

La "sociedad mundial" y la carencia de reflexiones normativas en las teorías sociales de Niklas Luhmann y Norbert Elias

OLIVER KOZLAREK

Resumen

El actual debate de la globalización provoca revisiones de las teorías políticas y sociales conocidas. Los resultados son sorprendentes: la mayoría de las teorías políticas y sociales modernas hacen, por lo menos implícitamente, referencia a lo que hoy en día llamamos globalización. En algunas de estas teorías las tendencias globalizantes ocupan un lugar central alrededor del cual estas teorías circulan. Este es el caso de las teorías de Niklas Luhmann y de Norbert Elias, que en este artículo revisaré. La duda que subyace en el estudio de estas dos teorías es: si en ellas encontramos respuestas para los desafíos teóricos actuales. Mi crítica frente a estas dos teorías se refiere a la manera en la cual en ellas se trata el problema de la normatividad.

Abstract

The current debate on globalization has triggered revisions of existing modern political and social theories. The results are astonishing: the majority of modern political and social theories have always, at least implicitly, referred to what today is called globalization. For some of these theories the globalizing tendencies have even represented the center of gravity around which these theories revolve. This is the case of the theories of Niklas Luhmann and Norbert Elias, which I will revise in this paper. The leading question of this scrutiny is, whether these two theories contain answers to the theoretical challenges of our days. My critique of these two theories concerns their ways of handling the problem of normativity. The limitation is the result of the fragmentation of social control which prevails in the area.

El concepto de la globalización ha logrado trasladarse de los discursos periodísticos que se reproducen en los medios masivos de comunicación hacia los discursos de las ciencias sociales y la filosofía política y social. Aquí parece que el debate que se centra alrededor de este concepto enmarca un conjunto de problemas que, si bien no son nuevos, aparecen ahora en sus constelaciones de interdependencia. Discursos que ante los ojos de muchos aparecían como meras especulaciones estéticas, carentes de cualquier sentido social o político (como por ejemplo el discurso posmoderno), aparecen ahora bajo la luz de la conciencia de los procesos globalizantes,

por lo menos como aportaciones complementarias en el esfuerzo indispensable de buscar nuevas formas de conceptualizar lo político y lo social.

Dentro de esta coyuntura de arrojar una luz nueva sobre las teorías ya conocidas, quiero interrogar a dos propuestas teóricas que nacieron de una conciencia común, a saber, la de que una teoría social para las sociedades modernas solamente puede funcionar como una teoría de la globalización o de la globalidad. Lo interesante es que estas teorías fueran elaboradas mucho antes del actual debate de la globalización.¹ Se trata de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la teoría de figuración (o la sociología de procesos) de Norbert Elias.

Pero no me quiero limitar a un simple recordatorio sobre qué teorías de la globalización ya han existido antes del actual debate. En caso de hacerlo así, deberíamos discutir muchas teorías—las que incluso son mucho más antiguas de las aquí seleccionadas. Lo que ahora me interesa es más bien llegar a una problematización de algunas propuesta para teorizar la globalización. Es con esta orientación que el análisis de teorías como las que aquí escogí me parece sugerente.

Mi acercamiento a las propuestas de Luhmann y de Elias tiene una orientación crítica. Frente a esta orientación crítica destacan otros dos aspectos que nuestros autores comparten: por una parte hay que mencionar la centralidad de la idea de la evolución que no solamente sirve como explicación de la tendencia que conduce a las sociedades modernas (automáticamente hacia la "sociedad mundial") sino que, por otra parte, permite también la evasión de las cuestiones normativas que se observa en las teorías de Luhmann y Elias. Ambos autores se inscriben ambiciosamente en el proyecto de una sociología "libre de valores", reproduciendo, sin embargo - esta es mi crítica— una visión científica así como los valores científicos de una manera pre-críticos.

Esto no significa que Luhmann y Elias no buscasen una manera de relacionar las dimensiones teoría y "praxis" (o práctica). Como

¹ Cabe aclarar el que con la referencial "actual debate de la globalización" nos remitimos a un evento discursivo que se desdobra apenas a partir de los años noventa del siglo que acaba de terminar (véase Waters, 1995).

Habermas ya había explicado para el caso de Luhmann: "Luhmann se relaciona con Marx [...] mediante una concepción de la unidad entre teoría y praxis, proveniente de la filosofía de la historia, así como mediante la idea perteneciente de la auto-constitución del género humano, es decir de la 'sociedad'. [...] La teoría es el órgano que pretende asumir el liderazgo en el proceso de la auto-constitución de la sociedad, donde el sistema científico representa la función primordial; de esta manera la teoría es inmediatamente práctica" (Habermas, 1982:369-370; todas las traducciones del alemán son mías). Algo parecido se puede constatar para el caso de Elias. La suya se entiende como una teoría que busca la continuación de un proceso de ilustración social no sin ciertas aspiraciones emancipatorias. Pero el único interés que debe impulsar este proceso es el de encontrar la verdad sobre los asuntos humanos. Como la **verdad** se convierte en el único valor que Elias reconoce, el único que realmente se emancipa es el científico.

La crítica que trato de desarrollar frente a las propuestas de Luhmann y de Elias parte de la convicción de que una teoría social de la globalización debe incluir las reflexiones normativas. Eso me parece todavía más importante si entendemos a la globalización sobre todo como un proceso proliferación del problema de los valores. Esta tendencia se plasma mediante dos perspectivas: tanto la multiculturalización, es decir, la conciencia de una multiplicación de valores, como la supuesta disolución de los valores —un tema constante del pensamiento político y social moderno que ahora experimenta igualmente una reanimación —expresan la centralidad de esta problemática. A partir de esta conciencia quiero articular algunos retos para una teoría social que contesta a estos problemas.

La "sociedad mundial" según Niklas Luhmann

El posmodernismo ha provocado una fuerte ola de críticas. El frente más agresivo lo erigieron, como era de esperarse, todos aquellos que intentaron rescatar los fundamentos racionalistas. Jürgen Habermas brinda un ejemplo muy típico. Según estos autores el posmodernismo representa una desviación lamentable de *el* "discurso de la moderni-

dad". Pero ¿podemos realmente ignorar un fenómeno discursivo que dejó un impacto tan notorio como el posmoderno? ¿No puede ser que el discurso posmoderno nos enseña, aunque de manera negativa, mucho más sobre nuestra realidad moderna que muchos de los discursos que se inscriben positivamente en la tradición moderna? Y, finalmente, ¿no radica en todo lo anteriormente dicho un valor que hace del discurso posmoderno algo más que una moda pasajera, y que lo convierte en una de las múltiples expresiones legítimas de la modernidad misma? En esta tónica escribió también Niklas Luhmann: "La proclamación de la 'posmodernidad' tuvo por lo menos un mérito. Dio a conocer que la sociedad moderna había perdido la confianza en lo correcto de sus descripciones de sí misma. También ellas son posibles de otro modo. También ellas se han vuelto contingentes. [...] Quizás el concepto de la posmodernidad había querido prometer tan sólo otra descripción, más rica en variantes, de la modernidad, que sólo puede imaginarse negativamente su propia unidad como imposibilidad de un metarelato" (Luhmann, 1997a: 9; véase también: Heller, 1999).

Es en esta cita donde se manifiestan dos aspectos de la propia teoría de Luhmann: primero, una cierta aceptación del énfasis que el posmodernismo hace en la diferencia y lo que Luhmann llama, en la jerga de la teoría de sistemas, la necesidad de la "distinción" que se basa en una "lógica de la diferencia" (Willke, 1998:17). Segundo —y aquí Luhmann toma explícitamente distancia frente a la proclamación de la incomensurabilidad y del relativismo de los **posmodernistas**— a pesar de las distinciones existe algo así como una "unidad de la distinción", la que hace posible su propio proyecto, a saber, el de desarrollar una teoría con pretensiones universalistas (Luhmann, 1993a:15ss.). La justificación para tal teoría deriva según Luhmann de la necesidad de articular una teoría de la sociedad en el sentido de la "sociedad mundial". Dicho de otra manera: una teoría social actual solamente puede ser una teoría de la sociedad mundial, que afecta a todos los seres humanos y por eso justifica su pretensión de universalidad. De esta manera Luhmann deja claro que la suya no es la pretensión de derivar la universalidad del concepto de la racionalidad como lo hace el pensamiento político y social de la "vieja Europa". Para eliminar cualquier insinuación normativa Luhmann también se distancia frente a las propuestas dia-

lécticas. **La** pregunta que los planteamientos de Luhmann provoca, es, si las propuestas dialécticas permiten responder a las problemáticas de la complejidad de las sociedades *multiculturales*, en las cuales se agudizan los conflictos entre diferentes sistemas de valores.

La imposibilidad de la integración racional-normativa

Las sociedades actuales presentan un grado de complejidad muy elevado. Para Luhmann complejidad significa en primer lugar aumento de diferenciación de sistemas funcionales (Luhmann, 1997b: capítulo 4). Según Luhmann, hoy en día no se puede hablar de la sociedad **x** o de la sociedad **y**, pretendiendo que con estas denominaciones se haga referencia a conjuntos empíricos homogéneos. Lo que durante mucho tiempo creaba la ilusión de esta posibilidad era la definición de las sociedades modernas en el sentido de sociedades nacionales que se definen territorialmente a partir de un espacio geográfico claramente definido como territorio nacional. Sin embargo, esto es para **Luhmann** solamente una ilusión, porque la diferenciación social no respeta limitaciones geográficas. De tal manera **que** el concepto de la sociedad en Luhmann desemboca forzosamente en el de la "sociedad mundial" y eso ya mucho antes del debate actual de la **globalización**.² Las categorías de su teoría no se reducen a entidades políticas territoriales. **Al** contrario, las categorías de **Luhmann** están comprometidas con las funciones sistémicas. "La referencia a la función requiere **cruzar** constantemente las fronteras territoriales: para recibir noticias de proveniencia extranjera, para conseguir créditos internacionales, para la prevención político-militar de eventos más allá de las fronteras propias, para copiar los **sis-**temas escolares y universitarios de los países avanzados, etcétera." (ibid.: 809). Luhmann concluye: "Por eso no queda otra [...] que partir de la realización total de la sociedad mundial" (ibid.).

Pero la sociedad mundial no es una unidad que simplemente rebasa las limitaciones territoriales de aquellas sociedades que se definen, haciendo referencia a lo territorial. Presuponiendo que la **com-**

² Otro autor, que por cierto ya enfatizaba desde los años setenta la globalidad del "sistema mundial" es Immanuel Wallerstein.

plejidad de la sociedad mundial implica más bien un alto grado de diferenciaciones que, funcionalmente definidos, van más allá de diferencias entre naciones. La sociedad mundial no es simplemente un "sistema internacional" (Luhmann, 1975: 57). Y por eso no es posible pensar en un cierre de las tendencias globalizantes actuales - como lo espera, por ejemplo Habermas (Habermas, 1998)— bajo la primacía de la política, ya que estas esperanzas no reconocen la multifuncionalidad de las condiciones actuales. "Decisiones políticas, sobre todo en la forma de leyes generales e igualitarias, presumen una razón unificada, transversal (*übergreifend*) que, si no existe, sea por lo menos construible mediante las decisiones" (Willke, 1998: 17).

Para la teoría de sistemas esta "razón transversal", propuesta por filósofos,³ no existe y no debe seguir existiendo en un proyecto de comprender las realidades sociales actuales mediante una teoría social, ya que no logra captar la complejidad que determina a la "sociedad mundial". La filosofía práctica moderna creía todavía en la posibilidad de que las sociedades se integrarían mediante un consenso moral o ético universal. En la sociedad mundial con un grado de complejidad máximo, esto ya no es posible. De esta manera queda claro también que la diferenciación funcional se opone a la integración moral o ética. Todos los sistemas funcionales operan con base en *codes* valorativos muy propios, de tal manera que la codificación binaria "bueno/malo", que caracteriza la moral, no es aplicable a otros sistemas funcionales (también Luhmann, 1993b). Precisamente esta autonomía funcional es característica para la diferenciación funcional y para la posibilidad de una cierta autoreferencialidad de los sistemas funcionales.

Consecuentemente, en la "sociedad mundial" las expectativas morales son constantemente defraudadas. Eso no significa para Luhmann que se necesite un nuevo conjunto de valores y normas con el fin de una integración forzada. Más bien lo que se necesita es un horizonte de expectativas que responda a la diferenciación y a la imposibilidad de una nueva integración normativa. Para Luhmann las expectativas morales deben ser sustituidas por expectativas cognitivas. "Expectativas cognitivas [que] traten de cambiarse a sí mismas, mien-

³ Se trata de un concepto de Wolfgang Welsch (1996), que Willke critica en el texto que aquí citamos.

tras [que las] expectativas normativas buscan el cambio de su objeto. Aprender o no-aprender - e s a es la diferencia" (Luhmann, 1975: 55). En el lugar de los valores se pone, en la "sociedad mundial", el imperativo de la "adaptación cognitiva" —*lernende Anpassung*— (ibid.: 63). Si todavía seguimos implicando que el conocimiento es racional y que "el aprendizaje mejora y no empeora el estado del sistema que aprende", si, en otras palabras, seguimos aplicando estos "bloques epistémicos procedentes de la tradición" (Luhmann, 1997a: 63), entonces reproducimos también la creencia implícita en la racionalidad universal. Según Luhmann el estudio de la sociedad obliga a abandonar esta creencia.

La falacia de la dialéctica

Frente a la proclamación de la diferencia surge siempre —ya por razones lógicas— la pregunta por la unidad. En el pensamiento occidental (al que Luhmann llamaría el pensamiento de la "vieja Europa" y que no solamente se remite al pensamiento moderno sino también al de la antigüedad griega) la conceptualización de esta relación (como la que existe entre muchas otras antinomias) desembocó en el concepto de la dialéctica. La dialéctica es la relación per definitionem; hasta los supuestos antagonismos llegan en ella, o gracias a la conciencia de ella, a la unidad. La dialéctica representa, desde esta perspectiva, un arma fuertísima mediante la cual las partes son forzadas a la unidad. Esta visión de la dialéctica unificadora se expresa claramente en Hegel. También en Hegel se plasma la función normativa de la dialéctica.

Pero la dialéctica puede entenderse también negativamente, incluso para cumplir con la misma función normativa. Esta es la comprensión de la teoría crítica —o de la "Escuela de Frankfurt"— (Jay, 1986). Al igual que cualquier "movimiento dialéctico" también la "dialéctica negativa" (Adorno, 1988) se entiende como un movimiento que busca un más allá de lo dado, de lo que es. Si lo dado es unidad o "totalidad", como pensaba la teoría crítica en su primera generación, entonces la dialéctica negativa debe pensar la disolución de ésta. Lo que cambia es el punto de partida del movimiento dialéctico. Mientras el movimiento dialéctico según Hegel empieza con los

partes, la teoría crítica empieza con la totalidad. Sin embargo, en los dos casos se trata de establecer una relación intrínseca entre unidad y diferencia con una fuerte pretensión normativa.

Al igual que el pensamiento posmoderno, la teoría de sistemas ya no sigue a la tradición occidental en su celebración de la dialéctica. Lo que Luhmann critica se reduce a una supuesta carencia de complejidad en el concepto de la dialéctica. Stefan Breuer lo expresa de la siguiente manera: Luhmann habla del "concepto honorable" de la sociedad burguesa o proletaria en la misma tónica "como un constructor de cohetes sobre el sastre de Ulm" (Breuer, 1995: 83). Tal vez la manera más sensata de describir la posición de Luhmann es negativa: en comparación con el diagnóstico de la teoría crítica Luhmann no parte en el suyo de la totalidad, sino de la diferencia; pero en contra del pensamiento posmoderno esta diferencia no se pierde en lo incomensurable.

Existe una "unidad de la diferencia. Pero esta no se define lógica, ontológica ni epistemológicamente sino a partir del concepto de la sociedad que, según Luhmann, tiene la función de aclarar las expectativas y las posibilidades de lo social. Esencial es para Luhmann también en este sentido la comunicación: "La sociedad comunica y todo lo que comunica es sociedad" (Luhmann, 1993a: 555; Breuer, 1995: 86). De esta manera se describe la dimensión social como sistema social frente al "entorno" (*Umwelt*) no-social.

Como explica Breuer, la "diferencia frente a la teoría dialéctica consiste en que la unidad no se refleja en los fenómenos" (ibid.: 87), no hay, en otras palabras, "universalidades concretas". "Los sistemas parciales en la sociedad moderna por definición no son manifestaciones de la sociedad total, es decir, de su estructura constitutiva; son más bien manifestaciones de una función y justamente por eso no del todo, pero que a pesar de eso pertenecen a un contexto superior que no se muestra en ellos mismos, sino solamente en su entorno (Umwelt), en la diversidad de las diferencias-sistema-entorno del interior de la sociedades" (ibid.).

La "sociedad mundial" no representa ontológicamente la unidad social máxima. Se define más bien como unidad de la diferencia a partir de su propia "diferencia guía" (*Leitdifferenz*), entre lo global y lo regional (Luhmann, 1997b: 806ss) que de ninguna manera pretende subordinar los demás mecanismos sistémico-funcionales je-

rárquicamente, como por ejemplo en las sociedades menos complejas de la "vieja Europa".

Multiculturalismo versus "sociedad mundial"

Con la conciencia de los problemas de la globalización actual, el concepto luhmanniano que merece nuestro interés es el de la complejidad. Cuando **Luhmann** empieza a desarrollar los conceptos básicos de su teoría de sistemas y cuando escribe su artículo sobre la sociedad mundial (1975) centra su idea de la complejidad social en la tendencia de la diferenciación funcional pero no en los conflictos que pueden surgir a partir de diferentes órdenes de valores. La "unidad de la diferencia" se entiende "no tanto en la disolución de los bordes de los sistemas", sino que consiste mucho más en la prevalencia de "mecanismos de abstracción que se traslapan (*übergreifender Abstraktionsmechanismen*), los cuales conducen a isomorfías estructurales dentro de los sistemas parciales" (Breuer, 1995: 103). La pregunta es, sin embargo, si esta manera de explicar lo social —a partir de lógicas meramente cognitivas, a pesar de la diversidad de éstas— basta para concebir la complejidad de las sociedades actuales. Especialmente a partir de la conciencia de que las sociedades actuales se deben entender, más que nunca, como sociedades multiculturales, nos queda una duda. Ya Claus Offe indicaba que el pensar la unidad es "más difícil en sistemas con el problema adicional de lograr una mediación entre valores o modelos culturales diversos" (Offe, 1988: 168). Y parece que, justamente, al mismo tiempo que la realidad de una cierta homogenización funcional se hace más evidente, los conflictos culturales van en aumento. Sin embargo, **Luhmann** excluye estos problemas explícitamente. En 1975 deja claro que los principios cognitivos prevalecen en la sociedad mundial frente a los principios normativos. Más recientemente admitió: "La caracterización de la sociedad moderna encuentra en la primacía de una forma de diferenciación que se orienta en funciones críticas, que, a primera vista, éstas son justificables empíricamente" (Luhmann, 1997b: 806). Pero una vez más insiste en que estas divergencias no remiten a problemas normativos o de valores, sino a problemas estructurales que se reducen a la *Leitdifferenz* global/regional. La problemática se reduce, entonces, a una característica sistémica y funcional que arregla la "evo-

lución si solamente la dejamos en paz" (Brunkhorst, 1998: 11). En una "sociedad mundial", en la cual los mecanismos normativos fueron sustituidos por los cognitivos, la esperanza en la evolución lleva a esperar nuevas formas y capacidades de aprendizaje para ajustarse a los imperativos sistémicos. En este sentido se debe entender también el siguiente comentario de Helmut Willke: "El recurso realmente crítico es la capacidad de aprendizaje individual y colectivo: ¿cómo reacciona una comunidad forzosamente global de seis mil millones y medio de individuos frente al fin claramente pronosticable de sus recursos naturales y frente a la amenaza de cualquier individualidad por los riesgos globales?" (Willke, 1998: 29).

Como era de esperarse, la teoría de sistemas no puede responder a esta pregunta. Debemos recordar que su tarea autoproclamada se reduce a la "observación" y no a la intervención, a la afirmación y no a la crítica. Pero, ¿que tipo de observador estamos presuponiendo? Un observador seguramente que tenga la capacidad de adaptación. Se trata de un "extraño" que no vive en la "densidad de las implicaciones culturales" (Walzer) de su sociedad, sino que, a pesar de su perspectiva intrasistémica observa desde la distancia funcional. O tal vez se aplicaría mejor la figura del turista (Bauman, 1995: 1999). Los turistas se ubican en un lugar pero pertenecen a otro. No se involucran en los problemas de su lugar vacacional. Prefieren el goce de lo exótico. El multiculturalismo del "turista" se reduce al consumo de lo diferente. Lo hace compatible con su propia cultura a través de los principios del mercado, de las funciones sistémicas o de la "normalización" (Waldenfels) de los imperativos de la comunicación.

Sin embargo, la figura del turista no ofrece una solución frente al problema del multiculturalismo de nuestras sociedades actuales. La multiculturalización es un fenómeno concomitante de la globalización que se impone a todas las sociedades actuales. Es decir, no se trata de una opción voluntaria que permite la retirada a la seguridad del propio hogar y de la autocomprensión de la propia comunidad en cualquier momento. Se trata más bien de una condición que coloca a nuestras sociedades frente a retos y desafíos nuevos que finalmente obligan a repensar radicalmente nuestra comprensión de lo social. Joseph Raz escribe, "The problem [of multiculturalism] is not merely due to the complexity of the social conditions that may prevail [...]"

a complexity that **defeats** our ability to apply our **principles** to those conditions. **The** problem extends further. Social situations can **change** in such a way that concepts we employ to understand them **become inapplicable**" (Raz, 1994: 67).

A pesar de la crítica que la teoría de sistemas articula frente al pensamiento de la "vieja Europa", podemos constatar en este momento que su crítica es todavía demasiado moderada. Los indicios de un pensamiento profundamente a-crítico o pre-crítico abundan en la obra de Luhmann, donde la evolución se convierte, una vez más, en la protagonista de las dinámicas sociales y donde los sueños de una ciencia "libre de valores" festajan uno de sus momentos más grandes.

A pesar del énfasis que la teoría de sistemas pone en las diferencias, en las particularidades, a pesar de su comprensión por el posmodernismo, reproduce lo que esta teoría rechaza más arduamente, a saber, la construcción de una teoría en el sentido de un metarelato, o - c o m o diría Luhmann — una "superteoría". El monismo teórico de Luhmann reafirma la unidad en el sentido de un universalismo teórico; no la ubica en un nivel de observaciones empíricas (en el sentido de observaciones de "primer grado"), sino en un nivel de observaciones de "segundo grado". La sociedad mundial no representa una unidad ontológica, que empíricamente existe, no se trata de un "sistema de interacción" ni de "organización", sino de "el sistema social por excelencia". Si bien los tres tipos de sistemas son comparables con escalones en el proceso evolutivo, no se puede decir que los "sistemas sociales", en comparación con los de "interacción" o los de "organización" son simplemente aumentos cuantitativos. No podemos decir que la sociedad se convierte en un "sistema de organización" unificado. "La sociedad se constituye hoy como sociedad mundial y rebasa ya por esta razón el horizonte de lo **organizable**" (Breuer, 1995:37-38). La propuesta de Luhmann no se debe confundir con una para *operacionalizar* la sociedad mundial. Se trata más bien, en primer lugar, de una propuesta para poder pensar el sistema social y esto lleva, en condiciones contemporáneas, **indispensablemente** a la visión de una sociedad mundial incontrolable por las fuerzas de la voluntad. En otras palabras, pensar las sociedades contemporáneas significa pensar la sociedad mundial como un evento que nos pasa a la humanidad, querámoslo o no.

Esta es tal vez una de las ideas más simpáticas que Luhmann desarrolla respecto a las tendencias globalizantes de nuestras sociedades. ¡En efecto, la globalización nos pasa! No es algo estratégicamente planeado u **organizado**.⁴ Cabe hacer una vez más referencia a la complejidad: rebasar un cierto grado de complejidad social produce constelaciones translocales y transregionales. Eso significa también que no existen caminos realistas para regresar; ya hemos **rebazado** el *point of no return*. No es, por lo tanto, que el mercado (u otras instituciones) imponen necesidades superfluas a nuestras sociedades, sino que la propia complejidad de nuestras sociedades requiere de instituciones translocales y transregionales. Eso no es para defender incondicionalmente a las doctrinas del mercado llamadas "neoliberales", sino para despertar la conciencia de que la fórmula "mercado-no-mercado" es demasiado simple y desconoce completamente la necesidad de estructuras translocales y transregionales como única posibilidad de satisfacer las necesidades de las sociedades en la modernidad tardía. Cualquier sociedad que rebasa un cierto grado de complejidad empieza a establecer tales estructuras comunicativas translocales y transregionales. Pero la duda es si esto tiene que llevar al extremo del fatalismo normativo de Luhmann, donde la única esperanza para evitar un apocalipsis global radica en la benevolencia (o no) de la evolución.

Esta anulación de cualquier intención normativa por parte de Luhmann lleva a la teoría social a una situación que ni siquiera los apóstoles de la sociología como ciencia "libre de valores" - como Durkheim y Weber — tenían en mente. Los últimos sabían muy bien que la sociología debería preocuparse por el problema de la moral (Durkheim) o de los valores (Weber). Eso no con el fin de imponer valores supuestamente superiores, sino porque Durkheim veía en el problema de la moral uno de los asuntos centrales de las sociedades modernas, mientras Weber otorgaba a los valores un papel decisivo para la realización de investigaciones científicas sociales. En este sentido el cientificismo luhmanniano regresa a una auto-comprensión de las ciencias que es anterior al génesis de la sociología. Esta autocomprensión comparte Luhmann con Norbert Elias.

⁴ Zygmunt Bauman habla respecto a la globalización como un nuevo "desorden mundial". (Bauman, 1998).

La "ciencia humana" libre de valores: Norbert Elias

Los trabajos de Elias hablan solamente en escasas ocasiones de la "sociedad mundial". Sin embargo, el nivel de integración superior al de las sociedades nacionales representa un tema que implícitamente está casi "omnipresente" (Devin, 1995). Pero esta no es la única razón para considerar a la obra de Elias en el contexto de la argumentación sobre la globalización. Otra es que Elias construye su teoría social explícitamente en oposición a las pretensiones filosóficas. Eso tiene una cierta relevancia con el tema de la normatividad, ya que para Elias las pretensiones prácticas no derivan de reflexiones conceptuales realizadas por un sujeto pensante (horno *claustró*) sino que, como lo ha explicado Artur Bogner: "[...] diagnosis is separated from therapy [*i.e.*] in symbol-formation, the autonomous qualities of the 'objects' are gaining the upper hand over the practical intentions of the 'subjects' [...]" (Bogner, 1987: 279).

En el caso de Elias el rechazo radical de la filosofía tiene una explicación biográfica. Cabe destacar que la formación de Elias es la del filósofo. Su disertación doctoral⁵ se ubica todavía dentro del marco temático e institucional de la filosofía. Sin embargo, ya en ella se nota una tendencia de rebeldía con las metas declaradas sobre todo de la filosofía de la historia. Baumgart y Eichner resumen el contenido de este trabajo de la manera siguiente: Se trata de un estudio sobre "problemas epistemológicos [...], que derivan del carácter histórico, eso es procesual del ser humano y de la comunidad humana" (Baumgart y Eichner, 1991: 31). La historia la define Elias esencialmente como una "idea" (Idee). El problema que se encuentra en el centro de este trabajo es el de la relación entre esta "idea" por una parte y los hechos históricos por la otra. Se trata de un problema científico-cognoscitivo que se resume en la siguiente pregunta: ¿cuál es la validez de los enunciados científicos en general y los historiográficos en particular? La intención es, pues, la de determinar "criterios para distinguir entre una ciencia de la historia dogmático-ideológica y una que fuera crítica [...]" (*ibid.*: 31-32). A pesar de que Elias se apega al marco terminológico de la dialéctica de Hegel, trata de enfati-

⁵ *Idee und Individuum. Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte* (1922, p. 24).

zar que lo esencial de la comprensión histórica no consiste en los conceptos externos, sino en las propiedades estructurales (*Struktur-eigentümlichkeiten*) que el historiador debe reconstruir comparativamente para cada época.

Ai igual que la historiografía también la filosofía forma parte del proceso cultural. De ahí sigue para Elias la obligación de que también la filosofía debería declarar sus principios estructurantes a partir de un estudio comparativo de su propia historia. De acuerdo con esta relativización de la filosofía (que apunta hacia una inmunización de la filosofía del virus de la ideología) Elias también relativiza al "individuo" *congno*scente: al sujeto. De tal forma se opone claramente a la presuposición de los apriori del proceso cognocitivo, idea que domina el pensamiento kantiano (ibid.: 33).

La crítica en contra de las pretensiones atemporales de la filosofía provoca un conflicto entre Elias y su asesor de tesis (*Doktorvater*) Richard Honigswald. Éste, un arduo representante del neo-kantianismo, rechaza la disertación de Elias precisamente por la crítica a Kant que en ella se expresa. Elias recibe el título de doctor solamente dos años después de haber entregado su tesis, cuando realiza los cambios que su asesor le había pedido. Puede decirse que esta experiencia causó una impresión bastante fuerte en Elias. A partir de ahí la ruptura con la filosofía sobre todo del estilo kantiano es irreversible. "No podría ignorar que todo lo que Kant declaraba como atemporal, dado anteriormente a cualquier experiencia, fuera la imaginación de las relaciones causales, la del tiempo o de las leyes naturales y morales, las que tienen que ser aprendidas con las palabras respectivas de otros seres humanos, para estar presente en la conciencia del ser humano particular. Pertenecen pues al conjunto de la experiencias del ser humano en cuanto conocimiento aprendido" (cfr. en Baumgart y Eichner, 1991: 19).

Después de su graduación como doctor en filosofía en la Universidad de Breslau, Elias busca una posibilidad para seguir su carrera académica en sociología, primero con Aifred Weber y después con Karl Mannheim. Pero a pesar de su rechazo de la filosofía Elias no quiere abstenerse de buscar respuestas a las grandes preguntas. Estas se encuentran solamente dentro del marco de lo que Elias llama una "ciencia humana" (*Menschenwissenschaft*). Si bien el núcleo de ésta sigue siendo la sociología, Elias prefiere el concepto de la

"ciencia humana" para distanciarse de la idea de la centralidad de la sociedad, entendida en el sentido de una entidad geográficamente determinada (véase Elias, 1990: 187ss.). Lo que en la "ciencia humana" confluye son tanto el interés antropológico, el interés de comprender la **construcción** de las imágenes del mundo (como resultado de las interacciones humanas) como los intereses metodológicos y epistemológicos. En un primer paso quiero esbozar la idea de una ciencia humana que Elias desarrolla consecuentemente a lo largo de su actividad académica. En un segundo paso me dedico **críticamente** a la problematización de los valores en la obra de Elias.

El totalitarismo de la ciencia humana

El trabajo más conocido de Elias es, sin lugar a dudas, *El proceso de la civilización* (1939). Elias elaboró esta obra en el exilio en Inglaterra en el umbral del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Si bien se trata de un estudio original, *El proceso de la civilización* no es el resultado de un genio solitario que trabajaba en el aislamiento absoluto, sin ningún contacto con el mundo académico. La obra refleja más bien las inquietudes que se expresan también en los estudios de gente como Max Weber, Max Scheler y Ernst Troeltsch, para solamente nombrar los más conocidos (Honneth y Joas, 1980: 115). Lo que todos estos estudiosos compartían era el interés de desarrollar una suerte de genealogía histórica de lo que Max Weber llamó la "racionalidad occidental". Pero si bien Elias comparte la misma inquietud su proyecto presenta también diferencias importantes.

En primer lugar destaca que la de Elias es una teoría de la civilización en el amplio sentido de la palabra. Eso quiere decir que no se trata de una teoría de las sociedades modernas-occidentales. Es cierto que el foco de interés ilumina la evolución civilizatoria de las sociedades europeas, pero Elias está convencido de que el proceso de la civilización alcanzará, tarde o temprano, a toda la humanidad en el sentido de una sociedad mundial (véase gráfica). Digno de mención es, en este contexto, que si bien la civilización europea desempeña un papel importante en el proceso de la constitución de esta sociedad mundial, **ella** no impondrá sus reglas, ya que a este nivel de máxima integración social las reglas cambiarán automáticamente.

Puede decirse que de esta manera la teoría de Elias no es eurocentrista.⁶

En segundo lugar llama la atención que Elias otorga el papel principal en el proceso de la "racionalización occidental" no a la *bourgeoisie* sino a la aristocracia.⁷ Tanto en el *proceso de la civilización* como en un libro posterior sobre La *sociedad cortesana* (primera edición, 1969; aquí: 1996), Elias reconstruye primordialmente el proceso de racionalización que se manifiesta en el refinamiento de los modales en las élites aristocráticas. Según Elias podemos decir que precisamente la sociedad cortesana representa el modelo crudo de las sociedades modernas.

En tercer lugar tendríamos que aclarar que la de Elias ni siquiera es una teoría de la racionalización, ya que él no trata de comprender al proceso de la civilización a través de una reconstrucción de las transformaciones intelectuales (en el sentido de la historia de las ideas o de la *cultura*), sino a través de una reconstrucción del aumento en el grado de autodisciplina de los individuos. Lo que representa el centro del interés del libro sobre el *Proceso de la civilización* es, en otras palabras, el proceso paulatino de controlar los impulsos e instintos corporales. Es en este sentido que el libro se compone de una colección insólita, en cantidad y calidad, de material empírico sobre el cambio de los modales en la mesa, los cambios en la higiene física, las costumbres de dormir y obviamente los cambios en cuestiones sexuales y eróticas. Lo que para algunos (como Weber por ejemplo) representa un proceso de racionalización bajo la perspectiva de Elias se convierte en un proceso de aumento en el grado de auto-control. Con eso queda claro también que la obra de Elias se encuentra mucho más cercana a la de Freud que a la del propio Weber.⁸ Artur Bogner está de acuerdo con la interpretación

⁶ Por lo menos no en el sentido clásico según el cual muchas de las teorías europeas pretenden una validez universal. Elias es mucho más modesto, ya que se contenta con describir tendencias. Sin embargo, aquí también se manifiesta una serie de problemas como más adelante vamos a ver.

⁷ Este cambio de enfoque es muy actual, ya que permite reexaminar la naturaleza de la modernidad en relación no solamente respecto a lo *pre-moderno* sino también frente a lo *post-moderno*.

⁸ Sobre la relación "Elias-Weber" véase el excelente trabajo de Stefan Breuer: "Gesellschaft der Individuen, Gesellschaft der Organisationen. Norbert Elias und Max Weber im Vergleich".

que Zygmunt Bauman da a la obra de Elias y que el propio Bauman resume en la siguiente frase: "Modern civilization is about control, not rationality" (cfr. en Bogner, 1987: 273).

En este mismo sentido podemos constatar una cierta hermandad de intereses entre Elias y Michel Foucault. Los dos están impulsados por la convicción de la importancia del análisis de las relaciones de poder. Para Elias las transformaciones respecto a las relaciones de poder obedecen a la tendencia evolutiva de construir figuraciones de una integración social cada vez mayor en su magnitud. Eso se ve acompañado por una monopolización del poder, por ejemplo en manos del Estado. Pero la monopolización del poder no significa la perfección de la represión totalitaria, sino se ve acompañada, a su vez, por un proceso de liberación. Liberación no solamente de las normas y valores que garantizaban la integración social a nivel de figuraciones menos complejas, sino también la liberación del poder que ejerce el monopolista del poder. Mientras que en sociedades menos complejas o menos civilizadas el monopolista del poder garantizaba el control social mediante el control y la represión física, en sociedades más civilizadas el auto-control de los individuos había alcanzado un nivel tan elevado que el control externo se hace obsoleto.

La idea que el proceso civilizatorio representa un movimiento hacia más diferenciación está relacionada con la de que lo esencial de las cuestiones humanas y sociales son las interrelaciones entre los diferentes elementos que componen las redes de interdependencias. De esta manera Elias se opone sobre todo a la visión de la persona como entidad independiente y autónoma o, como diría Elias: la visión del *horno* claustro, que se encierra en su mismidad y su supuesta autosuficiencia.⁹ Lo que las ciencias humanas deberían estudiar son, consecuentemente, las "figuraciones" que las redes de interrelaciones constituyen. A este respecto cabe recalcar dos puntos:

1. La de la figuración no solamente se convierte en expresión primordial de la comprensión de lo esencial de las cosas y de los hechos humanos y sociales, sino que según Elias, también en la de las cosas

⁹ En términos de Mustafa Emirbayer podemos hacer constatar que la de Elias es una "sociología relacional", que se opone a lo que Emirbayer llama "sociología sustancial" (Véase Emirbayer, 1997).

y de los hechos naturales. Empesando con las constelaciones subatómicas, pasando por las atómicas, moleculares, celulares, orgánicas y finalmente sociales; las figuraciones demuestran una tendencia de lo simple hacia lo complejo. Esta tendencia es la que caracteriza a la "gran evolución". Con el modelo de las figuraciones Elias pretende, por ende, un modelo explicativo que cruza las fronteras entre las ciencias formales y las materiales. Con esto queda claro que Elias no procura reducir las ciencias humanas y sociales a unos pocos principios "naturales". Su noción de las figuraciones respeta más bien las diferencias entre ellas. Las figuraciones se distinguen por los diferentes grados de integración y complejidad. El paso hacia un nuevo plano de integración requiere también un nuevo plano en términos de síntesis científica. También de acuerdo con las herramientas explicativas a nivel de las integraciones sociales un cambio puede ser necesario cuando se forman nuevas figuraciones sociales. Ese es el caso en la reciente tendencia de integración global (Elias, 1990a:188). La sociedad mundial funcionará según reglas distintas de las que se observan todavía en la fase inter-nacional del proceso civilizatorio. Es por eso que también las explicaciones sociológicas deben cambiar.

2. Como ya hemos dicho: la lógica que relaciona a los diferentes planos de figuraciones es la evolución que empuja hacia niveles de integración cada vez más complejos. Se trata pues de un proceso lineal que, según Elias, se mide cuantitativamente: Él utiliza muy a menudo la metáfora de una "escalera" de planos de integración que distingue entre los escalones inferiores y superiores. Otro indicador cuantitativo del proceso evolutivo es la cantidad de poder que está involucrada: "Cuando- e n nuestros pensamientos — subimos la escalera de la evolución biológica, entonces encontramos que el equilibrio de poder entre los representantes de diferentes escalones de configuraciones se traslada, favoreciendo siempre al más alto, sin que de esta manera se pierda el potencial de poder de las unidades de órdenes inferiores" (Elias, 1990b: 211).

Si dejamos las figuraciones no-humanas a un lado y nos fijamos en las transformaciones evolutivas de las figuraciones humanas (o sociales), entonces podemos resumirlas como lo ha hecho Stefan Breuer (Breuer, 1995: 23). El rumbo de la evolución, según Elias, se muestra en la siguiente gráfica:

Socio-génesis	Sociedad caballescortesana	Sociedad cortesana-absolutista	Sociedad burguesa-industrial	Sociedad Mundial
Centro de control	corte feudal absolut.	Estado Nacional	Estado Mundial	Estado
Códigos de comportamiento	<i>courtoise</i>	<i>civilité</i>	<i>civilisation</i>	Civilización mundial
Psico-génesis	<i>id</i> /Yo (no diferenciado)	dominación del Yo	dominación del super-Yo	equilibrio entre Yo, <i>id</i> , super-Yo

Al igual que para Luhmann, en la teoría de Elias el concepto de la evolución desempeña un papel meta-teórico preliminar. Gracias a este concepto Elias se encuentra en condiciones de desarrollar una teoría total, capaz de incluir en el horizonte de investigación tiempos de larga duración (*longe durée* en el sentido de Braudel). Esta **reconstrucción** de tiempos de larga duración es útil cuando se reconoce que la congelación artificial de continuidades temporales obstaculiza, en muchas ocasiones, la comprensión de los objetos de estudios. Así podemos argüir una vez más en favor de *El proceso* de la civilización, donde Elias demuestra que la civilización es efectivamente un proceso.

Pero el problema de esta propuesta reside en el plano meta-teórico. Es ahí donde la visión de largas duraciones en el sentido de la evolución en general le permite a Elias construir un marco totalizante para su teoría. Si bien rechaza los conceptos abstractos de la filosofía argumenta en favor de conceptos sintéticos. Elias explica: "Probablemente antes se habría hablado aquí de conceptos de 'un alto nivel de abstracción'. Pero la expresión 'abstracción' es confusa. El concepto de abstracción proviene de una etapa del desarrollo del conocimiento en la que se partía tácitamente del presupuesto de que el ser humano particular, el individuo aislado, puede ser comprendido como productor, y, por tanto, como creador y principio absoluto de un concepto. En esa fase parecía evidente que un ser humano par-

particular podía transformar un caso específico en un concepto general despojándolo de sus particularidades, abstrayéndolo. Desde una teoría que considere procesos esto se ve de otra manera. [...] Estaba en funcionamiento un largo proceso social, y lo que resultó de éste no fue sólo algo negativo, no fue sólo la exclusión de las particularidades de casos específicos y la extracción de lo que era general o común a todos ellos; lo que trajo este proceso fue una visión de conjunto de muchos puntos en común, haciendo asequible a la comprensión y a la comunicación algo nuevo, desconocido hasta entonces" (Elias, 1990a: 183).

Pero la pregunta que se debe dirigir en este momento a Elias es, si su pretensión de construir conceptos positivos ("sintéticos") que reclaman su validez no solamente para una sociedad humana en particular sino para todo el proceso de la evolución humana (e incluso prehumana), hasta la última figuración de la sociedad mundial, no sufre de la misma megalomanía que la creencia en la posibilidad de abstracciones negativas. En ambos casos la intención no es solamente la de aprehender la realidad humana absolutamente en conceptos. Haciéndonos valer, una vez más, de la crítica que hace Stefan Breuer a las teorías de civilización en general y de la teoría de Elias en particular se trata de una continuidad de creencias muy tradicionales: la creencia en la civilización y en el proceso evolutivo que empuja este proceso civilizatorio mantiene viva la creencia en el orden único y absoluto, la que en el pasado del pensamiento judeo-cristiano se proyectaba en la idea de Dios y que en la modernidad se manifiesta en el ideal del orden social (Breuer, 1995: 208; también Touraine, 1994: 23).

Si bien Elias exige una revisión teórica profunda para eliminar de una vez para siempre los "mitos" que todavía subyacen al pensamiento social (Elias, 1999), según Breuer, él mismo se entrega, sin darse cuenta, a uno de los mitos más fuertes del pensamiento europeo: el del orden divino, que en la modernidad se había desplazado de la teología hacia los discursos de los científicos.

El problema de los valores

Frente a la crítica de Breuer, en la cual éste subraya la dialéctica de los procesos civilizatorios (el orden que produce desorden, la paz

que produce guerra, etcétera) los defensores de la teoría elisiana recalcan que la de Elias no se debe entender como otra teoría de evolución que, una vez más, reduce a los procesos humanos a **civilizatorios**, a una lógica teleológica, progresista (Baumgart & Eichener, 1991: 98). La obra del propio Elias, sin embargo, no es tan clara al respecto. Todavía en 1987, tres años antes de su muerte, Elias escribió: "Los seres humanos se encuentran inmersos en un proceso masivo de integración que no sólo se verifica paralelamente a muchos movimientos desintegradores subordinados, sino que además puede provocar en cualquier momento un proceso de desintegración dominante. Pero de momento impera el movimiento hacia la integración global de la humanidad más amplia y estable" (1990: 190). De cualquier forma podemos observar que para Elias el proceso que lleva a niveles de integración cada vez más altos y el **civilizatorio** son idénticos. Es esta simetría entre integración y civilización, presupuesta en los trabajos de Elias, que contradice visiones como la de Adorno quien enfatizó que el rasgo predominante de la modernidad tardía se expresa en una "lógica de desintegración", o diagnósticos como el de Breuer quien concluye que actualmente estamos presenciando un proceso de la "desaparición de la sociedad" (*V e d - w i n d e n d e r G e s e l l s c h a f t*). Y es precisamente frente a estos diagnósticos que se evidencia la creencia de Elias en un proceso **civilizatorio** que progresa gradualmente. En este contexto vale la pena insinuar una vez más una comparación entre Elias y Foucault. Los dos enfatizan que el rumbo que han tomado nuestras sociedades no es el indicado por la racionalización sino por el poder. Pero mientras el aumento de auto-control físico contiene para Elias un elemento emancipador; para Foucault esta tendencia solamente lleva a la construcción de la "prisión al aire libre más grande de la historia".

La pregunta es: ¿cuál es la razón de la diferencia antagónica de estos diagnósticos? La respuesta se tiene que buscar en las diferencias de las orientaciones normativas de los autores. En el caso de Elias eso no parece tan obvio. Según Elias, su diagnóstico se basa en observaciones de procesos de larga duración supuestamente libres de prejuicios. Elias cultiva la intención de acercarse lo más posible a la "realidad", sin que los valores y los ideales preestablecidos interfieran en la labor del diagnóstico. Eso requiere de conceptos que igualmente se abstienen de valoraciones positivas o negativas.

Así dice Elias en 1988 con respecto al concepto de la civilización: "El problema es que el concepto de civilización tiene una carga ideológica. En el uso común del lenguaje significa algo bueno. Cuando en 1939 escribí *El proceso de civilización*, lo que me importaba era la determinación, de una manera puramente fáctica, de si hay, en absoluto, algo que podemos llamar proceso de civilización. [...] He desplazado al centro del proceso de civilización los modelos de autoregulación" (Elias, 1988: 1). Esta abstinencia de los valores se manifiesta también en la manera en que Elias piensa las ciencias sociales en términos generales: "No se trata de pedir o de esperar de los sociólogos que tengan convicciones acerca de cómo debe desarrollarse una sociedad y que las expresen. Se trata más bien de que los sociólogos se liberen de la idea de que la sociedad en cuyo estudio se afanan ha de corresponder también realmente al aquí y ahora, en su presente, en su evolución y expectativas, a sus exigencias morales y a sus opiniones acerca de lo que es justo y humano" (1999: 185).

Honneth y Joas observaron en su reseña de *El proceso de civilización*: "el problema de los valores que constituyen necesariamente el fundamento de una reconstrucción histórica y los cuales contienen rasgos de un futuro deseable, no se evidencia solamente cuando se entiende el desarrollo evolutivamente en el sentido del siglo XIX" (Honneth y Joas, 1980: 120). Sin embargo, ni las teorías evolutivas del siglo XIX ni la de Elias carecen realmente de orientaciones valorativas. Mi argumento en contra de Elias no es que la suya fuera una teoría efectivamente libre de valores. El problema de Elias, me parece, consiste más bien en que no logra cumplir sus propias ambiciones y que, al contrario, presupone ciertos valores para la construcción de su teoría. Puede ser que Elias esté de acuerdo con este resultado de mi análisis y que diga que nunca pretendió realmente una abstinencia de valores en un sentido absoluto. Bogner recuerda que según Elias "absolute value-freedom is the privilege of a madman" (Bogner, 1987: 278). Pero lo que se puede y debe criticar en Elias es que no desarrollara herramientas teóricas que le permitieran reflexionar críticamente los valores o por lo menos hacerlos explícitos para que puedan ser discutidos o criticados por otros. En otras palabras: mi sospecha es que el diagnóstico de Elias es el resultado de sus valores e ideales. ¿Cuáles son estos valores e ideales?

Parecido a Comte (a quien Elias recupera en muchas ocasiones) Elias comprende el proceso de civilización acompañado por un proceso de superación del conocimiento que se adecua más y más a la realidad. Si bien eso queda más claro en el caso de las ciencias naturales Elias mantiene una fe excepcional en la posibilidad de “desmitificar” también al conocimiento social. En este sentido escribe ya en 1939: "Al igual que en tiempos anteriores se elevó, frente al ser humano observador, después de haber pasado por muchos caminos equivocados, una visión cerrada a partir de las observaciones singulares de la Naturaleza, así también los fragmentos del pasado de la humanidad, los cuales se encuentran acumulados en nuestras cabezas y en nuestros libros, gracias a la labor de muchas generaciones, se empiezan, poco a poco, a ordenar en una imagen cerrada de las relaciones históricas y del cosmos humano en general" (1997: 445). Tal vez el verbo "ordenar" se encuentra por casualidad en esta cita, pero hay también una cierta relación intrínseca entre el proceso de civilización, en el sentido de un proceso de la construcción de un orden racional de control y el proceso de perfección de los dispositivos cognoscitivos en general y de las ciencias en particular. Esta relación la demostró la teoría crítica de manera **ejemplar**.¹⁰ En otras palabras: a la creencia en el proceso civilizatorio la acompaña una creencia en los valores científicas convencionales. Pero mientras la teoría crítica pone a la discusión estos valores, denunciando su responsabilidad en los acontecimientos que llevaron no solamente a la Segunda Guerra Mundial sino también al holocausto, Elias sigue insistiendo precisamente en la necesidad de conocimiento de control proporcionado por la ciencia: "En pocas palabras: cuando más incontrolable sea para el hombre un contexto determinado, tanto más afectivo será su pensamiento acerca de él; y en cuanto más afectivo, más cargado de fantasía sea su pensamiento sobre ese contexto, tanto menos estará en condiciones de elaborar modelos adecuados relativos al contexto dado y, en consecuencia, menos podrá llegar a **controlarlo**"¹¹ (Elias, 1999: 190).

¹⁰ Recientemente Zygmunt Bauman ha presentado un trabajo en el cual problematiza esta relación (Bauman, *Legislators and Interpreters*, 1987).

¹¹ Esta idea está en acuerdo con el planteamiento central de Elias, a saber: el de que el proceso de civilización es un aumento gradual de control. Elias distingue tres planos de control:

Justamente ante el telón de fondo de la relación intrínseca entre el proceso de civilización y el aumento de conocimiento y de control se entiende también el afán que Elias pone en una posible sociedad mundial. El conocimiento y el control (natural, social e individual) solamente se perfecciona en el momento en que la humanidad llega a un conocimiento no enturbado por los mitos sobre si misma. Eso solamente es posible en una sociedad mundial en la cual no solamente se borran las fronteras políticas y culturales sino también las del conocimiento. Con el conocimiento y la perfección del control desaparecen también los problemas como los que Elias presencia en la época en la cual redacta su libro de la civilización: en la fase global de la civilización no solamente desaparecerán las guerras, dando espacio a una verdadera "paz perpetua" (Kant), sino también a nivel psicogenético las almas encontrarán su felicidad en un "equilibrio entre el Yo, el ello y el super-Yo (véase gráfica) "Solamente cuando estas tensiones interestatales e intraestatales se aflojan y son superadas vamos a poder decir con más justificación que *somos* civilizados. [...] Solamente entonces el hecho de que el ser humano individual encuentre el equilibrio óptimo de su alma, lo cual muchas veces apreciamos como 'felicidad' o 'libertad' puede ser la regla. Me refiero a: *un equilibrio permanente o la sintonía entre las tareas sociales, entre todas las exigencias de una existencia social, por una parte, y las inclinaciones así como las necesidades personales, por la otra*" (1997: 463-464).

Pero tal esperanza en la sociedad mundial no tiene mucho que ver con el rigor científico que Elias busca. Se trata más bien, en el mejor de los casos, de un pronóstico atrevido; en el peor, sin embargo, de una confianza ciega en las tendencias modernas. En todo caso se trata de una idea guiada por valores que Elias no esta dispuesto a discutir. En lo que sigue quiero esbozar algunos retos para una teoría social actual.

1. El control sobre la Naturaleza, 2. el control social y 3. el autocontrol del individuo (1999: 189-190). Cabe reiterar que, según Elias, estas formas de control requieren del conocimiento científico y objetivo.

Retos para la teoría social en un mundo globalizante

Mientras la teoría *luhmanniana* se contenta con *notar* el carácter globalizante de nuestras sociedades actuales, y la teoría elisiana se limita a admitir los valores cientifistas, la filosofía política busca nuevos horizontes normativos que puedan ser compartidos por la mayor cantidad posible de seres humanos, independientemente de sus particularidades culturales. Para esta tarea la filosofía política no recurre a los métodos de sus antecesores clásicos. Ya no piensa en la posibilidad de articular positivamente un conjunto de principios normativos que pretendan ser obligatorios para todos los seres humanos. Las teorías normativas actuales se declaran, más bien, "posconvencionales", esto es: ellas manifiestan su principal interés en detectar los principios de los procesos *de* construcción de los horizontes normativos. La pregunta central ya no es: ¿cuáles son los fundamentos morales o éticos universalmente válidos?; sino: ¿cuáles con los procedimientos universalmente válidos que permiten construir los principios morales y éticos de las sociedades actuales? Esto significa más que una modificación retórica. Quiero indicar por lo menos tres puntos en los cuales se manifiesta un giro drástico en sus expresiones filosóficas:

1. La autocomprensión del teórico. El filósofo político, como teórico de la normatividad, tiene que compartir la tarea de la construcción de fundamentos normativos con el ámbito en el cual se producen y reproducen éstos, a saber, con la "cultura política-pública" (Rawls) o con la "esfera pública" (Habermas).¹² Se trata de ámbitos extra-teóricos de la vida pública en la cual, según las pretensiones ideales, participan todos los ciudadanos responsables de una sociedad, y - esto es importante — no solamente los filósofos. Dicho de otra manera: si bien el filósofo como teórico normativo debe tener una sensibilidad conceptual y argumentativa especial, no cuenta con una autoridad metafísica trascendental para justificar sus argumentos y sus conceptos. El filósofo apoya más bien el proceso de

¹² Cabe resaltar el que los dos conceptos "cultura política-pública" de Rawls y "esfera pública" de Habermas, se distinguen en muchos detalles. Sin embargo, aquí no es el lugar de especificar las diferencias entre estos conceptos (véase para un análisis más detallado: McCarthy, 1997).

la construcción normativa de la esfera pública con su habilidad de formular los mejores argumentos, en su función como especialista de argumentación. Pero el trabajo esencial en el proceso de la constitución de los fundamentos normativos lo hacen los ciudadanos de las sociedades en cuestión, dentro de las prácticas, esto es: debates y discusiones políticas cotidianas.

2. Esto lleva a un segundo punto: el proceso de la construcción de fundamentos normativos se convierte en un proceso de división del trabajo entre el teórico de la normatividad (a saber: el filósofo político) y las prácticas políticas de los ciudadanos responsables de las sociedades en cuestión. El proceso de la construcción normativa se entiende, de ahora en adelante, como un proceso práctico en el cual la aportación teórica se entiende en función de las prácticas políticas.

3. Esta vinculación esencial entre teoría y "praxis" remite a un nivel meta-teórico: si el proceso de la construcción normativa se entiende en el sentido de un proceso, por una parte práctico, es decir: como resultado de prácticas o acciones político-sociales muy concretas, la teoría que acompaña y apoya este proceso no se debe limitar a la propia filosofía. Si bien la filosofía —por su habilidad en el campo de la reflexión conceptual y argumentativa— es importante, lo que a ella le falta es un instrumental de observación de los procesos político-sociales-prácticos, para determinar las tendencias de la formación de las normas y de los valores.¹³ En términos generales: la labor teórica en los procesos de construcción normativa en las sociedades modernas actuales, necesita de una división de trabajo entre, por una parte, las ciencias sociales; y, por la otra, la filosofía política o social.

¹³ *La Teoría de la justicia* de John Rawls representa un ejemplo de esta deficiencia. Como es bien sabido, Rawls propone los siguientes dos principios de justicia: "First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) responsibly expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all" (Rawls, 1971: 60-61). La validez de estos dos principios deriva, según Rawls, de las intuiciones normativas que todos los ciudadanos de las sociedades "democráticas constitucionales" comparten. Se trata pues de principios que solamente expresan un consenso normativo pre-teórico. Sin embargo, esta presuposición necesita de un análisis de las realidades político-sociales, lo cual Rawls no proporciona. Rawls presupone el consenso en estos principios, pero no lo comprueba. Para eso se necesitaría de una visión sociológica adicional a la filosófica-conceptual.

Quiero designar a la teoría social, entendida como una teoría que se encuentra en una relación intrínseca con las realidades y procesos sociales concretos, un lugar central en las reflexiones teóricas actuales. En esto no tengo diferencias con Luhmann y Elias. Creo, sin embargo, que la teoría social debería hacer frente a problemas normativos o de valores. Solamente una teoría social nos puede hacer entender los procesos de la constitución de valores y normas. Pero entender estos procesos es más que simplemente describirlos. Se trata más bien de una aportación sustancial para una teoría normativa (no solamente de una teoría de la normatividad) y finalmente para el proceso de revisión de los valores viejos y de constitución de valores nuevos. Ignorar la existencia de los valores, o su implicación en la toma de decisiones cotidianas - como lo hace el utilitarismo, el racionalismo, el funcionalismo de Luhmann pero **tendencialmente** también la teoría de Elias— me parece precario. Sobre todo en la fase actual del desarrollo de las sociedades modernas, en la fase de su consciencia de la globalización, estamos experimentando por doquier procesos muy dinámicos, que no solamente resultan de los cálculos racionales o funcionales, sino que sólo son comprensible como procesos de conflictos de valores. Tanto la conciencia **multiculturalista** como la de la supuesta desaparición de los valores no son sino expresiones de ello. Bajo esta perspectiva podemos concluir que una teoría de la globalización no solamente se inserta en las discusiones sobre los valores sino que trata también de **estructurarlas y sistematizarlas**.¹⁴

Bibliografía

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988.
- Bauman, Zygmunt, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford-Cambridge, Blackwell, 1995.
- , *Globalization. The Human Consequences*, Cambridge-Oxford, Polity Press, 1998.

¹⁴ Lo que aquí solamente insinuamos se encuentra desarrollado con más detalle en Joas, 1997.

-
- Baumgart, Ralf y Volker Eichener, Norbert Elias *zur Einführung*, Hamburgo, junio de 1991.
- Bogner, Artur, "Elias and the Frankfurt School", en *Theory, Culture and Society*, vol. 4, 1987, pp. 249-285.
- Breuer, Stefan, *Die Gesellschaft des Verschwindens*, Hamburgo, Rotbuch-Verlag, 1995.
- , "Gesellschaft der Individuen, Gesellschaft der Organisationen. Norbert Elias und Max Weber im Vergleich", en Karl-Siegbert Rehberg (ed.), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996, pp. 303-330.
- Brunkhorst, Hauke, "Demokratischer Experimentalismus", en: Hauke Brunkhorst (ed.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998, pp. 7-12.
- Devin, Guillaume, "Norbert Elias et l'analyse des relations internationales", en *Revue Française de Science Politique*, vol. 45, núm. 2, abril de 1995, pp. 305-327.
- Elias, Norbert, "Somos los bárbaros tardíos". Norbert Elias sobre el proceso de civilización y el control de los instintos, entrevista en *Der Spiegel*, 21 de noviembre de 1988.
- , *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990a.
- , *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 1990b.
- , *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1996.
- , *Über den Prozeß der Zivilisation. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- , *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Emirbayer, Mustafa, "Manifesto for a Relational Sociology", en *American Journal of Sociology* (AJS), vol. 103, núm. 2, septiembre de 1997, pp. 281-317.
- Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1982.
- Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Honneth, Axel y Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.-Nueva York, Campus, 1980.

- Jay, Martin, La imaginación dialéctica. Una *historia* de la Escuela de Frankfurt, Madrid, Taurus, 1986.
- Joas, Hans, Die Entstehung der *Werte*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- Luhmann, Niklas, "Die Weltgesellschaft", en Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie* der Gesellschaft, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1975, pp. 51-71.
- , *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993a.
- , "Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral", en Gotthard Bechmann (ed.), *Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse interdisziplinärer Risikoforschung*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1993b, pp. 327-338.
- , Observaciones de la modernidad. Racionalidad y *contingencia* en la sociedad moderna, Barcelona, Paidós, 1997a.
- , Die Gesellschaft der *Gesellschaft*, (segundo vol. parcial), Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997b.
- McCarthy, Thomas, "Constructivismo y reconstmctivismokantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en José Antonio Gimbenat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- Offe, Claus, "Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional", en Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Ed. Sistema, 1988, pp. 163-244.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- Raz, Joseph, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", en *Dksent*, invierno de 1994, pp. 67-79.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1994.
- Waters, Malcom, *Globalization*, Londres Routledge, 1995.
- Welsch, Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1996.
- Willke, Helmut, "Soziologische Aufklärung der Demokratietheorie", en Hauke Brunkhorst (ed.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998, pp. 13-32.