de lo no simultáneo” (Luhmann, 2007, 322 y 323); el ejemplo más contundente de esta perspectiva es, para el autor, la filosofía de la historia de Hegel.

Se ha llegado a la concepción de la existencia en términos de desarrollo. Sin embargo, problemas como el de la evolución diferencial o el de la innovación/difusión evidencian la incapacidad de estas teorías de dar cuenta de la morfogénesis de la complejidad.

Luhmann argumenta que la paradoja de la probabilidad de la improbabilidad es el punto de partida de la teoría de la evolución: si quieren aprehenderse los cambios estructurales de manera evolucionista debe considerarse que el surgimiento de las estructuras es un fenómeno altamente improbable y su realización consiste en el paso de una operación a otra. No es un problema de *estabilidad* ni de *adaptación*, sino de estructuras que se realizan en sus operaciones.

En consecuencia, la teoría de la evolución no puede ser tomada como una teoría del progreso pues admite por igual el surgimiento y destrucción de sistemas; tampoco es una teoría que aporta interpretaciones del futuro ni es una teoría de la conducción de la misma:

La teoría de la evolución remite el problema al tiempo e intenta explicar cómo es posible que algunas estructuras cargadas cada vez más de presupuestos -es decir, cada vez más improbables- surjan y luego funcionen como normales. El axioma básico es: la evolución transforma la baja probabilidad del surgimiento en una alta probabilidad de preservación (Luhmann, 2007, 326).

Es la diferencia entre sistema y entorno la que hace posible la evolución; en otras palabras “no se trata de que la evolución deba producir la *adaptación*

1. ESTADO DEL ARTE: EL EVOLUCIONISMO

del sistema al entorno; más bien presupone la adaptabilidad (del sistema al entorno) como una especie de mínima condición de posibilidad” (Luhmann, 2007, 341); con esto se abandona el problema del cambio y la evolución como un problema de *adaptación* de factores internos a otros externos, de un organismo a su medio ambiente.

La relación entre teoría neodarwinista de la evolución y sociología descansa en la referencia que se establece entre los componentes de la evolución y los de la autopoiesis del sistema sociedad, quedando dicha relación de la siguiente manera:

- a Con la variación se modifican los elementos del sistema, las comunicaciones, consiste en “una comunicación inesperada, sorprendente”;
- b La selección alude a las expectativas que guían la comunicación: la selección elige las referencias de sentido surgidas de la variación que son capaces de condensar y construir expectativas, y desecha las novedades que no aportan nada a la estructura del sistema; por último y
- c La reestabilización refiere al “problema de la sustentabilidad de la diferenciación del sistema de la sociedad” (Luhmann, 2007, 358 y 359) a la continuidad de las operaciones del sistema después de haber aceptado o rechazado las variaciones.

Siguiendo a Luhmann, “la teoría de la evolución es, sin duda, compatible con la observación de que sistemas altamente complejos se destruyen o dejan de existir” (Luhmann, 2007, 352). Esta teoría no distingue *épocas*, sino *variación, selección y reestabilización*; mediante estos elementos, la teoría explica el surgimiento de formas (estructuras) a partir de lo accidental y su transformación en el tiempo. A diferencia de la elaboración darwinista que habla únicamente de *variación y selección*, la teoría neodarwinista introduce el concepto de *reestabilización*, pues se reconoce que la selección puede proteger de la variación al sistema o puede cambiarlo. Nada garantiza la evolución de los sistemas o su conservación en el tiempo.

A diferencia de Bock, que encuentra la relevancia en los problemas que hereda a la disciplina, y de Giddens, que no encuentra en la teoría darwinista de la evolución rendimientos sociológicos, Luhmann encuentra en una forma tardía de la teoría de la evolución un esquema que no tiene por objeto la *adaptación* de los sistemas, sino su transformación, estabilización y probable conservación o destrucción, pues la *adaptación* se da por supuesta (la existencia misma de sistemas sociales lo evidencia).

2. Norbert Elias y el *neo-evolucionismo*

Hasta este momento, la teoría de la evolución en Sociología ha implicado una distancia frente a la concepción biológica de la sociedad sin que esto implique un consenso en torno a su definición o alcances:

- Bock encuentra en la tradición filosófica suelo nutricional de problemas sociológicos relacionados con el tratamiento de las diferencias y su ordenación temporal en un esquema que explica diferencias entre sociedades;
- Giddens rechaza por completo la presencia de teorías endógenas de la evolución informadas por el darwinismo y sugiere que la inteligencia del cambio social se logra con conceptos ajenos a aspiraciones universalistas. Para él simplemente no cabe hablar de evolución en sociología y
- Luhmann, por su parte, debate la supuesta cercanía entre la sociobiología y la teoría de sistemas y establece el vínculo entre neodarwinismo y teoría de sistemas sociales a partir de los rendimientos que aquella tiene para el entendimiento de la evolución como un fenómeno que atiende al incremento de la comunicación en sistemas autopoieticos de creciente complejidad.

En cada uno de los autores existe una delimitación de ámbitos objeto y teorías para abordarlos, y el común denominador de estas teorías es la ausencia de implicaciones biológicas en el tratamiento del cambio social y el consecuente rechazo (o ausencia, en el caso de Bock) de la *adaptación* como categoría explicativa del cambio social.

Más allá de este consenso hay poco en común entre estos autores en aspectos relativos a la concepción del objeto o las teorías y métodos para estudiarlo. Esto se debe, en primer lugar, a que cada uno de estos autores tiene como punto de partida diversos presupuestos ontológicos y epistemológicos, es decir, proceden tal y como Hughes y Sharrock describen que se desenvuelve el trabajo de investigación sociológico¹⁴. El estudio del cambio

¹⁴Una vez más, con lo anterior no afirmo que el trabajo de investigación sociológico es el único que implica problemas ontológicos y epistemológicos en sus investigaciones. Sólo busco enfatizar el argumento de Hughes y Sharrock que señala cómo la Sociología, en su intento por consolidarse como ciencia de la sociedad, pretendió desechar estas preocupa-

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

social en la sociología depende de cómo se defina el objeto (ontología) y cómo es que, dadas esas características, se puede obtener un conocimiento fiable sobre él (epistemología).

Como miembro de una comunidad sociológica, Norbert Elias reproduce estas disposiciones: buena parte de sus consideraciones sobre la evolución y la realidad se estructuran en el debate (aunque las más de las veces indirecto) con posturas epistemológicas y concepciones acerca de la sociedad que resultan en la elaboración de una teoría de los procesos sociales.

En las discusiones sobre la presencia de una teoría evolucionista en la sociología, el caso de Norbert Elias resulta peculiar, porque su propuesta podría situarse en un punto medio entre la concepción biológica y la sociológica, ya que establece relaciones entre ambas perspectivas en términos de *condiciones de posibilidad*, y da una especial relevancia a las categorías de *adaptación*, *realidad* y *supervivencia*.

Esto puede prestarse a malos entendidos y lecturas reduccionistas de la sociedad, de aquí que sea de suma importancia tener claridad de la diferencia que existe entre evolución biológica y desarrollo social, diferencia que no presupone exclusión u oposición: para Norbert Elias, *naturaleza* y *sociedad* coexisten en términos *relacionales*.

La teoría de la evolución permite a Elias delimitar el ámbito objeto de la disciplina y delinear estrategias metodológicas para hacer operativos sus presupuestos. Las *figuraciones* serán el ámbito objeto de la sociología y encontrarán su condición de posibilidad en algunas características estructurales de la partes componentes que le integran, pero sin reducirse a ellas. De esta manera podemos afirmar que su teoría de la sociedad toma forma dentro de un marco de referencia evolucionista que relaciona tradiciones teóricas biológicas y filosófico-sociológicas que, a su juicio, permiten observar relaciones entre ambos aspectos bajo un principio de congruencia con el objeto.

ciones filosóficas ciñéndose exclusivamente al espíritu positivo. La relevancia del concepto de *adaptación* sugiere que esas discusiones resultan perjudiciales para el desarrollo de un conocimiento realista, como el que Elias propone.

La herencia filosófica del evolucionismo

Tal vez una de las características más importantes del edificio teórico de Elias radique en insistir con la continuación de un proyecto de ciencia social abortado como lo es el de Comte, aun cuando esto signifique el menosprecio o rechazo de su obra por “positivista”.

A diferencia de Durkheim, cuya obra también dio continuidad al proyecto comteano de una ciencia de la sociedad y contribuyó a la institucionalización de la sociología como disciplina académica¹⁵, la obra de Elias se propuso retomar las premisas del proyecto comteano de una ciencia de la sociedad desde una óptica evolucionista fuertemente informada por los desarrollos de la biología teórica¹⁶.

La importancia y particularidad de la veta filosófica del evolucionismo en el planteamiento de Elias descansa en recuperar el cambio social como un tema central de las reflexiones sociológicas en un contexto en el que la disciplina se ha atrincherado sobre sí misma y frente al pasado, en el que se ha olvidado de la historia que antecede y da forma al presente que se vive:

La razón más evidente de que entre los sociólogos se haya perdido por completo la comprensión de la importancia de los problemas de la evolución social, de la génesis social, del desarrollo de las formaciones sociales de todo tipo y la razón, asimismo, de que hasta el concepto de la evolución haya caído en descrédito entre esos mismos sociólogos reside en la reacción de muchos de ellos, especialmente de los teóricos más relevantes del siglo XX

¹⁵En su trabajo Durkheim retomó problemas, temáticas y conceptos planteados por Comte; por ejemplo, le interesaba responder a la pregunta sobre cómo es posible la integración a pesar de la creciente diferenciación social, “afinó” la relación entre sucesión de etapas sociales y el cambio en la densidad de la población; mantuvo la analogía organicista sobre la cual descansa la idea de que la sociedad es un sistema cuyo orden depende de la integración de sus partes y rescató la noción de *hecho social* para referirse al objeto de estudio de la sociología (Beeghley et al., 2012). Durkheim también rescató de Comte la idea de que el campo de cada ciencia es irreductible al de cualquier otra ciencia y simpatizaba con la definición *positiva* de la ciencia en tanto estudio científico y objetivo de la sociedad; por otra parte, rechazó las generalizaciones que se desprendían de las *leyes* del cambio social y se inclinó por un ejercicio histórico de la disciplina (Thomson, 1982, 1-27).

¹⁶Durkheim tomó distancia del evolucionismo spenceriano por concebirlo como un continuo cuyas leyes abarcan los procesos orgánicos y sociales por igual; por otra parte, se mantuvo más próximo, al igual que Elias, al interés de Comte en las etapas del desarrollo del pensamiento (Thomson, 1982, 23 y 24).

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

contra ciertos aspectos de las teorías sociológicas fundamentales del siglo XIX. Se ha podido comprobar que los modelos teóricos del desarrollo social a largo plazo, tales como los que elaboraron en el siglo XIX hombres como Comte, Spencer, Marx, Hobhouse y muchos otros, en parte descansaban sobre hipótesis que venían determinadas fundamentalmente por los ideales políticos de los autores y, en segundo lugar, por la adecuación de los propios modelos a la realidad objetiva.

La reacción frente a la sociología evolucionista predominante en el siglo XIX no se orientaba solamente contra el predominio de los ideales, contra la hegemonía de credos sociales preconcebidos en nombre de la objetividad científica. No se trataba tan sólo de la expresión de un esfuerzo por penetrar a través del velo de las ideas del momento acerca de lo que debía ser una sociedad, para alcanzar las conexiones, los procesos, y los funcionamientos de las mismas sociedades (Elias, 1994a, 19).

La crítica y rechazo a estos modelos de la evolución social encontraban sustento en ideales políticos: la obra de Parsons es el ejemplo más visible a ojos de Elias, para quién la renuncia a explicar el cambio social se explica por una situación de estabilidad generada por los Estados Nacionales. Empero, en tanto el atrincheramiento de los sociólogos en el presente responde a un problema de *distanciamiento* frente al objeto, el rechazo del problema del cambio implica un retroceso científico y el rechazo de una herramienta útil para el entendimiento de la sociedad, el evolucionismo (Elias, 1994a, 23 y 25).

El énfasis de Elias en retomar al cambio social como un problema fundamental de la sociología (y en general de las ciencias) descansa no tanto en la importancia que éste tiene para la prognosis y la diagnosis social, sino en el hecho de que el cambio social es parte del su ámbito objeto, las *figuraciones*. Esto lo acerca a la tradición que Bock reseña, pues el cambio social es concebido en su obra como una cualidad inherente de las sociedades, cualidad que puede ser explicada y, en consecuencia, orientada.

Sin tratar de señalar de manera exhaustiva la herencia filosófica del pensamiento de Elias, que nos remontaría hasta la tradición griega y nos desviaría de nuestro objetivo, señalamos las convergencias más relevantes entre el pensamiento de Elias y esta *idea de progreso*:

- Su propuesta también contiene una imagen detallada y comprensiva

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

del cambio;

- Incluye orientaciones específicas respecto de la historia;
- Promueve una definida y singular interpretación de las diferencias socioculturales; e indica un modo de empleo de esas diferencias en la construcción de teorías del cambio social y cultural.

Respecto de los puntos de ruptura con esta tradición podemos señalar tres, relacionadas con el rescate de una veta contemporánea del evolucionismo:

- se rompe con la filosofía de la historia que conlleva esta *idea de progreso*,
- se despoja de su valoración moral o normativa de la evolución y
- la estrategia explicativa del cambio prescinde del descubrimiento de las leyes del cambio.

Norbert Elias es heredero de una tradición de larga data en lo que respecta al problema del cambio y el conocimiento, tradición que reorienta sus problemas conforme aparecen los aportes de los fundadores de la sociología y que se enfoca en

la cuestión del orden inmanente del cambio. Ciertamente que tuvieron predecesores, pero los fundadores de la sociología sustentaron con mayor énfasis que nunca antes y en estrecho contacto con pruebas empíricas la concepción general de una evolución de la sociedad. Lo que encontramos en las teorías del desarrollo de los grandes sociólogos del siglo XIX es, sin duda, tan sólo un impulso en esta dirección (Elias, 1999, 181-182).

Elias reconoce en las obras de Hegel, Marx¹⁷ y Comte una influencia innegable en el tránsito de una concepción filosófica a una científica del cambio

¹⁷En "Hacia una teoría de los procesos sociales" Elias señala que la importancia de Hegel y Marx radica en señalar la idea del desarrollo del pensamiento y añade que la obra de Marx es más relevante para el desarrollo de un pensamiento sociológico sobre el conocimiento porque "corrigió la idea hegeliana de la posición hegemónica del 'espíritu' como fuerza primaria de todo cambio en la sociedad humana y atribuyó este lugar hegemónico a la producción [...] se desprendió a través de este paso de la unilateralidad de todo el enfoque filosófico" (Elias, 1998, 141 y 142) En otro texto, Elias criticará a Marx el haber relegado el conocimiento a una condición de mera superestructura y negarle, con ello, toda relevancia en la explicación de la dinámica de las *figuraciones* (Elias, 1998, 263).

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

social, empero, la obra de este último sobresale porque en ella se sientan las bases de una disciplina autónoma por derecho propio, que opera bajo principios positivos (científicos) y procede apoyada en una teoría que guía la observación empírica (Elias, 1999, 39); porque elabora una teoría con un elevado nivel de síntesis de procesos a largo plazo y, dentro de ésta, coloca al conocimiento y el problema de su transformación en el centro de las reflexiones sobre la sociedad. Del sociólogo francés Elias señala que

A menudo se menciona que Comte ideó el término *sociología* para designar a la nueva ciencia. Pero precisamente ideó un nombre nuevo porque percibió que la ciencia de la sociedad es un nuevo tipo de ciencia que no se puede ubicar bajo el manto conceptual de la física o la biología. En el reconocimiento de la autonomía relativa de la ciencia social respecto de las más antiguas ciencias de la naturaleza es donde reside el paso decisivo operado por Comte. El hecho de que diese además un nombre nuevo a la nueva ciencia era tan sólo expresión de la resolución de su comprensión científico teórica de la autonomía relativa de ésta respecto de las ciencias más antiguas (Elias, 1999, 41 y 42).

Y la relevancia de sus aportes radica en que

Sus dardos iban entonces dirigidos directamente contra dos perspectivas de análisis en las que se planteaba la relación existente entre los aspectos sistemáticos e históricos del conocimiento científico. La primera era la tendencia a tratar el fondo de conocimiento de una ciencia en un momento dado como un sistema coherente que puede ser entendido como tal sin tener en cuenta su continuo crecimiento, el proceso a través del cual se convirtió en lo que es [...]

La segunda era la tendencia a tratar el proceso de crecimiento del conocimiento científico simplemente como un proceso histórico carente de cualquier significación sistemática (Elias, 1994, 168).

La obra de Comte abre la puerta al estudio de formas de conocimiento no científicas en su relación con los problemas del desarrollo social, sienta un precedente intelectual para la sociología del conocimiento. El tratamiento de

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

cambio social por parte de Norbert Elias bajo una mirada evolutiva representa otro impulso de esa tradición y exige rupturas frente a las ya citadas tradiciones filosóficas de Hegel, Marx y Comte, pero también de clásicos como Max y Alfred Weber o Karl Mannheim.

En primer lugar, por el acusado *compromiso* que tiñe las premisas con que se aborda el problema del cambio social, que desemboca en una ya mencionada selección/interpretación no controlada teóricamente sino por compromisos ideológicos (Hegel, Marx, Comte); pero también, en segundo lugar, porque los condicionamientos sociales del conocimiento suponen un bloqueo infranqueable que hacen imposible la aparición de un conocimiento congruente con la realidad, realista (Marx, Alfred Weber, Karl Mannheim).

Si Comte y Marx abrieron las puertas a una sociología del conocimiento al poner en la mira el fenómeno de su transformación y raigambre social, las premisas del evolucionismo le permitirán sentar las bases de una sociología no relativista y, con ello, los criterios de su congruencia con la realidad.

Se puede observar que desde la *Querrela entre modernos y antiguos* hasta Comte y Elias hablar del problema del cambio social implicará hablar del fenómeno del conocimiento y la relación que se establece entre ambos: en el conocimiento se encontrarán las señales visibles del cambio social que, por su parte, explicará las transformaciones del universo simbólico. En el aspecto disciplinar esto exigirá que al hablar de sociología implicará se hable también de la sociología del conocimiento.

Para Norbert Elias el conocimiento es, a la vez, consecuencia no deseada de una evolución de muy largo plazo que desemboca en la aparición de una especie (la humana) y las relaciones que se establecen entre ellos (*figuraciones*), pero también un fenómeno que posibilita la continuidad de dicha evolución en términos de un desarrollo social.

El paso de una teoría filosófica a una tradición sintética de la evolución ofrece a la sociología la posibilidad de constituirse como disciplina científica y relativamente autónoma frente a otros campos de conocimiento (porque es capaz de reconocer su objeto), así como elaborar argumentos en torno al conocimiento y el cambio social (porque le permite evaluar sus medios de conocimiento y la posibilidad de adecuarlos a su objeto).

La nueva síntesis evolucionista

A diferencia de Giddens, que encuentra en la ‘*adaptación*’ la quintaescencia del éxito del darwinismo en teoría social (y de su fracaso explicativo), Elias se desmarca de esta teoría señalando que no es la única variante del evolucionismo (Elias, 1994b, 15 y 16). Al hacerlo, toma también distancia de las perspectivas reduccionistas que omiten el aspecto reflexivo del individuo, aspecto que el mismo Giddens reconoce como central en la comprensión del cambio social y que la explicación evolutiva bloquea por apelar a esquemas que no consideran la capacidad de agencia para dar cuenta del cambio.

La veta que Elias recupera de esta tradición es la de los evolucionistas de la síntesis (Douglas J. Futuyma, Julian Huxley, Joseph Needham y C. H. Waddington) los cuales, a pesar de no formar parte de una escuela unificada comparten las siguientes premisas básicas (Elias, 1994b, 7-25):

- la sociedad es un fenómeno imprevisto e irreductible a sus niveles previos (biológicos, químicos, etc.);
- la sociedad es concebida como un *nivel de organización social, campo de integración psicosocial o fase de evolución psicosocial*;
- sitúan a los seres humanos como un avance trascendental de la evolución, un ejemplo de *Ana génesis*;
- conciben a los niveles superiores de integración como la canalización de los niveles inferiores;
- el aprendizaje y la transmisión del conocimiento son considerados procesos fundamentales para el desarrollo humano;
- identifican a la capacidad de simbolización como exclusiva del ser humano;
- buscan responder a la pregunta por la capacidad humana de orientar el proceso evolutivo en tanto especie más avanzada;
- coinciden en que existe una necesidad de avanzar hacia tendencias globales de integración humana.

Norbert Elias forma parte de un *zeitgeist* fuertemente informado por los presupuestos provenientes de la biología teórica, y en especial las obras de

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

Huxley. Además de las premisas ya enumeradas por Kilminster, Elias comparte las siguientes premisas (Quilley, 2010):

- una epistemología anti-kantiana y anti-cartesiana;
- una concepción unitaria del proceso evolutivo, compuesto tres fases (cósmico, biológico y social);
- una epistemología de niveles de integración enraizada en una concepción organizacional de la emergencia
- un amplio conocimiento de la discusión teórica en ciencias sociales que incluye a autores como Spencer, Comte, Darwin, Descartes, Marx, John Dewey, William James, Freud, Whitehead, etc.;
- Un entendimiento freudiano de la formación de la conciencia conjugado con una comprensión histórica y sociológica de la emergencia de la mente y la personalidad.

Quilley insiste que la propuesta de Elias dista de la originalidad¹⁸; sin embargo, queda claro que el rescate de una teoría evolucionista como la encabezada por Huxley no resta capacidades explicativas a la sociología; ésta cumple una función semejante a la del marco de referencia de Parsons, pues el *modelo de modelos* que se desprende de esta síntesis señala el lugar que corresponde a la sociología (entre el espectro de ciencias y frente al ámbito objeto de su observación). La síntesis proporcionada por la biología teórica aparece permite articular un programa de investigación que involucra el desarrollo de herramientas cognitivas adecuadas a su ámbito objeto.

La tarea que Comte había iniciado al identificar una nueva disciplina con el nombre de *sociología* queda sustentada en una teoría que renuncia a la búsqueda de *leyes* como su fin último¹⁹ como única herramienta explicativa y apela a una mayor información empírica. Con la incorporación de esta teoría

¹⁸Quilley explora, cómo hago en esta tesis, la relación entre la síntesis evolucionista y su propuesta de un *modelo de modelos* que posibilita la constitución de la sociología como una ciencia autónoma al identificar, en una de las fases del proceso evolutivo, su objeto; empero, mi trabajo se ocupa por ahondar en la importancia que tiene la teoría de la evolución para definir los criterios de validez del conocimiento sociológico.

¹⁹La explicación de fenómenos de integración y relación en términos de leyes solo resulta adecuada para ámbitos objeto en los que la interdependencia funcional que enlaza a las partes componentes es débil.

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

Elias trasciende los dualismos naturaleza / cultura y estructura / cultura sumergiéndolos en la corriente de continuidad de la evolución de la especie humana a través del desarrollo de sociedades humanas como un nivel de integración por derecho propio [...] para Elias, la condición humana está incrustada en desarrollos sociales que continúan el ciego proceso de la evolución a otro nivel (Elias, 1994b, 20)

La fortaleza de la propuesta de Elias descansa en el criterio de selección de esta teoría: la alta adecuación al objeto que posibilita. El *realismo* que emerge de la síntesis evolutiva rechaza las convenciones epistemológicas de la disciplina y los consensos o debates que puede generar²⁰ pues no se duda de la capacidad cognitiva y representativa de los símbolos humanos.

Lejos de representar un obstáculo a la formación de una teoría plausible de la sociedad y al entendimiento de sus transformaciones, la introducción de un esquema evolucionista hace posible la observación sociológica de su ámbito objeto, las *figuraciones*. Aceptar el argumento de Giddens implicaría desdibujar el propósito y objeto de la disciplina.

La síntesis evolucionista tampoco es un código que, como apunta Luhmann, observa desde una determinada semántica, la morfogénesis de las estructuras y complejidad de los sistemas sociales: es un punto de observación de entre varios y aceptarlo, en consecuencia, supondría entrar al juego de posturas epistemológicas que caracteriza a la ciencias sociales y dejaría a la teoría de la evolución como una alternativa entre tantas posturas epistemológicas.

Ambos argumentos, de Giddens y Luhmann, niegan esa adecuación al objeto que presupone el principio de realidad del evolucionismo, adecuación que valida su pertinencia cognitiva y resuelve el problema epistemológico. La gran evolución, como Elias la denomina, define un universo con una estructura de relaciones que va

De formaciones más sencillas cuyas unidades constituyentes inmediatamente inferiores no están unidas funcionalmente, de modo

²⁰Tal vez este sea el motivo que explique la renuencia del autor a debatir con otros autores; más allá de representar las disputas filosófico-epistemológicas un derroche de recursos que pueden ser aplicados al mejoramiento de la disciplina, estos debates son innecesarios puesto que las preguntas que implican suponen situaciones improbables como la capacidad o la posibilidad del conocimiento humano. Afirmar tal posibilidad corta de tajo la dificultad del debate epistemológico.

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

que la síntesis puede revertirse sin que estas unidades constituyentes pierdan sus propiedades, surgen formaciones más complejas cuyas unidades constituyentes inmediatamente inferiores están ligadas funcionalmente -la estructura de estas unidades constituyentes está, pues, en concordancia con un funcionamiento en el marco de una determinada unidad compuesta de orden superior-; en este caso las partes pierden su estructura propia cuando la unidad de orden superior, es decir, la síntesis que las reúne, se rompe, cuando la unidad de orden superior a que dan forma se desintegra (Elias, 1990a, 162).

Estas relaciones se presentan como ámbitos objeto en función de su estructura y la relación funcional que establecen los elementos que los componen; la figuración es sólo uno de estos ámbitos. Sin la presencia de una teoría que establezca estas relaciones se hace imposible identificar este nivel estrictamente humano -sin separarlo- del resto de los órdenes de integración de que se compone el universo, pues en este modelo

el proceso evolutivo continuado en la forma de seres humanos ha producido algo nuevo y único... El reconocimiento de este hecho tiene una importante relación con el estatus de las ciencias sociales. Proporciona una base firme a su pretensión de una relativa autonomía respecto a las ciencias biológicas y por tanto a las naturales. La herencia animal de los humanos aporta un firme vínculo de las ciencias sociales con las biológicas (Elias, 1994b, 72).

Al definir la estructura del universo, la teoría también plantea una manera de reorganizar el trabajo científico y una necesidad de evaluar las herramientas cognitivas del mismo de acuerdo a esa relación con el ámbito objeto. Bajo esta condición, el trabajo interdisciplinar se hace posible gracias a la estructura continua y en procesual del universo, y no a criterios ideológicos de los científicos.

Esta será una de sus grandes prestaciones: el nivel de *distanciamiento* con el que permite al científico observar su objeto. Al concebir al universo como un proceso evolutivo continuado que va de moléculas a seres humanos en sociedad (Elias, 1994b, 55 y 56), el modelo de modelos que sintetiza a todas las ciencias hace posible

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

tener en cuenta que el hecho de que los diferentes ámbitos de procesos en los que las distintas ciencias trabajan por separado, esto es, el ámbito de la evolución cósmica, de la biológica y, dentro de su marco, de la social, son en realidad niveles o etapas de un proceso evolutivo global. Cuando se tiene en cuenta esto resulta más fácil determinar las relaciones de los distintos campos de estudio y las de sus respectivos modelos en las distintas ciencias que se ocupan del estudio de esos campos. Las distintas ciencias pueden entenderse así como estudios de los problemas que se plantean en los distintos niveles de un proceso evolutivo del ser humano, sus respectivos modelos teóricos pueden comprenderse como representaciones simbólicas de distintas etapas y el modelo de la gran evolución puede ser entendido como síntesis simbólica de sus campos de estudio y, al mismo tiempo, como un modelo de modelos que se encuentra él mismo en desarrollo hacia una mayor aproximación a la realidad (Elias, 1990a, 84).

La aspiración de la teoría a una creciente *congruencia con la realidad* no prescinde de la diferenciación conceptual ni de la especialización científica. Teorías y conceptos se vuelven necesarios para el proceso de conocimiento pues son el medio de que dispone la ciencia para simbolizar las relaciones que caracterizan sus ámbitos objeto. Desprovista de ambos elementos, la observación y explicación del mundo sería imposible.

Por ello resulta de gran importancia desmarcarse de las lecturas etológicas -reduccionistas- de los seres humanos y reconocer su especificidad dentro del mundo, así como puntualizar el alcance del concepto de evolución para poder elaborar medios conceptuales propios de la sociología.

La introducción de este evolucionismo genera rupturas, en lo filosófico, con el dogma atomístico (que reduce al análisis toda posibilidad de explicación de los fenómenos y a la observación de los elementos que le componen) así como con la teleología o direccionalidad del proceso mismo y en lo biológico, con el reduccionismo del fenómeno humano a sus características estrictamente animales.

Tanto la evolución como el desarrollo tienen en común ser una sucesión en la que objetos de transmisión posteriores, más diferenciados e integrados, siguen a objetos de transmisión anteriores (Elias, 1994b, 60), así como el problema de la transmisión y transformación de medios de supervivencia. Las *figuraciones* humanas representan un ejemplo de ambos tipos de fenómenos,

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

de evolución y de desarrollo.

Que Elias señale que el proceso que representan estas *figuraciones* es de un tipo “no evolutivo” no se debe a que permanezcan ajenos a la evolución y los fenómenos temporales que involucra, sino a que su mecanismo de cambio y su tempo es distinto al de fenómenos no humanos. A diferencia de la evolución biológica, cuyos objetos de transmisión son principalmente genéticos, las *figuraciones* humanas transmiten sus medios de orientación a través de símbolos. Una *figuración* remite al

modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones en sus relaciones mutuas. Como se ve, esta figuración construye un tejido de tensiones. La interdependencia de los jugadores, que es la premisa para que constituyan entre sí una figuración específica, es no solo su interdependencia como aliados sino también como adversarios (Elias, 1999, 157).

Este concepto representa

La imagen de muchas personas individuales que por su alineamiento elemental, sus vinculaciones y su dependencia recíproca están ligadas unas a otras del modo más diverso y, en consecuencia, constituyen entre sí entramados de interdependencia o *figuraciones* con equilibrios de poder más o menos inestables del tipo más variado (Elias, 1999, 16).

El concepto describe un modelo cambiante de interdependencias que, a pesar de encontrar sus condiciones de posibilidad en la evolución biológica (mecanismos de orientación y aprendizaje que se activan sólo con la convivencia social), representa una ruptura y una innovación evolutiva:

En el transcurso de un proceso evolutivo espontáneo, no planeado, pero direccionado, bajo determinadas circunstancias unidades de estructura reversible y en este sentido, más débil hacen surgir unidades de integración de estructura irreversible formadas por componentes cada vez más especializados y por centros de integración cada vez más elevados dentro de un ordenamiento jerárquico (Elias, 1990a, 165).

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

El *modelo de modelos* que asigna a la sociología el ámbito de las *figuraciones sociales* establece las bases de la teoría de la sociedad de Elias al establecer que este nivel de emergencia no es inteligible como un fenómeno de agregación, que resulta de la suma de las partes que le integran: las *figuraciones* son órdenes de integración por derecho propio y son distintas de otros porque se definen como unidades con una alta estructura funcional, altos niveles de integración, ordenamientos jerárquicos y una capacidad de auto-orientación en constante desarrollo.

Bajo esta lógica, tanto el dogma atomístico como la aspiración al monismo metodológico encuentran su límite explicativo en la estructura de la sociedad pues

Las relaciones propias de aquellos niveles fenomenológicos a cuyo estudio están orientadas las ciencias fisicoquímicas poseen características muy específicas que las diferencian de las relaciones propias de otros niveles fenomenológicos; y el carácter propio de cada tipo de ciencias está íntimamente unido a ese carácter propio de su respectivo ámbito de estudio. La manera en que, en cada uno de los diversos niveles fenomenológicos, unidades compuestas de orden inferior, constituyen, al unirse, unidades compuestas de orden superior, es decir, la naturaleza de la integración en los distintos niveles fenomenológicos del universo, puede servir como prueba y ejemplo (Elias, 1990a, 160).

Lo distintivo de las *figuraciones* humanas radica en el hecho de que representan unidades de integración altamente especializadas e integradas. Las *figuraciones* son unidades complejas y por esta razón

no basta con conocer las propiedades estructurales de sus unidades constituyentes. Tal conocimiento es necesario, pero no suficiente. Para explicar dichas propiedades estructurales hace falta, además del conocimiento de las propiedades estructurales de las unidades constituyentes, también el conocimiento de la manera en que estas unidades constituyentes están organizadas funcionalmente, es decir, de la manera en que son y están determinadas por un mutuo influirse. En otras palabras, es necesario conocer tanto el modo de funcionamiento de las unidades constituyentes como el modo de funcionamiento de la unidad compuesta a que éstas

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

dan forma, es decir, a la manera en que éstas están integradas. A medida que se ascienda por esta escala evolutiva desde un campo de estudio a otro, más fuerza va tomando la primacía del modelo de la integración como factor de explicación de las propiedades de una unidad compuesta, en detrimento de la importancia que pueda tener como factor de explicación la observación aislada de propiedades de unidades constituyentes (Elias, 1990a, 166).

Con la primacía del modelo de integración la lógica explicativa del modelo atomista se invierte, por decirlo de alguna manera:

En estos casos la explicación de funcionamientos y comportamientos de una unidad a partir de la configuración de sus partes - a partir de su organización e integración- aparece como núcleo indispensable de la explicación de las unidades constituyentes, y este modo de explicación, la explicación sintética, adquiere cada vez mayor relevancia, en comparación con la analítica, a medida que se asciende por la escala de la evolución y de los niveles de integración entrettejidos unos con otros (Elias, 1990a, 200 y 201).

Al darle forma y contenido a la disciplina, el marco de la *gran evolución* establece los principios que hacen posible una crítica a las categorías sociológicas, pues hace inteligible la relación que existe la sociología y su ámbito objeto. El rechazo de la *acción* como concepto sociológico y la formulación de los conceptos de *figuración* y *desarrollo* son el resultado de este replanteamiento conceptual de la disciplina.

Sin embargo, y a pesar de posibilitar el marco de la sociología, la teoría de la evolución por sí misma no constituye disciplina sociológica alguna. El aspecto sociológico aparece cuando se explica la relación que existe entre una figuración B y otra A que le antecede. Para Elias

Se explica una figuración B cuando se puede determinar cómo y por qué surge de una figuración A. Mientras no se pueda explicar cómo y por qué precisamente esa *figuración* posterior surge de la anterior, mientras se acepte sencillamente la existencia de la primera y se la interpreta al margen del ciclo de figuraciones en el que se inscribe, mientras se la considere como algo dado, será po-

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

sible como mucho describir el funcionamiento de una figuración, pero no comprenderlo ni explicarlo (Elias, 1999, 198)²¹.

El marco evolutivo permite a la sociología establecer esta relación entre *figuraciones* dentro de un marco temporal, tal y como sucede con la *idea de progreso* expuesta por Bock (o con las obras de Marx y Comte), pero además establece que los distintos niveles de integración que componen el universo se definen por poseer específicos grados de integración, diferenciación funcional y cambio.

Partiendo de esta premisa, Norbert Elias puede concluir que el esquema idóneo para dar cuenta de las *figuraciones sociales* tiene que ser uno distinto al de las ciencias naturales o las ciencias físico-químicas, un esquema que sea capaz de aprehender sus características estructurales y procesuales. Es por ello que se vuelve pertinente hablar de *desarrollo social*, que supone un cambio relativamente autorregulado en una dirección específica, un cambio *ordenado, estructurado, involuntario y no planeado* (Elias, 1999, 67). Para Elias

los desarrollos sociales no son otra cosa sino transformaciones en la interdependencia de los hombres y transformaciones de los propios hombres [...] la evolución social, si es que significa algo, remite a una transformación en el carácter y en la relación entre las posiciones sociales ocupadas por los diversos grupos de personas (Elias, 1999, 210).

La diferencia fundamental de este marco respecto a la evolución biológica es que su mecanismo no es el *gen*, sino el *símbolo*: la direccionalidad y tempo que vaya tomando el proceso depende de él. A la *diferenciación* y la *integración funcionales* que caracterizan a las *figuraciones* humanas se suma el *conocimiento* como un elemento distintivo de este nivel de integración que toma parte del fenómeno procesual o de desarrollo.

En ese tránsito de una figuración A hacia otra B el conocimiento no permanece ajeno o estático: la *variabilidad* del símbolo que sirve como medio de orientación a los seres humanos está en la base de todos los procesos

²¹En esta cita, aun cuando se refiere a la explicación del cambio de las *figuraciones*, éste modelo puede aplicar también para la explicación de procesos en niveles inferiores del proceso evolutivo, pues su propósito es ejemplificar la estrategia cognitiva desde un punto de vista evolucionista.

CAPÍTULO 1 . PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA Y TEORÍA SOCIAL

sociales, pues son los símbolos los que posibilitan la orientación mutua de los seres humanos en sus *figuraciones*. Son el conocimiento realista/fantasmioso que orienta sus acciones y las consecuencias no deseadas de su actuar los “motores” del cambio social.

Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la *sociología clásica del conocimiento* que Elias critica y su propuesta: la teoría del desarrollo social no se ocupa únicamente de dar cuenta de los fenómenos de integración y diferenciación funcional, o de la génesis y transformación de los esquemas de conocimiento que posee una figuración.

Al ser una sociología con una impronta evolutiva, se ocupa principalmente de las transformaciones *no planeadas*, y de largo aliento, del conocimiento; a Elias no le resulta útil la distinción utópico/ideológico que Mannheim traza para analizar sociológicamente el conocimiento en el marco de las relaciones de poder entre grupos sociales (Vera, 2002, 247)²², sino el estudio del conocimiento como un fenómeno de largo aliento (una consecuencia no deseada tanto de la evolución como del desarrollo social) que permite a los seres humanos relacionarse con la naturaleza y con ellos mismos.

La crítica a la categorías de acción y, en general, a la imagen del *homo clausus* en teorías como la de Weber, Parsons o de filósofos como Hume, Berkeley o Locke encuentra su fundamento en esta *sociología evolutiva del conocimiento* y apunta a señalar su inadecuación a las características de las *figuraciones*. La *acción* como categoría es producto histórico con un alto contenido de compromiso.

Este marco evolucionista sobre el que descansa la sociología del conocimiento de Elias coloca a la disciplina en condiciones privilegiadas para abordar problemas de índole epistemológica, ontológica y teórica pues le ofrece herramientas que le permiten reflexionar sobre su quehacer. En su obra las prestaciones de la teoría de la evolución no se limitan al problema del cambio social (herencia filosófica) o al de la delimitación de su ámbito objeto (herencia neodarwinista); le incumben, de manera importante, problemas epistemológicos que aquí tratamos de abordar.

²²Su teoría de los juegos es ilustrativa a este respecto: la capacidad de control de un grupo sobre otro -como plantea Mannheim el problema del conocimiento- es cada vez menor conforme se agregan “jugadores” a la *figuración*. La complejidad de estas *figuraciones* en su relación con el conocimiento se explica como *consecuencias no deseadas de la acción* y denota cómo el análisis en términos de *utopía* o *ideología* resulta inadecuado para explicar el fenómeno no planeado del conocimiento, cf. “Modelos de juego”, (Elias, 1999).

2. NORBERT ELIAS Y EL *NEO-EVOLUCIONISMO*

Categorías como las de *adecuación al objeto*, *grado de congruencia* y *realismo* remiten a la capacidad de los símbolos humanos de aprehender las características estructurales de los fenómenos, características que no dependen del punto desde el cual se los observe, pues éstas son relativamente autónomas de quien hace (teóricamente hablando) la observación. La selección, por parte de Elias, de una teoría como la neodarwinista responde sobre el mismo principio: es una teoría con un mayor grado de adecuación a su ámbito objeto; por lo tanto, es más *realista*.

Con estas tres categorías la teoría de la evolución puede abordar problemas que ocupan a toda *wissenschaft soziologie* (el relativismo del conocimiento, el tipo de validez que esto involucra, la posibilidad de conocer la realidad desde un esquema simbólico construido históricamente) y elaborar una propuesta no relativista del mismo que encuentra sus cimientos en las categorías de *adaptación* y *supervivencia*, un *realismo sociológico* sobre el que se erige su propuesta de “una teoría sociológica -empírica y no dogmática- de los procesos sociales en general, y del desarrollo social en particular”.

Lo anterior exigirá a Elias establecer debates (explícitos) estrechamente relacionados con problemas epistemológicos. Norbert Elias debatirá presupuestos de la epistemología clásica desde esta *sociología evolutiva del conocimiento* que le posibilita observar no sólo las “determinantes” sociales de sus categorías, sino la inadecuación de las mismas para abordar el problema del conocimiento. Este será el trabajo a desarrollar en el siguiente capítulo.

Capítulo segundo: Epistemología y sociología del conocimiento

La presencia de la teoría de la evolución en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular dista de generar un consenso sobre sus aportes al entendimiento de la sociedad; la crítica de Parsons al optimismo de Spencer sobre el potencial explicativo de la misma y la deconstrucción que elabora Giddens son botones de muestra de la mala reputación que la evolución tiene en la teoría social.

En su conjunto, las discusiones que suscita la aceptación o rechazo de esta teoría permiten observar la importancia de las discusiones epistemológicas que subyacen a los resultados obtenidos por la investigación sociológica y ejemplifica claramente la dinámica de la producción del conocimiento sociológico:

El objetivo de gran parte de la investigación social consiste, de hecho, en mostrar la diferencia que establece la adopción de un punto de vista filosófico particular, especialmente en cuestiones epistemológicas. La consecuencia es que la crítica de los resultados de la investigación y de los métodos va dirigida, a menudo, a través de ellos, contra las concepciones filosóficas subyacentes, y son hechas con frecuencia desde una posición filosófica diferente y conflictiva (Hughes & Sharrock, 1999, 19).

En su esfuerzo inicial por desmarcarse de la filosofía y obtener el éxito de las ciencias naturales replicando el modelo positivista (un modelo que se pensaba a sí mismo como emancipado de resabios filosóficos), las ciencias sociales se acercaron más a la filosofía en lugar de conseguir desprenderse de ella por una sencilla razón: en su estudio sobre fenómenos sociales desde un

punto de partida monista, las ciencias sociales enfrentan problemas relacionados con la pertinencia de trasladar marcos teóricos de un área de estudio a otro, con la naturaleza de su objeto y con la validez de sus conjeturas.

En el ámbito sociológico, la obra de Elias forma parte de esta lógica de investigación, pero también aparece como un contraejemplo, pues la suya es una búsqueda continua de una disciplina emancipada de axiomas y discusiones filosóficas que no son empíricamente contrastables²³. En el centro de este debate se encuentran las concepciones clásicas de la *verdad* y la congruencia con la realidad del conocimiento humano.

Su proyecto tiene como uno de sus propósitos centrales dar cuenta de las transformaciones del conocimiento en el largo plazo (Elias, 1999, 337 y 357) así como de su capacidad de adquirir una mayor *congruencia con la realidad*. Norbert Elias estructura su edificio teórico teniendo en cuenta esos problemas y la teoría de la evolución a la que se adhiere sirve como sustento de sus pretensiones explicativas.

Para conseguirlo, Elias establecerá una serie de discusiones con una tradición de pensamiento filosófica que en lo siguiente denominaremos *epistemología clásica*; en ellas, él enfatizará la incapacidad de ésta para reflexionar sobre su propio quehacer, sobre la temporalidad de su práctica y las condiciones (sociales) que la hacen posible.

Esta incapacidad de la tradición clásica de la epistemología se hace manifiesta en dos dificultades por las que atraviesa al abordar el problema del conocimiento: primero, su dificultad para reconocer al conocimiento como un fenómeno social y, en consecuencia, segundo, los problemas que tiene para dar cuenta de los aspectos ontológicos del mismo (como medio de orientación, de comunicación y de supervivencia).

Ambas dificultades encuentran su origen en la fuerte y añeja influencia que ha ejercido la duda cartesiana en la formulación del problema del conocimiento en Occidente (Elias, 1990b, 113 y 142). La relevancia de esta herencia, para Elias, radica en que ha resultado contraproducente para la formación de una teoría y un conocimiento científico sobre las *figuraciones* sociales equivalente, en cuanto a potencial explicativo y técnico, al que han conseguido las ciencias naturales sobre su ámbito objeto.

²³En este trabajo argumentamos que la cercanía de la obra de Elias con el positivismo radica más en la aceptación de un programa de investigación antes que en la adopción de principios y presupuestos, ya sean de índole teórica, metodológica o epistemológica.

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Los problemas epistemológicos de que se ocupa Elias versan sobre la *validez* o *congruencia* del conocimiento con la realidad, el sujeto de conocimiento y los medios de que dispone para objetivarlo (el lenguaje) una vez que se destierra la duda cartesiana de las discusiones sociológicas relativas a la génesis, características y función de los símbolos en las *figuraciones* humanas.

El contexto intelectual en el que se desenvuelven las reflexiones de Norbert Elias se define, de un lado, por la atemporalidad de la *epistemología clásica*²⁴ del conocimiento y de otro, por el relativismo de la sociología clásica del conocimiento. Su adhesión a una teoría que problematiza la adecuación a la realidad del conocimiento como una posibilidad empíricamente observable busca reincorporar la temporalidad al entendimiento de los esquemas de pensamiento que la *epistemología clásica* omite y desterrar el *individualismo histórico* que derivan de las teorías de la sociología clásica del conocimiento.

El primer paso para establecer una epistemología propiamente sociológica²⁵ consiste en superar el obstáculo que resulta de tomar al *homo clausus* como sujeto de conocimiento; posteriormente, y echando mano del neoevolucionismo, Elias abundará sobre los aspectos ontológicos del conocimiento y sobre su “naturaleza” eminentemente social y procesual. Para él las categorías no simbolizan verdades absolutas y reveladas producto de la experiencia individual o de las propiedades de la razón, sino aproximaciones a ámbitos objeto en el marco de un desarrollo social específico²⁶.

Las preguntas guía de la discusión que establece Elias en torno a la naturaleza del conocimiento buscan dar cuenta de su función y relación con el desarrollo social. Estas preguntas serán, a su vez, guías para la revisión de los autores con quienes el autor discute ¿qué es el conocimiento?, ¿cuál es su función en las *figuraciones* humanas? y ¿qué relación tiene con el desarrollo social? Con ellas Elías está delimitando el ámbito de su discusión con una tradición que va de Descartes y llega hasta filósofos como Popper y cuya preocupación es la fiabilidad de los medios de conocimiento humano.

²⁴Entendemos por epistemología clásica los aportes de aquellos filósofos con quienes Elias debate, de manera explícita, el fenómeno del conocimiento: René Descartes, George Berkeley, John Locke, David Hume e Immanuel Kant.

²⁵Hablamos de un *realismo sociológico* sobre el que abundaremos en los capítulos 3 y 4.

²⁶El “desarrollo social” opera en Elias como un concepto que designa los procesos de cambio social con una direccionalidad específica, no buscada y no intencionada. En el capítulo 3 abundaremos sobre la definición y su relación con el problema del conocimiento.

1. Epistemología clásica del conocimiento

1.1. Racionalismo y empirismo

Con su concepto de *verdad* y su distinción *intuición/deducción* Descartes establece ya la forma de la discusión que Locke, Berkeley y Husserl desarrollarán posteriormente en sus teorías del conocimiento, pues con ellas se establece una nueva forma del problema del conocimiento.

En la obra de Descartes la *verdad* deja de ser un problema relativo a la “cosa” a la que se refiere el conocimiento y remite, en adelante, a la coherencia de nuestros pensamientos; por su parte, intuición y deducción serán los procedimientos por los cuales se llegará a las certezas absolutas: la intuición racional refiere a las ideas innatas y la deducción a la operación “mediante la cual entendemos todo lo que se concluye necesariamente de otras cosas conocidas con certidumbre” (Xirau, 2009, 220 y 221), es decir, a través de las intuiciones racionales.

Para Descartes, la *verdad* resulta de un rodeo del pensamiento, del ejercicio de un método que lo proteja del prejuicio y la precipitación y lleve a la razón al puerto de la certeza. Sin esta condición la razón, que se postula igual en todos los hombres, difícilmente podrá descubrir las ideas que le son innatas (Xirau, 2009, 211-230).

Por su parte, y a pesar de no ser un movimiento homogéneo (Xirau, 2009, 246), el empirismo encuentra su unidad en el rechazo de las ideas innatas (y la posibilidad de “calcular el universo” que de ella se desprende) postuladas por la filosofía cartesiana, estableciendo que todo conocimiento humano tiene su origen exclusivamente en la experiencia.

Sin embargo, a pesar de la ruptura, en las obras de Locke, Berkeley y Hume se mantiene la forma del problema de la *verdad* que Descartes ya había planteado, pues no es la exterioridad e independencia del objeto frente al sujeto lo que determina el problema del conocimiento. Para el empirismo, este problema es de carácter psicológico, relativo de las operaciones del pensamiento, antes que de la relación con el mundo.

Berkeley es el ejemplo paradigmático de lo antes mencionado: su sistema es una crítica al argumento materialista que sostiene que la realidad es definida por su exterioridad; por el contrario, para él aquella se define por la constancia e intensidad de determinadas sensaciones (Xirau, 2009, 277 y 276). En su obra, la experiencia tiene como condición de posibilidad el concepto de dios y es ésta la que hace posible al conocimiento.

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Por el contrario en las obra de Locke²⁷ y Hume ²⁸, produce una relación entre experiencia sensible, hechos empíricos y conocimiento; para ellos el problema radica en entender las operaciones del pensamiento y dar cuenta de cómo, partiendo de la experiencia sensible del mundo, emergen determinados enunciados sobre su forma.

El lenguaje en la epistemología clásica del conocimiento

El lenguaje es, por definición, opuesto a la experiencia individual:

Para que un lenguaje cumpla su función como medio de comunicación ha de conocerlo y usarlo una pluralidad de individuos al mismo tiempo. Una acción individual que entrañase el uso del lenguaje sería inútil si no lo conociese más que un sólo agente. A ese respecto el lenguaje puede servir como modelo prototípico de un hecho social. Presupone la existencia no sólo de un agente sino de un grupo de dos o más personas coactuando. Fomenta y exige a la vez un grado de integración de grupo. Ha de existir en todo caso un grupo de hablantes del lenguaje antes del acto individual de hablar (Elias, 1994b, 57).

Tanto en el racionalismo de Descartes como en el empirismo la reflexión y experiencia del mundo son siempre pensadas desde el individuo, por ello son un problema psicológico. Nos encontramos en este punto con una oposición de la cual el empirismo tiene claridad y que resulta problemática para sus propósitos: ¿cómo dar cuenta de la experiencia sensible, individual, psicológica través de un medio impersonal que disuelve a la primera?

²⁷Así, podemos leer a Cassirer señalar que para Locke: “admitir lo ‘innato’ como fundamento explicativo equivaldría a atribuir los hechos psíquicos que como tales conocemos y nos son directamente dados, a elementos conceptuales ficticios, que se sustraen por principio a toda confirmación por la experiencia directa y por la observación” (Cassirer, 1956, 199).

²⁸“Los mismos hechos que mueven e incitan a Berkeley a trascender por sobre el campo de las simples percepciones de los sentidos son los que ahora se toman como base para sujetarnos para siempre a este terreno. Por poco satisfactoria que sea la respuesta que puede dar la experiencia a las dudas y a las preguntas de la razón, no podemos, en modo alguno soslayarla” (Cassirer, 1956, 237); En otro texto se lee: “Aunque no siempre nos sea posible mostrar directamente el original de una determinada idea, y por muy oculto que esté, de lo que no cabe duda es de que existe y de que hay que buscarlo, pues de lo contrario, no significaría más que ligereza y falta de un pensar correcto” (Cassirer, 1972, 119).

1. EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DEL CONOCIMIENTO

Para Berkeley y Hume “el concepto no es más que una mera decantación de impresiones, su sencilla suma o el signo que ponemos en su lugar. Este signo no puede recibir ninguna significación autónoma; representa de manera inmediata para la memoria lo que se dio primariamente en la percepción” (Cassirer, 1972, 149 y 150).

Berkeley encuentra en los conceptos generales una contradicción en tanto su *existencia* como tal, resulta desmentida por el hecho de que la existencia supone una *determinabilidad individual*. Es decir, la forma del lenguaje en tanto concepto se opone al principio de conocimiento. Sin embargo, encuentra en él una utilidad en tanto funge como medio de representación que incrementa el contenido de conocimiento del mismo:

aunque toda existencia, metafísica o psicológica, atribuida al concepto abstracto sea de suyo contradictoria [...] no por ello tenemos por qué renunciar, ni mucho menos, a su vigencia dentro de la totalidad del conocimiento. Esta vigencia radica en la capacidad del espíritu no sólo para captar las especiales peculiaridades de una representación concreta, sino para abarcar en una sola mirada, trascendiendo de ella, todo el grupo de representaciones análogas o afines que comparten con aquella un rasgo característico cualquiera (Cassirer, 1956, 248).

Ahora bien, a pesar de reconocer en los conceptos un medio de incrementar el conocimiento de las cosas, existe en la obra de Berkeley una concepción atomística del conocimiento que establece que “todo auténtico contenido del conocimiento tiene que disolverse necesariamente en elementos discretos y poder reducirse a las impresiones últimas de los sentidos, de las que esté formado” (Cassirer, 1956, 264). Para Berkeley la función del lenguaje consiste en agrupar, de manera arbitraria una pluralidad de contenidos; representa “una transformación arbitraria del contenido de la experiencia, que llevamos a fines prácticos de la comunicación” (Cassirer, 1956, 267).

En el caso de Hume, el lenguaje suscita la ilusión de algo constante que permanece más allá de lo que los sentidos nos ofrecen y una conexión necesaria entre las mismas. Para Cassirer, el problema que enfrenta Hume aparece cuando

Al rechazar toda idea de un ser situado “detrás” de los fenómenos, como hace Berkeley, se destaca con tanta mayor claridad ante

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

nosotros la necesidad de explicar cómo, en la consideración de los fenómenos mismos, llegamos a hablar de un “ser” y de una perduración del objeto por sobre el acto de la percepción directa de los sentidos (Cassirer, 1956, 323).

Para Hume

La meta del conocimiento se halla en directa contraposición con el método o el camino que forzosamente tiene que seguir el lenguaje: mientras que éste tiende simplemente a recoger, con objeto de poder entenderse de un modo general, las vivencias psíquicas en sus trazos generales externos, aquél, en cambio, trata de agotar la plenitud concreta de la conciencia (Cassirer, 1956, 293).

Aun cuando existe, entre Berkeley y Hume una diferencia fundamental en cuanto al origen de las representaciones²⁹, éstas no modifican su relación con el lenguaje en el proceso de conocimiento: en ambos aparece como una arbitrariedad impuesta a la sensación que, aún cuando permite la comunicación de las generalidades, obstruye la consecución del conocimiento.

La obra de John Locke representa un punto de inflexión dentro de esta tradición por razón de que su tratamiento del lenguaje le permite ofrecer una definición más puntual y diferenciada del conocimiento; esto, a su vez, lo aproxima a un tratamiento del problema más sociológico y, en consecuencia, menos psicológico.

Para Locke el lenguaje juega un papel mucho más importante en la definición de la experiencia y la génesis del conocimiento, pues éste último es un cúmulo de ideas (resultado de la experiencia) objetivado en una palabra. Dicho de otra manera: las palabras no designan un objeto del mundo exterior, sino un cumulo de ideas entrelazadas (Locke, 1999, 394). Sin palabra no hay objeto y, por lo tanto, no hay experiencia. De esta manera se establece que la experiencia no revela los conocimientos, sino que es parte de un proceso más complejo. Locke se reconoce los límites del lenguaje, pero también la imposibilidad de deshacerse de él.

Berkeley y Hume consideran que la formación de los objetos está determinada exclusivamente por la experiencia sensible. El problema con el lenguaje

²⁹En Berkeley, la exterioridad del mundo no es condición de la posibilidad de la representación, pues ésta última la genera.

1. EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DEL CONOCIMIENTO

aparece cuando se pretende ver en él una representación de las particularidades de los objetos, ya sea porque se omite el carácter generalizante del mismo –como sucede en Berkeley- o porque se ignora el hecho de que las palabras postulan una continuidad que la experiencia no da lugar –como sucede con Hume.

En la teoría de Locke el lenguaje tiene dos funciones: la de ampliar nuestro conocimiento y de comunicarlo (Locke, 1999, 393 y 399) y estas, a su vez implican tres procesos: la génesis de las palabras, la comunicación y la explicación (Locke, 1999, 391-464).

Para Locke las palabras son la contraparte visible de las ideas y sirven para registrar nuestros pensamientos y comunicarlos a otros con prontitud; es a través de las palabras que transmitimos nuestro conocimiento de las cosas. Locke establece un vínculo de dependencia entre las palabras y las ideas sensibles en el que unas no son posibles sin las otras: éstas son el resultado de impresiones del mundo o de la reflexión y son ellas las que dotan de sentido a las primeras. En conclusión, el objeto es construcción lingüística y el significado tiene un referente fáctico.

Este vínculo queda más claro cuando se plantea la existencia de *ideas simples* (Locke, 1999, 410-418) e *ideas complejas* (Locke, 1999, 419-429) y las implicaciones que ambas tienen para el problema del entendimiento:

- las *ideas simples* hacen referencia a las cualidades primarias de los objetos, cualidades que son objetivas en tanto generan las mismas impresiones en todos los sujetos;
- las *ideas complejas o mixtas*, se refieren a las cualidades subjetivas, que dependen de las condiciones en que las experimenta el sujeto. Las ideas complejas se definen así no porque sean el cúmulo de muchas ideas simples, sino porque carecen de un referente objetivo en la naturaleza.

En consecuencia, la complejidad de las palabras, y con ello las dificultades que se puedan presentar en la comunicación depende directamente del tipo de ideas que se manejen. Esta complejidad que puede adquirir la comunicación es la que da lugar a la distinción entre el *lenguaje civil* y el *lenguaje filosófico*:

- el *lenguaje civil* busca la comunicación de nuestras ideas y el conocimiento que tenemos de ellas;

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

- el *lenguaje filosófico* aspira a la verdad: no le basta con la comunicación, pues su aspiración principal es la precisión. En este lenguaje, un enunciado se define como verdadero no porque consiga aprehender el ser de las cosas, sino porque logra precisar las ideas a las que remiten las palabras que lo componen.

La relación que se establece entre lenguaje y verdad en la teoría de Locke no es de oposición. Los límites de nuestro conocimiento se deben a los límites de los medios con que lo adquirimos: como el ser de las cosas subyace a sus manifestaciones sensibles no podemos tener ideas de cosas que no hemos experimentado:

No es la esencia real, que no conocemos, la determinante. Y en efecto, no podemos tampoco ordenar y clasificar las cosas, ni, por consecuencia, darles denominaciones [...] por sus esencias reales, porque esas esencias nos son desconocidas. Nuestras facultades no nos conducen, en el conocimiento y distinción de las sustancias, más allá de una colección de aquellas ideas sensibles que advertimos en ellas; las cuales colecciones, por más que se formen con la mayor diligencia y exactitud de que seamos capaces, están más alejadas de la verdadera constitución interna de donde fluyen esas cualidades, que, como dije, lo está la idea de un campesino respecto al mecanismo interior de aquel famoso reloj de Estrasburgo, del cual únicamente advierte la forma y el movimiento exteriores (Locke, 1999, 435).

Los hombres solo pueden conocer las manifestaciones exteriores de dicho ser y la única garantía de la existencia de un “exterior” la ofrece la intuición, única operación del pensamiento que nos ofrece la certeza de que nuestras ideas no son arbitrarias –en tanto atiende a las cualidades primarias-, de que están referidas a un mundo objetivo, externo a nosotros.

Si bien Locke renuncia a resolver el problema del conocimiento en términos puramente conceptuales, no se deshace de estos –como sí hacen Hume y Berkeley- y argumenta que existe una relación positiva entre lenguaje y cognición: no basta con postular la necesidad de un encuentro entre sujeto y objeto para que el conocimiento sea posible, sino que se hace necesaria la construcción del mismo a través de las palabras.

En conclusión, para Locke la esencia de las cosas resulta inaccesible al pensamiento, puesto que “esencia” es una palabra que no tiene referente en la

1. EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DEL CONOCIMIENTO

naturaleza; por esta razón todo conocimiento científico representa únicamente una aproximación y el lenguaje encuentra su límite en lo experimentable.

El conocimiento, inclusive en su forma de lenguaje filosófico, no es capaz de dar cuenta de la esencia real de las cosas. Habiéndose demostrado los límites del conocimiento, lo único a lo que se puede aspirar es a una claridad en el mensaje en tanto es posible conocer las ideas simples de que se componen los conceptos generales.

En Locke continúa la oposición entre la existencia real y la representación lingüística de “muchas cosas particulares”, así como la conclusión de que estas últimas no pertenecen al reino de lo real: son construcciones humanas, y por lo tanto, carecen de las relaciones de necesidad que caracterizan a la naturaleza, son contingentes y efímeras. Aún así, el lenguaje tiene una función y se reconoce su importancia en el los procesos de entendimiento y la comunicación humanas, problemas que Berkeley y Hume pasan por alto:

lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan solo a los signos, ya se trate de palabras de ideas. Las palabras son generales, según ya se dijo, cuando se usan como signos de ideas generales, de manera que son aplicables indiferentemente a muchas cosas particulares; y las ideas son generales cuando se forman para representar muchas cosas particulares; pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, que son todas ellas particulares en su existencia, aun aquellas palabras y aquellas ideas que, en su significado, sean generales. Por eso, cuando abandonamos lo particular, las generalidades que quedan no son sino criaturas de nuestra propia hechura, ya que su naturaleza general no es sino la capacidad que se le otorga por el entendimiento de significar o representar muchos particulares. Porque la significación que tienen no es sino una relación que la mente humana les añade (Locke, 1999, 403-404).

Todas las dificultades que represente el lenguaje para el empirismo, incidirán inevitablemente en la objetividad que busca fundamentarse en la experiencia, pues ya aquí se reconoce en él un carácter impersonal y autónomo de quienes lo usan. Al habilitar la comunicación entre individuos, el lenguaje perjudica la búsqueda de la verdad que emerge de la experiencia sensible; en palabras de Cassirer:

La meta del conocimiento se haya en directa contraposición con el método y el camino que forzosamente tiene que seguir el lenguaje: mientras que éste tiende simplemente a recoger, con objeto de poder extenderse de un modo general, las vivencias psíquicas en sus trazos generales externos, aquél, trata de agotar la plenitud concreta de la conciencia. Mientras quede todavía en nuestro “saber” un resto que no se disuelva en sensaciones individuales y en grupos de sensaciones, podemos estar seguros de no haber penetrado todavía en el círculo de los auténticos hechos del conocimiento (Cassirer, 1956, 293).

1.2. La crítica de la razón pura

El mismo criterio del que parten los filósofos ingleses para sustentar el conocimiento verdadero los retorna a la incertidumbre, pues los medios de nuestro conocimiento nos permiten conocer los efectos –las sensaciones que esa realidad nos produce- pero no sus causas –el ser de esa realidad.

Kant argumenta que el problema del empirismo radica en que pretende establecer en la experiencia el único punto de partida de todo nuestro saber y sacar de él las reglas del pensamiento, cuando este es meramente contingente. Al diferenciar el conocimiento de sus condiciones de posibilidad, el filósofo puede establecer que el conocimiento no lo es tal por una relación de identidad o aproximación a su objeto (aun en su forma perceptiva, como en el esquema de Berkeley) sino una atribución.

El conocimiento no es una construcción que se sostenga de las cualidades primarias del mundo empírico (como en Locke) sino propiedades de la razón. Para Kant la razón:

tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no

1. EPISTEMOLOGÍA CLÁSICA DEL CONOCIMIENTO

lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. (Kant, 2006, 18).

El sensualismo es desechado como criterio y las regularidades que se aspira encontrar en las sensaciones son sustituidas por las reglas de la razón. Los objetos son construcciones en tanto selecciones y no recolecciones, y estas construcciones son posibles gracias a la existencia de juicios sintéticos a priori bajo los cuales opera la sensación y mediante los cuales se provee los objetos sobre los cuales pensará sus características.

Los juicios sintéticos son la condición de posibilidad de la formación de objetos, pues se definen como tales en función de que conjuntan una serie de conceptos disímiles. En palabras de Kant:

Los juicios analíticos [...] son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios explicativos, y extensivos los segundos, ya que aquellos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales ya eran pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna composición suya (Kant, 2006, 48).

A diferencia de los empiristas (cuya premisa es que nuestras ideas son adquiridas) y de los racionalistas (que argumentan que las ideas son innatas), a Kant no le interesa tanto el problema del origen de nuestras ideas como el problema del alcance y los límites del conocimiento. Tampoco reflexiona sobre las cosas, sino sobre las reglas que rigen el pensamiento:

Los objetos empíricos nos son dados solamente por la experiencia y bajo las condiciones propias de ésta. Pero la experiencia, a su vez, no representa ya para nosotros algo rígido y definitivo, sino el modo funcional específico de nuestro conocimiento, que descansa sobre la agrupación y el entrelazamiento de todos sus medios (Cassirer, 1953, 624).

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Para Kant el conocimiento es posible y opera bajo determinadas reglas, reglas que hacen posible la experiencia. De acuerdo con Cassirer, la unidad y objetividad de las impresiones está dada por la lógica del pensamiento: no existe en las impresiones un orden o clasificación que las sensaciones se limiten a registrar. De esta forma

para tener una experiencia no basta, como comúnmente se admite, con comparar entre sí las percepciones y agruparlas en la conciencia por medio del juicio [...] Es necesario, para ello, que la intuición dada se subsuma bajo un concepto, que determina la forma del juicio, en general, con respecto a la intuición, que articula la conciencia empírica de la intuición en una conciencia en general, confiriendo con ello un carácter de validez general a los juicios empíricos; y este concepto es un simple concepto del entendimiento a priori, que se limita a determinar el modo como una intuición puede servir para formar juicios (Cassirer, 1956, 619-620).

El empirismo aspira a dar cuenta de las leyes que rigen la naturaleza partiendo de la experiencia, de encontrar en ella el medio para acceder a ser de las cosas. Afirmar que el conocimiento es posible a través de la experiencia será posible sólo cuando la experiencia sensible haya aprehendido las leyes que rigen el mundo. La crítica de la razón pura inicia afirmando que la posibilidad del conocimiento se debe a la existencia de determinadas operaciones del pensamiento y categorías *a priori*, conceptos puros del entendimiento que son “en cuanto condiciones de la experiencia conceptos de enlace y, por tanto, del objeto mismo” (Cassirer, 1956, 629 y 630).

Estos conceptos puros son los de tiempo y espacio, de magnitud, número, de la permanencia y la causa y son ellos los que dan lugar juicios a priori, que no dependen de la experiencia y que dan lugar a juicios de validez universal y necesaria, que son aceptables para cualquier conciencia racional.

Sobre estos conceptos puros sobre los que se fundamenta la posibilidad de un pensamiento científico. Para Kant “La ciencia está construida a base de juicios ciertos, universales, necesarios, de juicios a priori; nuestras sensaciones, nuestras aseveraciones cotidianas son, en cambio, juicios inciertos, particulares y contingentes, juicios a posterior” (Xirau, 2009, 304).

En Kant encontramos también una relación problemática con el lenguaje ya que no hay un tratamiento unitario del problema, aun cuando el lenguaje es definido en función de su capacidad de designación y definido en su

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

operación de la siguiente manera; El lenguaje se halla reglado, tal como la imaginación, por la ley de la asociación: “Nos servimos de la imaginación y de su ley de asociación de un triple modo: por medio del recuerdo, por medio de la previsión y por medio de la facultad de designación”³⁰.

Así como sucede en el empirismo, el lenguaje en la concepción kantiana asocia, por costumbre y denomina objetos en el mundo, pero no existe en su obra un tratamiento explícito del problema del lenguaje y el conocimiento y los debates en torno a esta “ausencia” nos desvían de nuestro propósito principal. Nos limitamos a señalar las similitudes que presenta con la concepción empirista considerando únicamente la bibliografía secundaria citada.

2. Sociología del conocimiento: *homo clausus*, *homo duplex* y *homo apertus*

No sólo la evolución ha obtenido carta de naturalización en las reflexiones sociológicas (criticando su teleología e implicaciones morales y éticas y abordando cuestiones de complejidad estructural y diferenciación funcional); distinciones cuyo origen se remonta a problemas surgidos en contextos políticos y filosóficos como los de la *comunidad*, *autoridad*, el *status*, lo *sacro* o la *alienación* se han constituido en problemas que fundantes de la sociología y continúan alimentando las reflexiones sociológicas (Nisbet, 1966a,b). Lo mismo sucede con el conocimiento que desde la *Querrela* entre modernos y antiguos adquirió una relevancia importante al establecer una relación de correspondencia entre conocimiento y etapas sociales.

Las reflexiones de Norbert Elias en torno al conocimiento no son las únicas y, como sucede con su *modelo de modelos*, éste se encuentra informado por un *zeitgeist* intelectual surgido esta vez no de la biología teórica, sino de la propia sociología. La premisa central de este *zeitgeist* constituye la médula de la *wissenschaft soziologie*: que todo conocimiento “es un producto social y no un ente autosuficiente o una creación de hipotéticos individuos aislados” (Vera, 2012, 241).

Ya Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912, había desarrollado su sociología del conocimiento, de la cual elabora

³⁰Para Daniel Leserre, no existe un tratamiento expreso por parte de Kant de la función del lenguaje en el proceso de conocimiento, pero sí una serie de discusiones que se desprenden de sus obras. Cf (Leserre, 2011).

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

una crítica a las posturas empirista y racionalista del mismo. En este texto, Durkheim especifica que las categorías sociales no pueden ser el resultado de la experiencia individual (como postula el empirismo), ni antecederla (como señalan los racionalistas):

Las representaciones colectivas son producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para formarlas, una multitud de mentes distintas han asociado mezclado combinado sus ideas y sus sentimientos; en ellas, series enteras de generaciones han acumulado su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y compleja que la del individuo, está pues allí como concentrada. Se entiende por lo tanto cómo la razón tiene el poder de rebasar el alcance de los conocimientos empíricos (Durkheim, 2012, 69-70).

Para Durkheim, esto es posible a condición de reconocer en el hombre una existencia dual: la de un ser orgánico y la de otro, social, sobre el cual se ejerce la autoridad moral de la sociedad y se imponen las categorías del pensamiento. La sociedad se constituye como realidad *sui generis* no por la suma de las necesidades utilitarias de los individuos, sino por la necesidad moral que despiertan las categorías en su pensamiento (Durkheim, 2012, 71).

Estas consideraciones emanadas desde su sociología del conocimiento tendrán una relevancia fundamental al momento de desarrollar su definición de *realismo* de las categorías del pensamiento frente a la definición de la *verdad* que ofrece el pragmatismo. Sus críticas anteceden por lo menos 50 años a las críticas que desarrollará Elias a las mismas tradiciones filosóficas³¹.

A pesar de la proximidad que se asoma entre Durkheim y Elias en cuanto al contenido de las críticas, como al objetivo de las mismas (desarrollar un concepto sociológico de *realidad*) Elias dedica escasas reflexiones a la obra del sociólogo francés.

El debate de Norbert Elias con la filosofía es amplio, y se pueden identificar en él dos críticas: la primera, dirigida a la ausencia de un esquema

³¹La primera publicación de Elias encaminada a discutir el aspecto social del conocimiento data de 1956, fecha en que se publica en la *British Journal of Sociology* el artículo "Problems of Involvement and Detachment", *cf.* (Elias, 1956); el periodo de tiempo se vuelve más amplio si consideramos la publicación del artículo "Sociology of Knowledge. New perspectives" en 1971, *cf.* (Elias, 1971) o de la primera edición de su *Teoría del símbolo* en inglés, (Elias, 1989).

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

temporal que problematice las transformaciones del conocimiento científico y otra que critica el uso irreflexivo de una autoexperiencia sobre la que se cimientan reflexiones filosóficas en torno al conocimiento, los individuos y la sociedad.

La primera crítica parte de un análisis sociogenético del conocimiento científico y la segunda de una sociología del conocimiento. Ambas vetas permiten al autor de la Teoría del símbolo estructurar una crítica a sus presupuestos y formular una teoría sociológica del conocimiento alternativa a la tradición filosófica del conocimiento pero también a la sociología clásica del mismo.

El punto de partida de Norbert Elias en el análisis de las categorías filosóficas es el “pienso, luego existo”, que sintetiza el problema del conocimiento de Descartes y que establece que la única certeza que tenemos de nuestra existencia es nuestro pensamiento³².

Esta premisa de Descartes establece que sólo la existencia de dios otorga certeza a la existencia del ser cognoscente, mientras el resto de las cosas y los seres permanecen inciertos. Se establece así que el conocimiento nunca supone una relación entre concepto y esencia, y aun más importante, entre pensamiento y acto de quien conoce; antes bien, es una relación mediada por dios en el pensamiento que prescinde de la intervención activa de aquellos que conocen. La *verdad*, en consecuencia, pertenece al orden de lo discursivo antes que al fáctico.

La aparición de esta forma de razonamiento representa para Elias el síntoma de un cambio a largo plazo en el paso del pensamiento no científico (específicamente el religioso) al científico, una inflexión en la forma de problematizar el mundo que hunde sus raíces en el pensamiento occidental moderno -incluido el científico- y la atención que le merece a Elias es directamente proporcional a la extensión e importancia que tiene esta cosmovisión en la formación de ideas sobre el individuo, la sociedad y el conocimiento.

³²Con esto “Descartes no quiere decir que mi pensamiento sea la causa de mi ser, idea que sería claramente absurda. Lo que Descartes afirma simplemente es que el hecho de pensar me revela y me muestra que existo” (Xirau, 2009, 225).

2.1. La sociogénesis del *homo clausus*

Para Norbert Elias el método cartesiano se explica como un cambio en el equilibrio entre conocimientos *realistas* y conocimientos *fantasiosos* a favor de los primeros:

la transición hacia un nuevo nivel de autoconciencia [...] en el pensamiento de Descartes cobra expresión la experiencia de sí mismo de un hombre que, por una parte, empieza a contemplarse como un pensador y observador independiente de las autoridades, cuya reflexión depende sólo de él, y, por otra parte, se ve también como parte de lo observado, como un cuerpo entre otros cuerpos (Elias, 1990b, 126).

Esta auto-experiencia que encuentra su condición de posibilidad en la segunda etapa de expansión del pensamiento secular por sobre pensamiento religioso y que va de la mano con la conformación de los Estados modernos, ejemplifica una forma de sensibilidad, de concebir y entender el mundo en la Europa renacentista:

En su experimento mental Descartes asumió que su propia existencia, en su calidad de cuerpo, era tan incierta, estaba tan expuesta a dudas absolutas, como todos los objetos de los que tenemos noticia por intermedio de los sentidos. Y únicamente en su calidad de hombre pensante, capaz de dudar, se vio a sí mismo como a un ser de existencia indudable. Por una parte, se observaba y percibía a sí mismo de la misma manera en que otros podían observarlo y percibirlo a través de sus órganos sensoriales, de la manera en que podía observarse en un espejo, y, por otra parte, se observaba y percibía de una manera que no le llegaba por mediación de sus órganos sensoriales, esto es, como perceptor, como pensador y observador. Y, al igual que muchas otras personas que accedieron a este nivel de autoconciencia, que se observaban como observadores, que se sabían sapientes, que se pensaban y percibían como pensadores y perceptores, Descartes atribuyó a cada una de las maneras en que se veía una existencia distinta y separada (Elias, 1990b, 127).

Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, ésta es una imagen ideal que encuentra su génesis en una figuración con equilibrios de

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

poder específicos y grados de compromiso y *distanciamiento* históricamente identificables. Elias expone cómo un proceso que afectó a círculos específicos de las sociedades del renacimiento se expandió hasta dar forma a un tipo de sensibilidad en las sociedades europeas:

Desde niños se nos educa para ser adultos independientes, centrados en nosotros mismos, separados de todos los otros hombres. . . en última instancia subyace a esta dicotomía una autoexperiencia específica que ha sido característica de círculos cada vez más amplios de la sociedad europea desde el Renacimiento aproximadamente [...] Es una experiencia que hace aparecer a los hombres como si ellos mismos, como si su “mismidad” existiese de alguna manera en su propia “interioridad” y como si en esa “interioridad” estuviese como separada por una muralla invisible de todo lo que queda “fuera” del denominado “mundo exterior”. Esta experiencia de sí mismo como una especie de cáscara cerrada, como *homo clausus*, aparece a las personas que la tienen como inmediatamente evidente (Elias, 1999, 143).

La naturalización de este tipo de experiencia da lugar a categorías aparentemente neutrales (distanciadas) sobre el individuo, así como a epistemologías en las que la distinción interior/exterior es sólo el punto de partida de un pensamiento dicotómico que llega hasta las reflexiones sociológicas en las formas de individuo/sociedad, naturaleza/cultura, acción/estructura, etc. Esta aparente neutralidad dificulta “un acercamiento más objetivo y distanciado a los procesos sociales, y era un fuerte obstáculo para que los seres humanos se diesen cuenta del grado y manera en que dependen unos de los otros en todas sus circunstancias, tanto en el pensar como en el sentir” (Elias, 1994, 40).

Tanto a Elias como a los empiristas les preocupa la fundamentación de un conocimiento que esté más allá de todo relativismo, más allá de todo cuestionamiento o duda, tarea que implica el análisis de nuestros medios de conocimiento. Al mismo tiempo, y en contra del escepticismo debaten contra la aspiración racionalista de deducir el mundo de unos principios básicos y de encontrar la certeza del conocimiento en la presencia de ideas innatas casi todas ellas remitidas a la existencia de dios³³.

³³De acuerdo con Xirau, postular la existencia del mundo como obra de Dios garantiza “que el método empleado por Descartes tiene un fundamento absoluto en un ser que no

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Sin embargo, la duda cartesiana persiste en los planteamientos empiristas sobre la posibilidad de conocer. Por esta razón el *pienso, luego existo* deviene punto de partida de la sociología del conocimiento de Elias, pues además de establecer que el conocimiento tiene su origen social -como hace toda sociología del conocimiento-, se interesa en los largos procesos sociales de adquisición y transformación del conocimiento en los que el equilibrio entre contenido *fantasioso* y *realista* se modifica. Para Elias, ésta tradición representa un obstáculo para la ciencia con consecuencias que rebasan el ámbito científico:

La filosofía que sigue la tradición de Descartes es sobre todo una filosofía de la duda. Enseña a sus seguidores a dudar. Lo que esos sucesores exponían no era necesariamente, y en muchos casos no lo era decididamente, una vía para superar la duda, sino los méritos de la duda como tal. La duda básica se dirigía contra el supuesto de que los seres humanos pueden llegar a saber cómo están estructurados los objetos de su conocimiento con total independencia del hecho de que sean objetos del conocimiento humano (Elias, 1994b, 40).

La figura del ego generalizado que inaugura Descartes y permanece en la epistemología clásica encontrará su explicación psicogenética en los cambios relativos al crecimiento y diferenciación de las *figuraciones* que le dieron lugar:

Según los cambios operados en el modo de vida social y especialmente a causa de la creciente represión de las emociones que ahora requería cada vez con más intensidad observar y pensar antes de actuar tanto frente a objetos físicos como frente a seres humanos, se acentuó en la conciencia de las personas particulares y adquirió un mayor valor la idea de su existencia como ser individual, separado de las demás personas y cosas. El acto de distanciarse para observar a otros y a uno mismo se concretó en una actitud constante, despertando en el observador la concepción de sí mismo como un ser con una existencia separada e independiente de todos los otros seres (Elias, 1990b, 128).

puede engañarnos; el mundo, y cuanto me rodea, existe y esta existencia queda garantizada por la perfección y la bondad de Dios” (Xirau, 2009, 225).

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

Así se explica, entonces, al *homo clausus* como la génesis de una autoexperiencia de los individuos en un contexto de crecientes coacciones y auto-coacciones que acompañan a la existencia social en el periodo renacentista. Esta forma de autoexperiencia (psicogénesis) es la que dará lugar a teorías bajo la forma *sujeto/objeto* que preguntan por “¿cómo podría el sujeto deseoso de conocer franquear ese abismo y adquirir un conocimiento seguro de los objetos?” (Elias, 1990b, 128).

Las obras de Locke, Hume, Berkeley, Kant y más recientemente Popper representan ejemplos de esta tradición filosófica que continúan partiendo del supuesto inaugurado por la duda cartesiana y que dan lugar a un planteamiento individualista del problema del conocimiento y del lenguaje:

El modelo básico de un ser humano que subyace en la corriente principal de la filosofía europea del conocimiento es el de una persona que adquiere conocimiento sólo y exclusivamente por sí mismo. Sin embargo, toda teoría de la formación de conceptos que se base en este modelo de un ser humano se enfrenta a la misma dificultad. Para que las pautas sonoras específicas puedan servir como medio de comunicación, ha de entenderlas en el mismo sentido todo un grupo de individuos. Es difícilmente concebible que pueda garantizarse la identidad relativa del lenguaje dentro de un grupo de individuos sin un mínimo de control e integración social [...] La forma humana de adquirir conocimiento en forma de lenguaje sólo puede entenderse si se tiene en cuenta tanto a los emisores de los mensajes como a los receptores (Elias, 1994b, 123).

Locke, Berkeley y Hume son el ejemplo paradigmático de esta filosofía que encuentra en el planteamiento de su problema el obstáculo mismo a su resolución, pues su punto de partida es el *homo clausus* de la duda cartesiana. Elias señala que

Esas teorías se centran más que nada en individuos totalmente independientes y aislados. Es una persona imaginaria de este género la que se considera sujeto del conocimiento. De ahí que la comunicación interpersonal por medio del lenguaje desempeñe como mucho un papel marginal en esas teorías. si es que llega a atraer alguna atención. Además, el conocimiento que esas teorías

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

consideran importante es casi exclusivamente conocimiento científico y con bastante frecuencia sólo el conocimiento de los físicos (Elias, 1994b, 138).

Aun cuando las conclusiones a que llegasen puedan derivarse como consecuencia necesaria de sus premisas, el punto de partida no es el idóneo por la siguiente razón: el conocimiento es un fenómeno que involucra comunicación y símbolos. El conocimiento es un fenómeno que sólo es posible en un nivel de integración con un alto nivel de complejidad como es el humano:

Las teorías del conocimiento dominantes utilizan como modelo una situación en la que el conocimiento podría producirlo un individuo aislado. Prestan poca atención a los problemas que se plantean si se tienen en cuenta las condiciones sociales de la producción del conocimiento (Elias, 1994b, 49).

Estas teorías

tienden a presentar el acto individual de conocer o de hablar como el punto de partida de la tarea que abordan. El punto de partida es una persona individual absolutamente sola en este mundo que, con un giro del brazo, atrapa de la nada ciertos elementos de conocimiento y busca una solución al problema de cómo estos elementos pueden realizar su tarea de transmitir conocimiento de una persona a otras, cómo pueden tener un significado que corresponde a lo que es objeto de la transmisión de conocimiento [...]

Si se hace, pierden gran parte de su valor cognitivo cuestiones epistemológicas del tipo cartesiano o kantiano. Cuestiones como la del uso y el significado de términos causales en la sociedad, en su conjunto, pasan a ocupar el centro del campo del problema. Kant aprendió (como otras personas) el concepto de una explicación en general, y, en particular, de explicaciones en la forma puramente secular y totalmente impersonal de una relación de causa-efecto, como parte de su lengua materna. El concepto de esta relación de causa-efecto sólo podía adquirirse, igual que otros conceptos, como parte de los usos sociales de la sociedad a la que uno pertenece. El comentario de Hume de que el concepto

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

de que una conexión causal no podía explicarse partiendo de las experiencias personales de un solo individuo, era absolutamente correcto. Representa un nivel de síntesis conceptual que queda fuera del alcance de las experiencias personales de un ser humano individual.

Presupone una capacidad de relacionar acontecimientos a un nivel que ningún sujeto individual puede lograr sin ayuda de las experiencias de otros individuos. Presupone una constitución biológica de una especie que hace que sus representantes individuales puedan aprender, almacenar y reproducir experiencias hechas y transmitidas a esas personas por una larga línea de generaciones precedentes (Elias, 1994b, 39, 49 y 50).

Si en el empirismo se concluye que hay una imposibilidad de conocer las relaciones de necesidad sobre las que descansaría un conocimiento verdadero es porque esperan extraer de la experiencia individual conclusiones que involucran cadenas de conocimiento de largo aliento, que rebasan en temporalidad a la duración de la vida del individuo.

El marco temporal que el empirismo considera para abordar el problema de la verdad es inadecuado porque no toma en cuenta el elemento temporal involucra el conocimiento. Para este tipo de problemas, el marco temporal de una vida individual no basta para abordar el problema que buscan resolver, pues categorías como las de *ley* o *verdad*, involucran síntesis simbólicas que son posibles por la transmisión del conocimiento que el lenguaje contiene como síntesis de experiencias anteriores.

Efectivamente, Elias reconoce, junto a los empiristas, que el conocimiento encuentra su génesis en la experiencia, pero dista de afirmar, a diferencia de ellos, que sea la experiencia individual la única fuente del mismo:

Los seres humanos pueden adquirir una buena cuantía de conocimiento a través de la experiencia individual, lo mismo que los monos y los elefantes. Pero en todos estos casos el alcance del conocimiento que puede adquirirse a través de la experiencia individual sin el uso de palabras es sumamente reducido. En realidad, la adquisición de un lenguaje da al ser humano acceso a un fondo social de conocimiento que sólo en tamaño es un múltiplo de lo que puede aprender esa persona únicamente de la experiencia personal no verbal (Elias, 1994b, 146).

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Del planteamiento cartesiano derivan problemas sin resolver relativos al grado de realismo o congruencia con la realidad que el conocimiento puede adquirir a lo largo de un proceso de desarrollo social. Estos problemas surgen principalmente a causa de este corto esquema de temporalidad que presupone la figura del *homo clausus* como escala temporal (Elias, 1994b, 50 y 51).

El problema de la correspondencia o identidad entre pensamiento y naturaleza que identifica Cassirer en el empirismo se resuelve en el esquema de Elias como un fenómeno social de largo aliento y no como un problema psicológico. Norbert Elias no niega los límites de la experiencia encarnada en el aquí y ahora en el proceso de conocimiento, pero éstos no se deben a una falla o límite de los medios de cognición de que los seres humanos disponen. Para él, la causa se encuentra en otro lugar:

El mundo es inmenso. La idea de que una persona individual puede adquirir conocimiento congruente con la realidad de este mundo vasto y complejo en que vivimos basándose exclusivamente en recursos personales, es una idea ilusoria. Sin embargo, el ideal de un ser humano omnisciente, de una persona que conoce la verdad de todo, opera implícitamente en muchas teorías clásicas del conocimiento (Elias, 1994b, 183).

Para conocer el mundo, los seres humanos deben experimentarlo y desarrollar medios lingüísticos que materialicen esa experiencia que se hereda a generaciones siguientes como una reserva que permite que el conocimiento sobre el mundo aumente (Vera, 2012, 241). Al introducir la variable procesual en el fenómeno del conocimiento, Elias puede tomar distancia de dos obstáculos heredados de la epistemología que delinea el empirismo inglés:

- el que niega la eficacia de medios de conocimiento humanos,
- el que condena al lenguaje a la categoría de velo u obstáculo a dicho conocimiento

Este *distanciamiento* es posible por la siguiente razón: la variable tiempo remite a procesos de cambio estructurales de largo plazo de *figuraciones* abiertas, en las que la transmisión del conocimiento toma parte importante de esos mismos procesos, los hace posibles. Dentro de estos procesos el sujeto de conocimiento pasa a ser el portador de una antorcha en una carrera de relevos y no la llama que ilumina el camino.

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

La importancia de detenernos en el problema del lenguaje en Locke radica precisamente en que representa una propuesta más cercana a lo que Elias se propone. Por ejemplo, ya Locke diferenciaba tipos de conocimiento y encontraba en el lenguaje un papel fundamental en la génesis del conocimiento y la comunicación humanas. Estos tres aspectos representan un punto de diferencia importante frente a la epistemología de Hume y Berkeley.

Sin embargo, el hecho de compartir la figura del *homo clausus* como punto de partida para entender el conocimiento basta y sobra para desatender otros aspectos de su obra. Para Elias, éste es el común denominador de toda la epistemología clásica:

Las teorías tradicionales del conocimiento no se interesan más que por el conocimiento científico; sólo abordan marginalmente el conocimiento humano anterior al 1500 a. C. y el conocimiento no científico de épocas posteriores. Y hay sin embargo bastantes pruebas que indican que el crecimiento del conocimiento precientífico fue condición para que surgiera la forma científica. El error de Tolomeo fue condición de la corrección que hizo Copérnico de ese error. La separación del conocimiento científico del precientífico condena a las teorías del conocimiento a la esterilidad (Elias, 1994b, 199).

La *verdad* es un ejemplo de esta ruptura entre la filosofía de Locke y las propuestas de Berkeley y Hume. En aquél la *verdad* es problemática si se omiten las funciones comunicativas de las palabras; en cuanto se reconocen estas funciones, el problema de la *verdad* pasa a segundo plano y la claridad u opacidad de la comunicación adquiere el estatus de pregunta fundamental. Lo que Cassirer llama “resignación en Locke”, en el esquema de Elias podría llamarse aproximación a la resolución del problema. En este punto probablemente Elias estaría de acuerdo con Locke.

A la categoría de *verdad* en la epistemología clásica subyace el presupuesto de que el conocimiento de las cosas se contiene en un ente que permanece oculto a los sentidos y que, una vez descubierto, se da de una vez y para siempre y *la ley* aparece como correlato en el plano teórico que aprehende la universalidad e inmanencia del objeto.

Verdad y *ley* omiten las condiciones sociales que permiten su formulación, no importa si este conocimiento antecede o precede a la experiencia. Ambas categorías prescinden de la temporalidad y especialidad del objeto al que se

refiere y conforman, junto al *homo clausus*, el núcleo de las categorías con las cuales occidente reflexiona sobre sí mismo.

Al llamar la atención sobre las condiciones de posibilidad de un fenómeno como el del conocimiento, Norbert Elias vincula modelos teóricos que le permiten observar el tipo de relación que se establece entre formas específicas del conocimiento. Si bien la *sociología clásica* del conocimiento aparece como una crítica a la atemporalidad del análisis filosófico y como punto de observación de lo propiamente humano, deja incompleta su tarea explicativa porque carece de un esquema temporal que le permita ordenar las diferentes formas del conocimiento y explicar su relación.

Será la adopción de un modelo evolucionista en la teoría sociológica la que le permitirá a Elías: (1) relacionar los distintos tipos de conocimiento en términos de una condición de posibilidad y (2) definir criterios de validez que permitan argumentar a favor de una creciente congruencia del conocimiento -socialmente adquirido y generado- con la realidad.

2.2. La teoría del símbolo

Se puede argumentar que la matriz básica del entendimiento de procesos sociales en dirección a una creciente complejidad considera, además del carácter procesual-relacional, niveles de integración, propiedades estructurales y criterios de congruencia con la realidad. Estos ejes estructuran la matriz sobre los que andará la sociología evolutiva del conocimiento de Norbert Elias en la forma de una teoría del símbolo. Para Elias

La teoría simbólica del conocimiento es una tentativa en esa dirección, que aborda el conocimiento como un proceso a largo plazo, como conjuntos de símbolos en estado de flujo. Estos conjuntos pueden desplazarse en una de las dos direcciones representadas por una serie de criterios. El conocimiento puede avanzar o retroceder, aumentar o disminuir. Puede, como ya se indicó, pasar a ser más congruente con la realidad, a tener menos contenido fantástico o al revés.

Hasta el momento, pues, el conocimiento de la naturaleza no humana por parte de la humanidad, con numerosas fluctuaciones mayores y menores, ha avanzado firmemente en la dirección del crecimiento y de más realismo. Puede servir como modelo un

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

desarrollo a largo plazo con una dirección específica y de la característica de orden diacrónico de desarrollos de este tipo de orden sucesivo, o uno detrás de otro. Cualquier etapa posterior concreta presupone las etapas precedentes pero no puede esperarse que siga a ellas como una consecuencia necesaria (Elias, 1994b, 179 y 180).

El primer punto de ruptura de la teoría del símbolo con la *epistemología clásica* radica en ofrecer una definición del concepto de *conocimiento* que contempla su característica de ser medio de orientación propio de los seres humanos. Al ser un fenómeno eminentemente lingüístico, presupone un proceso de aprendizaje. Esta relación entre conocimiento y lenguaje, lejos de representar una pérdida en términos cognitivos (tal y como lo considera el empirismo inglés), representa la condición de posibilidad de un incremento, cuantitativa y cualitativamente, del mismo.

En primer lugar, “lo que llamamos conocimiento es el significado social de símbolos construidos por los hombre tales como palabras o figuras, dotados con capacidad para proporcionar a los humanos medios de orientación” (Elias, 1994, 54-55): la relación del conocimiento y lenguaje no es opcional o prescindible, sino necesaria como sucede con Locke.

Además, “es una pauta sonora que se puede almacenar en la memoria de la gente, cuyo significado socialmente establecido puede pasar de una condición en la que predomina la fantasía a otra con un nivel elevado de congruencia con la realidad” el conocimiento no es únicamente pensamiento, sino pautas sonoras y simbólicas que, para cumplir con su función de medio de orientación debe contar con significados socialmente definidos. En consecuencia,

se centra en un nosotros [...] El desarrollo del conocimiento humano tal como lo conocemos sería imposible sin la capacidad humana única de transmitir conocimiento en la forma de elementos lingüísticos de una generación a otra. Trátese de una transmisión oral o a través de un libro, no hay duda de que el conocimiento se puede comunicar en la forma de un lenguaje de persona a persona, lo que hace posible la transmisión masiva de conocimiento de una generación a otra (Elias, 1994, 170-171).

Al descentrarse del individuo y descansar en un nosotros, el conocimiento deviene en una

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

actualización de una potencialidad biológica a través del encuentro de un individuo con otros individuos. Se considera el conocimiento, lo mismo que el lenguaje, una red de símbolos implantados socialmente, si se prefiere, culturalmente, en un espacio fisiológico destinado a su implantación [...] el conocimiento pertenece ontológicamente, lo mismo que el lenguaje, a ese gran sector de los procesos que vinculan naturaleza y cultura o sociedad (Elias, 1994, 176).

La principal dificultad que encuentra la epistemología clásica al estudiar el fenómeno del conocimiento³⁴ encuentra una solución en una teoría de la sociedad en la que el individuo forma parte de un proceso social de largo aliento que se ve atravesado en todo momento por la dimensión simbólica que representa el conocimiento.

La teoría de la evolución aporta una matriz explicativa de conocimiento como fenómeno lingüístico y orientativo con tres aristas principales:

- el aspecto *procesual* señala que el conocimiento se transforma si se observa en una escala temporal de largo aliento y pasa de un elevado grado de fantasía a otro de mayor congruencia con la realidad;
- el aspecto *relacional* incumbe al conocimiento en tanto relación de símbolos que contienen las experiencias acumuladas de generaciones anteriores de *figuraciones*, pero también considera las relaciones entre individuos que posibilita dicho acervo de conocimiento en el proceso de comunicación, y
- los *criterios estructurales* y de *congruencia con la realidad* refieren al problema de la identidad entre pensamiento y naturaleza que inaugura la duda cartesiana. Lo que el empirismo denomina conocimiento verdadero en la teoría del símbolo deviene proceso de congruencia y es aquí donde cobra importancia el lenguaje y su capacidad de representación.

¿Qué papel juega el lenguaje en esta reformulación del problema de la identidad entre conocimiento y naturaleza?

³⁴La de explicar cómo de experiencias individuales se pueden aprehender relaciones que trascienden la temporalidad de la experiencia, si aquí y ahora.

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

En primer lugar, y como sucede en el planteamiento lockeano, el lenguaje relaciona experiencias en forma de símbolos y comunica éstas a los interlocutores a través de pautas sonoras; en otras palabras, objetiva la experiencia y el conocimiento humanos.

El punto de quiebre de la propuesta de Norbert Elias frente al empirismo lo encontramos en el hecho de que el lenguaje no objetiva la experiencia individual, sino que la posibilita. El lenguaje, lejos de ser un obstáculo cognitivo individual (o el reflejo del límite de nuestros medios de conocimiento) es, a la manera de Durkheim, un hecho social: es un fenómeno general, externo y fomenta y exige a la vez una integración en el grupo. El lenguaje le permite a los seres humanos acceder

a un fondo social de conocimiento que sólo en tamaño es un múltiplo de lo que puede aprender esa persona únicamente de la experiencia personal no verbal. El fondo de un lenguaje contiene de hecho el sedimento de experiencias vividas en el curso de muchas generaciones por muchos individuos distintos y depositadas allí de una forma simbólica. No sólo influye en todas las experiencias personales de los propios individuos, les permite también aprovechar experiencias y reflexiones de otros. En suma, el conocimiento en el que se apoya la actuación de los individuos experimenta una expansión explosiva si pasan a hallarse conectados a través de la adquisición de un lenguaje con el fondo de conocimientos de una sociedad (Elias, 1994, 146).

Al mundo no le basta el individuo para agotar sus secretos, de aquí que la experiencia, aún provista de lenguaje, resulte incapaz de acceder al conocimiento verdadero que oculta aquel (esto es, la totalidad de las relaciones que existen en el universo); de la experiencia no se llega al conocimiento de las generalidades del mundo, de sus leyes. El camino que delinea el proceso social del aprendizaje individual marca otra dirección.

Lo que revela el entendimiento de las funciones cognitiva y comunicativa del lenguaje es que esta capacidad de ocuparse de cada vez más aspectos de este mundo es posible gracias al aprendizaje de un lenguaje y se incrementa de manera gradual, crece lentamente y de manera fluctuante. No es la *verdad* objetivada en la categoría de “ley” lo que implica del proceso del conocimiento del mundo, sino la parcial representación simbólica del mismo, acompañado por grados variantes de congruencia con la realidad. Para Elías:

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

La expresión congruencia con la realidad está destinada a ayudar a corregir una de las debilidades de las teorías tradicionales del conocimiento: la tendencia a abordar el conocimiento como si éste existiese en un vacío. Estas teorías especializan en general excesivamente el conocimiento. Abordan su función cognitiva, su función de medio de orientación, como si se diese de una forma aislada independiente del resto de sus funciones, sobre todo de su función de medio de comunicación. El estatus ontológico del conocimiento, su lugar en el mundo y por tanto la relación entre el conocimiento, los que conocen y lo que se conoce, sigue siendo confuso. Al separar el conocimiento del lenguaje se le priva de su anclaje en un mundo multidimensional. Parece que es sólo una cosa de la mente de los individuos (Elias, 1994, 169).

Eliás no niega la existencia de un conocimiento limitado del mundo, pero sus límites radican no tanto en los medios de conocimiento de los seres humanos sino en el tipo de conocimiento que genera una determinada figuración, en el grado de fantasía o congruencia con la realidad que la forma específica de los equilibrios de poder que hay en su interior define. Las limitaciones de la filosofía del conocimiento radican en que “los problemas del conocimiento son discutidos como si el conocimiento existiera en un vacío humano, es decir, ajeno al hombre, a sus circunstancias y a su personalidad” (Elias, 1990a, 91).

El lenguaje tiene la capacidad de representar los objetos de la experiencia ya sea de una manera más *fantasiosa* o más *congruente con la realidad*. No es, como suponían Berkeley y Hume, un obstáculo “en sí mismo” y sí, como señala Locke, un medio para comunicar lo conocido.

Al comunicarlo, el conocimiento se ha objetivado en el lenguaje y por esta razón es que potencia el conocimiento y da forma a la experiencia individual. Con la función comunicativa del lenguaje se invierte la relación entre sujeto del conocimiento y el objeto que establecía la *epistemología clásica*. La *autonomía relativa* del lenguaje remite a esa relación invertida:

La red de relaciones en la que se sitúan los hechos si se representan en términos de un idioma, nunca es sólo el producto de la experiencia a corto plazo. Todo idioma es reliquia de familia, el producto de una sucesión incalculable de generaciones. Los miembros individuales de una sociedad que utilizan una lengua común pueden enriquecerla o hacer mal uso de ella, pero la capacidad

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

que tiene el individuo para modificarla es limitada porque una de las principales funciones de un lenguaje es la de hacer posible la comunicación entre una multitud de individuos, y una modificación individual se haría difícil y hasta imposible de entender si difiriese demasiado de los símbolos sonoros regularizados de un lenguaje (Elias, 1994b, 196).

Para el autor de Teoría del símbolo la importancia del lenguaje en el problema del conocimiento radica en que

Con el aprendizaje de un lenguaje vivo las experiencias de los niños quedan pautadas por condiciones que son previas a su propia existencia. Pero estas condiciones, lejos de bloquear o dañar la posibilidad de adquirir conocimiento de este mundo tal y como es realmente, son esenciales para la congruencia con la realidad de su comunicación y orientación [...]

el carácter doble del mundo de nuestra experiencia como un mundo independiente de nosotros pero que nos incluye y como un mundo del que hace de intermediaria para nuestro entendimiento una red de representaciones simbólicas hechas por el hombre, predeterminadas por su constitución natural, que sólo se materializa con ayuda de procesos de aprendizaje social (Elias, 1994b, 193 y 195).

Kant critica al empirismo por tratar de extraer de la experiencia las reglas del pensamiento, pero no considera que estas reglas se establecen de manera histórica a lo largo de un proceso en el que se estructuran formas de pensar y conocer, en las que se definen las convenciones sociales del uso y significado de los símbolos.

La crítica que Elias dirige a la filosofía kantiana descansa precisamente en su noción de *razón pura* que se plantea responder a la pregunta de “cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo apoyo de la experiencia”; esta pregunta involucra el hecho de que las categorías que estructuran la experiencia no son *a priori* sino del conocimiento sedimentado en el lenguaje de que dispone una figuración, un lenguaje que es aprendido por el individuo desde su infancia. Para Elias la naturaleza no responde a las preguntas de la razón; es la *razón* la que aprehende los contornos de aquella dentro de un espacio-tiempo simbólico que construyen los individuos en sociedad.

CAPÍTULO 2. EPISTEMOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Categorías como “espacio” “tiempo” o “ley” no son generalizaciones obtenidas por la experiencia sensible y tampoco atribuciones del pensamiento, sino símbolos adquiridos por los individuos durante procesos de conocimiento. Por opuestas o disímiles que puedan ser sus teorías, empirismo y criticismo, si enfrentan el mismo problema es porque ambas comparten una forma básica de autoexperiencia como sistemas cerrados, una autoexperiencia preocupada por la correspondencia entre las concepciones *internas* y los *objetos exteriores*:

El modelo sobre el que descansaba era un “yo” particular metido dentro de su concha, al que todo lo que estaba “fuera”, bien fueran cosas o personas, sólo se le acercaba posteriormente, como algo desconocido y extraño, y que, al igual que el filósofo en su calidad de observador y pensador, se encontraba solo frente al mundo en busca de una respuesta. Incluso si uno incluía en sus argumentos los pensamientos sobre otras personas, se veía a esas otras personas, básicamente, como un cúmulo de sistemas cerrados, cada uno de los cuales, exactamente igual que uno mismo, miraba desde “dentro” a un mundo que se encontraba “fuera”. De acuerdo con el esquema básico de la propia experiencia de uno mismo, no se veía a las otras personas como algo a lo que se le pudiera decir “tú” o “nosotros”, sino, si se puede decir así, como una masa de “yos”. Y este “yo” del conocimiento, el *homo philosophicus* de la teoría epistemológica clásica, era, bien visto, un adulto que jamás había sido niño (Elias, 1990b, 134).

Pero no todo es rechazo por parte de Elias. Así como hay un punto de acuerdo entre Elias y los empiristas respecto al origen del conocimiento, también lo hay con Kant respecto a la posibilidad del conocimiento: éste es posible pero no gracias a las categorías de la razón, sino a la capacidad representativa del lenguaje:

El propio idioma de un pueblo es una representación simbólica del mundo tal como los miembros de esa sociedad han aprendido a experimentarlo durante la sucesión de sus suertes cambiantes. El idioma de un pueblo influye al mismo tiempo en su percepción y por tanto también en su suerte (Elias, 1994b, 108).

2. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO: *HOMO CLAUSUS*, *HOMO DUPLEX* Y *HOMO APERTUS*

El de Elias podría observarse como una inversión del argumento kantiano, pero se correría el riesgo de volver al punto de partida empirista. No se trata exclusivamente de que la razón responda a las preguntas de la naturaleza: entre una y otra existe un proceso lingüístico de simbolización que oscila entre la fantasía y la realidad y que depende de las coacciones que los individuos ejercen entre sí en tanto miembros de una figuración.

El problema de Elias consiste en explicar que el *conocimiento realista* es posible si se observa como un proceso en el que los conocimientos fantasiosos y realista fluctúan a favor de estos últimos dentro de un proceso civilizatorio. La noción de *congruencia con la realidad* le permite a Elias despojarse de la noción filosófica de *verdad* y abordar el conocimiento como un fenómeno en el que se aprehenden de manera simbólica relaciones estructurales de un ámbito determinado del universo.

El alcance del conocimiento está marcado no por los medios de que disponen los seres humanos sino por el “estadio” en que se encuentre dicho conocimiento, el ámbito al que observa (no se puede experimentar todo el mundo) y por el lenguaje que relaciona aquello que observa. El conocimiento científico es un ejemplo de conocimiento con una mayor congruencia con la realidad. Sin ser el único, lo que lo diferencia de otras formas es el hecho de que

La relación entre los símbolos y los objetos que representan no es necesariamente simbólica en todos los casos. En el caso de la simbolización lingüística esta relación es diferente de la que percibimos en la relación entre modelos teóricos y los objetos que representan. En este último caso es esencial cierta similitud de estructura. En el caso de la representación lingüística no hay por qué esperar ninguna similitud (Elias, 1994b, 211).

3. Conclusiones

A pesar de que Elias no es muy claro con su definición de *congruencia con la realidad* o *conocimiento realista* hay indicios aportados por la teoría de la evolución que informa su obra, que arrojan pistas sobre lo que puede significar e implicar .

En primer lugar tenemos la función orientativa del conocimiento y dentro de ésta, aquella que involucra cierta similitud de estructura con el *ámbito objeto* que representa y que le permite, siguiendo su ejemplo del mapa, guiar a quien lo usa hacia su objetivo. En segundo lugar, y relacionado con el aspecto orientativo y la teoría del acción de la que se hablaba más arriba, está el elemento de la supervivencia:

La función de supervivencia del conocimiento despierta menos interés. comparativamente. Sin embargo, los seres humanos están organizados por naturaleza de tal modo que no pueden orientarse en su mundo y mantener su existencia entre otras existencias sin adquirir un amplio fondo social de conocimiento por aprendizaje (Elias, 1994b, 126).

Si Norbert Elias recurre a la imagen de las “estatuas pensantes” para caracterizar a las reflexiones de filósofos como Berkeley, Locke, Hume o Kant es porque en ellos el problema del conocimiento se limita a un problema de reflexión:

Esa idea de pesadilla de que el pensamiento lo exuda una entidad autónoma invisible como la razón o la mente encerrada dentro de la cabeza de todo ser humano, se corresponde con la imagen que tienen de sí mismos los que viven en sociedades de este tipo. La idea de que la estructura interna de esta entidad autónoma impide a los seres humanos llegar a saber alguna vez si lo que perciben es real o sólo un reflejo de la estructura autónoma de esa cosa que hay dentro de la cabeza, es una fantasía terrorífica de individuos sumamente individualizados. La ascensión de la humanidad a la condición de especie dominante dentro de las criaturas que viven en la tierra contradice, como mínimo, el supuesto de un fallo fatal en el equipo natural que posee para orientarse en su mundo. El éxito de la humanidad en una lucha muy prolongada por la supervivencia indica más bien que la naturaleza ha equipado

3. CONCLUSIONES

a los hombres con unos órganos excepcionalmente eficaces para orientarse en su mundo de un modo realista (Elias, 1994b, 135).

Las actividades de la observación y el pensamiento, y la correspondiente dilación del actuar, la creciente represión de los impulsos emocionales y la consiguiente sensación de estar separado, de estar frente al universo, se objetivó en la concepción de algo que se podía localizar en el interior de la misma persona, tal como ésta se veía en su calidad de objeto observable por su reflexión, en su calidad de cuerpo entre cuerpos.

Para Elias el problema del conocimiento no se reduce a sus condiciones de posibilidad o al análisis de su forma; atiende también a su transformación: implica el pensamiento y la acción, pues ésta no es posible sin aquella. La cita anterior es clara respecto a esa relación; sin embargo, la introducción de esta capacidad de accionar en el mundo (como una característica antropológica de los seres humanos) no basta: su argumento se sigue moviendo en el terreno de la concepción “clásica” de esta rama de la sociología: todo conocimiento corresponde a condiciones sociales.

Al relacionarse el fenómeno del accionar humano al concepto de *adaptación* propio de la teoría evolucionista, asistimos a una innovación teórica: la *adaptación* de las *figuraciones* humanas a su entorno da cuenta de una efectiva capacidad del ser humano de conocer y esta *adaptación* da cuenta de la proximidad que se tiene al “objeto” de su conocimiento.

La incertidumbre de los empiristas no encuentra justificación cuando se presta atención a los procesos civilizatorios por los que ha atravesado la especie humana. Al igual que Kant, Elias no duda de la posibilidad del conocimiento, pero, este no emerge de la reflexión individual, sino del tipo y extensión de mecanismos de control que desarrollan las *figuraciones* y de la estructura del lenguaje a que den lugar.

Las consideraciones anteriores sientan las bases para una *epistemología sociológica, realista* por derecho propio, que parte de la posibilidad –probada históricamente– que tienen los seres humanos de conocer y dominar los ámbitos individual, natural y social que le rodean. La teoría sociológica tendrá como tarea fundamental generar conocimiento de un ámbito que no es aprehensible por los sentidos (pues una figuración no es la aglomeración de individuos), pero que posee propiedades estructurales y funcionales que hacen manifiesta su existencia como ámbito objeto relativamente autónomo de sus partes componentes (es decir, los individuos). Hablamos de su *realismo sociológico*.

Capítulo tercero: *Realismo analítico y realismo sociológico*

Son conocidas las críticas que Norbert Elias hace a la sociología de Parsons en el prefacio de *El proceso de la civilización*, publicado , dirigidas a la atemporalidad de sus categorías analíticas y su concepción normativa del orden (Elias, 1994a); empero, no son éstas las únicas y tampoco las más importantes. Encontramos en la obra de Elias otras críticas que se encuentran en la misma línea de aquellas que dirige a los filósofos del siglo XVIII por reproducir presupuestos de la filosofía cartesiana, presupuestos que desembocan en la imagen del *homo clausus* o ego generalizado en la forma del acto-unidad.

La polémica que Elias entabla con Parsons se distingue por enfrentar a dos autores con un reconocimiento desigual en la disciplina, a pesar de que ambos establecieron sus proyectos intelectuales en la misma década³⁵. Esta polémica abierta que Norbert Elias establece con Talcott Parsons se da principalmente en la introducción de *El proceso de la civilización* que se añadió en 1969, periodo en el que la obra de Elias comenzaba a adquirir reconocimiento (Leyva et al., 2002; Zabłudovsky, 2007). El reconocimiento de la obra de Elias coincide con el ocaso del dominio de Parsons, después de haberse mantenido como el teórico más importante desde el periodo de la posguerra hasta la década de los 60's. En este contexto, la crítica de Elias viene a sumarse a las elaboradas por las teorías del intercambio, del interaccionismo simbólico, la etnometodología, etc. que comenzaron a elaborarse desde la década de los 50's (Alexander, 2000).

Este debate tiene como trasfondo una discusión epistemológica que incide, directamente, no sólo en los resultados de la investigación, sino también

³⁵Norbert Elias publica *El proceso de la civilización* en 1939 y Parsons publica *El sistema social* en 1937

en “perfil” de la disciplina que los genera y en la constitución del objeto que se estudia. En las críticas a la atemporalidad del esquema parsoniano, de su acusada abstracción y su concepción normativa del orden subyace una discusión sobre los principios teórico-metodológicos con los que opera la disciplina.

Estas discusiones están informadas no sólo por los postulados del cambio social, derivados de la teoría de la evolución, sino por el principio empirista que establece que todo conocimiento es adquirido por la experiencia. En este caso, las discusiones con la obra de Parsons encuentran su fortaleza en los postulados de la teoría de la evolución más que de la sociología del conocimiento; esta es la razón por la que y su relevancia rebasa las discusiones en torno al *homo clausus* (aún cuando sus presupuestos sostienen su teoría general de la acción y su unidad básica de análisis) y al cambio social.

Frente a la filosofía, Elias debatía una teoría del conocimiento, los medios que lo hacen posible, así como el problema de su validez, llegando a elaborar una crítica que señala la importancia de diferenciar el conocimiento filosófico del proceso del conocimiento en general y de identificar en el primero una forma específica de conocimiento, históricamente identificable, que tiene como problema su propio proceder. A través de la puesta en marcha de una sociología del conocimiento, Norbert Elias expone las condiciones sociales que dan lugar a las premisas sobre las que se define el problema del conocimiento y con ello señalarla especificidad y límites de la reflexión filosófica sobre el conocimiento.

Posteriormente, y definido el aspecto ontológico del conocimiento, Elias concluye que el conocimiento es un fenómeno que escapa a las reflexiones filosóficas por razón de que sus características, condiciones de posibilidad y criterios de validez no descansan en el individuo, sino en órdenes de integración y procesos de mayor complejidad.

Ahora, frente a Parsons, el problema radica en debatir los problemas epistemológicos que enfrenta la sociología y su pretensión de cimentar su cientificidad en el nivel de abstracción de los cuerpos de teoría desde los cuales se observa la sociedad (o las *figuraciones*). Una vez “arrebataado” el problema del conocimiento a los filósofos (pues la complejidad del fenómeno les rebasa), e identificadas las deudas intelectuales de Parsons con dicha tradición (*homo clausus, primacía analítica de la ciencia, atemporalidad*), sólo resta sentar las bases de una epistemología sociológica que tenga en la *supervivencia* su principal punto de apoyo.

La relevancia de las críticas a Parsons descansan en los presupuestos epistemológicos y ontológicos de la teoría de la evolución que dan forma

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

a conceptos como el de *figuración*. La sociología del conocimiento le permite identificar las condiciones sociales que dan lugar a la formulación de conceptos como los de acción o sistema.

Por su parte, la teoría de la evolución le permitirá, además de establecer un esquema que relacione las *individualidades históricas*, definir las características del ámbito objeto de la disciplina y preguntarse por las condiciones de posibilidad de conocer ese ámbito en términos *realistas* o más *congruentes con la realidad*. Esta tarea llevó aparejada consigo una reflexión sobre el conocimiento y los medios de que disponen los seres humanos para adquirirlo.

Los sociólogos, en este punto, no son distintos de otros seres humanos pues poseen los mismos medios de conocimiento. Con esta afirmación Elias busca enfatizar, contra Parsons, que la cientificidad no descansa en la adopción de aparatos analíticos y teorías con alto nivel de abstracción, sino en la institucionalización de la investigación, en la observación (teóricamente controlada) de la evidencia empírica. El conocimiento científico es relativamente nuevo en las sociedades humanas, no así la capacidad de adquirir un conocimiento *realista*. De no ser así, los seres humanos ya habrían desaparecido como especie.

La evolución también le permite abordar el problema de las teorías y su relación con los ámbitos objeto en términos de proceso y transmisión de conocimiento: señalar la inadecuación de los medios lingüísticos de conocimiento como la categoría de *homo clausus* o el marcado *presentismo* de la sociología (en aquel tiempo dominante) es posible gracias a los presupuestos epistemológicos de esta tradición.

La obra de Talcott Parsons se caracteriza por dividirse en periodos, por esta razón, es importante no perder de vista que los argumentos de Norbert Elias en contra de Parsons, solo se enfocan en uno de esos periodos.

De acuerdo con Girola (Girola, 2010), la vida intelectual de Parsons puede dividirse en tres etapas: la relativa al periodo en que revisa a autores clásicos del pensamiento social (Durkheim, Sombart y Weber) al que corresponden su tesis doctoral (1928) las obras, *La estructura de la acción social* (1937) y los artículos sobre la situación de Alemania antes y después del nazismo; la segunda etapa abarca el periodo que incluye la publicación de *El sistema social* (1951); la monografía *Motives, Values and Systems of Action*, en colaboración con Edward Shills (1953) y el texto *Hacia una teoría general de la acción* (1951); el tercer y último periodo va de mediados de la década de los cincuenta hasta su muerte, y se caracteriza por la publicación de *Economy and Society*, con Neil Smelser (1956) así como de obras fuertemente orienta-

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

das al tratamiento de la evolución: *La sociedad y El sistema de las sociedades modernas* (1971).

Las críticas de Norbert Elias se enfocan al periodo intermedio de la producción intelectual de Parsons, a los argumentos desarrollados en *El sistema social* y en *Hacia una teoría general de la acción*. Pero antes puntualizar las críticas y exponer los argumentos que las sustentan, expondremos sus argumentos.

1. El *realismo analítico* de Parsons y el lugar de la sociología dentro del *MRA*

Durante su periodo intermedio, la principal línea de trabajo de Talcott Parsons se define por buscar la integración de diversas teorías analíticas que tienen como objeto de estudio, y común denominador, los *sistemas sociales de acción* en un *marco único de referencia* que delimite sus alcances, tareas y arroje luz sobre vacíos de conocimiento sobre dichos sistemas. Hablar de la *tesis de convergencia* en la obra de este autor supone hablar de esta búsqueda de puntos en común entre diversas teorías formuladas y desarrolladas de manera independiente una de la otra. Supone también hablar de una serie de reflexiones de corte teórico, epistemológico y metodológico que sustentan la posibilidad de hablar de dicha convergencia entre cuerpos de conocimiento distintos –y distantes- entre sí. El *realismo analítico* producto de dichas reflexiones, es el cimiento de su concepción de la ciencia y su quehacer. A continuación se expondrán algunas implicaciones de esta postura epistemológica.

Al hablar sobre el progreso del conocimiento científico (Parsons, 2000, 63 y 64), Parsons señala que este no consiste exclusivamente en un incremento de descubrimientos de hechos empíricos que se integran a la teoría a partir de la generalización de los mismos. El planteamiento del problema exige argumentar las razones por las que en el desarrollo de la ciencia, la teoría científica debe considerarse una variable independiente en relación a estos hechos. Se trata pues, de establecer la relación entre datos -o hechos- y teoría que de lugar a la formación de un esquema que conjugue los avances de las ciencias sociales en un único *marco de referencia*.

La tarea primera consiste en debatir una postura específica del conocimiento. En el trasfondo de toda su argumentación se encuentra un debate

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

con la concepción empirista del conocimiento, que presupone que los hechos *hablan por sí mismos*, sin necesidad de ninguna teoría. Para Parsons, esta concepción se caracteriza por postular una correspondencia inmediata de las proposiciones de la ciencia con la totalidad cognoscible de la realidad a la que se refieren; la veracidad de sus proposiciones depende de su nivel de congruencia con los hechos observados. Se concluye entonces que la abstracción teórica carece de validez cognoscitiva. Sin embargo, Parsons antepone el supuesto de que toda observación es posible sólo dentro de un esquema conceptual, señalando que

la descripción de los hechos supone un esquema conceptual en este sentido. No es una mera reproducción de la realidad externa, sino una ordenación selectiva de la misma. Cuando la observación científica empieza a trascender el sentido común y se hace, hasta cierto punto, metodológicamente sofisticada, surgen esquemas explícitos que cabe denominar esquemas descriptivos de referencia (Parsons, 2000, 82).

Estos esquemas descriptivos toman la forma de teorías, como sucede con el *marco de referencia de la acción*. Para Parsons la teoría se define como un *sistema* integrado de proposiciones con relaciones lógicas mutuas y su tarea “se limita a la formulación y a las interacciones lógicas de las proposiciones que contienen datos en relación directa con la observación de los hechos y, consiguientemente, con la verificación empírica de las proposiciones” (Parsons, 2000, 79).

Toda teoría, para que sea científica, tiene que hacer referencia a *hechos empíricos*, o más específicamente: a enunciados sobre fenómenos. Un hecho es definido por Parsons como “una afirmación verificable empíricamente acerca de fenómenos, en términos de un esquema conceptual. . . un hecho no es, en sí, un fenómeno, sino un enunciado acerca de uno o más fenómenos” (Parsons, 2000, 92).

A la ciencia no le interesan los fenómenos en cuanto tales (como sucede con el empirismo inglés) sino las relaciones que existen entre ellos, relación que involucra dos problemas: el de la selección de los datos y el de la verificación de la teoría.

El problema de la selección involucra al conjunto de expectativas de teoría, expectativas que orientarán la búsqueda y selección de datos, la “importancia de ciertos problemas relativos a los hechos será inherente a la estructura del

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

sistema [...] La teoría no sólo formula lo que conocemos, sino también nos dice lo que necesitamos conocer, o sea, las preguntas necesitadas de respuesta” (Parsons, 2000, 66).

Por su parte, el problema de la verificación involucra las expectativas de la teoría. Si esta teoría es empíricamente correcta

nos dirá qué hechos empíricos es posible observar en determinadas circunstancias [...] El proceso de verificación, fundamental para la ciencia, no consiste simplemente en que personas distintas de la que originalmente formuló la teoría reconsidere su aplicabilidad a los hechos conocidos y, después se limiten a esperar que aparezcan nuevos hechos. Consiste en investigar deliberadamente fenómenos, teniendo presentes las expectativas derivadas de la teoría, y ver si los hechos encontrados están o no de acuerdo con dichas expectativas (Parsons, 2000, 65).

Hablar de verificación de la teoría implica concebir a la verdad en términos de una *aproximación sucesiva*: el quehacer científico se encuentra en un proceso dinámico de desarrollo y en este desarrollo se implican tanto los hechos como las teorías. Para Parsons es posible hablar del *progreso* de la ciencia si por este se entiende un cambio cualitativo de los sistemas teóricos y no una mera acumulación de hechos.

Lo anterior no implica una autovalidación de la ciencia (que no dependa del contenido empírico de sus enunciados) porque toda teoría científica remite a hechos; no los deduce de sus principios, sino que establece con ellos una relación dinámica: “Hay pues, un proceso recíproco: orientación por las expectativas derivadas de un sistema de teoría hacia campos de investigación empírica; subsiguiente reacción de los resultados de esta investigación sobre la teoría” (Parsons, 2000, 66).

Que la teoría sea concebida como variable independiente no significa que opere ajena a la realidad a la que refiere e imponga sus criterios; la formulación de un *realismo analítico* sienta las bases de esta relación partiendo de la independencia de la teoría frente a la realidad (ni la reproduce ni está determinada por ella).

El realismo analítico implica un sistema de “categorías teóricas generales con una validez empírica demostrable” capaces de aprehender aspectos del “mundo externo objetivo”. El aspecto *analítico* de la ciencia no significa otra cosa más que la descomposición, en sus partes componentes, de los hechos

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

a analizar; lo “realista” de este *realismo* refiere a esta capacidad de los *conceptos analíticos* de aprehender *adecuadamente* aspectos del mundo externo objetivo; los conceptos de tal realismo analítico “no corresponden a fenómenos concretos sino a elementos de ellos analíticamente separables de otros elementos” (Parsons, 2000, 124). En palabras de Parsons

La postura es realista en el sentido epistemológico técnico. Es una implicación filosófica de la postura adoptada aquí de que hay un mundo externo de la llamada realidad empírica que no es creación de la mente humana individual y que no es reducible a términos de un orden ideal, en término filosófico (Parsons, 2000, 143).

Si la teoría no es la realidad misma ni una representación literal de ella, entonces existe la posibilidad de que varios cuerpos de teoría observen el mismo ámbito de la realidad; el problema radica entonces en establecer la relación entre teoría y hechos: qué observarán y cómo lo harán.

El problema del conocimiento que la teoría social puede tener y que aborda Parsons, en sus aspectos teóricos (contra el empirismo) metodológicos (de validez de la teoría) y epistemológicos (relativos a cómo puede conocer la sociología) puede dividirse en dos aristas.

- la primera de ellas, como ya se mencionó, tiene que ver con la posibilidad de argumentar un *progreso* de la teoría, progreso que no se reduzca al incremento de observaciones empíricas, sino a la conformación de principios de análisis de la sociedad en términos de un marco de referencia de la *acción*;
- la segunda, estrechamente relacionada con el progreso de la teoría, tiene que ver con la epistemología que define los presupuestos teóricos sobre los que descansa el análisis de la *acción* desde un *marco de referencia* común a todos esos presupuestos.

Para resolverlo, Parsons debate con tres variantes del empirismo (el positivista, el particularista y el intuicionista) el “status” de la ciencia y su relación con la realidad, sus condiciones de posibilidad y su diferencia respecto a esta última³⁶

El *realismo analítico* es la forma bajo la cual se observan los fenómenos de la acción; el marco de referencia (*marco de referencia de la acción* en

³⁶Ver Anexo I al final de este trabajo.

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

adelante) no implica *datos concretos* pues su objetivo no es recolectar todos los hechos relacionados con el fenómeno de la existencia social, sino sólo aquellos que son importantes para el *marco de referencia de la acción*. Vale la pena recordar el carácter de la teoría en la obra de Parsons: no es una reproducción de los hechos, sino una selección de los mismos que debe ser adecuada al contexto de la teoría.

Los postulados de los tres tipos de empirismo arriba señalados dificultan la formación de un *marco de referencia* (analíticamente realista); impiden la conformación de un marco teórico en las ciencias sociales que de cuenta no solo del progreso de la teoría como variable independiente, sino de la aprehensión de las “constantes”, en este caso, de la *acción*:

la función científica de un marco de referencia descriptivo consiste en hacer posible describir los fenómenos de tal modo que se distingan los hechos sobre ellos importantes para la explicación y susceptibles de explicación en términos de un sistema teórico dado, de los que no lo son. Estos entran en las descripciones como una clase de “datos” [...] sólo lo que es usualmente denominado, en la ciencias físicas, constantes de un problema [...] Estos datos, como en las constantes están siempre dados en cualquier situación particular concreta. No pueden ser nunca deducidos de conceptos teóricos sino que deben ser determinados por la observación. Todo lo que puede hacer la deducción a partir de una teoría es ayudarnos a verificar mutuamente diferentes grupos de datos, extrayendo sus respectivas implicaciones recíprocas (Parsons, 2000, 128).

La relación que se establece entre teoría y realidad es funcional y algunos de sus rasgos son:

- la teoría presupone la realidad empírica como un orden fáctico con una lógica propia; en este sentido, la teoría debe ser congruente con el orden de la lógica humana, dejando de lado el elemento del azar en sus explicaciones;
- la teoría científica es una representación ideal de fenómenos empíricos;
- en consecuencia, la teoría representa una forma de conocimiento humanamente posible en el sentido de que la teoría se enfoca a un aspecto de

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

la realidad que le resulta significativa en función de un interés científico específico.

Al abrirse la posibilidad de que existan variedad de marcos de referencia que abundan sobre el mismo ámbito de realidad, queda pendiente la exposición de razones por las que un marco de referencia es considerado “más adecuado” que otro para dar cuenta de una serie de hechos, en este caso los relativos a la *acción* y a la formación de *sistemas sociales de acción*.

La argumentación que ofrece Parsons sobre la relación entre teoría y realidad tiene como propósito abrir camino a una propuesta que reúne aportaciones de otros cuerpos de teoría que son muestra de un progreso de la teoría social, tal y como se ha descrito más arriba. No sería posible hablar de un progreso de la ciencia si no se hubiera debatido con anterioridad la premisa empirista que establece una relación de identidad entre teoría y realidad: las obras de Pareto, Weber, Durkheim y Freud o serían todas ellas correctas o ejemplos de una incapacidad científica de “acceder” a la realidad.

Por el contrario, el argumento que ofrece Parsons es que cada una de estas aportaciones, formuladas de manera independiente, contienen elementos que permiten dar cuenta del fenómeno de la *acción* y de los *sistemas sociales* a que dan lugar al tiempo que representan, precisamente porque se formulan con independencia unas de otras, un progreso de la teoría en el abordaje de estos fenómenos: ¿cómo convergen estas teorías?

El *marco de referencia de la acción*, puntualiza su autor, no es tanto teoría como una base metodológica común:

En sí, sus propiedades básicas no constituyen el tema de una ciencia analítica independiente. Constituyen, más bien, la base metodológica común a todas las ciencias de la acción, porque son realmente estas propiedades elementales básicas del acto unidad, en sus interrelaciones mutuas, las que constituyen el marco de referencia común a todas las ciencias de la acción (Parsons, 2000, 155 y 156).

La tarea siguiente consintió entonces en identificar esos elementos que representan dicho progreso y sintetizarlos en un marco de referencia capaz de dar cuenta de la *acción* y la formación de *sistemas de acción*. Esta tarea implica una reconsideración del quehacer de las ciencias y de su relación: de su delimitación y sus alcances y también una “reubicación” de las tareas y alcances.

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

A diferencia del empirismo, que supone una clasificación de las ciencias sobre una base histórica y concibe al desarrollo de la teoría en términos de una generalización empírica (en su capacidad de abarcar cada vez más fenómenos) el marco de referencia del que parte Parsons distingue entre ciencias históricas y ciencias analíticas y establece una particular relación entre ellas (Parsons, 2000, 122 y 123):

- las ciencias históricas tienen como tarea obtener “la más plena comprensión posible de una clase de individuos históricos concretos o de un individuo de la clase” (Parsons, 2000, 148) y la explicación del mismo supone el recurso de todas las ciencias (analíticas). El problema de la diferenciación de las mismas es, en realidad, no problemático;
- las ciencias analíticas tienen como objetivo “desarrollar sistemas lógicamente coherentes de teoría analítica general [...] siempre que hay un tal sistema no traducible a términos de otro cabe hablar de una ciencia independiente” (Parsons, 2000, 149).

En los sistemas teóricos de la *acción* se encuentran las disciplinas de la biología y la psicología, encargadas del componente social de la personalidad³⁷. En el caso de la psicología, ésta sería

la ciencia analítica referente a las propiedades variables de los sistemas de acción derivables de su referencia a la base hereditaria de la personalidad [...] sus categorías se refieren a propiedades de los sistemas de acción, con especial referencia al sub-esquema de la personalidad. Son así, no espaciales. Son modos de función del organismo como todo. Pero abstraen de las relaciones sociales, y consiguientemente de las propiedades de los sistemas de acción que sólo aparecen al nivel social (Parsons, 2000, 156).

La economía, la ciencia política y la sociología son ciencias analíticas que dan cuenta de propiedades emergentes de los sistemas de *acción* conforme se incrementa su complejidad: la racionalidad económica, las relaciones de poder y el orden y el problema de la integración de los individuos se corresponden con tres cuerpos cerrados de teoría: la teoría económica, la teoría política y la sociología, respectivamente (Parsons, 2000, 158).

³⁷Ver anexo II al final de este trabajo.

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

Esto trae consigo fuertes implicaciones para el quehacer de la sociología: sus tareas, en este esquema, están delimitados por el carácter de su teoría, por las relaciones lógicas entre sus enunciados sobre un tipo específico de hechos. La sociología ya no será concebida como *la* ciencia de la sociedad (no podrá reclamar para sí la exclusividad del ámbito objeto) sino un cuerpo analítico de teoría entre otros que explica un ámbito restringido de los sistemas sociales de *acción* integrado en un marco común de referencia.

A los ojos de Parsons, las dificultades que encontraron autores como Simmel y Durkheim al momento de definir el ámbito objeto de la sociología descansaba en la concepción de la sociedad en términos de emergencia; dicha estrategia no les permitía establecer relaciones con otras ciencias sociales y dejaba a la sociología como la única ciencia capaz de observar a la sociedad.

El de Simmel fue, quizá, el primer intento serio de conseguir una base para la sociología como, en este sentido, ciencia especial. Su fórmula es inaceptable, por razones en las que no cabe entrar aquí. Pero se basaba en un serio análisis, y la opinión que acabamos de expresar cabe considerarse como una reformulación en términos más aceptables como de sus elementos válidos. La principal dificultad para Simmel fue la de que el enfoque que adoptó de las demás ciencias sociales impedía relacionar su concepto de la sociología con otras ciencias sociales analíticas al mismo nivel metodológico. Para él la sociología era la única ciencia analítica abstracta en el campo social.

Además, el pensamiento de Durkheim iba progresando hasta un punto en que, de haber continuado desarrollándose su concepción de la acción en la dirección voluntarista, podía fácilmente haber alcanzado un resultado análogo. Mucho antes del final de su carrera, su concepto de sociedad como “realidad sui generis” no podía ya considerarse como una entidad concreta sino sólo como un elemento abstracto o como un grupo de elementos de la realidad concreta. Su concepción de la sociedad también encajaba bien con la concepción anterior de la emergencia (Parsons, 2000, 158 y 159).

En el esquema de Parsons la sociología es una disciplina entre otras, que observa sólo un aspecto de los sistemas sociales de acción: esto le permite constituirse como disciplina diferenciada con una teoría lógicamente cerrada

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

y delinear tanto sus alcances explicativos como los límites de su objeto. La posibilidad de llegar a esta conclusión descansa en postular (1) que no hay una correspondencia entre observaciones teóricas y realidades empíricas y (2) que la observación de los ámbitos empíricos depende siempre de un cuerpo de teoría.

La sociología queda definida cómo “la ciencia que intenta desarrollar una teoría analítica de los sistemas de acción social, en la medida en que estos sistemas pueden ser entendidos en términos de la propiedad de la integración de valores comunes” (Parsons, 2000, 155).

1.1. Norbert Elias y las críticas a Parsons

Señalábamos al inicio del capítulo que las críticas a Parsons se pueden clasificar en tres: las relativas a las categorías de análisis (al concepto de *acción, sistema, cambio, orden*), las relativas a la caracterización de ámbito objeto (homeostático, tendiente al orden, compuesto de variables-pauta específicas) y las relativas a los presupuestos que sustentan a las dos primeras y dan forma a la teoría de la sociedad de Parsons.

Estas críticas se pueden encontrar principalmente en tres obras: *La sociedad cortesana* (Elias, 1996), *El proceso de la civilización* (Elias, 1994a) y *Sociología fundamental* (Elias, 1999).

En *Sociología fundamental*, la atención que dirige Norbert Elias sobre la obra de Parsons se centra en dos problemas: los relativos a la concepción del cambio social en la teoría sociológica y el concepto de *ego freudiano* en particular, y a la categoría de *homo clausus* en general.

Respecto al fenómeno del cambio social, Elias señala que “La estabilidad y la inmovilidad aparecen [...] como rasgos normales de un sistema social y los cambios solo como resultado de perturbaciones del estado normal de equilibrio de las sociedades” (Elias, 1999, 138). La mención es breve, pero involucra problemas relacionados, en lo epistemológico, con la vigilancia del equilibrio entre *compromiso* y *distanciamiento* en el quehacer sociológico y, en lo ontológico, con el problema de la evolución y el desarrollo social.

Para Elias la concepción del cambio social de Parsons es consecuencia de un cambio en los equilibrios de poder interestatales que afectan en el quehacer sociológico, privilegiando unos problemas sobre otros partir de criterios extracientíficos. La evaluación moral del cambio y su primacía por sobre los fenómenos de cambio son consecuencia de esta falta de vigilancia epistémica por parte de la sociología, de una mirada muy comprometida con el aquí

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

y el ahora que incide (negativamente) en la organización social del trabajo científico.

Hablar de cambio social supone hablar de una *socio y psicogénesis* del pensamiento moderno (en la parte empírica) y ejercitar las herramientas de una sociología evolucionista (en el aspecto teórico) que permita observar los procesos de largo aliento que dan forma al presente.

En cuanto al concepto de *ego* freudiano, la mención de Parsons se debe a la crítica de un presupuesto heredado del cartesianismo que ha sobrevivido en la sociología a causa de una irreflexividad de la disciplina sobre sí misma, sobre sus herramientas y procedimientos (Elias, 1999, 148): el *ego* freudiano es heredero del *homo clausus*: un ser humano aislado de los demás seres humanos que interactúa con otros seres humanos de manera accesoria e inclusive accidental.

Como señala Zabudovsky, a pesar de la fuerte influencia que tiene Freud en la obra de Elias:

esta visión [del ser humano] también es restrictiva puesto que contempla al ser humano como una unidad que se contiene a sí misma [...] a juicio de Elias se trata de un enfoque que no toma en cuenta los procesos de transformación del ser humano desde la infancia hasta la vejez, y se centra en una pretendida imagen del 'yo' sin detenerse en el "nosotros" (Zabudovsky, 2007, 54).

En *La sociedad cortesana*, caracterizado las más de las veces como un libro de sociología histórica, la mención a Parsons responde a una caracterización de la propia obra frente a la de aquel:

La teoría sociológica que se desarrolla en el curso de estas y otras investigaciones, como es obvio, se distingue acusadamente del tipo dominante en la actualidad de las teorías sociológicas cuyo representante más prominente es Talcott Parsons. Debe aquí bastar con dejar hablar por sí misma a la realización doble de las ideas en el plano teórico y en el empírico. Sin una discusión explícita, se muestra asimismo con bastante claridad cómo y por qué el punto de partida del problema sociológico se mantiene en íntimo contacto con las tareas empíricas de la sociología, cuando se pasa de una teoría sociológica de la acción y de una teoría de sistemas que, como la de Talcott Parsons, implica un abismo imaginario

1. EL *REALISMO ANALÍTICO* DE PARSONS Y EL LUGAR DE LA SOCIOLOGÍA DENTRO DEL *MRA*

entre individuo y sociedad, que queda sin colmar, a una teoría sociológica de la configuración que supera tal abismo (Elias, 1996, 45).

Está a discusión, entonces, una concepción sintética de la sociología frente a otra analítica, que tiene entre sus rasgos más distintivos la separación entre teoría y datos. No es una crítica a la concepción del cambio social -como podría esperarse en un libro con referencias *históricas*- sino al perfil de la teoría y al quehacer de la disciplina.

Norbert Elias busca arrojar luz sobre aquellos presupuestos que le permiten que dan lugar a concepciones teóricas como la de Parsons respondiendo preguntas como las siguientes: ¿cómo es posible que la sociología se mantenga en contacto con las tareas empíricas?, ¿qué le permite a la sociología señalar una *falsa* separación entre individuo y sociedad?, ¿en qué descansan las certidumbres de los relatos sociológicos como lo son estas críticas a la propuesta parsoniana?

Será en la introducción a *El proceso de la civilización* donde Elias puntualiza sus desacuerdos con la concepción parsoniana de la sociología; aquí esgrime argumentos propios de la sociología del conocimiento en torno al problema del cambio social, las ideologías y el problema del equilibrio entre *compromiso y distanciamiento* de la práctica científica.

Será también en esta obra en donde se delimita el objeto de la disciplina y se enfatiza la necesidad de entender la temporalidad de todas las categorías de conocimiento, incluido el sociológico. En esta obra, Elias no sólo critica la ausencia del problema del cambio; también delimita el objeto de la disciplina al especificar el cambio social que resulta de interés para la sociología, y reflexiona sobre la necesidad de analizar, desde la sociología del conocimiento, el trasfondo social e ideológico de las categorías analíticas de Parsons (Elias, 1994a, 12 y 20).

La centralidad del problema del cambio no atañe exclusivamente al interés cognoscitivo de la disciplina, sino a la definición del objeto y las tareas que éste impone a la sociología. El problema del cambio involucra problemas relacionados no sólo con el cambio en las estructuras sociales, sino con aspectos ontológicos del mismo y los problemas epistemológicos que presenta su estudio. Para Elias:

El concepto de cambio social, como instrumento de investigación no es suficiente para dar cuenta de tales fenómenos (de integración

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

progresiva). El mero cambio puede ser del tipo que es frecuente observar en las nubes y en los penachos de humo: tan pronto componen una figura como otra. Un concepto de cambio social que no distinga claramente entre cambios que se refieren a la estructura de una sociedad y cambios que no afectan a tal estructura y que tampoco distinga entre cambios estructurales sin una dirección determinada y cambios estructurales que a lo largo de muchas generaciones mantienen una dirección determinada, ya sea la del aumento o disminución de la complejidad, es un instrumento muy insatisfactorio de la investigación sociológica (Elias, 1994a, 12).

La ausencia de una vigilancia epistémica afecta al diseño y selección de herramientas que no aprehenden cualidades del objeto que observan. El recurso del análisis como estrategia cognitiva y la omisión del tiempo son ejemplos, respectivamente, de estos problemas:

Lo característico de la posición teórica de Parsons es el intento, como él mismo dice, de desmembrar analíticamente en sus partes componentes elementales desde su campo de observación los distintos tipos de sociedades [...] Es fácil hacerse cargo de su idea si se piensa que considera a cada sociedad como una mano de cartas en la de un jugador concreto: cada tipo de sociedad, parece pensar Parsons, supone una mezcla distinta de las cartas. pero las cartas son siempre las mismas y su número reducido por muy variadas que puedan ser sus combinaciones (Elias, 1994a, 13).

El problema de Parsons radica en haber reducido a la condición de situación un fenómeno que es por definición cambiante. Esta decisión teórica de Parsons encuentra su explicación en un equilibrio de poder históricamente identificable el

La reacción frente a la sociología evolucionista predominante en el siglo XIX no se orientaba solamente contra el predominio de los ideales , contra la hegemonía de credos sociales preconcebidos en nombre de la objetividad científica, no se trataba tan solo de la expresión de un esfuerzo por penetrar a través del velo de las ideas del momento acerca de lo que debía ser una sociedad, para

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

alcanzar las conexiones, los procesos y los funcionamientos de las mismas sociedades. Se trataba, en último término, de la reacción contra el predominio de determinados ideales en la construcción teórica de la sociología en nombre de otros ideales.

El rescate de una tradición evolucionista por parte de Elias permite posicionarse frente a esta propuesta “dominante” de sociología. El debate se torna epistemológico y deriva en una propuesta “alterna” a la de Parsons: el realismo sociológico que, sin ser una respuesta directa al realismo parsoniano, aparece como una alternativa teórica y ofrece un amplio cuadro que permite observar como se construye el discurso sociológico en torno a su teoría de la sociedad (Elias, 1994a, 21).

2. *Realismo sociológico y realismo analítico*

Norbert Elias y Talcott Parsons comparten una formación académica por más interesante: ambos iniciaron su formación académica en ciencias como la medicina y la biología, pasando por el estudio de la filosofía y finalmente, desarrollando su sistema de pensamiento en Heidelberg; además

Las obras donde establecieron sus respectivos proyectos científicos [...] son contemporáneos (fueron publicados en 1939 y 1937 respectivamente). En ambas la influencia del pensamiento de Max Weber es determinante. Otra gran influencia que acerca las investigaciones de los científicos en cuestión es la teoría psicoanalítica freudiana, especialmente el concepto de superyó (Galindo, 2002, 198).

A esta lista podemos añadir otras tres similitudes en su obra relativas a los compromisos teóricos que cada cual adquirirá: (1) la introducción de un modelo evolutivo en sus teorías³⁸, (2) el ordenamiento de las ciencias en

³⁸La introducción tardía del problema del cambio en la obra de Parsons no supone la ausencia de una discusión previa sobre algunas dificultades fundamentales que presenta el evolucionismo para la teoría social: al preguntar por la relevancia de Spencer, el autor reconoce la importancia del mismo en la formación del pensamiento sociológico pero lo desecha por representar no sólo un obstáculo a la concepción de un progreso teórico, sino por negar la utilidad del análisis conceptual de la “realidad” y por explicar el problema del orden a partir de la satisfacción y búsquedas de fines individuales. A los ojos de Parsons la obra de Spencer representa una etapa tardía, pero representativa, de una tradición positivista-utilitarista. Cf. (Parsons, 2000, 62-64).

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

un marco de referencia³⁹ y, (3) la concepción del proceso de conocimiento como atravesado por cuerpos de teoría. Empero, las coincidencias no llegan más allá: el marco de referencia presupone en cada uno problemas distintos y exige de las ciencias esfuerzos diferenciados: no solo hay un ordenamiento de las ciencias en función de criterios distintos, sino también un tratamiento diferente de los problemas teóricos, metodológicos y epistemológicos que involucran.

En primer lugar, porque para Parsons una tesis de convergencia no es posible sin la previa independización de la teoría frente a los datos y sin el consecuente desarrollo de categorías de análisis que convergen en torno a un problema con independencia de los hechos que les dan lugar y las trayectorias de quienes las formulan. De éstas características dependerá la formulación de esquemas como el “AGIL” y la identificación del ámbito de la sociología dentro de un marco que involucra el quehacer de otras disciplinas.

Para Elias, la clave de la *autonomización*⁴⁰ de las ciencias se encuentra en la comprensión de la diferenciación del universo mismo; bajo esta premisa, el propósito de las teorías es el de aprehender ese sustrato del orden relativamente independiente que representa el universo a través del lenguaje. Y esta posibilidad es resultado del proceso mismo de un incremento del conocimiento *congruente con la realidad o realista*.

Pero esta autonomización de la práctica científica no sólo involucra a la teoría en relación con el ámbito objeto, sino también a los valores extra-científicos que implican compromisos con causas ideológicas: la teoría debe autonomizarse de valoraciones políticas y morales. La teoría, al desarrollar herramientas que le permitan aprehender las características de su ámbito objeto estará ganando a su vez su autonomía valorativa.

La suya es una propuesta de una *ciencia sintética* (en oposición a la ciencia analítica de Parsons) en la que la sociología y su objeto establecen relaciones específicas con el resto de las disciplinas y sus respectivos obje-

³⁹Hablamos del *marco de referencia de la acción* en Parsons y el *modelo de modelos* en Elias, que ordenan, ambos, a las ciencias en función de la forma de su teoría y su principio explicativo.

⁴⁰Esta discusión en torno a la autonomía de la teoría es solo una parte del debate más amplio que entabla con la filosofía de la ciencia; así contra Popper debate su monismo metodológico y la idea de *falsación* como un resabio de la duda cartesiana. Cf. (Elias, 1998, 369-4,6); véase también “Teoría de la ciencia e historia de la ciencia” en la que el autor discute con Kuhn y Lakatos las pretensiones de hacer una historia de la ciencia. Cf. (Elias, 1994, 167-193).

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

tos. Estas relaciones estarán determinadas, a nivel teórico, por el *modelo de modelos* y la *teoría de la gran evolución* que conllevan, de acuerdo con el autor, un alto grado de *distanciamiento* frente a su objeto. A nivel empírico, se postula una continuidad entre órdenes de integración.

La identificación de problemas que dan forma a una disciplina y generan una tradición de pensamiento dependen de la relación que la teoría establece con las características de su ámbito objeto: el progreso de la ciencia descansa en un incremento de la información empírica que los enunciados teóricos de la disciplina sintetizan sobre un aspecto específico de la realidad.

Lo anterior no supone que el proceso de conocimiento científico se reduzca a dichos fenómenos o parta de la premisa empirista que tanto Parsons como el mismo Elias critican, pues ambos niegan que el conocimiento científico implique una relación de igualdad entre el conocimiento (el lenguaje) y la forma que representan, o que descansa en una aprehensión sensorial desprovista de lenguaje, tal como argumentan Hume o Berkeley.

La función ordenadora que da su razón de ser a la disciplina dentro de un marco de referencia como el que establece el *modelo de modelos* de Elias, no depende de un criterio sensualista que prescinde del lenguaje, ni de los principios de abstracción, autonomía y relación lógica de sus categorías, sino del reconocimiento de una autonomía relativa del ámbito objeto al que los medios lingüísticos de la sociología deben aproximarse en términos de una creciente *congruencia con la realidad*.

De esto se desprende que la abstracción de las categorías deja de ser considerado un criterio que distingue a las ciencias respecto del conocimiento "lego", para ser entendido, en adelante, como una herencia de la concepción filosófica del conocimiento que es preciso erradicar de las reflexiones sociológicas porque bloquean el entendimiento del problema fundamental del conocimiento científico: su capacidad *realista* de representar el mundo.

Antes que una propiedad presente en fenómenos de la misma familia o un elemento inmutable y constante de un aspecto determinado del universo, la abstracción representa un cúmulo o síntesis de conocimientos transmitidos lingüísticamente durante generaciones.

El criterio de cientificidad de las disciplinas radica en otro principio que en el de la abstracción: en la *adecuación al objeto* que adquieren los medios lingüísticos institucionalizados de conocimiento. Como ya mencionamos, el criterio de *congruencia* (o *realismo*) no es patrimonio exclusivo de la ciencia, pero sí la organización de la investigación y discusión de teorías en comunidades científicas en pos de dicha congruencia.

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

Pero si la cientificidad no radica en el recurso a un método específico, tampoco radica en el uso de *el* método. Un universo diferenciado exige también una diferenciación entre las ciencias no sólo por el método de investigación sino por su objeto (Elias, 1998, 377). Las críticas que resultan al atomismo y al monismo metodológico resultan de esta premisa fundamentada en clave evolucionista. La autonomía de una ciencia depende de la autonomía de su objeto; su reto radica entonces, en generar una comunidad reflexiva sobre su quehacer, que sea capaz de dar cuenta de las condiciones sobre las que genera su propio discurso.

La idea de una *constante* o una existencia *inmutable* presupone que la sociología procede a la manera de disciplinas como las matemáticas o la misma física y omite, con ello, el aspecto histórico de las *figuraciones*. Ambas categorías representan obstáculos epistemológicos a la sociología que dificultan el entendimiento y explicación del nivel de integración que le corresponde explicar.

Tal como lo plantea el *modelo de modelos*, la diferenciación de las ciencias responde a la diferenciación del universo en niveles de integración. Ambos elementos involucran consideraciones teóricas y metodológicas distintas a cada disciplina puesto que esos cambiantes grados de diferenciación/integración conllevan problemas distintos. Por ejemplo: uno de los más característicos y distintivos del nivel humano que estudia la sociología es el relativo a la capacidad de *autodireccionamiento* que tienen las *figuraciones* dadas, razón por la cual el problema del tiempo en términos procesuales no puede ser omitido del estudio de las mismas y tampoco puede ser entendido como “mero paso del tiempo”: figuración, conocimiento y proceso resultan centrales para las reflexiones sociológicas.

Al contrario de lo que señala Parsons, el carácter histórico de una disciplina como la que Elias propone dista de omitir los problemas de las ciencias históricas que se identifican en el *marco de referencia de la acción*: el problema de la diferenciación de las ciencias y la relación que establecen unas con otras y el papel que juega la teoría en la consolidación de la investigación científica. Ambos problemas son abordados al estudiar las características que diferencian los ámbitos objetos en el universo.

Consideraciones como las anteriores dan lugar a evaluaciones de la obra de Elias por su corte “positivista”. Empero, lejos de omitir la relevancia del lenguaje en el proceso de conocimiento, éste se enfatiza, como sucede desde Locke, por su potencial de relacionar impresiones y de comunicar experiencias.

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

El rescate de la herencia comteana responde más a un proyecto que a una adopción acrítica de premisas epistemológicas: ni el principio empirista que define la verdad en función de la relación de identidad con el objeto que representa, ni la explicación utilitarista del orden social basta para identificarlo como un representante del positivismo que encuentra en el problema de la recolección de datos la solución al problema del método. Su proyecto consiste en continuar con tres elementos del proyecto de Comte:

- 1 desarrollar una teoría sociológica del pensamiento y la ciencia;
- 2 determinar la relación que vinculaba entre sí a los tres grupos de ciencias más importantes en su horizonte –el físico, el biológico y el sociológico-, y
- 3 fundamentar en el marco de este sistema de ciencias la autonomía relativa de la sociología en relación con la física y la biología, con referencia estricta a la naturaleza diversa de sus objetos respectivos y a los procedimientos propios de cada una (Elias, 1999, 40 y 41).

Para ello, Elias se valdrá de otros cuerpos de teoría siendo la del neo evolucionismo la más importante, pues ésta sentará los criterios para: establecer la relación entre una sociología autónoma y el resto de las disciplinas que observan al universo en su totalidad, y definir una agenda de investigación en la que la *adecuación de los medios conceptuales* resulta de fundamental importancia⁴¹ (Elias, 1999, 147-166). Si encontramos una herencia directa de

⁴¹Vale la pena detenernos a discutir la inexactitud de caracterizar la obra de Elias como positivista. Siguiendo a Hughes y Sharrock, la premisa básica que define al positivismo enuncia que “la sociedad, incluyendo sus valores y creencias, podía seguir la misma lógica de investigación que empleaba la ciencia natural” (Hughes & Sharrock, 1999, 67), esta es, en otras palabras, la cuestión del método que Elias debate abiertamente con filósofos como Popper. Como se especifica en el presente capítulo, la relación entre método y objeto (entre *forma* y *contenido*) se encuentra estrechamente relacionado: las condiciones de validez de un enunciado dependen tanto del carácter del objeto como de las condiciones y herramientas bajo las cuales se estudia. Y en este proceso, no está de más recordarlo, media un universo lingüístico históricamente construido. Y continuamos: Parsons, por su parte, señala que una de las características distintivas del evolucionismo spenceriano, además de su linealidad, es su pretensión de encontrar en la búsqueda individual de la máxima utilidad la respuesta al problema del orden, presuponiendo que la única relación cognoscitiva del hombre con la realidad externa se da a través del conocimiento científico de los medios que le llevarán a su fin (Parsons, 2000, 108-116). Teniendo en cuenta esta definición sólo podemos señalar que, desde el rechazo de la categoría de acción para derivar analíticamente sistemas de acción hasta el interés científico por otras formas de conocimiento no

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

Comte en Elias, ésta se halla en la premisa que afirma que no hay conocimiento empírico sin teoría.

Una vez señalado su punto de partida, Elias procede a desarrollar una teoría del símbolo en la que da cuenta de cómo el lenguaje juega un papel fundamental no solo en el proceso de adquisición de conocimiento, sino de su transmisión y constitución de medio a través del cual los seres humanos se relacionan con el mundo que les rodea (Elias, 1994b, 169-176 y 197).

Al posibilitar el proceso de conocimiento, el lenguaje no permanece ajeno a las discusiones en torno a su capacidad de generar conocimiento científico y aprehender cualidades del fragmento del universo que permite observar. Estas consideraciones abren la puerta a tres problemas que no pueden ser pasados por alto:

- 1 el que alude a sus aspectos ontológicos;
- 2 el relativo a los diversos tipos de teorías que puede generar y
- 3 el de la relación que establece con el universo que representa.

Comencemos señalando lo complicado que resulta hablar de una definición de teoría en la obra de Norbert Elias pues como tal no existe, pero sí encontramos, en cambio, menciones aisladas y breves de lo que una teoría implica. Por ello sólo se puede ofrecer una breve aproximación, en la que el criterio relacional pesa en la construcción de la misma:

Las teorías “son modelos de interrelaciones observables” (Elias, 1999, 45); estos modelos son enunciados lingüísticos que permiten observar un determinado nivel de integración y esta observación es posible porque la teoría establece relaciones entre los elementos característicos de dicho ámbito. Al depender del lenguaje para ser expresada, esta observación y sus enunciados están atravesados por presupuestos y prenociones, y toman la forma de la relación de *compromiso/distanciamiento* de la figuración que le da lugar. En este sentido, una teoría no es patrimonio exclusivo de la ciencia (como no lo es tampoco el criterio de congruencia), sino un requisito de todo conocimiento. El fenómeno del tiempo es un claro ejemplo de esta característica relacional de toda forma de conocimiento.

científico, pasando por la crítica ala categoría de verdad, podemos afirmar que la de Elias dista de ser simple y llanamente una teoría sociológica positivista.

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

Al no ser exclusiva de la ciencia, la teoría puede tomar distintas formas aunque su función siga siendo básicamente la misma (la de establecer relaciones); por ello es necesario problematizar las distintas formas que puede tomar e insistir que la cientificidad de la teoría depende de la contrastación controlada e institucionalizada con el ámbito objeto que observa. La función de la teoría en la ciencia es descrita en la cita siguiente:

Las teorías en este caso son modelos de síntesis de una variedad de niveles [...]

En cierto sentido una representación simbólica del tipo que denominamos teoría posee funciones cognitivas similares a las de un mapa geográfico. Un vagabundo que, a través de una región desconocida llega a un determinado punto no puede conocer con certeza como ese punto encaja en la amplia disposición de la región que está atravesando. Un mapa podría mostrárselo. Pero no existen mapas de regiones aún no descubiertas, del mismo modo que no existen teorías de conexiones todavía no descubiertas, aunque pueden existir hipótesis provisionales que indiquen posibles conexiones que, sin embargo, no lleguen a ser confirmadas con el tiempo, o no puedan ser comprobadas, ni encajadas con certeza en el cuerpo principal de las representaciones simbólicas que sirven a los grupos de medio de orientación (Elias, 1994, 80).

Así, los procesos de investigación y adquisición del conocimiento “surgen y se responden preguntas que son resultado de un incesante movimiento de ida y vuelta entre dos niveles de conocimiento: el de las ideas, teorías o modelos generales, y el de la observación y percepción de fenómenos específicos” (Elias, 1994, 33).

Lejos de restar cientificidad y generar una suerte de relativismo y autismo disciplinar, las diferencias teóricas y metodológicas afianzan su posibilidad de acrecentar el acervo de conocimiento congruente con la realidad pues (1) atienden a las diferencias que presenta el universo, diferencias que se encuentran relacionadas entre sí y (2), lugar sientan las bases para la formación de una comunidad científica autónoma y no en disputas institucionales comprometidas:

Lo que es común a todos estos métodos, lo que los identifica como métodos científicos, es, sobre todo, que proporcionan a los

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

científicos la posibilidad de buscar un consenso, de probar si sus nuevos hallazgos representan o no un progreso respecto al estado anterior del conocimiento (Elias, 1990a, 33)⁴².

En adelante se hablará de métodos y de ciencia en plural, por razón de su relación con el ámbito objeto que están observando.

Ya en el capítulo primero mencionábamos que el rendimiento principal de la teoría de la evolución para la sociología de Norbert Elias radica en que le permite a esta identificar su ámbito objeto y desarrollar programas de investigación en pos de un mayor grado de *distanciamiento* y congruencia con la realidad; en el capítulo segundo señalamos cómo ésta teoría permite observar el punto de partida que toma la filosofía para explicar el conocimiento y concluir que el fracaso de esta tradición radica en analizar el conocimiento con escalas de valores de la época y en términos individuales y no como un fenómeno social de largo aliento. En pocas palabras: la teoría de la evolución le permite diferenciarse y abordar problemas relativos a la relación que establecerá con su ámbito objeto

Para Elias, el problema de la teoría de Parsons es semejante al que observa en la epistemología: los presupuestos de los que parte no aprehende las características centrales del ámbito objeto (ya el conocimiento, ya la sociedad) porque toman como propósito de la ciencia el análisis de constantes; como objeto, las relaciones que establecen estas mismas constantes y, como fin, la construcción de un modelo teórico que permita la observación de fenómenos en distintas coordenadas espacio-temporales. Pero también se añade otro: el de buscar la fundamentación de la sociología en principios ajenos al nivel de síntesis que presenta su objeto.

Parsons procede a estudiar la sociedad con el modelo de las disciplinas analíticas; la consecuencia más visible de esta decisión teórica es el formulación del aspecto dinámico como independiente de los datos empíricos⁴³y

⁴²Al respecto, se puede apreciar que, a pesar de encontrar en una realidad exterior un criterio fundamental de la *congruencia* de un determinado conocimiento, la producción social del conocimiento científico y los consensos y disensos que suscita juegan también un papel importante en la construcción y búsqueda de las teorías y métodos de la práctica científica: son los factores que limitan/posibilitan esa búsqueda.

⁴³Parsons señala que “a toda teoría le concierne el análisis de los elementos de uniformidad en los procesos empíricos. Esto es lo que ordinariamente se entiende por el interés “dinámico” de la teoría. El problema esencial es el de hasta dónde ha llegado el desarrollo de la teoría para permitir transmisiones deductivas de un aspecto o estadio del sistema a otro, de modo que sea posible decir que si los hechos en el sector A son W y X, los del

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

la adopción de la categoría de acción como parte central de su análisis de variables.

Si la teoría no es una frente a la realidad, sino que se diferencia en su relación con ésta, la forma que debe tomar la teoría sociológica debe ser distinta a la propuesta por las teorías de corte analítico como la parsoniana. El incesante movimiento que va de teoría a realidad (y viceversa) del que habla Elias apela a esta *diferenciación y adecuación* de los medios de conocimiento, y exige una comprensión de la relación entre *forma y contenido* de la investigación científica o, en otras palabras, entre método y ámbito objeto. En un marco como el propuesto por el modelo de modelos:

Las distintas ciencias pueden entenderse así como estudios de los problemas que se plantean en los distintos niveles de un proceso evolutivo del ser humano, sus respectivos modelos teóricos pueden comprenderse como representaciones simbólicas de distintas etapas y el modelo de la gran evolución puede ser entendido como síntesis simbólica de sus campos de estudio y, al mismo tiempo, como un modelo de modelos que se encuentra él mismo en desarrollo hacia una mayor aproximación a la realidad (Elias, 1990a, 184).

La de Elias representa una propuesta que rompe con la filosofía cartesiana y la sociología parsoniana al criticar la primacía del método por sobre las diferencias existentes entre los diversos niveles de dicho proceso, pues al hablar de ciencia y teoría en plural se llega a la conclusión de que

Tal vez la mejor manera de explicar brevemente estas diferencias entre los principales grupos de ciencias teoricoempíricas -esto es, las ciencias físicas, las biológicas y las humanas- sea construir modelos altamente generalizadores formados por unidades compuestas características de cada área de estudio, modelos que representen diferentes marcos de referencia para los diversos objetos de estudio de estas ciencias: y, al mismo tiempo, incluir estos modelos dentro de un modelo de modelos, en el que sean colocados de acuerdo con el grado y modo en que están ligadas las partes constituyentes de esas unidades compuestas (Elias, 1990a, 36).

sector B tienen que ser Y y Z", (Parsons, 1999, 31).

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

El modelo de modelos remite a la relación entre las teorías de los distintos grupos de teorías, las que se ocupan de ámbitos con una menor complejidad y débil interdependencia y las que observan ámbitos altamente complejos e interrelacionados, en las que la *autonomía* y *autorregulación* son marcadamente superiores. Este *modelo de modelos* reconoce la existencia de jerarquías entre los procesos, jerarquías que determinan la pertinencia y uso de modelos analíticos o sintéticos (Elias, 1990a, 36 y 37).

Quedan establecidas dos formas de teoría: (1) las que proceden deductivamente a partir de axiomas y (2) las *teórico empíricas* cuya validez depende de esa relación de “ida y vuelta” entre teoría y datos empíricos. A las primeras Elias las identifica como *ciencias de nivel I*, a las naturales y sociales les corresponde el título de *ciencias de nivel II*. En estas últimas

las teorías tienen que legitimarse a través de su capacidad para estimular y guiar investigaciones empíricas, y tienen a su vez que ser comprobables por medio de investigaciones de ese tipo. En contraste con las ciencias del nivel uno, como las matemáticas puras, las ciencias del nivel dos exigen, no solo comprobaciones consistentes, sino también pruebas empíricas. No existe necesidad alguna de hacer un misterio sobre la naturaleza de las ciencias de nivel dos (Elias, 1994, 79-80).

A diferencia de las teorías propias de las ciencias de nivel “I”, que pueden deducir las consecuencias de sus axiomas de los axiomas mismos, ciencias como la biología o la sociología están en relación con un ámbito que se encuentra en continuo flujo, transformándose ella en tanto orden de integración como en elementos que la componen. La inmensidad del mundo (una de las razones por las cuales la verdad es inconcebible en términos de los empiristas ingleses) y su constante transformación exige una continua observación del mismo. El lenguaje científico en estas teorías tiene como tarea dar cuenta de esta continua transformación.

Las reflexiones de Elias sobre el papel del lenguaje en los procesos de conocimiento apuntan a enfatizar que su variabilidad no resta posibilidades de conocimiento, sino que hace posible la aparición de nuevas relaciones: al no estar anclado al sustrato biológico de los seres humanos (a pesar de tener en este sustrato ciertas condiciones de posibilidad) las posibilidades de relacionar sustratos del universo solo están delimitadas por las convenciones sociales (Elias, 1994, 36).

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

Así como el lenguaje no supone una pérdida cognitiva (como argumentaban los empiristas), la diversidad de teorías no supone un relativismo en el ámbito científico. La adecuación de la teoría encuentra su razón de ser en un determinado nivel de integración del universo antes que en un orden lógico-epistémico⁴⁴, aunque esta relación de ninguna manera supone una relación de identidad entre los enunciados teoría y aquello que relacionan.

La estructura y función del lenguaje dificultan afirmar que el punto de partida que Elias sostiene presupone una relación de identidad entre conocimiento y realidad (como la que Parsons identifica en los empirismos que critica), en primer lugar, porque el lenguaje es una *reproducción* simbólica de relaciones establecidas por los seres humanos y, como tal, contingente, asentada solo por convenciones sociales:

El hecho de que las pautas sonoras dominantes por las que se comunica la gente hayan sido adquiridas por aprendizaje y no formen parte de un conjunto de señales predominantemente innatas que sirven a los animales como medio principal de comunicación, es uno de los factores básicos que otorgan a las pautas sonoras de los lenguajes el carácter de símbolos. La expresión no significa que las pautas sonoras simbolizadoras se asemejen a los objetos o funciones que simbolizan. Las pautas sonoras del lenguaje representan datos, pero no son su retrato [...] El hecho de que los represente sólo se basa en una tradición social. Si no fuese por esta tradición, podríamos decir que el vínculo que une la combinación sonora «star» a objetos cósmicos específicos es completamente arbitrario (Elias, 1994b, 82).

La teoría funciona como un esquema que permite discriminar lo que se puede observar de aquello que no, pues antes de definir relaciones mediante símbolos, tiene necesariamente que discriminar aquello que se va a poner en relación: así como al marco de referencia de la acción de Parsons no le interesa la composición molecular del puente, sino los propósitos que le presta al actor en una situación en tanto *medio*, al esquema de Elias le interesa la laringe en tanto condición de posibilidad de la comunicación humana y, hasta cierto punto, de su sociabilidad, más no su composición celular.

⁴⁴Que puede ser más arbitrario y estar más sujeto a disputas extracientíficas, de prestigio y distinción. Cf. (Elias, 1994,).

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

En segundo lugar, de esta arbitrariedad del signo y la selección que elabora la teoría, no se concluye que la teoría científica (o cualquier forma de lenguaje) suponga una construcción arbitraria de la realidad. La teoría no funciona ordenando el ámbito que observa en función de sus intereses cognitivos sino de manera inversa, esto es: la teoría tiene como tarea aprehender simbólicamente las relaciones que observa (y esto se logra con la observación sistemática de los fenómenos empíricos desde un cuerpo de teoría abierta a nuevas relaciones) dentro de un cuerpo de teoría.

La arbitrariedad toca sólo a la relación que existe entre símbolos y aquello que representan (entre el *significado* y el *significante*, a la manera de Saussure), no a las relaciones que establecen los elementos que representan aquellos. En este punto resulta fundamental no olvidar que cada orden de integración posee, además de determinadas características distintivas que lo diferencian de otros, una autonomía relativa frente al resto de los niveles y también frente al punto de desde el cual se le observa⁴⁵.

La función del lenguaje es la de simbolizar y sintetizar relaciones específicas (de cualquier experiencia humana, sea real o sobrenatural) y esto es posible no sólo en función de un interés cognitivo o una necesidad apremiante, sino por una condición social que da forma al mismo: disolver el lenguaje en los objetos que representa (como señala Parsons que postula el empirismo) implica olvidar el proceso social que hace posible tanto al lenguaje, el objeto que este lenguaje hace posible y la forma específica entre *compromiso/distanciamiento* que rodea su génesis y transmisión.

El ejemplo de Elias del mapa resulta bastante ilustrativo pues deja ver que no es una reproducción de la totalidad del territorio, sino solo de aquello que es indispensable para conseguir la orientación de quien lo usa. Todo lenguaje es a la vez mapa y vereda para quienes lo heredan y el mundo nunca se presenta en sí mismo, sino mediado por las experiencias sociales asentadas en lenguajes y conceptos.

La cientificidad de las relaciones que establecen teorías como la sociológica radica en su orientación a estos hechos empíricos y depende por completo de la búsqueda de una creciente adecuación de los enunciados de la teoría con las relaciones que se establecen entre los elementos de dicho ámbito.

⁴⁵Este principio le permite a Elias debatir la teoría de la relatividad de Einstein enfatizando el carácter evolutivo (secuencial) de los procesos y afianzando con ello la posibilidad de hablar de un conocimiento realista. Cf. (Elias, 1994b).

2. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

La teoría sociológica no puede ser un sistema de relaciones lógicas sino un *sistema abierto*, orientado por las expectativas de la teoría (diferenciación, integración funcional y auto-orientación de las *figuraciones*) hacia la información que procede del “exterior”⁴⁶ capaz de señalar los vacíos de conocimiento y, en consecuencia, elaborar programas de investigación sobre aquello que se precisa conocer.

De esta manera, se pueda afirmar que la teoría en Elias es, en palabras del propio Parsons “una afirmación verificable empíricamente acerca de fenómenos en términos de un esquema conceptual” y su progreso no solo consiste en el incremento de relaciones contenidas en la teoría, sino en su capacidad de aprehender nuevas relaciones de su ámbito objeto y generar los respectivos enunciados, más *adecuados a la realidad* de su objeto. El dinamismo de la teoría dependerá de esta transformación a partir de la observación e integración de nuevos hechos empíricos, así como de su verificación directa frente a los hechos que observa.

Frente a un *realismo analítico* que establece una independencia entre teoría y hechos, Elias postula un *realismo sociológico* en el cual la teoría debe extraer sus conceptos y categorías de los hechos empíricos que observa y con los que se contrasta continuamente. Al *realismo sociológico* de Elias subyacen dos críticas epistemológicas: primera, al empirismo inglés, pues de la imposibilidad de reconocer el mundo *en sí* y sus relaciones de necesidad a través de la pura experiencia sensible no se concluye la imposibilidad de conocer el mundo⁴⁷. La segunda, al concepto de *razón pura* kantiano, que establece la existencia de una serie de categorías *a priori* que hacen posible la unidad de la experiencia.

Ambas críticas descansan en el carácter estrictamente social del conocimiento y el lenguaje: ambos posibilitan la experiencia del mundo y, al mismo tiempo la potencializan pues el lenguaje no es otra cosa que largas cadenas de experiencias humanas sintetizadas en símbolos lingüísticos.

El *realismo sociológico* supone un cuerpo de teoría “abierto” orientado por el supuesto de que el universo está compuesto por órdenes de integración diferenciados. Este *realismo* es sociológico porque le constituyen una serie de enunciados teóricos y conceptos adecuados a un orden relativamente

⁴⁶Esto nos lleva al problema del tiempo y el cambio social en la Sociología, en la discusión acerca del atrincheramiento de los sociólogos en el presente, pero sobre todo, en la discusión relativa a la relación entre Sociología e Historia en la obra de Elias y su clasificación como autor interdisciplinar. De esto hablaremos en la parte final de este capítulo.

⁴⁷Véase el capítulo segundo del presente trabajo.

CAPÍTULO 3. REALISMO SOCIOLOGICO Y REALISMO ANALITICO

autónomo de este universo, definido por un alto grado de diferenciación en integración funcional: las *figuraciones humanas*.

Con lo anterior no se afirma que los problemas de la teoría del conocimiento sean exclusivos de la sociología, sino que estos toman una forma específica para nuestra disciplina. Cualquier pronunciamiento de la teoría sociológica sobre cualquier otro ámbito de integración supondría una omisión de las particularidades de este último, y, en consecuencia, una falla metodológica a costa del *realismo* de sus enunciados.

Los enunciados de la teoría son *realistas* por que se reconoce en ellos una capacidad efectiva de los medios de comunicación humanos y científicos de aprender (y aprehender) aspectos del mundo exterior. Esta capacidad no descansa en la posibilidad de acceder en el *en sí* de las cosas; es afirmada a partir del hecho empírico de que los seres humanos han transformado su realidad a través de un universo simbólico socialmente construido que ha orientado su actuar.

La postura de Elias no solo es realista en términos epistemológicos técnicos, sino también en términos ontológicos: el mundo no es una creación de la mente, sino un ámbito con características que el ser humano es capaz de transformar mediante el conocimiento (sea este *realista* o no)⁴⁸.

Esta capacidad *realista* de conocer se traduce para los seres humanos, en tanto especie, en una mayor capacidad de supervivencia y un mayor dominio técnico-científico del mundo: el realismo de su conocimiento lo evidencia su posición como especie dominante en la tierra. Para la ciencia esta evidencia se traduce en una exigencia no solo de crear nuevos medios lingüísticos de orientación para sí, sino también para las *figuraciones* humanas en general.

Al tener como premisa epistemológica el principio relacional, al *realismo sociológico* no le interesa el entendimiento de los elementos que componen dichas relaciones, sino el resultado de su relación y las transformaciones que sufren cuando se integran más elementos a dicha relación. De aquí que sea la síntesis lo que importa en las explicaciones sociológicas, y no la descomposición de las *figuraciones* en sus partes componentes. Para llegar a ese entendimiento fue necesario establecer antes los aspectos ontológicos del *ámbito objeto*.

⁴⁸De aquí que la científicidad de la teoría no dependa de su grado de sofisticación y abstracción, sino de un *distanciamiento* institucionalizado que permite una mayor posibilidad de observar de manera realista las relaciones entre los hechos.

Conclusiones: Sobre el *realismo* *sociológico* de Norbert Elias

LAROCHE: You know why I like plants? Because they're so mutable. Adaptation is a profound process: means you figure out how to drive in the world.

ORLEAN: Well, it's easier for plants. I mean, they have no memory, they just move on to what's next. For a person, it's almost shameful... it's like running away.

CHARLIE KAUFMAN /
ADAPTATION

1. La recepción de la obra de Norbert Elias

Toda tarea de la sociología del conocimiento inicia postulando que las condiciones sociales (el contexto, el espíritu de la época) que circunscriben a una determinada forma de conocimiento, fungan como condiciones de posibilidad del mismo; es decir, le proporcionan un marco de sentido que posibilita la identificación de problemas y el marco dentro del cual los resolverá.

Reconocer en la obra de Elias elementos relevantes para la discusión sociológica dependen de observarla bajo la misma premisa y entender que los problemas que aborda son los que dan forma no sólo a las tradiciones de las cuales forma parte, sino a aquellas de las cuales toma distancia⁴⁹. En el presente trabajo la obra de Elias deviene relevante en el momento en que se considera como un eslabón dentro del largo proceso que representa la formación del pensamiento sociológico y no en la originalidad de sus argumentos.

Cabe preguntarse ¿cual es la relevancia de su obra? Norbert Elias reflexiona en torno a la diferenciación de la sociología frente a otros ámbitos de conocimiento, sobre su ámbito objeto y sobre las herramientas de que dispone la disciplina para generar conocimiento sociológico (Luhmann, 2009, 113).

¿Cuál es el status de la obra de Elias? Señalemos, en primer lugar, que de acuerdo Farfán, (Farfán, 2008) la obra de Elias ha superado las etapas de traducción y difusión para instalarse en la tercera como un punto de referencia en las discusiones contemporáneas de la disciplina y un punto de partida para nuevas discusiones. En este contexto Farfán desarrolla una crítica a la obra de Norbert Elias afirmando

⁴⁹La obra *Mi trayectoria intelectual* representa, en términos de una sociología del conocimiento, un autoanálisis cuya preocupación principal es la de concebir la propia obra en dichos términos. En este libro, el propio Elias se encarga de dar cuenta de sus herencias y también de las razones por las que toma distancia de algunas (si no es que de la mayoría) de ellas. Alfred y Karl Mannheim aparecen entre los principales figuras que orientan su interés por el estudio y entendimiento del conocimiento y la cultura; pero también aparecen figuras clásicas como las de Max Weber, Karl Marx, Augusto Comte, Charles Darwin, Sigmund y Anna Freud. Más allá de las figuras individuales no debe perderse de vista el contexto intelectual de la escuela de Frankfurt que le rodea y le permite acercarse a la sociología del conocimiento de Mannheim (Vera, 2002, 235-253), así como las relaciones interestatales en el marco de las dos guerras mundiales y el ascenso del nacional socialismo, Cf. (Elias, 1995). Véase también los artículos publicados por Hans-Peter Waldoof, en los que se abunda la relación de Elias con H. S. Foulkes y su participación en las sesiones de análisis grupal, (Waldhoof, 2007a,b). Es interesante revisar también la discusión entre de Maso, Wouters y Kilminster: (Kilminster, 1993; Kilminster & Wouters, 1995; Maso, 1993).

que se encuentra hundida en criterios y supuestos que proceden del siglo XIX. Por lo menos a ello apunta el realismo positivista que forma e informa su sociología y, especialmente, su sociología del conocimiento, así como el evolucionismo silencioso que subyace en su teoría histórica del proceso civilizatorio (Farfán, 2008, 168).

Trece años antes Ramos Torre acusaba el anticuado positivismo que informa la epistemología de Elias y encuentra injustas y desfasadas las críticas que dirige a la historiografía: injustas, porque las dirige a la historiografía en general, y desfasadas, porque la suya es una crítica que los historiadores del siglo XX ya habían hecho a la vieja historiografía de corte rankeano (Ramos Torre, 1994). El proyecto de una historiografía “anti-narrativista” fracasa porque sus premisas

conciben de forma muy ingenua el momento analítico propio de la sociología histórica y apromblemáticas las relaciones entre análisis y comparación. En efecto, las reflexiones epistemológicas de Elias adolecen de un ingenuo positivismo cuya mayor originalidad consiste en haber pasado por el diván psicoanalítico. En razón de ello, y de una forma insistente a lo largo de su obra, se apuesta por el *distanciamiento* afectivo como garantía segura de un saber científico irreprochable. Bastará con que los científicos sociales se distancien de sus temores e ideales valorativos y no los proyecten sobre el material que están estudiando, para que automáticamente las hipótesis interpretativas se amolden adecuadamente a la historia real y ésta deje de ser incansablemente parafraseada (Ramos Torre, 1994, 34).

El positivismo es rechazado por que presupone la existencia de hechos independientes de todo juicio de valor y concibe a la ciencia como el camino adecuado para burlar la opacidad del mundo que resulta de las ideologías o los discursos precientíficos. Una concepción de la empresa sociológica en estos términos deriva en una concepción naturalista de su objeto y la omisión de la diferencia entre ambos planos, así como en una aspiración a la desmitificación del devenir humano y el consiguiente dominio técnico del mismo.

Tanto Comte como Marx escribieron al amparo de los triunfos de las ciencias naturales, y ambos consideraban la extensión de la

1. LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NORBERT ELIAS

ciencia al estudio de la conducta humana en sociedad como un resultado directo del avance progresivo del entendimiento humano hacia la humanidad misma [...] El fin del misterio y el fin de la mistificación: eso es lo que Comte y Marx por igual anticipaban y perseguían. Si la naturaleza podía ser revelada como un orden secular, ¿por qué habría de seguir siendo el hombre un enigma para sí mismo? Puesto que tal vez haya sólo un corto paso del conocimiento científico al dominio técnico, ¿por qué no podría el hombre, con una comprensión científica precisa de las condiciones de su propia existencia social, moldear racionalmente su propio destino? (Giddens, 2001, 28).

Una concepción positivista de la sociedad entiende el comportamiento humano como resultado de fuerzas que los actores no controlan y omite problemas relacionados con el lenguaje y las facultades cognitivas en la explicación de la vida social. En términos “antipositivistas” la sociedad puede ser definida como

El resultado de las destrezas conscientemente aplicadas de los agentes humanos. La diferencia entre sociedad y naturaleza está en que la naturaleza no es un producto humano, no es creada por acción humana. Si bien no la produce una persona determinada, la sociedad es creada y recreada de nuevo por los participantes, aunque no ex nihilo, en cada encuentro social. La producción de la sociedad es una realización diestra que seres humanos sustentan y “hacen ocurrir” (Giddens, 2001, 31).

El fracaso de los términos “progreso” y “evolución”, las sospechas que despierta un “darwinismo social” y el fin del consenso ortodoxo componen el marco dentro del cual se discute el *realismo sociológico* de Elias, realismo que, efectivamente, involucra cierta dosis de positivismo y de evolucionismo.

La presente tesis busca abonar a las etapas de recepción y crítica (Farfán, 2008) del trabajo de Norbert Elias, ofreciendo una lectura de su obra enfocada en los rendimientos que tiene para la *diferenciación* de la sociología y la *autoobservación* de su práctica la introducción de una específica teoría de la evolución.

1.1. Del positivismo al evolucionismo

El positivismo y la teoría del símbolo

Si bien el interés de Ramos Torre al analizar la obra de Elias es el de discutir la posibilidad de una historia sin narrativa, tal y como Elias proponía en su crítica a Von Ranke, su lectura resulta relevante porque discute los presupuestos epistemológicos sobre los que esta posibilidad descansa y que, según señala, la hacen insostenible (Elias, 1996, 11-30).

Aquí enfatizamos que más allá de ser una propuesta positivista pasada por el diván de la psicología profunda de Freud⁵⁰, es una obra en la que la epistemología de Elias es evolucionista antes que positivista por una razón: la centralidad de las transformaciones del conocimiento y su relación con las transformaciones sociales implican fenómenos de *supervivencia* y *control*. Sin embargo, antes de pasar al papel del evolucionismo en la construcción de su realismo sociológico, consideramos necesario detenernos en la crítica de Ramos Torre para poder desarrollar nuestra lectura de la obra de Elias.

Aún cuando Ramos Torre se detiene a abordar el problema del *compromiso* y el *distanciamiento*, pareciera que lo hace exclusivamente bajo el esquema freudiano de la distinción entre *principio de placer* y *principio de realidad*⁵¹ omitiendo el universo simbólico que los seres humanos construyen y que hacen posible la aparición de un adentro (fantasía) y un afuera

⁵⁰Ramos Torres señala que la novedad que introduce la obra de Elias es el hecho de introducir el esquema freudiano para dar cuenta de los fenómenos sociológicos, sin que esto signifique una tratamiento de los fallos epistemológicos del positivismo. Cf. (Ramos Torre, 1994).

⁵¹Este texto resulta de fundamental importancia para comprender la díada *compromiso/distanciamiento* que Norbert Elias formula para dar cuenta de los fluctuantes equilibrios a que esta sometido todo proceso de conocimiento, equilibrios definidos por específicas cuotas de conocimiento fantasioso y conocimiento realista y suscitados por relaciones de poder que involucran relaciones al interior del individuo mismo (psíquicas), con otros individuos y con la naturaleza y que presuponen el problema evolutivo de la supervivencia. Así, en el texto de Freud se puede leer “El primer caso de tal inhibición del principio del placer nos es conocido como normal. Sabemos que el principio del placer corresponde a un funcionamiento primario del aparato anímico y que es inútil, y hasta peligroso en alto grado, para la autoafirmación del organismo frente a las dificultades del mundo exterior. Bajo el influjo del instinto de conservación del yo queda sustituido el principio del placer por el principio de la realidad, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer”. (Freud, 1984, 9-10)

1. LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NORBERT ELIAS

(realidad). El “positivismo freudiano” que Ramos Torre describe entiende al principio de realidad como una capacidad cognitiva ajena a las circunstancias en las que los científicos elaboran sus “marcos teóricos adecuados” que les permiten “distanciarse de sus temores e ideales valorativos” y aprehender con ello la historia real sin que ella sea parafraseada.

Sin embargo, esta apreciación del problema del conocimiento en la obra de Elias omite su aspecto relacional y reproduce un argumento poco atinado sobre el carácter realista del conocimiento (positivista)⁵² que no distingue la diferencia entre un conocimiento realista y otro científico y pasa por alto la existencia de disputas científicas por la definición y legitimación de dichos marcos.

Recordemos, en primer lugar, que todo conocimiento científico, para Elias, tiende aspirar al *realismo* y, de hecho tiene que serlo; empero, de lo anterior no se desprende que todo *conocimiento realista* sea científico o tenga que serlo: la científicidad del conocimiento remite a un momento específico de la historia humana y se define por la institucionalización de métodos y teorías con alto nivel de *distanciamiento* de su objeto y con el *compromiso* con valores autónomos propios de la investigación científica.

En segundo lugar, es importante recalcar que al hablar del conocimiento científico se habla en realidad de muchas formas de conocer, y que dicha variedad descansa en el reconocimiento de una relación positiva entre la disciplina y su ámbito objeto.

Al principio positivista que enfatiza la importancia de la teoría para la observación, se añade el hecho de que esta observación sobre “algo” puede

⁵²“Es clara la impronta positivista en la epistemología de Elias: conocimiento científico es aquel que se atiene metódicamente a un conjunto de hechos circunscritos y los lee a partir de marcos teóricos adecuados”, (Ramos Torre, 1994, 34). En este punto Ramos omite la presencia de un presupuesto fundamental para la “lectura” evolucionista de la sociedad o, más exactamente, desarrollista: el criterio de supervivencia. La congruencia o adecuación de los símbolos a la realidad transforma al “objeto” y por esta razón, las teorías de nivel II tienen que volver siempre a su ámbito: la sociología no puede atenerse a un conjunto circunscrito de fenómenos cuando la sociedad misma, a través del conocimiento, genera las condiciones de su transformación. Por esta razón la sociología ha permanecido cerca de la filosofía a pesar de los intentos del positivismo de sepultarla con miras a la construcción de una ciencia natural de la sociedad: se reconoce una diferencia ontológica entre naturaleza y sociedad. La adecuación de los marcos teóricos es algo que se averigua *a posteriori*, una vez que se ha obtenido el control de un ámbito de la realidad. Y al hacerlo, se asoma una paradoja peculiar: aquello que se tenía como un conjunto de hechos circunscritos, al ser dominado, se transforman.

ser más *comprometida* (fantasiosa) o *distanciada* (realista) y se realiza a través de símbolos socialmente contruidos. Esta relación entre *compromiso* y *distanciamiento* del conocimiento la determina la figuración y sus esquemas de control (de la naturaleza y entre individuos) y de autocontrol; no es una capacidad innata de los individuos, sino un proceso de aprendizaje inducido socialmente y materializado en el lenguaje. Ambos conceptos

Estos términos remiten a un equilibrio cambiante entre dos tipos de comportamientos e impulsos vitales que (sean cuales sean sus otras funciones) llevan a asumir un mayor *compromiso*, o un mayor *distanciamiento*, en las relaciones de una persona con otras, con objetos no humanos y consigo mismo [...]

Estos términos no remiten a dos grupos separados de hechos síquicos; utilizados en un sentido absoluto son, en el mejor de los casos, conceptos limítrofes. Por lo general lo que observamos son personas y sus manifestaciones -esto es, formas de hablar, pensar y otras actividades-, algunas de las cuales delatan un mayor *distanciamiento*, otras un mayor *compromiso*. Entre los dos polos se extiende un continuo, y es este continuo el que constituye el verdadero problema” (Elias, 1990a, 12).

Aun cuando Elias postule a la historia como maestra de vida, el aquí y el ahora de la existencia social impone una presión que dificulta, como en Parsons, valerse de un utilitarismo como el de Spencer para dar cuenta del problema del orden.

En el esquema de Elias se asienta la relación entre una epistemología, una disciplina y una teoría; entre evolucionismo, sociología del conocimiento (que omite Ramos Torre) y una teoría del símbolo. El positivismo que Ramos Torre acusa en la obra de Elias resulta inexistente pues la *realidad* no alude a “hechos delimitados”, sino a una relación entre lo conocido (el ámbito objeto), el medio desde el cual se le conoce (un conocimiento científico, religioso, artístico, etc.) y el “punto” desde el cual se le conoce (una figuración históricamente situada), relación que determinará la forma de esos objetos a través de su expresión lingüística.

Lo mismo podemos decir de la observación que hace Jorge Galindo sobre la aspiración objetualizante de la teoría del conocimiento de Elias (Galindo, 2002, 222): no hay objetos desprovistos de sentido, “cosas”, sino relaciones entre fenómenos con un específico equilibrio entre *compromiso* y *distanciamiento*.

1. LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NORBERT ELIAS

La *realidad* no alude a una totalidad atemporal e idéntica a sí misma, sino a una construcción acotada por el principio de supervivencia, por la necesidad biológica y la contingencia simbólica que permite orientar a los seres humanos en el mundo.

Podríamos decir que los alcances del conocimiento tienen en la premura del tiempo un dique que limita la capacidad de relacionar fenómenos. Los seres humanos están posibilitados a conocer lo que sus esquemas de conocimiento les permiten y el aspecto constructivo del conocimiento (si cabe hablar de ello en Elias) radica en los símbolos y las relaciones que se establecen entre ellos, no en la relación que existe entre los fenómenos que componen al universo: la arbitrariedad pertenece a los símbolos, como en Saussure (de Saussure, 1945, 91-104), no al universo. De lo contrario sería imposible apelar al principio de explicación suficiente.

En los capítulos anteriores se ha expuesto el papel que juegan el evolucionismo, la sociología del conocimiento y la teoría del símbolo en la construcción de una propuesta sociológica que apela al *realismo* sociológico como principio cognitivo de la sociología y de todas las ciencias sociales.

A la teoría del símbolo le corresponde abordar la dimensión simbólica de la existencia humana, el papel del lenguaje en el proceso de conocimiento y las características de los símbolos que les permiten a los humanos aprehender el mundo y emanciparse simbólicamente del aquí y el ahora, planear a futuro líneas de acción y prever algunas de sus consecuencias. Inserta en un cuerpo de teoría más grande como lo es la teoría del proceso civilizatorio, la teoría del símbolo aborda el problema del conocimiento como una realidad social que involucra la existencia biológica de los individuos y posibilita la continuidad de procesos sociales.

A la sociología del conocimiento le corresponde dar cuenta de la forma que las *figuraciones* tienen en un momento determinado de su proceso para entender el equilibrio entre *compromiso* y *distanciamiento* que caracteriza al conocimiento que posee dicha figuración.

Frente a estos dos ámbitos de su teoría, la de la evolución cumple dos propósitos fundamentales para la constitución de lo que él denominara *realismo sociológico*: el primero es ontológico y atañe completamente a su teoría de la sociedad, pues dota a la sociología de un ámbito objeto con cualidades definidas por las relaciones estructurales que se establecen entre sus partes componentes (los individuos), lo define y permite a la disciplina identificarlo; el segundo es epistemológico, porque establece criterios de validez del conocimiento relacionados con problemas de *realismo* o *adecuación al ámbito objeto*,

y que dependen, a su vez, de dos fenómenos que tienen cabida exclusivamente en las *figuraciones* humanas: el *conocimiento* (sobre algo) y el *control* (sobre ese algo conocido). Son problemas relativos no sólo a la capacidad de conocer de la disciplina, sino de todo individuo.

El problema del conocimiento deviene a la vez social y procesual: social porque exige la comprensión y comunicación de un lenguaje común y sintetiza experiencias de generaciones de individuos; procesual, porque ese lenguaje antecede y sobrevivirá a los individuos que lo usen. La oposición entre *verdadero* y *falso* se transforma en una relación entre *realidad* y *fantasía* del conocimiento, en un cambiante equilibrio entre *compromiso* y *distanciamiento*. A su vez, la distinción que establece el psicoanálisis entre fantasía y realidad (principio de realidad) como fenómenos psíquicos y fenómenos que se imponen del exterior, encuentra su explicación en los procesos de *coacción* y *autocoacción* que caracterizan a las *figuraciones* humanas.

Para Elias la sociología del conocimiento enfrenta el problema de asociar formas de conocimiento con sus respectivas *figuraciones*, pues esta relativiza y da lugar a tantas formas de conocimiento como *figuraciones* existen y sucede, como con las diferencias culturales en Herder (Bock, 1988, 76), que el problema de la verdad se vuelve irrelevante. Podemos añadir, además, que esta sociología se ocupa de cualquier forma de conocimiento, no solo científico (religioso, artístico, etc.); a diferencia de ésta, el foco de atención de Elias está en el conocimiento que permite a los seres humanos orientarse en el mundo y sobrevivir en él, el conocimiento realista.

La teoría de la evolución le permite a Norbert Elias ordenar esta variedad de *figuraciones* y conocimientos en un marco temporal en el que unas *figuraciones* anteriores, en función de su diferenciación y complejidad, funcionan como condición de posibilidad de otras posteriores y, además, le permite explicar qué mecanismos intervienen en el tránsito de una *figuración* a otra. Sin embargo su tarea más importante es la de afirmar la existencia de un aspecto *adecuativo* del conocimiento que le permite a los seres humanos sobrevivir en un mundo hostil e indiferente a ellos. Esto le llevara a problemas epistemológicos y ontológicos que apuntan a resolver cómo es posible hablar de una *congruencia* del conocimiento con la realidad.

2. La evolución y el *realismo sociológico*

La presente tesis se presenta como pertinentemente sociológico y el hecho de que se abunde en cuestiones epistemológicas no le resta pertinencia ni lleva la discusión al terreno estrictamente filosófico; los problema del conocimiento y la epistemología de las ciencias son problemas que no permanecen ajenos a la disciplina y aparecen, tal como Hughes y Sharrock señalan, en cada afirmación que se hace sobre el mundo social.

Los problemas del conocimiento y la epistemología de las ciencias son problemas que en esta tesis aparecen abordados desde un punto de vista sociológico, el desarrollado por Elias, enfocados desde la óptica de dos tradiciones que parecieran anticuados o, en el peor de los casos, por lo menos superadas en nuestra disciplina: el positivismo y el evolucionismo.

La teoría del proceso de la civilización, sin duda la parte más conocida de la obra de Elias, amalgama ambas tradiciones con el propósito de abordar temas cuyos alcances rebasan las preocupaciones por el desarrollo de las sociedades humanas. A la interpretación de los cambios sociales como fenómenos inherentes a las sociedades humanas, direccionados y atravesados simbólicamente, subyace una epistemología y una ontología que hace plausibles las tesis de Elias sobre el ámbito objeto de la sociología: las *figuraciones*. Positvismo y evolución representan los cimientos sobre los que se edifica su teoría civilizatoria y dan forma a los presupuestos sobre lo que las *figuraciones* son y cómo hay que estudiarlas.

Por una parte, el positivismo ofrece un esquema en el que el cambio se especifica en los fenómenos del conocimiento y vuelve a los problemas de su relación y transformación su tarea principal; por otra, postula que todo conocimiento requiere un marco teórico que oriente la observación y la selección de hechos, pues estos no existen en sí mismos. La centralidad de Comte no se queda en el nombre que éste da a la nueva ciencia, ni en las tareas que le asigna (el dominio técnico de la sociedad) sino en el rescate del problema del cambio y su relación con el conocimiento. Su relevancia descansa en la elaboración de una agenda de investigación. Si bien la ausencia de una epistemología cuesta caro a su obra, el trabajo de Elias puede considerarse como un esfuerzo por llenar ese vacío.

Será a través de la síntesis evolucionista que conseguirá este objetivo, pues esta síntesis teórica es la que nutre las vetas ontológica y epistemológica del problema del conocimiento y permite abordarlo como fenómeno que toca el problema de la *supervivencia* de la especie humana. No tanto como teoría

del cambio y las diferencias sociales, sino como una postura epistemológica es que nos interesa el evolucionismo.

El *realismo* sociológico de Norbert Elias representa la síntesis de ambas tradiciones; es a la vez, una postura epistemológica y ontológica sobre el mundo, en la que el conocimiento y la realidad son fenómenos de los que no se duda su existencia (como hace Kant con el conocimiento) y hacen posible la *adecuación a la realidad* del primero.

La fiabilidad de los medios de conocimiento y la capacidad de reproducir el mundo a través del universo simbólico que los seres humanos ponen en marcha es estudiado en clave evolucionista: se estudian relaciones de un cambiante equilibrio entre actitudes comprometidas y distanciadas en procesos de largo aliento que rebasan los marcos temporales delimitados por conflictos de poder entre figuraciones específicas. Al hacerlo, Elias replanteará problemas clásicos de la epistemología, la biología y la sociología.

Respecto a los problemas filosóficos, se abandonan dos problemas heredados por la filosofía: el relativo a la fiabilidad de los medios de conocimiento y el que problematiza la existencia de un mundo independiente de los sentidos o la razón. Ello es así en tanto el neo-evolucionismo establece que el mundo es un continuo de órdenes de integración con propiedades estructurales irreductibles unas a otras, y el conocimiento una síntesis de relaciones que los seres humanos realizan del mundo que viven y heredan.

A pesar de que existe una diferencia ontológica entre la estructura del universo y la estructura de los símbolos, no supone oposición ni presupone imposibilidad; su autonomía es relativa⁵³. El elemento clave aquí está en dar cuenta de cómo es posible aprehender las propiedades estructurales de aquel a través de un constructo humano.

Con relación a los problemas biológicos, la ruptura es, en otro aspecto, una continuación de las rupturas operadas frente a la epistemología clásica y, podemos argumentar, su conclusión: si se aprecia aquí una fuerte veta darwinista que remite de inmediato a problemas de *adaptación* en las *figuraciones* es porque el peso del orden biológico que constituye a los seres humanos forma parte de las condiciones de posibilidad de aquella parte de la evolución que opera en términos de desarrollo social.

⁵³Más adelante se verá cómo Durkheim llegó, mucho antes, a las mismas conclusiones entorno a la naturaleza y posibilidades del conocimiento: a pesar de ser de factura humana, se mantiene como parte de un reino dentro de otro reino. Esta condición asegura la posibilidad de seguir de cerca a la naturaleza humana, es decir, de estudiarla científicamente.

2. LA EVOLUCIÓN Y EL *REALISMO SOCIOLOGICO*

Pero esto no supone una adopción acrítica con el fenómeno de la *adaptación* planteada por el darwinismo, pues ello supondría disolver los desarrollos sociales en la corriente de los fenómenos dominados por la herencia genética.

La categoría darwinista de *adaptación* ha merecido una serie de consideraciones poco favorables en sociología y la de Elias no es la excepción. Sin embargo, hay un fenómeno de *supervivencia* que relaciona a seres humanos y lo que podemos denominar su *entorno* o su *ambiente*. La peculiar relación de Elias con la teoría de la evolución amerita detenernos en algunos aspectos que están en juego al hablar de evolución en ciencias sociales en general y en sociología en particular. Por su complejidad, es un tema que rebasa los alcances de este trabajo, pero es importante señalarlos.

2.1. Norbert Elias y Kenneth Bock

La tradición que esboza Bock es, probablemente, la que menos problemas representa al momento de abordar el problema de la *adaptación* en la sociología, pues ésta, como Giddens señala, forma parte del acervo darwinista. Lo que caracteriza a la tradición que Bock reseña es el interés por dar cuenta del cambio en las sociedades y entender las causas de su desigual desarrollo en las sociedades en términos de “potencias” o obstáculos. Como bien señala el autor, la importancia de esta tradición filosófica de la *idea de progreso* radica plantear una agenda de investigación sociológica, más allá de las soluciones o definiciones del problema que puede ofrecer.

Para Elias, la importancia de esta tradición descansa en hacer de las diferencias del conocimiento y su transformación problemas para la sociología y, dentro de ésta, la obra de Comte sobresale por haber enmarcado éstos fenómenos dentro de un esquema que los relaciona con las condiciones sociales que les dan lugar y les asigna una etapa dentro del proceso general de desarrollo del conocimiento.

Hasta aquí la herencia filosófica, pues en adelante las apreciaciones de Anthony Giddens y Niklas Luhmann abundarán sobre los problemas que representa el concepto darwinista de *adaptación* y la presencia de esquemas evolutivos en el entendimiento de la sociedad y los cambios que presenta.

2.2. Norbert Elias y Anthony Giddens

De las consideraciones de Giddens en torno a la presencia de esquemas evolucionistas en la sociología, la que sin duda reviste mayor importancia para este trabajo es la que tiene que ver con el concepto de *adaptación* y las consecuencias que de ello se derivan para la explicación del orden social.

Giddens argumenta que los esquemas evolucionistas resultan inadecuados para la comprensión sociológica del cambio por razón de que el concepto de *adaptación* es demasiado vago en su pretensión de dar cuenta de aquellos fenómenos en los que se suplantán “ciertos tipos de organización social por otros” (Giddens, 2006, 260).

Estos esquemas presuponen una creciente y eficiente *adaptación* de “los principales tipos de sociedades humanas” a su ambiente material. Esta premisa plantea tres problemas a los esquemas evolucionistas:

- 1 carecen de datos empíricos para sustentar las observaciones;
- 2 omiten el carácter reflexivo de los seres humanos que componen la historia;
y
- 3 confunden *historia* e *historicidad*, cambio social y mero paso del tiempo.

Giddens señala que el problema del concepto *adaptación* radica en su incapacidad de identificar el motor de la compulsión humana a adaptarse de manera más eficiente a su medio material y en sus intentos se topa con una falta de información empírica o una propensión funcionalista de encontrar en el mecanismo de *adaptación* la génesis de una formación social.

Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la evolución no nos interesa como teoría del cambio social. Sin embargo, las premisas que Giddens desglosa tocan directamente los problemas relacionados con un *realismo del conocimiento* que da lugar a un *realismo sociológico*.

La adaptación es un hecho que no se cuestiona⁵⁴, se da por supuesto y porque hay una *adaptación* de las sociedades a sus entornos materiales. El

⁵⁴En este punto Elias es muy cercano a Luhmann respecto a las preocupaciones de una teoría de la evolución que tiene a la desintegración como un horizonte altamente probable. El problema de la evolución en ambos no radica en explicar como es posible la *adaptación*; ésta se da por sentada y el foco de atención se traslada al problema de la transformación de las estructuras sociales. La diferencia radical entre ambos autores descansaría en que Elias se detiene a problematizar las implicaciones morales que tiene para la sociología el hecho de saber que la *no adaptación* de una figuración es cada vez más el resultado de procesos sociales y no de fenómenos naturales.

2. LA EVOLUCIÓN Y EL *REALISMO SOCIOLOGICO*

problema que ocupa a Elias, considerando el contexto en el que escribe (Elias, 2002), es el de la posibilidad de dirigir el “destino” de las sociedades humanas frente a un contexto de desintegración de las *figuraciones* humanas.

Hay en la obra de Elias elementos que nos permiten afirmar que, aún cuando no se habla de *adaptación*, el conocimiento opera como un mecanismo que le permite a los seres humanos relacionarse con los ámbitos de su existencia (la naturaleza, las *figuraciones* y ellos mismos en tanto individuos) y, eventualmente, controlarlos. Sus críticas a la filosofía de herencia cartesiana apuntan a señalar que este control ha sido posible gracias a la eficacia de los medios de conocimiento dicha herencia ha negado sistemáticamente. Los seres humanos, a través de la historia, han manifestado una capacidad creciente de *adecuarse a la realidad*; de no haber sido así, como especie, la humanidad habría desaparecido hace mucho tiempo.

En los textos de Elias traducidos al español las referencias del autor al concepto de *adaptación* son más bien escasas. Considerando la distinción entre evolución y desarrollo que expusimos en el primer capítulo, podemos señalar que esta ausencia responde –como sucede con Giddens y Luhmann– a una reserva frente al concepto darwinista de *adaptación* por representar un reduccionismo de los fenómenos sociales a otros biológicos y, en consecuencia, por el abandono de problemas que caracterizan a los fenómenos sociales.

Lo anterior no supone, como sucede en Giddens, deshacerse del potencial explicativo de una categoría como la ya mencionada. La primer razón de que esto sea así (y la más importante), es porque el fenómeno del conocimiento se relaciona en su totalidad, en la obra de Elias, con el problema central de la *adaptación*, según Giddens: el de la relación entre las sociedades humanas con su “entorno”.

A diferencia de las especies que habitan la naturaleza no humana, cuyo medio de orientación es el *gen*, los seres humanos poseen el *símbolo* para orientarse. La introducción de este elemento hace aparecer nuevos problemas y consideraciones que el concepto darwinista de *adaptación* no contempla⁵⁵.

⁵⁵Parte importante de la definición del positivismo en las ciencias sociales descansa en la aspiración por constituir una ciencia natural de la sociedad a través del monismo metodológico y la omisión de problemas como el lenguaje. Cf. (Hughes & Sharrock, 1999, 60-99) Teniendo en cuenta esto, resulta cada vez más complicado afirmar que la obra de Elias es un positivismo pasado por el desván psicoanalítico. Tanto su teoría del símbolo, que involucra consideraciones sobre el lenguaje, la cognición y la acción humanas, como su debate con el monismo metodológico representan una ruptura con el positivismo decimonónico de Comte y de otros autores como Durkheim.

En primer lugar, el símbolo presupone una flexibilidad que amplía el espectro de modos de orientación de los individuos, pues, como ya señalábamos, la relación entre el símbolo y lo que representa no es de imitación o de reproducción, sino de experiencias (heredadas y actuales) representadas a través de símbolos, y la capacidad de relacionar fenómenos está determinada por un cambiante equilibrio entre los contenidos de realidad y fantasía del conocimiento.

Los seres humanos no cuentan con una manera única -heredada- de relacionarse en y con su ambiente. Los seres humanos *aprenden* a relacionarse con su ambiente. Hay tantas maneras como los procesos mismos que atraviesan las *figuraciones*.

El cambio social encuentra su explicación en el conocimiento que orienta la acción de los individuos: éstos, en la consecución de sus metas ponen en marcha un acervo de conocimiento que puede proporcionarles mayor transparencia u opacidad sobre los procesos en los que se insertan sus acciones, procesos constituidos, en el caso de las sociedades, por otras acciones y propósitos.

Los procesos de cambio son procesos que resultan de las consecuencias no deseadas de las acciones de individuos que viven en interdependencia funcional. Norbert Elias problematiza la historia, el cambio social y, en este sentido, se ocupa de problemas relacionados con el conocimiento que tienen los individuos sobre sus situaciones, problemas de *doble clinch* (Elias, 1990a, 66-138) que inciden directamente en el cambio social y al mismo tiempo, en el cambio del conocimiento que orienta la existencia social de los individuos.

Inserto en este planteamiento, el problema de la reflexividad que Giddens exige ser considerado en la explicación de los fenómenos del cambio social, se relaciona por completo con el fenómeno de los procesos de *doble clinch*, y con aquellos que suponen una ruptura con los mismos, pero la reflexividad no es una condición humana, es parte de un proceso de *distanciamiento* en el que los autocontroles desarrollados en el individuo le permiten enlazar largas cadenas de acciones y consecuencias de las mismas posibilitada, además, por el lenguaje.

En el esquema de Norbert Elias, el cambio social en torno a una *mayor adaptación al ambiente* es una de tantas formas de cambio social, siendo los procesos civilizatorios el ejemplo más claro de esta posibilidad (están también los procesos descivilizatorios, pero también tipos de cambio que no involucran transformaciones estructurales). Pero cualquiera que sea su tipo estos procesos se ven posibilitados por el conocimiento.

2. LA EVOLUCIÓN Y EL *REALISMO SOCIOLOGICO*

Por esta razón, el cambio social en sí mismo no puede ser entendido como *adaptación* biológica o ser formulado como un fenómeno meramente *evolutivo*; retomar la categoría tal y como se formula en el darwinismo implicaría borrar de la comprensión de las sociedades humanas la diferencia básica de la especie humana frente al resto de la naturaleza y regresar a (1) planteamientos filosóficos del cambio en términos de potencias y direccionalidad del cambio o a (2) reduccionismos biologicistas que apelan a las determinaciones genéticas de la especie.

Un cambio hacia una mayor *adecuación* presupone un conocimiento realista y éste, a su vez, requiere condiciones específicas para su surgimiento: un alto nivel de *distanciamiento* en los esquemas de autocontrol de los individuos. Este tipo de conocimiento representaría en la obra de Elias lo que Giddens denomina el mecanismo *universal* de *adaptación* de las sociedades, aunque no hay elementos para determinar si este mecanismo es compulsivo.

El conocimiento sociológico de esta creciente adquisición de *conocimiento realista* por parte de las sociedades occidentales forma parte de investigaciones empíricas que elias Elias elabora sobre los procesos civilizatorios y de secularización. Generalizar las conclusiones de dichos estudios nos acercaría a otro error señalado por Giddens: el de establecer afirmaciones carentes de información empírica. El conocimiento de esta probable *compulsión* es a posteriori y se constituye como tal solo en las sociedades occidentales modernas, en donde la investigación científica se institucionaliza.

El recurso del autor a términos como *control* y *supervivencia* en lugar de categorías como la de *adaptación* puede explicarse por la diferencia entre evolución y desarrollo; ambas aluden a procesos en los que las especies modifican su *ambiente* para poder sobrevivir. Pero como tal, los seres humanos no se adaptan a la naturaleza, no siguen su curso: la transforman y modifican en función de las necesidades apremiantes del tiempo y siempre a través de marcos simbólicos que ponen en relación los fenómenos que les rodean.

Norbert Elias señala que la dimensión simbólica del ser humano representa el reencuentro de la naturaleza consigo misma, pues, en primer lugar, esa dimensión es posible gracias procesos ciegos de la misma evolución (aún cuando el ser humano supone también una innovación, no representa una ruptura) y, en segundo lugar, porque los símbolos no suponen una separación de los seres humanos del universo; son, por el contrario, su única manera de anclarse a él (sea de una manera realista o fantasiosa).

Empero, el problema del control que posibilita la existencia de un conocimiento realista plantea una paradoja: al tiempo que permite el conocimiento

de determinadas relaciones en la naturaleza, y en menor medida en la sociedad, permite a los seres humanos controlar esas relaciones en función de sus necesidades, modificando en ese proceso dichas relaciones (aunque no con los resultados que ellos planean). Las relaciones que ellos establecen a través del conocimientos son modificadas a tal grado que dejan de ser una “realidad natural” para devenir, progresivamente, en una realidad construida socialmente. Elias

afirma que los hombres son la única especie que vive en un mundo no de cuatro, sino de cinco dimensiones. La quinta dimensión se constituye precisamente por los símbolos por medio de los cuales los hombres se orientan en el mundo, se comunican entre ellos y producen conocimiento sobre la realidad. La dimensión simbólica, entonces, se superpone a la realidad natural (Murguía, 2002, 285).

Ahora bien, a pesar de esta paradoja, la centralidad de la teoría de la evolución en la constitución de un realismo sociológico la encontramos en la premisa ontológica de que el universo está constituido por niveles *relativamente autónomos* que se diferencian en función de su integración funcional.

Esta premisa resulta fundamental para el postulado de un conocimiento realista: existe un referente “externo” al conocimiento que funge como criterio de validez del mismo⁵⁶. Sin éste, el problema de la epistemología clásica, así como el de la sociología del conocimiento clásica permanecen insolubles: la validez del conocimiento se disolvería en la ineficacia de nuestros medios o en la relatividad del conocimiento socialmente construido.

Más allá del ordenamiento de secuencias temporales que permiten explicar la transformación del conocimiento a través del tiempo, el evolucionismo proporciona un criterio de validez que no depende del consenso científico o lo relega a un constructo discursivo con igual validez que un relato mítico o religioso. Su validez la establece la capacidad técnica sobre el *ámbito objeto*, es decir la aprehensión de sus cualidades estructurales a través de representaciones simbólicas.

Además, da lugar a la fundamentación de una epistemología positivista: marca una distancia frente a una concepción muy difundida del positivismo como una teoría del conocimiento que -paradójicamente- puede prescindir del conocimiento para “adquirir” conocimiento y sitúa en el centro de la

⁵⁶La deuda de Elias con el positivismo descansa en esta premisa y no en la apelación de hechos en *sí mismos*, como señala Ramos Torres.

2. LA EVOLUCIÓN Y EL *REALISMO SOCIOLOGICO*

discusión sociológica los criterios que diferencian a la disciplina frente a otras disciplinas, pero también frente a otros discursos que tienen por objeto “la sociedad”.

2.3. Norbert Elias y Niklas Luhmann

La paradoja introducida por el lenguaje en el proceso social de conocimiento nos lleva a discutir el problema de la *adaptación* frente a las consideraciones de Luhmann en torno a la teoría de la evolución y el entendimiento de los sistemas sociales. Esta resulta una tarea complicada pues, más allá de la concepción común en torno a sus obras, el mismo Elias abona a la opinión de que sus propuestas son inconmensurables y representan los polos opuestos de tradiciones sociológicas, polos representados por las teorías analíticas y las teorías sintéticas.

Sin embargo, las diferencias resultan un tanto superfluas cuando observamos sus reflexiones en torno a la *adaptación*, aún cuando no es nuestro propósito ahondar en las teorías de ambos autores en términos comparativos. Resulta interesante observar que algunos de sus argumentos están más próximos de lo que el propio Elias llegó a considerar, aún cuando muchos de los presupuestos ontológicos y epistemológicos sobre los que cimientan sus teorías se presentan como inconmensurables.

Luhmann señala que al tratarse de sistemas autopoieticos, el problema de la evolución no puede ser entendido en términos adaptativos, pues esto supondría una disolución de la distinción sistema/entorno. Para Luhmann, los sistemas pueden conservarse y/o destruirse: la evolución no trata de progreso; también, la evolución presupone la adaptabilidad, su problema no es el de explicar cómo es posible. Por lo tanto, el problema se traslada al surgimiento altamente improbable de estructuras y su transformación en el tiempo.

La principal diferencia entre la teoría darwinista y el neodarwinismo radica en que la primera no contempla la posibilidad de que una variación no implique un cambio en el sistema: la teoría neodarwinista introduce el concepto de reestabilización, pues se reconoce que la selección tanto puede proteger de la variación como puede cambiar al sistema, no es garantía de evolución en el sistema (Luhmann, 2007, 352-399).

A pesar de la diferencia en cuanto a la construcción del objeto, las consideraciones sobre la sociedad en tanto comunicación nos permiten aproximar las reflexiones de Luhmann y las de Elias en torno a la sociedad como un

fenómeno altamente improbable y atravesado por la comunicación (en Elias, la comunicación está relacionada indisolublemente con el conocimiento y el lenguaje). El punto de cruce entre ambas teorías descansa, en este trabajo, precisamente en la paradoja que plantea el conocimiento realista postulado por Elias.

En el marco de la teoría de sistemas, la selección descansa única y exclusivamente en las expectativas del sistema; sucede algo semejante con el conocimiento en el esquema de Elias: en el proceso de adquisición de conocimiento realista la selección de fenómenos relacionados descansa única y exclusivamente en la figuración ya que ésta busca resolver un problema y una necesidad.

Como ya mencionábamos, el carácter paradójico del proceso descansa en que el conocimiento realista de algo que posibilita su control, transformándolo en algo completamente nuevo, en un fenómeno social. No hay un en sí de las cosas, desprovisto de valores, sino un constructo social cuyo cimiento está en el universo humano y no humano, en los órdenes de integración relativamente autónomos que lo componen.

La *adaptación* en el esquema de Luhmann resulta inadecuado no sólo para la observación de los fenómenos sociales, sino para el entendimiento de todos los sistemas, pues su problema no es el de la relación entre el todo y las partes, sino de distinción entre sistema y entorno. Sucede lo contrario en la obra de Elias, en la que dicha categoría permite entender procesos de la naturaleza no humana; las *figuraciones*, al vincularse con el fenómeno de conocimiento, modifican la relación que establece la especie con su entorno.

Sin embargo, un punto que acerca a ambos autores es el hecho de que en ambos, la comunicación presupone una diferenciación que es irreductible a aquello a lo que se refiere y que exige continuar con el mantenimiento de sus propios mecanismos para su conservación: abandonar el conocimiento como medio de orientación, para Elias, supondría el abandono de la especie ante los designios de la naturaleza no humana, la humana, y los fenómenos sociales y con ello, su extinción.

Se puede decir que en ambos, el problema de la evolución es el del surgimiento improbable de estructuras cargadas cada vez más de presupuestos. Para Elias la sociedad es el resultado de un proceso ciego, una consecuencia no deseada de cadenas de procesos no controlados que se realiza a cada momento en las relaciones de interdependencia funcional que los individuos que las componen llevan a cabo.

3. REALISMO Y *REALISMO SOCIOLOGICO*

Si bien la categoría de *adaptación* resulta inadecuada para la explicación de los fenómenos de cambio, permite abordar problemas relativos al conocimiento y el papel que juega en la relación que establecen las *figuraciones* y su *entorno*, reconociendo que no todos los tipos de conocimiento suponen un mejor control del mismo ni incrementan las posibilidades de supervivencia. El conocimiento puede suscitar situaciones de *doble clinch* o rupturas con él y el paso de uno a otro no depende de la volición de los individuos, sino de las modificaciones en el equilibrio existente entre el *compromiso* y el *distanciamiento* de su conocimiento.

3. Realismo y *realismo sociológico*

El propósito de enfocar la presente tesis en problemas relativos al *realismo* es el de contribuir a discusiones que preguntan por el tipo de conocimiento que genera la sociología; estos problemas involucran, invariablemente discusiones en torno a las teorías y los métodos que la disciplina construye para la construcción de un conocimiento científico.

La relevancia de la discusión de Norbert Elias en torno al desprestigio del término *realismo* en lo sociología la encontramos, al exterior de la disciplina, en una creciente competencia de discursos que tienen por objeto a la sociedad, pero también, al interior de la misma, en dos frentes: el primero, caracterizado por un desdibujamiento de los criterios que hacen a un discurso científico en general y sociológico en particular, que dan lugar a que discursos no sociológicos sean reconocidos al interior de la comunidad académica (Lahire, 2003) como tales y, el segundo, caracterizado por un rechazo de posturas epistemológicas *anacrónicas* en sociología (léase positivismo y evolucionismo) con las que se asocia el término realismo. Buscamos poner sobre la mesa temas relativos al “rigor científico y de definición del oficio del sociólogo”.

Esta discusión en torno al *realismo* no es nueva en sociología e inclusive puede ser considerada una de las preocupaciones que ha acompañado a la sociología desde sus inicios, pues aborda los problemas relativos al carácter del conocimiento científico a los procedimientos requeridos para generarlo (las obras de Marx, Durkheim y Weber tienen, entre sus problemas centrales, el de encontrar los procedimientos que posibiliten la construcción de un conocimiento científico) (Murguía, 2002, 282) y la definición de los criterios que lo identifiquen como tal. Esto aún cuando la categoría de realidad resulta

sospechosa por filosófica y metafísica.

En el caso del *realismo sociológico*, un antecedente importante lo encontramos en la obra de Durkheim pues su posición a este respecto “es mucho más fuerte, e inicia una de las polémicas centrales de la tradición sociológica: si existen o no realidades sociales emergentes a los individuos que componen a la sociedad” (Murguía, 2002, 282). Ésta posición, sin embargo, lo llevó a consagrarse como un “verdadero hijo del positivismo” pues

Quiso mostrar que el hecho de que la sociedad fuese primordialmente una realidad moral no lo apartaba de la idea de que debía ser estudiada por los mismos métodos de conjetura y especulación. . . Durkheim trató de retener una concepción distintiva de la humanidad a la que atribuía una existencia moral esencial, pero estudiarla utilizando los métodos de la ciencia natural sin sus implicaciones materialistas que, lamentablemente en su opinión, conducían a una reducción de lo que era distintivo del ser humano a lo material (Hughes & Sharrock, 1999, 78 y 79).

El principio que indica que hay que “tratar a los hechos sociales como cosas” no suponía su definición en términos materiales; incluía también fenómenos ideales producto de colectividades antes que de individualidades con una realidad propia que es capaz de ejercer una fuerte influencia sobre las conductas de los individuos. Desde los clásicos queda establecido que la *realidad* a la que apela la sociología está constituida por categorías del entendimiento que dan forma y sentido a la existencia social de los individuos. Esta afirmación transforma completamente el problema de la *verdad* (Hughes & Sharrock, 1999, 83).

En *Pragmatismo y Sociología* encontramos a Durkheim debatiendo la concepción pragmatista de la verdad y el “amorfismo” que se desprende de sus postulados⁵⁷ Emile Durkheim

sostiene enérgicamente -contra Dewey- que la verdad, sea cual fuere, tiene siempre una función especulativa. Decimos bien: sea

⁵⁷“Las doctrinas, por otra parte bastante indecisas, de Pierce, Dewey y James, en América, de Schiller en Inglaterra, tienen como rasgo común, que consideran las nociones de verdad y de error como relativas a la acción, no teniendo sentido más que por sus consecuencias prácticas, su utilidad o su comodidad” (Cuviller, 2003, 13). Para Durkheim la verdad no puede definirse únicamente por su eficacia práctica, ya que supondría un fin estrictamente individual; ésta tiene que definirse por su correspondencia con la realidad moral que *rodea* a los individuos.

3. REALISMO Y *REALISMO SOCIOLOGICO*

cual fuere; pues toda verdad -Durkheim nos lo advierte-, no es de orden puramente racional; al lado de las verdades científicas, hay y habrá siempre, verdades que califica de “mitológicas” [...] Estas “verdades mitológicas” tienen algo así de racional; corresponden a una verdadera necesidad intelectual, a una necesidad de comprender; son cosmologías que traducen la manera mediante la cual una sociedad, en un momento dado de su historia, se representa el universo y también la forma e que se conoce a sí misma [...] la verdadera función del pensamiento es muy otra que una función práctica: el pragmatismo ha tenido razón al decir que es el pensamiento quien crea la realidad, pero no ha sabido interpretar esta fórmula en su verdadero sentido (Cuviller, 2003, 14).

El *realismo* de Durkheim representa una ruptura frente al racionalismo, que niega toda validez a las formas de pensamiento no científicas; no está debatiendo con los empiristas ingleses con quienes Elias dirime el problema del conocimiento, pero sin duda ambos debates abordan la cuestión en torno al tipo de realidad que observa la sociología. A pesar de recorrer caminos distintos en sus críticas, Durkheim sostiene, como hace Elias, que la deficiencia de la definición del concepto *verdad* en la filosofía radica en su atemporalidad y su falta de relación con una forma específica de realidad que no se reduce a la materialidad: la realidad social.

Para el sociólogo francés la afirmación de que las nociones de *verdad* y *error* se definen en su relación con la acción, sus consecuencias prácticas, su utilidad y su comodidad representa el aporte mas importante de la filosofía pragmatista. Sin embargo, señala, ésta omite la realidad de las categorías, una realidad que se define como tal por que se impone de hecho y se manifiesta al mismo tiempo como obligatorio y apremiante. Durkheim opondrá una definición que contempla otro tipo de racionalidad, una racionalidad vinculada a las representaciones y sociales y las funciones que estas cumplen en la sociedad

Si se puede decir que, en un sentido son ellas también “verdades”, es porque expresan [...] realidades irrefutables, a saber realidades sociales. Es en efecto, un error, considerar que la sociedad pueda vivir en la ilusión, en la fantasía totales. Estas “verdades mitológicas” tienen algo así de racional; corresponden a una verdadera necesidad intelectual, a una necesidad de comprender; son cosmologías que traducen la manera mediante la cual una sociedad,

en un momento dado de su historia, se representa el universo y también la forma e que se conoce a sí misma (Cuviller, 2003, 14).

La *verdad* en este sentido, puede dar lugar al relativismo que pretende combatir. Sin embargo, su sociología del conocimiento anticipa por muchos años al problema que Elias enfrenta al plantear la posibilidad de un conocimiento *congruente con la realidad*; la pregunta que hace Durkheim considera en toda su extensión las dificultades que se desprenden de afirmar que las categorías del pensamiento encuentran su origen en la sociedad. ¿Cómo es posible que un artificio humano como lo son las categorías, puedan aprehender algo distinto a ellas?. Durkheim afirma que

si bien la sociedad es un a realidad específica, no por ello es un imperio dentro de un imperio: forma parte de la naturaleza de la cual es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que solo difiere de los otros por su mayor complejidad. Ahora bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, tanto en un caso como en el otro. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas -aquellas justamente que las categorías tienen por función expresar- no pueden pues ser esencialmente disímiles según los reinos [...]

Si, por el solo hecho de ser conceptos contruidos hay artificio en ellos, se trata de un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza cada vez más por acercársele (Durkheim, 2012, 71 y 72).

Hay en el argumento anterior un eco de las preocupaciones comteanas por observar y dar cuenta de formas de conocimiento no científicas, preocupación que también Elias recuperará en las críticas que dirige a la filosofía del conocimiento y su interés exclusivo por los fenómenos de adquisición del conocimiento científico. En su obra, este eco tomará la forma de una teoría evolucionista del conocimiento que relaciona las diversas formas en términos de condiciones de posibilidad.

En las obras de Norbert Elias y Emile Durkheim existen dos preocupaciones que conectan la obra de ambos: el rechazo de la epistemología neokantiana y el deseo de construir una explicación sociológica de cómo el conocimiento y la experiencia son acumulados y transmisibles.

3. REALISMO Y *REALISMO SOCIOLOGICO*

Ambos criticaron las teorías individualistas y metafísicas del conocimiento, refutaron al idea de que el individuo es el sujeto de conocimiento y rechazaron la existencia de características mentales previas a la experiencia argumentando que son las sociedades las que organizan el conocimiento humano. Sin embargo, las concepciones de la naturaleza de ambos implicará rupturas y caminos distintos en su tratamiento del problema (Vera, 2013).

Así, la concepción durkhemiana de una dualidad de la naturaleza (la individual, egoísta por definición y la moral) humana representa en el esquema de Norbert Elias una separación artificial entre individuo y sociedad que ha obstaculizado el desarrollo de herramientas intelectuales para el entendimiento de la sociedad; la categoría *homo clausus* remite a este problema.

Otro punto de ruptura importante lo encontramos en el tratamiento del problema de la *verdad*. A diferencia de Durkheim, Elias rechaza echar mano el concepto de *verdad* para explicar los procesos de adecuación del conocimiento a la realidad; ésta categoría ocupa un lugar poco privilegiado para la explicación del conocimiento en tanto fenómeno procesual.

Elias extenderá el problema de la *verdad* convirtiéndolo primero en un problema *de congruencia con la realidad* y extendiéndolo más allá de la existencia moral de las sociedad. El problema de la *congruencia con la realidad* es llevado a los ámbitos psicológicos y naturales de la mano del fenómeno de las consecuencias no deseadas de la acción. El problema de la *congruencia* implica no sólo el constreñimiento que imponen las categorías del pensamiento a la orientación de los individuos en el mundo sino, como argumenta Elias en su artículo “Tecnificación y civilización”, su efectividad técnica y la posibilidad que les ofrece de mantener no sólo su existencia social, sino biológica (Elias, 1998, 451-508).

En el esquema de Elias el conocimiento no es verdadero o falso, no absoluto o relativo; deviene más o menos adecuado a la realidad en función de un cambiante equilibrio entre los contenidos de fantasía y realidad del conocimiento; además, su realización requiere largos periodos de tiempo y cambios en las *figuraciones* en una dirección específica.

Si bien es cierto que las cosmologías permiten a los individuos comprender el universo que les rodea, esta comprensión no reviste el mismo carácter ni cumple las mismas funciones: lo que para Durkheim es verdadero por su condición de hecho social, para Elias representan un fenómeno histórico con una mayor o menor posibilidad de supervivencia.

Así, tenemos que el *homo clausus* representa una forma de *autoexperiencia* real en tanto tiene consecuencias en a manera en que se conducen los

individuos, pero ésta realidad es inversamente proporcional a su adecuación al ámbito objeto: es un fenómeno con realidad propia pero no realista. La diferencia entre Durkheim y Elias radica en que el primero, la verdad remite a la definición del objeto y en el segundo un problema gnoseológico y epistemológico.

4. Consideraciones finales

El *realismo sociológico* de Norbert Elias es, antes que positivista, evolucionista, más específicamente *neo-evolucionista* y como tal, se preocupa por un fenómeno específico de las *figuraciones* humanas: el símbolo y la función cognitivo-orientadora que presta a los seres humanos.

Esta sola consideración representa un punto de quiebre frente a la definición clásica del positivismo como una tradición rebasada en la investigación social. Pero el propósito de la presente discusión no es discutir la vena positivista de Elias, sino los rendimientos que la síntesis neo-evolucionista tiene en el aparato teórico del sociólogo alemán.

Concedido que al establecer la existencia de un ámbito carente de valores capaz de dirimir toda disputa académica se rescata una de las premisas básicas del positivismo y al hacerlo se acepta la pretensión monista de la ciencia.

Sin embargo, detenerse en esta característica, impide observar en el neo-evolucionismo dos presupuestos que suponen una distancia considerable frente al positivismo: el primero, que establece una continua diferenciación del universo y, segunda, el reconocimiento de las implicaciones epistemológicas que esto representa para el quehacer científico.

Para consolidarse como tal, la sociología tiene que ser capaz de dar cuenta de su propia práctica si es que ésta pretende constituirse como ciencia. Para ello es necesaria una reflexión en torno a la práctica científica, el estudio de las comunidades científicas y las herramientas que éstas utilizan para consolidarse como una comunidad científica. En esta tarea, la sociología de la ciencia y la sociología del conocimiento científico juegan un papel de suma importancia.

No obstante, la tarea va más allá de hacer ver a la comunidad científica la existencia de una arena ajena a cualquier interés, llámese éste moral, político, o científico. El problema principal radica en reconocer que el consenso científico supone la puesta en juego de prejuicios con los que se observa –y

4. CONSIDERACIONES FINALES

en última instancia se construye- el objeto (Castañeda, 2004).

El lenguaje presupone este problema: al ser experiencia sintetizada, presupone juicios cuya validez radica en el consenso que existen en torno al contenido que representa, y el lenguaje científico no escapa a esta condición. El problema se traslada no al objeto, sino al consenso que da lugar a definiciones legítimas de los objetos.

Norbert Elias apela a la observación de ese ámbito llamado *figuración* para caer en la cuenta que las herramientas conceptuales con que se ha conducido la sociología no son las más adecuadas para explicarla. Pero tomar en su sentido más literal la anterior afirmación supone omitir la imposibilidad de esta petición, la incontable cantidad de presupuestos que involucran las construcciones lingüísticas, sean estas legas o científicas

El continuo recordatorio de una existencia independiente de los seres humanos aparece más como una alerta epistémica que invita a no olvidar que la tarea de la ciencia –por lo menos de las ciencias sociales y aquellas que se mueven en el nivel II- se realiza en ámbitos con un alto nivel de síntesis que exigen una constante observación de material empírico. En el caso de las *figuraciones* no el flujo que las define lo que justifica dicha exigencia, sino el mecanismo que le da lugar: el conocimiento que orienta la existencia social de los individuos.

Los símbolos son de factura humana y las relaciones de hechos que se establecen entre símbolos también se encuentran socialmente determinados, no todas estas relaciones tienen la misma posibilidad de representar las cualidades estructurales de los fenómenos de aquellos ámbitos con una autonomía relativa. Los conocimientos además de la convención social, encuentran estos ámbitos un referente que opera como dique a las infinitas posibilidades de representar y relacionar simbólicamente el universo que les rodea.

Ahora, esta relación se da en el marco de procesos de desarrollo social, es decir, en procesos en los que el símbolo funge como el principal medio de orientación de los seres humanos. Es en este punto en el que conocimiento y cambios sociales se relacionan y en el que el conocimiento deviene en motor del cambio: los seres humanos definen sus situaciones a partir de un universo simbólico que heredan, y en función de éste orientan sus acciones.

En una teoría de juegos como la que expone Elias (Elias, 1999, 85-122), la intersección de múltiples intenciones orientadas por universos de sentido compartidas tiene consecuencias distintas a las planeadas originalmente por sus integrantes.

Dado que se ha reconocido este nivel de complejidad cabe preguntarse

si la aspiración (positivista) de Elias de constituir una ciencia social con la capacidad técnica que poseen las ciencias naturales es posible dada esta condición ontológica de su objeto. Independientemente de la respuesta que se de, el problema es considerado y desarrollado.

La tarea de Norbert Elias no consiste en dar cuenta del *en sí* del mundo social que construyen y conocen los seres humanos, sino en esclarecer las condiciones que dan lugar a una determinada representación del mundo. La preocupación de su teoría del conocimiento da por sentado que los medios que poseen los humanos para conocer el mundo son capaces de aprehender determinadas relaciones estructurales de una realidad que es completamente indiferente a ellos (hasta que la conocen) y la encuentra en la probada capacidad de supervivencia de la especie humana a través del dominio técnico de la naturaleza.

Una epistemología como la que Elias concibe difícilmente se sostiene sin una premisa evolucionista: en primer lugar, porque define los aspectos ontológicos de su ámbito objeto y su relación con el continuo del universo; en segundo lugar, porque establece las condiciones por las cuales es posible conocer dicho objeto; en tercer lugar, porque establece que el criterio de supervivencia es la prueba de que las dos premisas anteriores son pertinentes (el mundo exterior efectivamente existe porque ha sido, y es, modificado)

Difícilmente se podría hablar de un desarrollo del conocimiento –y las *figuraciones*– en los términos que Elias los define: como un conocimiento capaz de dominar cada vez más aspectos de ámbito objeto que observa, siempre precedido por conocimientos con una menor capacidad de dominio.

Llegados a este punto, podemos encontrar en el *realismo sociológico* un problema no menor en su teoría del conocimiento: si se ha planteado la imposibilidad conocer el en sí del mundo –sea social o natural– a causa del carácter de toda experiencia –posible por una síntesis de experiencias objetivadas en el lenguaje– el conocimiento realista al que puede aspirar la sociología se define exclusivamente por el éxito de su dominio técnico del mundo social, y no por la relación de identidad de sus teoría de la sociedad con el ámbito objeto. Sólo el fracaso en el dominio técnico llevaría a la sociología a cuestionarse sobre sus presupuestos acerca del mundo social, y no la retórica del en sí, como señala Ramos Torres.

Indudablemente, los problemas que involucra una discusión en torno al realismo rebasan los propósitos del presente trabajo. La intensión de discutir problemas epistemológicos en clave sociológica es la de abonar en la recepción de la obra de un autor cuya obra parece ser víctima del prejuicio académico

4. CONSIDERACIONES FINALES

frente a tradiciones que se consideran ya superadas en la disciplina.

Una revisión exhaustiva de la herencia de Elias en la sociología rebasa los alcances y objetivos de este trabajo, pero no está de más señalar la peculiaridad que caracteriza el legado eliasiano en la sociología contemporánea.

Las obras de Zigmunt Bauman y Pierre Bourdieu rescatan elementos que poco tienen que ver con las implicaciones epistemológicas del *realismo sociológico*. Bauman reconoce en la obra de Elias profundos aportes históricos y una concepción de la sociedad como red de interdependencias o *figuraciones* que posibilita el entendimiento de los procesos sociales más allá de las acciones individuales (Zabludovsky, 2007, 149-177); los conceptos de *habitus* y *campo* de Pierre Bourdieu hacen eco del mismo concepto de *figuración* como un espacio de *juego* y *lucha* en el que se ponen en juego códigos de conducta de los que depende el éxito o fracaso sociales (Zabludovsky, 1999), esto a pesar de que Bourdieu critica la reducción de procesos complejos a procesos lineales y unilaterales, cerrando con ello la posibilidad de observar la emergencia de una violencia simbólica dentro de un proceso de pacificación (Bourdieu, 1995, 90).

La vigencia de Elias es patente, pero no en lo que toca a su epistemología: las críticas de Bauman y de Bourdieu apuntan a una implicación específica de su filiación evolucionista: el de la direccionalidad del proceso civilizatorio. ¿Y qué es el proceso civilizatorio sino el creciente dominio de los seres humanos sobre su entorno, incluidos ellos mismos y su conducta violenta?

Con este antecedente, y ante el problemático contexto de recepción de Elias, sería pertinente preguntar ¿qué tan viable resulta un proyecto sociológico como el de Elias desprendido de su elemento epistemológico? ¿acaso vale hablar de una sociología de las *figuraciones en proceso* despojada del marco evolucionista que justifica la existencia de esas mismas *figuraciones*? ¿se puede concebir un *realismo sociológico* despojada de su criterio de validez?.

Por esta razón se considera pertinente preguntar si la adscripción de un autor a determinadas tradiciones bastan para desechar el grueso de su obra y dar pie a la constitución de otra *tradicón rota* (Castañeda, 2008, 161) en la academia, quitándose a sí misma la posibilidad de continuar con la recepción crítica de un autor que trata problemas fundamentales para la disciplina, problemas relativos a la adquisición de un oficio, su diferenciación frente a otras disciplinas y su institucionalización⁵⁸.

⁵⁸Tenemos en mente el problema, paradigmático, que representó la habilitación de Madame Tessier como doctora en sociología. Cf. (Farfán, 2003; Lahire, 2003).

Anexos

ANEXO I⁵⁹

Corriente	Definición	Implicaciones
Empirismo positivista	Considera que los fenómenos concretos a los que la teoría es aplicable son exclusivamente comprensibles en términos de las categorías del sistema [...] La teoría sólo se aplica cuando están dadas las “condiciones experimentales” en las que sólo las predicciones a partir de sus “leyes” funcionan con exactitud concreta.	Reificación de postulados de la teoría como aspectos ontológicos de la realidad.
Empirismo particularista	Postula que “el único saber objetivo es el de los detalles de las cosas y de los sucesos concretos”. Es imposible establecer relaciones causales entre ellos en términos de conceptos generales. Sólo pueden ser observados, descritos, y puestos en secuencia temporal.	Impide la formulación de categorías teóricas generales con validez empírica demostrable.
Empirismo intuicionista	Para éste, los conceptos deben formular la individualidad única de un fenómeno concreto, tal como una persona o un complejo de cultura. Cualquier intento de descomponer este fenómeno en elementos subsumibles en categorías generales de cualquier tipo destruye esta individualidad y no lleva a un conocimiento válido sino a una caricatura de la realidad.	No da lugar a la formulación de enunciados teóricos sobre fenómenos con validez empírica.
Tipos ideales	Los conceptos no son reflejo de la realidad sino “útiles ficciones”	

Cuadro 1: Status de los conceptos científicos en su relación con la realidad

⁵⁹Elaboración propia a partir de (Parsons, 1968).

ANEXO II⁶⁰

Sistema teórico	de la naturaleza	de la acción	de la cultura
Sistema de teoría	analítico-empírica: se ocupa de procesos en el tiempo; busca alcanzar la más plena comprensión posible de una clase de individuos históricos	analítico-empírica: se ocupa de procesos en el tiempo; busca alcanzar la más plena comprensión posible de una clase de individuos históricos	analítico; su objetivo es desarrollar sistemas lógicamente coherentes de teoría analítica general
Temporalidad	no	medio/fin	Consiste en objetos <i>eternos</i> , la categoría de <i>tiempo</i> no es aplicable a ellos
Espacialidad	sí	no	no
<i>Verstehen</i>	no	sí	sí
Tipo de ciencia	empírica	empírica	ciencias sociales analíticas de los sistemas de acción
Ciencia	Física	Biología, Psicología	Economía, Política, Sociología

Cuadro 2: **Los sistemas teóricos desde una base analítica.**

⁶⁰Elaboración propia a partir de (Parsons, 1968).

Bibliografía

- Alexander, J. (2000). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, chap. La revuelta contra la síntesis parsoniana, (pp. 97–108). Barcelona: Gedisa, primera ed.
- Beeghley, L., Powers, C. H., & Turner, J. H. (2012). *The emergence of sociological theory*, chap. The sociology of Auguste Comte, (pp. 37–54). SAGE Publications, Inc., séptima ed.
- Bock, K. (1988). *Historia del análisis sociológico*, chap. Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución, (pp. 59–104). Buenos Aires: Amorrortu, primera ed.
- Bottomore, T., & Nisbet, R. (1978). *A history of sociological analysis*. New York: Basic Books.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama, primera ed.
- Cassirer, E. (1953). *El problema del conocimiento*. I. México: Fondo de Cultura Económica, primera ed.
- Cassirer, E. (1956). *El problema del conocimiento*. II. México: Fondo de Cultura Económica, primera ed.
- Cassirer, E. (1972). *La filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, tercera ed.
- Cassirer, E. (2005). *Las ciencias de la cultura*, chap. El objeto de las ciencias de la cultura, (pp. 7–49). México: Fondo de Cultura Económica, segunda ed.

- Castañeda, F. (2004). *La crisis de la sociología académica en México*. México: Miguel Ángel Porrúa, primera ed.
- Castañeda, F. (2008). *Precursores de la sociología moderna en México*, chap. 'La democracia en México' de Pablo González Casanova, (pp. 151–167). México: Siglo XXI, primera ed.
- Cuviller, A. (2003). *Pragmatismo y sociología*, chap. Prefacio, (pp. 9–24). Buenos Aires: Quadratta, primera ed.
- de Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, vigesimocuarta ed.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, chap. Introducción, (pp. 55–73). México: Fondo de Cultura Económica, primera ed.
- Elias, N. (1956). Problems of involvement and detachment. *British Journal of Sociology*, 7, 226–252.
- Elias, N. (1971). Sociology of knowledge. New perspectives. *Sociology*, 5, 149–168.
- Elias, N. (1989). The symbol theory. *Theory, Culture and Society*, 6, 169–217, 339–383 y 499–537.
- Elias, N. (1990a). *Compromiso y distanciamiento: ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península, primera ed.
- Elias, N. (1990b). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península, primera ed.
- Elias, N. (1994). *Conocimiento y poder. Genealogía del poder*. Madrid: La piqueta, primera ed.
- Elias, N. (1994). *Conocimiento y poder*, chap. El atrincheramiento de los sociólogos en el presente, (pp. 195–231). Genealogía del poder. Madrid: La piqueta, primera ed.
- Elias, N. (1994a). *El proceso de la civilización: investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda ed.

- Elias, N. (1994b). *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península, primera ed.
- Elias, N. (1995). *Mi trayectoria intelectual*. Barcelona: Península, primera ed.
- Elias, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica, primera ed.
- Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fé de Bogotá: Norma, primera ed.
- Elias, N. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa, primera ed.
- Elias, N. (2002). *Humana Conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Barcelona: Península, primera ed.
- Farfán, R. (2003). Maddame Tessier o la tragicomedia de la sociología francesa actual. *Sociológica*, 18(53), 259–266.
- Farfán, R. (2008). La recepción de Norbert Elias en México: sociogénesis de una tradición de investigación social. *Sociológica*, 23(66), 157–173.
- Freud, S. (1984). *Obras completas, vol. XVIII*, chap. Más allá del principio del placer, (pp. 1–62). Buenos Aires: Amorrortu, segunda ed.
- Galindo, J. (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*, chap. Norbert Elias y Talcott Parsons, (pp. 197–233). México: UIA Puebla-UAM Iztapalapa-UNAM, primera ed.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press-Basil Blackwell, first ed.
- Giddens, A. (2001). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Buenos Aires: Amorrortu, segunda ed.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu, primera ed.
- Girola, L. (2010). Talcott Parsons: a propósito de la evolución social. *Sociológica*, 25(72), 169–183.

- Hughes, J., & Sharrock, W. (1999). *La filosofía de la investigación social*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda ed.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, primera ed.
- Kilminster, R. (1993). Norbert Elias and Karl Mannheim: closeness and distance. *Theory, Culture and Society*, 10, 81–114.
- Kilminster, R., & Wouters, C. (1995). From philosophy to sociology: Elias and the neo-kantians. *Theory, Culture and Society*, 12(3), 81–120.
- Lahire, B. (2003). Cómo llegar a ser doctor en sociología sin poseer el oficio del sociólogo. *Sociológica*, 18(53), 267–301.
- Leserre, D. (2011). *Lógica, lenguaje y mente*, chap. Conciencia y Lenguaje, una argumentación entre la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías, (pp. 1–17). Lima: Fondo Editorial UCA Perú, primera ed.
- Leyva, G., Vera, H., & Zabudovsky, G. (Eds.) (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*. México: UIA Puebla-UAM Iztapalapa-UNAM, primera ed.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, segunda ed.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*, chap. Evolución, (pp. 325–469). México: Herder, primera ed.
- Luhmann, N. (2009). *¿Cómo es posible el orden social?*. México: Herder, primera ed.
- Maso, B. (1993). Elias and the Neo-Kantians. *Theory, Culture and Society*, 12, 43–79.
- Murguía, A. (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*, chap. La teoría del símbolo de Norbert Elias y la teoría social contemporánea, (pp. 277–288). México: UIA Puebla-UAM Iztapalapa-UNAM, primera ed.

- Nisbet, R. (1966a). *La formación del pensamiento sociológico*. No. I in Buenos Aires. Buenos Aires: Amorrortu, primera ed.
- Nisbet, R. (1966b). *La formación del pensamiento sociológico*. II. Buenos Aires: Amorrortu, primera ed.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*, chap. Implicaciones metodológicas provisionales, (pp. 883–938). Madrid: Guadarrama, primera ed.
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Ensayos. Madrid: Alianza, primera ed.
- Parsons, T. (2000). *Antología teoría sociológica clásica. Talcott Parsons*, chap. El problema, (pp. 61–161). México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, primera ed.
- Quilley, S. (2010). Integrative levels and the “Great Evolution”: Organicist biology and the sociology of Norbert Elias. *Journal of Classical Sociology*, (10), 391–419.
- Ramos Torre, R. (1994). Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (65), 27–54.
- Roark, E. (2004). Herbert Spencer’s evolutionary individualism. *Quarterly Journal of ideology*, 27(3-4), 1–31.
- Rossi, P., & Weber, M. (1982). *Ensayos sobre metodología sociológica*, chap. Introducción, (pp. 9–37). Buenos Aires: Amorrortu, primera ed.
- Spier, F. (1998). *Figuraciones en proceso*, chap. La teoría del proceso de la civilización de Norbert Elias nuevamente en discusión. Una exploración de la emergente sociología de los regímenes, (pp. 257–298). Bogotá: Fundación Social-Universidad Nacional de Colombia, primera ed.
- Thomson, K. (1982). *Emile Durkheim*. Key Sociologists. New York: Routledge, first ed.
- Vera, H. (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*, chap. De ideología y utopía a compromiso y distanciamiento. La sociología del conocimiento de Norbert Elias, (pp. 235–253). México: UIA Puebla-UAM Iztapalapa-UNAM, primera ed.

- Vera, H. (2012). Por una sociología histórica del conocimiento. *Sociología Histórica*, (1), 239–250.
- Vera, H. (2013). *Norbert Elias and Social Theory*, chap. Norbert Elias and Emile Durkheim: seeds of a historical sociology of knowledge, (pp. 127–141). New York: Palgrave-McMillan, primera ed.
- Waldhoof, H.-P. (2007a). Unthinking the closed personality: Norbert Elias, group analysis and unconscious processes in a research group: part I. *Group Analysis*, 40, 323–343.
- Waldhoof, H.-P. (2007b). Unthinking the closed personality: Norbert Elias, group analysis and unconscious processes in a research group: part II. *Group Analysis*, 40, 478–506.
- Weiler, V. (2008). Lucien Lévy-Bruhl visto por Norbert Elias. *Revista Mexicana de Sociología*, 70(4), 791–822.
- Xirau, R. (2009). *Introducción a la historia de la filosofía*. Textos Universitarios. México: UNAM, decimotercera ed.
- Zabludovsky, G. (1999). Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social. *Sociológica*, 14(40), 151–179.
- Zabludovsky, G. (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*, chap. Recepción y vigencia de la obra de Norbert Elias. Procesos civilizatorios y descivilizatorios, (pp. 93–11). México: UIA Puebla-UAM Iztapalapa-UNAM, primera ed.
- Zabludovsky, G. (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica, primera ed.