

Traducción
de
RAMÓN GARCÍA COTARELO

NORBERT ELIAS

El proceso de la civilización

Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - MADRID - BUENOS AIRES

I. HISTORIA DEL CONCEPTO DE «CIVILITÉ»

1. La antítesis decisiva en la que se expresa la autoconciencia occidental durante la Edad Media es la antítesis entre cristianismo y paganismo o, dicho con mayor exactitud, la antítesis entre el cristianismo romano-latino de una parte y el paganismo y la herejía de la otra (comprendiendo aquí a la cristiandad griega-oriental) ¹.

La sociedad europea occidental llevó a cabo sus guerras coloniales y expansivas en nombre de la cruz durante la Edad Media, como más tarde lo haría en nombre de la civilización. Y, a pesar de toda la secularización, en esa consigna de la civilización resuena un eco de aquella idea latina de la cristiandad y de las cruzadas caballeresco-feudales. No se ha desvanecido el recuerdo de que la caballería y la fe romano-latina son testimonios de una cierta etapa de la sociedad occidental, una etapa que todos los grandes pueblos del Occidente han recorrido por igual.

El concepto de *civilité* alcanzó su significado para la sociedad occidental en aquella época en que se rompió la sociedad caballeresca y la unidad de la Iglesia católica. El término es encarnación de una sociedad que, en su calidad de etapa en la evolución, en su calidad de matriz para la configuración específica de las costumbres occidentales o de la «civilización» fue tan importante como antes lo había sido la sociedad feudal. También el concepto de *civilité* es expresión y símbolo de una formación social que abarca a las más diversas nacionalidades y en el que se habla un lenguaje común, como en la Iglesia, primeramente el italiano y, luego, el francés. Estas lenguas realizan la función que hasta entonces había realizado el latín; en ellas se manifiesta la unidad de Europa sobre una nueva base social y, al propio tiempo, la nueva configuración social de la sociedad cortesana que, en cierto modo constituye su espina dorsal. La situación, la autoconciencia y los rasgos característicos de esta sociedad son los que se manifiestan en el concepto de *civilité*.

2. El concepto de *civilité* consiguió su sentido y función específicos, a los que aquí nos referimos, en el segundo cuarto del siglo XVI. Su punto de partida individual puede determinarse con exactitud. El concepto recibe el significado especial, con el que lo asimiló la sociedad de la época, a partir de una obrita de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* que, evidentemente, trataba de un tema que estaba de moda, pues tuvo una muy amplia difusión en ediciones sucesivas. Hasta la muerte de Erasmo, es decir, en los seis años siguientes a su aparición, la obra se editó más de treinta veces ². En conjunto, ha habido más de 130 ediciones, según nuestros datos, y, de ellas, 13 todavía en el siglo XVIII. A su vez, la serie de traducciones, imitaciones y añadiduras constituyen legión. Dos años después de la aparición del escrito, se hizo la primera traducción inglesa. Cuatro años después de la primera edición, apareció en forma de catecismo y, por esa épo-

ca, empezó a implantarse ya como libro de escuela para los niños; siguieron una traducción alemana y otra checa y, en 1537, 1559, 1569 y 1613 aparecieron versiones francesas nuevas.

Según un trabajo de Mathurin Cordier, en el que se estudian las doctrinas de Erasmo paralelamente con las de otro humanista, Johannes Sulpicius, había un tipo especial de letra de imprenta en el siglo XVI, que recibía el nombre de *civilité*. Con este tipo de letra *civilité* se imprimió todo aquel género de libros que, de modo directo o indirecto, mostraban la influencia del de Erasmo y recibían títulos como *civilité* o *civilité puerile*³.

3. Como suele suceder en la historia de las palabras, y como pasó, también, con la transformación del concepto de *civilité* en el de *civilisation*, también aquí el impulso primitivo partió de un individuo. Con su obra, Erasmo dio nuevo filo y nuevo impulso a la palabra *civilitas*, conocida desde antiguo y utilizada con mucha frecuencia. Pero, tanto si Erasmo era consciente de ello como si no, lo cierto es que, evidentemente, estaba haciendo una formulación que correspondía a una necesidad social de la época. El concepto de *civilitas* se afianza a partir de entonces en la conciencia de las personas precisamente en aquel sentido especial que había recibido merced al contenido de la obra erasmiana. Se acuñaron, así, las palabras de moda correspondientes en los diversos idiomas nacionales, la francesa *civilité*, la inglesa *civility*, el italiano *civiltà* y también el alemán *Zivilität*, si bien ésta no arraigó con tanta fuerza como los términos correspondientes en las otras grandes culturas.

Un florecimiento tal, más o menos repentino, de palabras dentro de una lengua indica casi siempre transformaciones en la propia vida de los seres humanos, especialmente cuando se trata de conceptos que están destinados a permanecer en el centro de la actividad humana y a tener una vida tan larga como el que nos ocupa.

Seguramente que el propio Erasmo no concedió demasiada importancia en el conjunto de su obra a su breve escrito *De civilitate morum puerilium*. En la introducción asegura que el arte de formar a los jóvenes tiene diversas disciplinas, que la *civilitas morum* es solamente una de ellas y que no niega que sea *crassissima philosophiae pars* (la parte más grosera de la filosofía). La gran importancia que tiene esta obra no reside en que es un fenómeno aislado o un trabajo individual, sino que constituye un síntoma de una transformación y una materialización de unos procesos sociales. Lo que llama la atención de este escrito es su resonancia y la elevación de la palabra da su título a la condición de reflejo interpretativo de la sociedad europea.

4. ¿De qué trata la obra?

La consideración de su tema ha de hacernos comprender para qué se utilizaba el nuevo concepto y en qué sentido se hacía, puesto que tendrá que contener pistas de los procesos y transformaciones sociales que lo elevaron a la categoría de palabra de moda.

El libro de Erasmo trata de algo muy simple: de la conducta de las personas en la sociedad, especialmente (aunque no tan sólo) del *externum corporis decorum* (decoro externo del cuerpo). Está dedicado a un muchacho

noble, a un hijo de un príncipe, para su adoctrinamiento. Contiene pensamientos muy simples, expresados con gran seriedad y, al mismo tiempo, con bromas e ironía, en un lenguaje claro y preciso y con una envidiable exactitud. Puede decirse que ninguna de sus imitaciones ha alcanzado la fuerza, la claridad y el estilo peculiar de esta obra erasmiana. Cuando se la considera con atención puede verse tras ella un mundo y un tipo de vida que están muy cerca de los nuestros, sin duda, pero que, por otro lado, nos resultan completamente extraños, puesto que se refiere a actitudes que ya se han perdido y que muchos de nosotros seguramente consideraríamos «bárbaras» o, quizá, «incivilizadas». Gran parte del contenido del libro es hoy ya indecible, mientras que otra parte se ha convertido en algo perfectamente natural⁴.

Erasmo habla, por ejemplo, de la apariencia de las personas y da consejos para que otros aprendan; pero también son testimonios de la observación humana, inmediata y viva, que él mismo acostumbraba a practicar.

«*Sint oculi placidi, verecundi, compositi*», dice, «*non torvi, quod est trulentiae... non vagi ac volubiles, quod, est insaniae, non lim quod est suspiciosorum et insidias molientium...*»

Resulta difícil respetar el sentido de este pasaje en la traducción: los ojos muy abiertos son un signo de estupidez; la mirada fija es un símbolo de indolencia; la mirada muy penetrante indica una propensión a la ira; los desvergonzados tienen una mirada muy viva y muy elocuente; lo mejor es que la mirada muestre un ánimo reposado y una amistad respetuosa. No en balde decían los clásicos que los ojos son las ventanas del alma. *Animi sedem esse in oculis*^{*}.

La actitud corporal, los ademanes, la vestimenta, la expresión del gesto, todo ello es el comportamiento «externo» del que habla el escrito, expresión de la interioridad o de la totalidad del ser humano. Erasmo así lo cree y, de vez en cuando lo dice expresamente: «*Quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria praeceptorum nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditibus hominibus desideremus*»^{**}.

En las ventanas de la nariz no debe haber mucosidad alguna, continúa algo más adelante. El aldeano se suena con el gorro o con el faldón de la camisa; el salchichero, con el brazo o el codo. Tampoco es más correcto valerse de la mano y limpiarla luego en el traje. Lo más decente es recoger el moco en un pañuelo, a ser posible, haciéndose a un lado: «*Stropholis accipere narium recrementa, decorum*». Si, al sonarse con dos dedos, algo cayese al suelo, hay que eliminarlo con el pie de inmediato: «*Si quid in solum dejectum est emuncto duobus digitis naso, mox pede proterrendum est*». Lo mismo cabe decir de los esputos: «*Aversus expuito, ne quem conspuas asper-*

* La sed del alma está en los ojos.

** Aunque el comportamiento externo procede de un ánimo bien compuesto, suele suceder que, a causa de la falta de instrucción, lamentemos la ausencia completa de esta gracia en hombres honrados y cultos.

gasve. *Si quid purulentius in terram reiectum erit, pede proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet linteolo excipito*».*

Con la misma minuciosidad infinita y con la misma naturalidad con las que se habla de estas cosas, cuya mera mención resulta chocante a los hombres «civilizados» posteriores, a causa de la distinta configuración afectiva de estos, se describe cómo hay que sentarse, cómo es preciso saludar; igualmente se habla de actitudes que nos resultan extrañas, como, por ejemplo, la de mantenerse sobre una sola pierna. Es imaginable, también, que muchos de los gestos extraños al caminar o al bailar que pueden observarse en las imágenes o estatuas medievales no solamente son atribuibles a la «manera» del pintor o del escultor en cuestión, sino que, en realidad, reflejan actitudes y ademanes que ahora nos resultan extraños pero que constituyen la materialización de una situación espiritual y emotiva distinta.

Cuanto más se profundiza en esta obrita de Erasmo, más claro va haciéndose el cuadro de una sociedad con formas de comportamiento que, en gran parte nos resultan próximas y en gran parte, también, nos son ajenas.

Veamos cómo deben sentarse las personas a la mesa: «*A dextris sit poculum, et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis*», dice Erasmo. La copa y el cuchillo bien limpio a mano derecha y, a la izquierda, el pan. Tal es la manera de disponer los cubiertos. La mayoría de los comensales suele llevar cuchillo, de ahí el precepto de que esté limpio. Apenas si hay tenedores o, en todo caso, solamente para servirse la carne de la bandeja. Los cuchillos y las cucharas suelen utilizarse conjuntamente muy a menudo. No siempre se dispone de un cubierto especial para cada comensal: si alguien te ofrece algo líquido, dice Erasmo, cátao y devuelve la cuchara tras haberla secado.

Cuando la carne se presenta en bandejas cada uno suele cortarse un trozo, tomarlo con la mano y depositarlo en su plato, si es que hay platos, si no se deposita sobre una gruesa rebanada de pan. La expresión *quadra* de que se vale Erasmo tanto puede referirse a una pieza de metal como a una rebanada de pan.

«*Quidam ubi vix bene considerint mox manus in epulas concijiunt*». Hay quienes meten la mano en la bandeja apenas se han sentado, dice Erasmo. Los lobos y los glotonos hacen lo mismo. No te abalances el primero sobre la bandeja de la que se está sirviendo. Sólo los campesinos meten los dedos en la salsa. No andes rebuscando en la bandeja; toma el trozo que tengas más a mano. Igual que es una falta de educación rebuscar en la fuente con la mano —«*in omnes patinae plagas manum mittere*»— tampoco es muy correcto dar la vuelta a la fuente para que te corresponda un trozo mejor.

«*Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est*». Lo que no puedes tener en la mano deposítalo en tu *quadra*. Si alguien te ofrece un trozo de dulce o de pastel de carne con la cuchara, tómalo bien con tu *quadra* o bien coge la cuchara que se te ofrece, deposita el bocado sobre la *quadra*

* Escupe haciéndote a un lado para no ensuciar o rociar a nadie. Si cayera al suelo algo purulento, hay que eliminarlo con el pie, para que nadie sienta repugnancia. Si ello no fuera posible, sírvete de un pañuelo.

y devuelve la cuchara: «*Si quis e placenta vel artocrea porrexerit aliquid cochleari, aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo, cochleare reddito*».

Como ya hemos dicho, tampoco los platos abundan. Las pinturas con escena de mesa de ésta o de épocas anteriores ofrecen siempre el mismo aspecto, algo insólito para nosotros y al que se refiere la obra de Erasmo; la mesa puede estar cubierta con ricos paños o no, pero siempre hay pocas cosas sobre ella: recipientes para beber, salero, cuchillos, cucharas, y eso es todo. A veces aparecen las rebanadas de pan y las *quadrae*, que en francés se llaman *tranchoir* o también *tailloir*. Todo el mundo come con la mano, desde el rey y la reina hasta el campesino y su mujer. Entre la clase alta, sin embargo, hay formas más refinadas. Debemos lavarnos las manos antes de las comidas, dice Erasmo. Pero apenas si hay jabón para este menester. En la mayoría de los casos, el comensal extiende las manos y un paje vierte algo de agua sobre ellas. A veces se mezcla el agua con manzanilla o romero para que sea aromática⁵. En la buena sociedad no se meten las dos manos en la fuente, sino que lo más elegante es utilizar solamente tres dedos. Este es uno de los rasgos diferenciadores entre la clase alta y baja.

Los dedos se llenan de grasa. «*Digitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extergere... incivile est*», dice Erasmo. No es correcto chuparse los dedos o secárselos en la ropa.

A menudo se ofrece a los demás el vaso propio para que beban o beban todos de una jarra común. Erasmo recomienda: «Limpíate antes la boca». Pero también es frecuente que alguien muestre su aprecio hacia otro ofreciéndole de la carne que está comiendo en ese momento. «Es mejor no hacerlo», dice Erasmo, «no es muy correcto ofrecer a otro lo que uno tiene ya medio comido». Y, más adelante, añade: «Volver a mojar en la salsa un trozo de pan del que ya se ha mordido es de aldeanos y todavía es menos elegante sacarse de la boca los trozos masticados y depositarlos de nuevo sobre la *quadra*. Si no puedes tragar algo, vuélvete disimuladamente y échalo en alguna otra parte».

Más adelante sigue diciendo Erasmo: «Es conveniente que se hagan pausas durante la comida por medio de una conversación interesante. Algunos comen y beben sin parar, no porque tengan hambre y sed, sino porque no saben dominarse de otro modo y tienen que estar rascándose la cabeza, hurgándose entre los dientes, gesticulando con las manos o jugando con el cuchillo; o bien tosiendo, resoplando o escupiendo. En realidad, todo esto muestra la incomodidad que siente el aldeano y da la impresión de tratarse de una especie de locura».

Erasmo también considera necesario y conveniente referirse a otros temas: no te desnudes si no hay necesidad. «*Membra quibus natura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab indole liberali. Quin, ubi necessitas hoc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est*».*

* Descubrir sin necesidad los miembros velados naturalmente por el pudor debe ser contrario al buen carácter. Y, si la necesidad obliga a ello, hay que hacerlo con sumo recato.

Algunos recomiendan, dice Erasmo, que el muchacho «*compressis natibus ventris flatum retineat*»^{*}; pero esto puede dar origen a enfermedades.

Y, en otro pasaje: «*Reprimere sonitum, quem natura fert, ineptorum est, qui plus tribuunt civilitati, quam salutis*»^{**}. Vomita tranquilamente, siempre que tengas necesidad de ello: «*Vomiturus secede nam vomere turpe non est, sed ingluvie vomitum accersisse, deforme est*»^{***}.

5. Con mucho detalle considera Erasmo en su obra el conjunto del comportamiento humano, especialmente los puntos álgidos de la vida social. Erasmo habla de las cosas más elementales con la misma naturalidad que utiliza en lo relativo a las cuestiones más sutiles del trato humano. En el primer capítulo habla de *decente ac indecente totius corporis habitus*; en el segundo, de *cultu corpori*; en el tercero de *moribus in templo*; en el cuarto de *conviviis*; en el quinto de *congressibus*; y en el sexto de *cubiculo*^{****}.

Tal es el conjunto de cuestiones con cuyo trato Erasmo dio nuevo impulso al concepto de *civilitas*.

No siempre nos resulta fácil retrotraernos a esta etapa anterior de nuestra propia historia. Hemos perdido la franca naturalidad con la que Erasmo y la gente de su tiempo acostumbraba a hablar de todos los aspectos del comportamiento humano; y, en muchos casos Erasmo transgrede los límites impuestos por nuestro pudor.

Pero precisamente ésta es una de las cuestiones que aquí tenemos que examinar. Al seguir el curso de los cambios de los conceptos con los que las distintas sociedades han tratado de expresarse y al remontarnos desde el concepto de «civilización» a su antepasado, el concepto de *civilité*, venimos a dar directamente sobre la pista del proceso civilizatorio, sobre la pista del cambio real de comportamiento que se ha operado en Occidente. El hecho de que hablar o, incluso, oír que se habla de gran parte de lo que Erasmo trata con tanta naturalidad, produzca en nosotros una sensación de incomodidad es uno de los síntomas del proceso de la civilización. El malestar mayor o menor que producen en nosotros las personas que mencionan o que hablan abiertamente de sus funciones corporales o que ocultan o reprimen menos que nosotros tales funciones es una de las sensaciones dominantes que se expresan en los juicios de «bárbaro» o «incivilizado». Tal es, por lo tanto, el «malestar de la barbarie» o, por decirlo de un modo algo más neutral, el malestar que produce aquella otra constitución emotiva, aquella otra pauta de pudor que aún hoy se encuentra en muchas sociedades a las que llamamos «incivilizadas»; el malestar que produce aquella otra pauta de pudor que precedió a la nuestra y que es su presupuesto. La cuestión que se plantea es averiguar cómo y por qué pasó la sociedad occidental

* Contenga los gases apretando las nalgas.

** Retener un pedo producido por la naturaleza es cosa de necios, que conceden mayor importancia a la educación que a la salud.

*** Cuando hayas de vomitar, apártate, que no está feo vomitar, pero sí forzarse el vómito.

**** De la actitud decente o indecente de todo el cuerpo; de las costumbres en el templo; de los banquetes; de las reuniones; del dormitorio.

de una pauta a la otra, es decir, cómo se «civilizó». Al estudiar este proceso civilizatorio no resulta posible evitar el malestar y, a veces, una cierta sensación de repugnancia. Es conveniente ser consciente de ello. Y también es recomendable tratar de excluir del estudio todos aquellos sentimientos de repugnancia y de superioridad, todos los valores y censuras que normalmente se vinculan al concepto de «civilización» o al de «incivilizado». Nuestra forma de comportamiento es una consecuencia de esa otra forma a la que llamamos «incivilizada». Pero los conceptos nos dan un reflejo excesivamente estático y carente de matices de la transformación real. Al hacer la contraposición entre lo «civilizado» y lo «incivilizado», no se trata de presentar una oposición del tipo de la antítesis entre el «bien» y el «mal», sino que, evidentemente, aquí hemos de habérmolas con las etapas de una evolución y, además, con una evolución que continúa su marcha. Es posible que nuestra etapa de la civilización, nuestros comportamientos despierten en la posterioridad sentimientos de repugnancia similares a los que, a veces, despiertan en nosotros los de aquellos cuya posterioridad somos. Las manifestaciones emotivas y los comportamientos en la sociedad parten de una etapa a la que no cabe considerar como un comienzo, como algo que quepa caracterizar como «incivilizado» en un sentido absoluto y sin matices, en contraposición a nuestra etapa a la que caracterizamos con el término de «civilizada». Para comprender esta etapa nuestra es necesario retroceder en la memoria histórica hasta aquella otra de la que ha surgido la nuestra. La «civilización», a la que solemos considerar como una posesión, que se nos ofrece ya lista, como se nos aparece en principio, sin que tengamos que preguntarnos cómo hemos llegado hasta ella en realidad, es un proceso, o parte de un proceso en el que nos hallamos inmersos nosotros mismos. Todas aquellas particularidades que atribuimos a la civilización, esto es, máquinas, descubrimientos científicos, formas estatales, etc., etc., son testimonios de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos. Lo que queda es preguntarse si la conciencia que reflexiona *a posteriori* puede acceder con alguna precisión al conocimiento de estas transformaciones del comportamiento y del proceso social de la «civilización» de los hombres, al menos para etapas concretas y en sus caracteres más esenciales.

II. LOS MODALES MEDIEVALES

1. En la obra de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium* se describe un cierto tipo de comportamiento social que no es posible resumir con la contraposición simple entre lo «civilizado» y lo «incivilizado».

¿Qué precedentes tiene esta obra? ¿O fue la primera que se ocupó de estos temas?

De ningún modo. Cuestiones similares habían preocupado ya a los hombres de la Edad Media así como a los de la Antigüedad greco-romana y seguramente también a los pertenecientes a civilizaciones anteriores relacionadas con aquella.

I. LA COACCIÓN SOCIAL Y LA AUTOACCIÓN

1. ¿Qué tiene que ver con la civilización la organización de la sociedad en «estados», la monopolización y centralización de los ingresos y de la violencia física dentro de grandes territorios?

El observador del proceso civilizatorio se encuentra ante un conjunto de problemas. Por no mencionar más que algunos importantes, en primer lugar, la cuestión más general: vemos que el proceso civilizatorio supone una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos en una dirección determinada, como se ha tratado de demostrar en los análisis del primer volumen de este trabajo, realizados sobre un material empírico concreto. Pero es evidente que en ningún momento ha habido seres humanos individuales que hayan tratado de realizar esta transformación, esta «civilización», de modo consciente y «racional» por medio de una serie de medidas que persigan tal objetivo. Es evidente que la «civilización», como la racionalización, no es un producto de la *ratio* humana, no es el resultado de una planificación que prevea a largo término. Sería impensable que en la base de la paulatina «racionalización» se encontrara ya un comportamiento y una planificación «racionales» que actuaran a lo largo de los siglos. Es impensable que el proceso civilizatorio haya sido iniciado por seres humanos capaces de planificar a largo plazo y de dominar ordenadamente todos los efectos a corto plazo, ya que estas capacidades, precisamente, presuponen un largo proceso civilizatorio.

De hecho, nada en la historia demuestra que esta transformación se haya llevado a cabo de modo «racional», por ejemplo, por medio de la educación adecuada de personas concretas o de grupos de personas. En su conjunto, la transformación se produce sin un plan previo, aunque sin embargo, sigue un orden peculiar. En la primera parte de este trabajo se ha mostrado detalladamente cómo las coacciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones internas, cómo la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza y cómo la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de una autodominación continua. Ciertamente que todo esto no se remite a una idea racional que hubieran concebido siglos antes individuos aislados y que luego se fuera implantando a las generaciones sucesivas como finalidad de la acción y objetivo de los deseos, hasta que, finalmente, se convierte en realidad completa en los «siglos del progreso». No obstante, esta transformación tampoco es un cambio caótico y sin estructura alguna.

Lo que se plantea aquí desde el punto de vista del proceso civilizatorio es simplemente el problema general del cambio histórico: este cambio en su totalidad no está planificado «racionalmente», pero tampoco es un ir y

venir arbitrario de figuras desordenadas. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede haber formas en el mundo humano que nadie ha imaginado y que, sin embargo, no son, ni mucho menos, figuras nebulosas, sin consistencia y sin estructura?

Las investigaciones de los primeros capítulos, especialmente las dedicadas a los problemas de la mecánica social, intentan dar una respuesta a estas preguntas, respuesta que es bastante simple: los planes y las acciones, los movimientos emocionales o racionales de los hombres aislados se entrecruzan de modo continuo en relaciones de amistad o enemistad. Esta interrelación fundamental de los planes y acciones de los hombres aislados puede ocasionar cambios y configuraciones que nadie ha planeado o creado. De esta interdependencia de los seres humanos se deriva un orden de un tipo muy concreto, un orden que es más fuerte y más coactivo que la voluntad y la razón de los individuos aislados que lo constituyen¹²⁹. Este orden de interdependencia es el que determina la marcha del cambio histórico, es el que se encuentra en el fundamento del proceso civilizatorio.

Este orden no es «racional» (si por «racional» entendemos algo que surge, al modo de las máquinas, de la reflexión intencional de los hombres aislados) ni «irracional» (si por «irracional» entendemos algo que ha surgido de modo incomprensible). A veces se le ha identificado con el orden de la «naturaleza». Hegel y muchos otros lo han interpretado como una especie de «espíritu» supraindividual y su idea de una «astucia de la razón» muestra, en realidad, que Hegel se preocupaba por el hecho de que de los planes y de las acciones de los hombres surjan muchas cosas que ninguno de ellos había pretendido en sus acciones. Pero los hábitos mentales que pretendemos someternos a alternativas como «racional» o «irracional», como «espíritu» o «naturaleza», son inadecuados. Tampoco en este aspecto está la realidad construida del modo que pretende hacernos creer un aparato conceptual de este tipo que, sin duda ninguna, prestó grandes servicios en su tiempo como brújula en un mundo desconocido. Las leyes peculiares de las manifestaciones de la interdependencia social no son idénticas a las leyes del «espíritu» del pensamiento o la planificación individuales ni a las leyes de eso que llamamos «naturaleza», si bien es cierto que todas estas dimensiones de la realidad están unidas entre sí y no son funcionalmente separables. Pero la referencia general a las leyes peculiares de las interrelaciones sirven poco para incrementar la comprensión de tales manifestaciones, es una referencia vacía si, al propio tiempo, no se muestran los mecanismos concretos en la interrelación y, así, la eficacia de las leyes, tomando como ejemplo los cambios históricos determinados. Tal es la tarea a la que hemos consagrado el capítulo III de esta obra. Lo que en él se intenta es mostrar el tipo de entramado y la dependencia mutua o interdependencia de individuos que, por ejemplo, puso en marcha el proceso de feudalización. Se ha intentado mostrar igualmente el proceso por el que la coacción emanada de situaciones competitivas obliga a enfrentarse a una serie de señores feudales y el círculo de los competidores va reduciéndose lentamente, hasta que se crea la posición de monopolio de uno de ellos y, finalmente —junto con otros mecanismos productores de interacción social— se llega a la constitución

de un Estado absoluto. No hay duda de que toda esta reorganización de las relaciones humanas tiene una influencia directa en la consecución de ese cambio de las costumbres humanas cuyo resultado provisional es nuestra forma «civilizada» de comportamiento y de sensibilidad. Todavía habremos de hablar de la correspondencia entre este cambio específico en la estructura de las relaciones humanas y el cambio correspondiente en la estructura de los psíquicos. La consideración de estos mecanismos de interrelación sigue teniendo importancia en un sentido general para la comprensión del proceso civilizatorio: sólo una vez que se ha observado el grado de necesidad con el que una determinada estructura social, una forma concreta de entramado social, a causa de sus tensiones internas, acaba por transformarse y por convertirse en otra forma de entramado¹³⁰, puede llegar a comprenderse cómo se produjeron aquellas transformaciones de las costumbres humanas, aquellos cambios en la modelación de los aparatos psíquicos que se observan siempre en la historia de la humanidad, desde los tiempos más primitivos hasta los actuales. Y solamente entonces puede comprenderse también que, en la base del cambio de las costumbres psíquicas en el sentido de una civilización, hay una dirección y un orden determinados, aunque no hayan sido planificados por seres humanos aislados y establecidos por medios de medidas «racionales», esto es, intencionales. La civilización no es «racional»¹³¹, y tampoco es «irracional», sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir. Pero no es imposible en absoluto que podamos hacer de ella algo «más racional», algo que funcione mejor en el sentido de nuestras necesidades y de nuestros objetivos. Puesto que precisamente en correspondencia con el proceso civilizatorio, el juego ciego de los mecanismos de interrelación va abriendo poco a poco un campo mayor de maniobras para las intervenciones planificadas en la red de interrelaciones y en las costumbres psíquicas, intervenciones que se hacen en función del conocimiento de estas leyes no planificadas.

Pero ¿qué transformación específica en su forma de vivir modela el aparato psíquico de los seres humanos en el sentido de una «civilización»? También la contestación a esta pregunta es sencilla, en función de lo que más arriba se ha dicho acerca de las transformaciones de la sociedad occidental: desde los tiempos más primitivos de la historia occidental hasta la actualidad han venido diferenciándose progresivamente las funciones sociales como consecuencia del aumento de la presión de la competencia social. Cuanto más se diferencian las funciones, mayor es su cantidad así como la de los individuos de los que dependen continuamente los demás para la realización de los actos más simples y más cotidianos. Es preciso ajustar el comportamiento de un número creciente de individuos: hay que organizar mejor y más rigidamente la red de acciones de modo que la acción individual llegue a cumplir así su función social. El individuo se ve obligado a organizar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable. Ya se ha señalado que no se trata solamente de una regulación consciente. Precisamente lo característico de esta transforma-

ción del aparato psíquico en el proceso civilizatorio es que desde pequeños se va inculcando a los individuos esta regulación cada vez más diferenciada y estable del comportamiento, como si fuera algo automático, como si fuera una autoacción de la que no pueden liberarse aunque lo quieran conscientemente. La red de las acciones se hace tan complicada y extensa y la tensión que supone ese comportamiento «correcto» en el interior de cada cual alcanza tal intensidad que, junto a los autocontroles conscientes que se consolidan en el individuo, aparece también un aparato de autocontrol automático y ciego que, por medio de una barrera de miedos, trata de evitar las infracciones del comportamiento socialmente aceptado pero que, precisamente por funcionar de este modo mecánico y ciego, suele provocar infracciones contra la realidad social de modo indirecto. Pero, ya sea consciente o inconscientemente, la orientación de esta transformación del comportamiento en el sentido de una regulación cada vez más diferenciada del conjunto del aparato psíquico, esta determinada por la orientación de la diferenciación social, por la progresiva división de funciones y la ampliación de las cadenas de interdependencias en las que está imbricado directa o indirectamente todo movimiento, y por tanto toda manifestación del hombre aislado.

Si se quiere obtener una idea simple que refleje esta diferencia entre la imbricación del individuo en una sociedad poco diferenciada y la imbricación en una sociedad más diferenciada, puede recurrirse al ejemplo de los caminos y las carreteras en una y otra sociedad. Estas vías son, en cierto modo, funciones espaciales del entramado social que, en su conjunto, no se pueden expresar solamente en el *continuum* de cuatro dimensiones establecido por el aparato conceptual. Piénsese en los caminos escabrosos, sin asfaltar, batidos por el viento y por la lluvia de una sociedad de guerreros con una economía simple de carácter natural. Con excepción de algunos casos, el tránsito es muy escaso y el peligro principal que, en este caso, es el que representa el hombre para el hombre, toma la forma de los asaltos de guerreros o de bandoleros. Si los hombres miran en torno suyo, si buscan a lo largo de su camino árboles y colinas, se debe, en primer lugar, a que han de estar siempre precavidos para no ser asaltados y, en segundo o tercer lugar, porque tienen que ocultarse de alguien. La vida en las grandes vías de comunicación de esta sociedad exige estar permanentemente dispuesto a luchar y a dar rienda suelta a las pasiones en la defensa de la propia vida o de las posesiones contra un ataque armado. El tránsito en las calles principales de una gran ciudad de una sociedad diferenciada de nuestro tiempo requiere una modelación muy distinta del aparato psíquico. Aquí queda reducido al mínimo el peligro de un asalto de bandoleros o de guerreros. Los automóviles circulan a velocidad de un lado para otro; los peatones y los ciclistas tratan de escabullirse entre la multitud de coches; hay guardias de la circulación en cada cruce importante con el fin de regularla con mejor o peor fortuna. Pero esta regulación externa está orientada fundamentalmente a conseguir que cada cual tenga que adecuarse del modo más exacto su propio comportamiento, en correspondencia con las necesidades de este entramado. El peligro principal que supone aquí el hombre para el

hombre es que, en medio de esta actividad, alguien pierda su autocontrol. Es necesaria una autovigilancia constante, una autorregulación del comportamiento muy diferenciada para que el hombre aislado consiga orientarse entre esa multitud de actividades. Basta con que la tensión que requiere esta autorregulación permanente supere a un individuo para ponerle a él y a otros en peligro de muerte.

Por supuesto, sólo se trata de una imagen. La red de interacciones en que se imbrica cada acto individual dentro de esta sociedad diferenciada es mucho más complicada de lo que se deduce en este ejemplo, como también está más arraigado el autocontrol que se inculca a los individuos desde pequeños. Pero esta imagen da una idea, cuando menos, de cómo el hábito psíquico del hombre «civilizado», que da a este su carácter especial, y la constancia y diferenciación de las autoacciones están en perfecta correspondencia con la diferenciación de las funciones sociales y con la multiplicidad de los actos, que han de adaptarse mutuamente de un modo permanente.

El esquema de las autoacciones, los modelos de la configuración impulsiva son muy distintos, según la función y la posición de los individuos dentro de este entramado y, aún hoy día, en diversos sectores del mundo occidental, se dan diferencias en la intensidad y estabilidad del aparato de autoacción que, si se examinan más de cerca, resultan ser muy considerables. Aquí se plantea una serie de problemas aislados en cuya resolución puede ser de utilidad el método sociogenético. Al compararlas con las costumbres de los hombres en sociedades menos diferenciadas y la gran línea de transformación, que aquí se trata de subrayar, aparece de modo claro y distinto: con la diferenciación del entramado social también se hace más diferenciado, generalizado y estable el aparato sociogenético de autocontrol psíquico.

Pero la diferenciación progresiva de las funciones sociales no es más que la primera y más general de las transformaciones sociales que se ofrecen a la consideración del observador cuando éste investiga las causas de los cambios de los hábitos psíquicos que impone una «civilización». Paralelamente a la diferenciación, a la progresiva división de funciones, se produce una reorganización total del entramado social. Más arriba se ha mostrado cómo y por qué cuando hay una baja división de funciones, los órganos centrales de sociedades de cierta magnitud son relativamente inestables y carecen de seguridad. También se ha mostrado cómo, mediante la imposición de un mecanismo de relaciones coactivas, se anulan las tendencias centrifugas, los mecanismos de feudalización y cómo, poco a poco, van constituyéndose órganos centrales más estables e institutos monopólicos más fuertes que administran la violencia física. La estabilidad peculiar del aparato de autoacción psíquica, que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo «civilizado», se encuentra en íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y con la estabilidad creciente de los órganos sociales centrales. Solamente con la constitución de tales institutos monopólicos estables se crea ese aparato formativo que sirve para inculcar al individuo desde pequeño la costumbre permanente

de dominarse; sólo gracias a dicho instituto se constituye en el individuo un aparato de autocontrol más estable que, en gran medida, funciona de modo automático.

Cuando se constituye un monopolio de la violencia surgen espacios pacificados, ámbitos sociales que normalmente están libres de violencia. En ellos, las coacciones que pesan sobre los individuos aislados son distintas a las anteriores. Ciertas formas de violencia, que siempre han existido pero que, hasta entonces, solamente se daban conjuntamente con la violencia física, se separan de ésta y quedan aisladas en los espacios pacificados. Las más visibles para la conciencia habitual de la época presente son la violencia y la coacción económicas. En realidad, lo que queda en los ámbitos humanos una vez que la violencia física inmediata se retira lentamente de la escena de la vida social cotidiana y sólo funciona de forma mediatizada en la erección de costumbres, es un conjunto de diversos tipos de violencia y de coacción.

En términos generales, la dirección en la que se cambian el comportamiento y la economía afectiva de los hombres cuando se transforma la estructura de las relaciones humanas del modo indicado es la siguiente: las sociedades que carecen de un monopolio estable de la violencia física son, al propio tiempo, sociedades en las que la división de funciones es relativamente escasa y las secuencias de acciones que vinculan a los individuos, relativamente breves. A la inversa: sociedades con monopolios estables de violencia física, representados, en un principio, por una gran corte principesca o real, son sociedades en las que la división de funciones es más o menos complicada y en las que las secuencias de acciones que vinculan a los individuos, son más prolongadas, mientras que también son mayores las dependencias funcionales de unas personas con relación a otras. En estas sociedades, el individuo está protegido frente al asalto repentino, frente a la intromisión brutal de la violencia física en su vida; pero, al mismo tiempo, también está obligado a reprimir las propias pasiones, la efervescencia que le impulsa a atacar físicamente a otro. Y las otras formas de la coacción, que dominan en los ámbitos pacificados, modelan el comportamiento y la manifestación de los afectos del individuo en el mismo sentido. Cuanto más densa es la red de interdependencias en que está imbricado el individuo con el aumento en la división de funciones, cuanto más extensos son los ámbitos humanos sobre los que se extiende esa red y que se constituyen en una unidad funcional o institucional con dicha red, tanto más amenazado socialmente está quien cede a sus emociones y pasiones espontáneas, mayor ventaja social tiene quien consigue dominar sus afectos y tanto más intensamente se educa a los individuos desde pequeños para que reflexionen sobre los resultados de sus acciones o de las acciones ajenas al final de una larga serie sucesiva de pasos. El dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente para alcanzar a la lejana cadena causal y a las consecuencias futuras, son aspectos distintos del mismo tipo de cambio del comportamiento que se produce necesariamente al mismo tiempo que la monopolización de la violencia física y la ampliación de las secuencias de acción y de las inter-

dependencias en el ámbito social. Se trata de una modificación del comportamiento en el sentido de la «civilización».

La transformación de la nobleza, que pasa de ser una clase de caballeros a ser una clase de cortesanos es un ejemplo de lo anterior. En aquellos ámbitos en que los actos de violencia física constituyen un acontecimiento inevitable y cotidiano y en que las secuencias de dependencia del individuo son relativamente breves ya que, en gran medida, vive inmediatamente del producto de su propiedad, no es necesario, posible o útil un dominio permanente e intenso de los impulsos o de los afectos. La vida de los guerreros —y también la vida de los demás, que habitan en una sociedad dominada por una clase de guerreros— está amenazada de modo constante e inmediato por actos de violencia y, en consecuencia, se mueve entre dos extremos por comparación con la vida en los ámbitos pacificados. Esta vida ofrece a los guerreros un margen extraordinariamente amplio —en comparación con cualquier otra sociedad— en la manifestación de sus sentimientos y pasiones, la posibilidad de diversiones salvajes, de satisfacer sus apetitos carnales o de dar rienda suelta a su odio en la destrucción y el martirio de todo lo enemigo o que pertenece al enemigo. Pero, por otro lado, también amenaza al guerrero vencido con una entrega absoluta al poder y a las pasiones de otro, con una esclavización completa, con formas extremas de torturas físicas, los encarcelamientos y la humillación radical de las personas que hayan pasado a ser monopolio de un poder central. Gracias a este monopolio, la amenaza física del individuo va haciéndose cada vez más impersonal y no depende de modo tan directo de los afectos y los impulsos momentáneos, sino que va sometiéndose progresivamente a normas y leyes exactas y, finalmente, acaba suavizándose dentro de ciertos límites y con ciertas variaciones, incluso en el caso del quebrantamiento de la ley.

Como puede verse, la falta de represión de los instintos y la mayor intensidad de la amenaza física con que nos encontramos allí donde aún no se han establecido monopolios centrales sólidos y fuertes, son manifestaciones complementarias. En esta estructura social es mayor la posibilidad de dar rienda suelta a los instintos y a los impulsos en el caso de los vencedores y de los hombres libres, pero también es mayor el peligro a que cada cual está sometido a causa de los impulsos ajenos y también ésta más generalizada la posibilidad de la esclavitud y de la humillación sin límites en el caso de que una persona caiga en poder de otra. Esto no solamente reza en las relaciones entre los guerreros, entre quienes se establece poco a poco un código de dulcificación de las costumbres en el curso de la monetarización y de la reducción del ámbito de la competencia; en el conjunto de la sociedad, la libertad de la condición masculina es mucho mayor de lo que será después si se compara con la sumisión de la condición femenina y la entrega absoluta de los dominados, los vencidos o los siervos.

La vida entre estos extremos, la inseguridad permanente en que esta estructura social de entramado humano sitúa al individuo, se corresponde con la estructura del comportamiento individual y el espíritu del hombre aislado. En las relaciones entre los hombres es más evidente el peligro y más repentina e incalculable la posibilidad de la victoria o de la liberación del

individuo quien, a su vez, también oscila de modo más pronunciado e inmediato entre el placer y el sufrimiento. La función social del guerrero libre no implica que haya que prever los peligros a largo plazo o que se puedan pensar por adelantado hasta el tercer o cuarto paso las consecuencias de las acciones individuales, si bien es cierto que, con la centralización creciente del ejército en la Edad Media, todo va cambiando en esa dirección. En principio, es el presente inmediato el que da el primer impulso; cada vez que cambia el momento presente, cambian las manifestaciones afectivas. Si el presente acarrea placer, se goza de éste por entero, sin ningún tipo de cálculo, sin pensar en las consecuencias posibles que pueda tener en un futuro cualquiera. Si el presente acarrea miseria, prisión, derrota, éstas han de sufrirse sin paliativos. Y la intranquilidad continua, la cercanía constante del peligro, toda la atmósfera de esta vida insegura y escasamente calculable en la que sólo ocasionalmente aparecen islotes en los que se cuenta con una efímera protección de la existencia, suele producir, muchas veces sin causa externa alguna, cambios rápidos desde la alegría más desenfrenada hasta el abatimiento más profundo y la penitencia. El espíritu, por decirlo así, está aquí mucho más dispuesto y acostumbrado a saltar con igual intensidad de un extremo al otro y a menudo es suficiente con pequeñas impresiones y asociaciones incontroladas para desatar el miedo y la transformación repentina¹³².

La manifestación de los afectos se canaliza por una línea media de estabilidad, una vez cambiada la estructura de las relaciones humanas, una vez constituidas las organizaciones monopolizadoras de la violencia física y, en lugar de la coacción de las batallas y las guerras continuas, se mantiene el control del individuo por medio de las coacciones permanentes de funciones pacíficas, orientadas en función del dinero y del prestigio social. No es que desaparezcan las oscilaciones en el comportamiento y en las manifestaciones de los sentimientos, pero sí se moderan. Las oscilaciones hacia arriba y hacia abajo ya no son tan pronunciadas ni los saltos tan inmediatos.

Con esta imagen puede verse claramente qué es lo que ha cambiado. La amenaza que supone el hombre para el hombre se somete a una regulación estricta y se hace más calculable gracias a la constitución de monopolios de la violencia física. La vida cotidiana se libera de sobresaltos que se manifiestan de modo repentino. La violencia física se recluye en los cuarteles y no afecta al individuo más que en los casos extremos, en épocas de guerra o de subversión social. Por regla general, esta violencia queda reducida a un monopolio de un grupo de especialistas y desaparece de la vida de los demás. Estos especialistas, es decir, toda la organización monopolista de la violencia, ejercen su vigilancia al margen de la vida social cotidiana, como una organización de control del comportamiento del individuo.

Incluso bajo esa forma de organización de control, la violencia física y la amenaza que de ella emana, ejercen una influencia determinante sobre el individuo en la sociedad, tanto si éste la percibe como si no la percibe. Pero lo que proyecta en la vida del individuo ya no es una inseguridad permanente, sino una forma peculiar de seguridad. Ya no le zarandea de un extremo a otro, tan pronto agresor como agredido, vencedor o vencido, en-

tre poderosas explosiones de alegría y terrores cervales, sino que, de esa violencia acumulada entre los bastidores de la vida social cotidiana, emana una presión continua, homogénea, sobre la vida del individuo que éste apenas percibe porque se ha acostumbrado a ella y porque tanto su comportamiento como sus sentimientos han venido ajustándose desde la niñez a esta estructura de la sociedad. De hecho, lo que cambia es el conjunto del aparato condicionante del comportamiento y, en consecuencia, como ya hemos señalado, no solamente se modifican las formas individuales de comportamiento, sino toda la determinación del comportamiento humano, toda la estructura del aparato de autocontrol psíquico. La organización monopolista de la violencia física no solamente coacciona al individuo mediante una amenaza inmediata, sino que ejerce una coacción o presión permanentes mediatizadas de muchas maneras y, en gran medida, calculables. En muchos casos, esta organización actúa a través de su propia superioridad. Su presencia en la sociedad es, habitualmente, una mera posibilidad, una instancia de control. La coacción real es una coacción que ejerce el individuo sobre sí mismo en razón de su preconocimiento de las consecuencias que puede tener su acción al final de una larga serie de pasos en una secuencia, o bien en razón de las reacciones de los adultos que han modelado su aparato psíquico infantil. El monopolio de la violencia física, la concentración de las armas y de las personas armadas en un solo lugar hace que el ejercicio de la violencia sea más o menos calculable y obliga a los hombres desarmados en los ámbitos pacificados a contenerse por medio de la previsión y de la reflexión. En una palabra, esta organización monopolista obliga a los seres humanos a aceptar una forma más o menos intensa de autodomínio.

No es que siempre falte toda clase de autodomínio en la sociedad guerrera de la Edad Media o en cualesquiera otras sociedades sin una administración monopolizada de la violencia física. El aparato psíquico de autocontrol, el super-yo, la conciencia, o como se le quiera llamar, en esta sociedad guerrera depende directamente de los actos de violencia física y su configuración es coherente con este tipo de vida con sus contrastes mayores y alteraciones repentinas. En comparación con el de sociedades más pacificadas, este aparato de autocontrol es difuso, inestable y con numerosas grietas, que permiten descargas repentinas y emocionales. Los temores que aseguran el comportamiento socialmente «correcto» no han sido transferidos de la conciencia del individuo a la llamada «interioridad». El peligro principal no es aún el fracaso de la autorregulación, la reducción de los autocontroles, sino que es la amenaza física e inmediata del exterior y, de igual manera, el temor que consolida las costumbres, toma claramente la forma de un miedo inducido del exterior. Y, al ser menos estable, este aparato es también menos amplio, más unilateral y parcial. En una sociedad de este tipo puede haber una gran autodomínio en el sufrimiento de los dolores, pero se complementa, por otro lado, con un rasgo que se evidencia como una libertad extrema en la manifestación del placer producido por la tortura de los demás. En lógica correspondencia, podemos encontrar en determinados sectores de la sociedad medieval formas relativamente extremas de ascetismo, autocontrol y autorrenuncia, que se contraponen a ma-

nifestaciones de placer no menos extremas en otros sectores de la sociedad y, con mucha frecuencia tropezamos con cambios repentinos de una actitud en la otra en la vida de una sola persona. La autocoacción a que se somete aquí el individuo, la lucha contra el propio cuerpo, no es menos intensa y unilateral, menos radical y apasionada que su contrapartida, esto es, la lucha contra los demás, o el disfrute de los placeres.

Lo que se establece con el monopolio de la violencia en los ámbitos pacificados es otro tipo de autodominación o de autocoacción. Es un autodominio desapasionado. El aparato de control y de vigilancia en la sociedad se corresponde con el aparato de control que se constituye en el espíritu del individuo: El segundo, al igual que el primero, trata de someter a una regulación estricta la totalidad del comportamiento y el conjunto de las pasiones. Los dos —el uno, en buena parte, por intermedio del otro— ejercen una presión continua y regular para conseguir la represión de las manifestaciones afectivas y tratan de paliar las oscilaciones extremas en el comportamiento y en las manifestaciones afectivas. La monopolización de la violencia física disminuye el miedo y el terror que el hombre inspira al hombre y, al mismo tiempo, la posibilidad de aterrorizar, atemorizar o torturar a los demás, esto es, la posibilidad de que se den ciertas manifestaciones de alegría o de afectos; igualmente, el autocontrol permanente a que cada vez se acostumbra más el individuo, trata de disminuir los contrastes y las alteraciones repentinas en el comportamiento, así como la carga afectiva de todas las manifestaciones. El individuo se ve ahora obligado a reformar toda su estructura espiritual en el sentido de una regulación continuada e igual de su vida instintiva y de su comportamiento en todos los aspectos.

En esta misma dirección operan también las coacciones y fuerzas no armadas a las que se somete directamente el individuo en los ámbitos pacificados, esto es, las coacciones económicas. También éstas son menos efectivas, más moderadas, más estables y menos repentinas que las coacciones que ejercen unos sobre otros los hombres en una sociedad de guerreros sin monopolio. Estas coacciones, incorporadas al conjunto de las posibilidades que se abren a los individuos en la sociedad, obligan a una actitud previsora y reflexiva del pasado, más allá del momento presente y en correspondencia con las secuencias más largas y diferenciadas en que se imbrica ahora de modo automático toda acción. Exigen del individuo un dominio permanente de sus movimientos afectivos e instintivos momentáneos a causa de la necesidad de tomar en consideración las consecuencias más lejanas de sus acciones. Inculcan en este mismo individuo una autodominación regular (por comparación con la situación anterior) que rodea todo su comportamiento como un aro firme, así como una regulación continuada de sus instintos en el sentido de las pautas sociales. En este caso no son las funciones de los adultos las que inculcan directamente esta represión y esta regulación constante de los impulsos y de los afectos en los individuos, sino que los adultos enseñan los modos de comportamiento adecuado a los niños parcialmente de modo automático y parcialmente de modo consciente, por medio de sus propias formas de comportamiento. Desde su primera infancia se acostumbra al individuo a observar esa contención y previsión sistemá-

ticas que precisara para su función de adulto. Esta contención, esta regulación de su comportamiento y de su vida instintiva se le convierte en costumbre desde tan corta edad que se constituye en el en una estación de *relais* de las pautas sociales, en una autovigilancia automática de los instintos en el sentido de los esquemas y modelos aceptables para cada sociedad, en una «razón», en un «super-yo» más diferenciado y más estable; y una parte de los movimientos e inclinaciones instintivos contenidos no le resultan conscientes en modo alguno.

Anteriormente, en la sociedad guerrera, el individuo podía ejercitar la violencia siempre que tuviera el poder y la fuerza necesarios para ello; podía dar rienda suelta a sus inclinaciones en muchas direcciones que después se han hecho impracticables a causa de las prohibiciones sociales. Pero el individuo medieval pagaba sus oportunidades mayores de placer inmediato con la posibilidad también mayor de padecer un miedo directo y crudo. Las representaciones medievales del infierno nos dan una idea de la fuerza y la intensidad de este tipo de miedo en el individuo inmerso en esta estructura de relaciones inter-humanas. Tanto el placer como el dolor tenían aquí vía libre al exterior. Pero el individuo era su prisionero. Muy a menudo el individuo era zarandeado por sus propios sentimientos como si fueran fuerzas naturales. Como no dominaba sus pasiones, era dominado por ellas.

En la época posterior, al prolongarse las secuencias que discurren a lo largo de la vida de las personas, el individuo aprende asimismo a dominarse. El hombre aislado ya no es el prisionero de sus pasiones. Pero ahora, debido a la dependencia funcional, está más vinculado que antes a una cantidad mayor de personas y en lo relativo a su comportamiento, a la oportunidad de satisfacer directamente sus inclinaciones e impulsos, esta más limitado que antes. En cierto sentido, la vida encierra muchos menos peligros, pero también proporciona menos alegrías, por lo menos en lo relativo a la manifestación inmediata del placer. Y para lo que falta en la realidad se busca sustituto en los sueños, en los libros, en los cuadros: de este modo, en el proceso de acortesanamiento, la nobleza comienza a leer novelas caballerescas y el burgués va a buscar violencia y pasión a las películas. Los enfrentamientos físicos, las guerras y las luchas, disminuyen y cualquier cosa que los recuerde, hasta el descuartizamiento de animales muertos y la utilización del cuchillo en la mesa, tiende a reprimirse o, por lo menos, a someterse a una regulación social cada vez más estricta. En cierto sentido, lo que sucede es que el campo de batalla se traslada al interior. El hombre tiene que resolver dentro de sí mismo una parte de las tensiones y de las pasiones que antiguamente se resolvían directamente en la lucha entre individuos. Las coacciones pacíficas que ejercen sobre él sus relaciones con los demás van incrustándose en su personalidad. Se consolida un aparato de costumbre peculiar, un «super-yo» específico que pretende regular, reformar o reprimir continuamente sus afectos de acuerdo con la estructura social. Pero los impulsos, los afectos pasionales, que ya no pueden manifestarse de modo inmediato en las relaciones entre los hombres, suelen combatir de modo igualmente intenso en el interior del individuo contra la par-

te vigilante de éste. Y no siempre encuentra una solución feliz este combate casi automático del hombre consigo mismo; no siempre la autorreforma que exige la vida en esta sociedad conduce a un equilibrio nuevo de la estructura instintiva. Muy a menudo se producen rebeliones de una parte de la persona contra la otra, o bien deformaciones que dificultan o impiden el desarrollo de las funciones sociales. Las oscilaciones verticales, por expresarlo de este modo, los saltos del temor a la alegría, del placer a la penitencia, se hacen menores, mientras que el salto horizontal, que atraviesa a todos los seres humanos, la tensión entre el «super-yo», el «inconsciente» y el «subconsciente» se hace mayor.

Cuando no se consideran las estructuras de modo estático, sino su génesis social, se muestra aquí el rasgo general de estas manifestaciones de entramado como algo muy simple: al aumentar los grupos de personas en relaciones de interdependencia y al excluirse de éstas los actos de violencia física, surge un aparato social en el que las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros se transforman en autocoacciones; estas autocoacciones, que son funciones de una previsión y reflexión permanentes que se inculean en el individuo desde pequeño en correspondencia con su imbricación en secuencias más largas de acciones, tienen parcialmente la forma de un autodomínio consciente, parcialmente también la forma de costumbres, y funcionan de modo automático. Su resultado es una contención regular de las manifestaciones instintivas y emocionales, según un esquema diferenciado peculiar a cada situación social. Pero, según sea la presión interna y la situación de la sociedad y del individuo en ella, también producen tensiones y perturbaciones determinadas en el comportamiento y en la vida instintiva individual. En ciertas condiciones pueden conducir a una intranquilidad e insatisfacción continuas del individuo precisamente porque una parte de sus inclinaciones e impulsos sólo encuentra satisfacción de una forma insólita, por ejemplo, en la fantasía, en la contemplación o en la audición, en el sueño o en el ensueño. A veces, la costumbre en la contención de las emociones llega tan lejos —los sentimientos permanentes de aburrimiento o de soledad son buena muestra de ello—, que el individuo ya no tiene posibilidad de manifestar sin temor sus afectos reprimidos, de satisfacer directamente sus instintos sofocados. En estos casos, se anestesia a los impulsos concretos por medio de una estructura específica de la red de relaciones en la que crece el individuo desde niño. Bajo la presión de los peligros que su manifestación acarrea en los ámbitos infantiles, aquellos impulsos concretos se acorazan de tal modo con miedos de carácter automático que, en ciertas condiciones, pasan toda la vida sordos y mudos. En otros casos, el carácter tosco, afectivo y pasional de estos impulsos concretos ocasiona conflictos inevitables a los niños en el curso de su modelación para convertirse en seres «civilizados», de tal forma que sus energías sólo encuentran salida por vías laterales a través de acciones compulsivas y de otras manifestaciones neuróticas. En otros casos, estas energías, así transformadas, se canalizan a través de fobias y filias incontroladas y unilaterales y en la inclinación por cualesquiera curiosas manías. En este caso, como en el otro, una intranquilidad interior y aparentemente injustificada

muestra cuántas energías instintivas se orientan de este modo hacia una configuración que no permite ninguna gratificación auténtica.

En la actualidad, el proceso civilizatorio individual, así como el social, se lleva a cabo en gran medida de un modo ciego. Bajo la cobertura de lo que los adultos piensan y planean, la relación que establecen con los adolescentes suscita funciones y efectos en el espíritu de éstos que aquellos no habían previsto y de los que apenas saben nada. Espontáneas en este sentido son las manifestaciones más irregulares y socialmente anormales de la modelación, como lo muestran estos ejemplos. No consideramos aquí aquellas anomalías psíquicas que, en realidad, no son manifestaciones del proceso de formación sino que son consecuencia de cualidades hereditarias inmutables. Pero el hábito que se mantiene en el marco de la correspondiente norma social y, al propio tiempo, es satisfactorio desde el punto de vista subjetivo, no es menos espontáneo. El mismo aparato de modelación produce resultados humanos más o menos adecuados a lo largo de una curva de adaptación. Los miedos que se reproducen de modo mecánico y que, en el curso de los conflictos civilizatorios, se vinculan a determinadas manifestaciones impulsivas, en ciertas circunstancias pueden no originar un aturdimiento duradero o total de los impulsos concretos, sino solamente su sofocación y regulación en el marco de lo que pasa por ser normal. A su vez, la desviación y la transformación de las energías impulsivas concretas, en lugar de manifestarse como actos compulsivos socialmente inútiles, como preferencias y costumbres aberrantes, pueden cristalizar en una actividad o vocación muy satisfactorias personalmente y muy fructíferas desde un punto de vista social. En un caso y en el otro, la red de relaciones que se establece en la etapa más influible del hombre, en la infancia y la adolescencia, constituye su estructura individual, el aparato psíquico de cada individuo como relación entre su super-yo y su centro instintivo. En un caso y en el otro, esta estructura individual se consolida como un aparato de costumbre que se manifiesta y se desarrolla en todas las demás relaciones con los otros individuos. En los casos más favorables —por expresarlo en términos plásticos— puede que las heridas que los conflictos civilizatorios ocasionan al psiquismo de los individuos cicatricen lentamente; en los casos más desfavorables estas heridas no cicatrizan nunca o vuelven a abrirse fácilmente con los nuevos conflictos. Los conflictos humanos de la infancia, anclados en el aparato psíquico, interfieren en las relaciones interhumanas posteriores ya bajo la forma de contradicciones entre las costumbres compulsivas concretas que se originan en las diversas relaciones y la multiplicidad de dependencias del niño, ya bajo la forma de conflictos que se repiten continuamente entre este aparato compulsivo y el centro originador de los impulsos. En los casos especialmente favorables se igualan lentamente estas contradicciones entre las diversas partes del aparato del super-yo; los conflictos más patógenos entre este aparato y el centro generador de los impulsos terminan por enquistarse y no solamente desaparecen del horizonte de la conciencia, sino que llega a superárseles de tal manera que ya no interfieren inconscientemente en las relaciones interhumanas posteriores, sin que esto tampoco suponga unos costos excesivos desde el punto de

vista de la gratificación subjetiva. En un caso, el autocontrol consciente e inconsciente sigue siendo, en algunos lugares, difuso y abierto a la penetración de energías impulsivas sin intencionalidad social; en otro caso, este autocontrol que aún hoy, en las fases juveniles, suele parecerse más a una confusión de témpanos de hielo que chocan entre sí por encima o por debajo del agua que a una pista helada lisa, se hace cada vez más unitario y estable en justa correspondencia con la estructura de la sociedad. Pero como quiera que, en nuestra época, esta estructura es muy cambiante, exige al mismo tiempo una elasticidad de las costumbres que, en la mayoría de los casos, se paga con una pérdida de la estabilidad.

Desde el punto de vista teórico no es difícil diferenciar un proceso civilizatorio individual coronado por el éxito de otro que ha fracasado; en el primer caso, tras todos los esfuerzos y conflictos de este proceso, en el marco de un modo de comportamiento bien adaptado a la función social del adulto, acaba por constituirse un conjunto de costumbres que funciona adecuadamente y, al propio tiempo —aunque lo uno no va necesariamente con lo otro— un equilibrio positivo desde el punto de vista del placer; en el otro caso la autorregulación social necesaria ha de comprarse al precio de una tensión extrema para conseguir vencer las energías impulsivas contradictorias, con grandes costos para la satisfacción personal, o bien jamás se consigue el triunfo sobre estas energías y la renuncia a su satisfacción, con lo que tampoco se obtiene un equilibrio positivo del placer ya que los mandatos y prohibiciones sociales no solamente están representados por los otros seres humanos, sino también por quien sufre todos estos males, pues hay en él una instancia que prohíbe y castiga precisamente aquello que la otra instancia desea.

En realidad, el resultado del proceso civilizatorio individual sólo es claramente desfavorable o favorable en un número relativamente bajo de casos, en los extremos de la curva de adaptación. La mayoría de las personas civilizadas vive en un punto medio entre estos dos extremos. Los rasgos socialmente favorables y desfavorables, las tendencias satisfactorias e insatisfactorias se mezclan en ellos en proporciones diversas.

El proceso de modelación social en el sentido de la civilización occidental es especialmente difícil. Para conseguir al menos un éxito relativo tiene que producir una diferenciación muy intensa, una regulación muy fuerte y estable del aparato psíquico de los individuos, en consonancia con la estructura de la sociedad occidental. En líneas generales, especialmente en las clases medias y bajas, este proceso suele ser más lento que el proceso de modelación de las sociedades menos diferenciadas. La resistencia que se ofrece a la adaptación a las pautas civilizatorias dadas de antemano, las tensiones que cuesta al individuo esta adaptación, la profunda transformación de todo el aparato psíquico, son siempre muy considerables. Y, además, a diferencia de las sociedades menos diferenciadas, el individuo de la sociedad occidental alcanza muy tarde la condición adulta y, con ella, los hábitos de adulto, cuya aparición, por lo general, supone el fin del proceso civilizatorio individual.

Pero, aunque en la sociedad occidental la elaboración del aparato psi-

quico es muy intensa y laboriosa, no hay duda de que en las demás sociedades también se producen procesos en esta misma dirección, esto es, procesos civilizatorios individuales y sociales. Estos procesos se dan siempre allí donde, bajo la presión de la competencia, la división de funciones hace posible y necesaria la dependencia mutua de grandes concentraciones humanas, donde un monopolio de la violencia física hace posible y necesaria una cooperación desapasionada entre los hombres; se producen, por lo tanto, donde se establecen funciones que requieren una previsión y reflexión continuas sobre las acciones y las intenciones de los demás, a lo largo de prolongadas cadenas intencionales. Lo determinante del tipo y el grado de tales avances civilizatorios sigue siendo la amplitud de las interdependencias, el grado de la división de funciones y, también, la estructura de estas mismas funciones.

II. DIFUSIÓN DE LA PREVISIÓN Y DE LA AUTOACOCCIÓN

Lo que da su carácter especial y único al proceso civilizatorio de Occidente es el hecho de que, por primera vez en la historia, se haya llegado a tal complejidad en la división de funciones, a tal estabilidad en los monopolios de la violencia física y de los impuestos y a unas interdependencias y competencias de tales masas humanas en espacios territoriales tan amplios.

Con anterioridad a esto sólo se dieron redes monetarias y comerciales amplias, con algunas organizaciones monopolistas de la violencia física en su interior, en los valles fluviales y en las riberas marítimas. Las grandes extensiones de tierra firme del interior seguían encontrándose más o menos claramente en el estadio de la economía natural, esto es, con escasas redes comerciales y con bastante autarquía, aun cuando contaran con algunas arterias comerciales y con algunos grandes mercados. La sociedad occidental dio lugar a una red de interdependencias que no solamente abrió nuevos mares, sino que también penetró hasta el último rincón de tierra firme. A esto corresponde la necesidad de una compenetración del comportamiento de los individuos sobre extensiones territoriales tan amplias, así como una previsión de las cadenas de acción sin precedentes hasta la época. Igualmente fuerte es el autodomínio, igualmente constantes la coacción, la contención de los afectos y la regulación de los impulsos que impone la vida en los centros de esta red tan compleja. Una de las expresiones que pone especialmente de manifiesto esta correspondencia entre la presión mayor y menor de la red de interdependencias por un lado y la situación psíquica del individuo por el otro es lo que llamamos «el ritmo» de nuestro tiempo¹⁵³. De hecho, este «ritmo» no es otra cosa que una expresión de la gran cantidad de imbricaciones de la red en que se anuda cada función social, así como de la presión competitiva que impulsa a cada acción dentro de esta red amplia y tupida. Este ritmo puede observarse, en el caso del funcionario o del empresario, en la cantidad de sus entrevistas o negociaciones o, en el caso de un trabajador, en la determinación exacta de cada acto