



Citation: Vincenzo Marasco (2022) *Elias e il mondo pulsionale. Note sull'importanza del medioevo nella costruzione eliasiana*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 12, n. 23: 131-147. doi: 10.36253/cambio-13249

Copyright: © 2022 Vincenzo Marasco. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Eliasian Themes

Elias e il mondo pulsionale. Note sull'importanza del medioevo nella costruzione eliasiana

VINCENZO MARASCO

Università degli Studi di Firenze

E-mail: vice.marasco@gmail.com

Abstract. The paper focuses on one of the most discussed issues in Elias' work, namely the representation of the medieval affective world in *The Civilisation Process*. Drawing on its ties with Freudian theory, the paper attempts to highlight the ambiguity existing between the accounts of the dynamics of the psyche in Elias and their treatment in the case of the medieval warrior. Then an attempt is made to elucidate some implicit consequences for those who intend, following Elias' path, to question the relations between sociogenesis and psychogenesis.

Keywords: Elias, psychogenesis, medieval warrior, processual sociology, Freud, drives and dynamics of the psyche.

INTRODUZIONE

Com'è noto, la ricezione dell'opera di Norbert Elias ha una storia particolare nel panorama sociologico. Quello che è considerato il suo capolavoro, uscito in sordina nel 1939, rimase pressoché inosservato per tre decenni, ed ancor più tempo è stato necessario per recepire il contributo di Elias come una proposta originale e coerente di sintesi sociologica. Questo ha ovviamente influenzato, oltre la sua storia personale, la storia della ricezione critica del suo pensiero. Questa tardiva ricezione, unita alla autonomia del procedere di Elias rispetto alle più influenti tradizioni sociologiche, ha lasciato poco spazio ad un lavoro critico condiviso, creando una spaccatura piuttosto netta tra «due poli diametralmente opposti, tra un'accettazione acritica e un ingeneroso rifiuto» (Van Krieken 1998: 3).

Questo contributo si concentrerà su uno dei temi in cui questa divisione della critica si è manifestata nella maniera più evidente, ossia la rappresentazione del mondo emotivo medievale ne *Il processo di civilizzazione*. La riflessione qui condotta non toccherà, se non marginalmente, le critiche più propriamente storiografiche al medioevo eliasiano¹; ci si concentrerà invece

¹ In particolare, ci riferiamo qui a quelle riguardanti un utilizzo "acritico" delle fonti (Maso 1982, Murphy 2015, Rosenwein 2002), o, più in generale, a quelle che gli rimproverano la

sugli elementi teorici sui quali Elias costruisce la sua idea di «civiltà» come processo storico di mutamento della «struttura della personalità», ovvero sulla cornice teorica sulla quale Elias organizza gli aspetti psicogenetici della sua teoria dei processi di civilizzazione. Il centro teorico del contendere risiede nella scelta, da parte di Elias, di fondare il proprio impianto per la sua analisi storico processuale della «struttura degli affetti» sulle categorie del «modello strutturale» di Freud (1923), e sulle implicazioni di questo sulla teoria dei processi di civilizzazione che Elias è andato elaborando. Attraverso di esso, sostengono i critici, una qualche idea “sostantiva” di *natura* si fa strada nell’affresco eliasiano ed è responsabile di una certa ambiguità (ad aver segnalato, pur con accenti diversi, questi elementi, tra gli altri: Collins 2009; 2014; Goody 2002, 2006; Malešević, Ryan 2012; Maso 1995a; Rosenwein 2002, 2006; Van Krieken 1989; 1998).

La tesi sostenuta in queste pagine è che questa ambiguità esista. Questa è ravvisabile nelle discrepanze tra una teoria delle dinamiche psichiche che, per riassumere, potremmo definire “relazionale”, e invece una ricostruzione delle stesse dinamiche nel guerriero medievale che poggia su degli assunti assai più schematici, a prima vista quasi comportamentistici (Van Krieken 1998: 123). Tuttavia vorremo insistere sul fatto che all’interno dell’opera di Elias siano contenuti gli strumenti per lavorare a meno di questa ambiguità. Parte del fascino del problema, infatti, deriva dal fatto che, in opere successive a *Il processo di civilizzazione*, Elias – pur rimanendo all’interno di un quadro perimetrato dalla sua rielaborazione della topica di Freud – darà vita a ricostruzioni delle interazioni psichiche assai più articolate di quelle presenti nel cavaliere medievale (cfr. Elias 1991, 1996, 2010c: 157-160); a nostro avviso, però, questo avverrà senza mai esplicitamente mettere in discussione la descrizione del medioevo, né i presupposti teorici che qui cercheremo di ricostruire e che si ripresentano, in forme rivisitate, anche nelle ultime riflessioni eliasiane (Elias 2010b).

Questa riflessione intende essere un contributo al chiarimento di questa ambiguità. A questo fine, ci si concentrerà principalmente sulla costruzione eliasiana del mondo pulsionale e sulla sua interazione con le altre funzioni della psiche, per poi andare ad analizzare il trattamento riservato all’uomo medievale ne *Il processo di civilizzazione*.

È forse opportuno fare alcune precisazioni. L’analisi qui presentata si concentra su come vengono concettualizzati i processi psicogenetici coinvolti nei più generali processi di civilizzazione. Questo comporta dei rischi rispetto ad un approccio per cui tali processi vengono pensati non come qualche cosa di separato dagli aspetti «sociogenetici» ma *parte dello stesso processo*. Isolando le dinamiche psichiche – anzi, concentrandoci in particolare sul trattamento riservato al mondo pulsionale – corriamo il rischio di offrire una versione riduttiva del tentativo eliasiano. La teoria dei processi di civilizzazione di Elias ha a che vedere coi processi sociali di cambiamento degli standard di sentimento e di comportamento ed è a questo livello sociologico che deve essere messa alla prova. Speriamo però che, pur correndo questo rischio, dare spazio e “amplificare” questa ambiguità, argomentando che non sia possibile liquidarla semplicemente come malinteso o una cattiva interpretazione, possa rivelarsi utile per fare un passo in avanti nel liberare il campo da un nodo che continua a dividere la critica e continua ad alimentare l’immagine della teoria dei processi di civilizzazione come teoria unidirezionale dell’aumento dell’autocontrollo.

IL PROBLEMA DEL MONDO AFFETTIVO MEDIEVALE NELLA TEORIA DEI PROCESSI DI CIVILIZZAZIONE

Proviamo innanzitutto, sinteticamente, a mettere a fuoco cosa intendiamo discutere riferendoci al *lato psicogenetico* dei processi di civilizzazione.

Possiamo dire che per Elias, citando Goudsblom, gli esseri umani, «per sopravvivere alle nicchie ecologiche e sociali in cui si trovano», devono acquisire determinati repertori di competenze (dei «regimi»); i «processi di civilizzazione» di cui parliamo «consistono quindi nella formazione e nella trasmissione di questi regimi» (Goudsblom 1994: 16). Quello che succede nel corso di questi processi è che, laddove il mutamento di queste nic-

sottovalutazione dei meccanismi e dei rituali che componevano la violenza medievale (su queste critiche cfr. Spierenburg 2001). Entrambi i temi avranno un ruolo nella nostra argomentazione su Elias, ma a prescindere da valutazioni prettamente storiografiche.

chie ecologiche e sociali preme in direzione di un aumento della complessità sociale e di sviluppo di catene di interdipendenze sempre più lunghe, «sempre più persone sono costrette a prestare sempre più attenzione ad altre persone» (Goudsblom 1989: 799): cambiamenti nelle forme del comportamento sociale sono così connessi a cambiamenti nella struttura delle relazioni sociali.

Commentando quest'ultimo passaggio, Liston e Mennell (2009: 9) aggiungono che, formulata con le parole di Goudsblom, questa connessione potrebbe essere sottoscritta da gran parte degli studiosi di scienze sociali; quando Elias, invece, riformula la stessa questione in termini di «modelli mutevoli di “formazione del Super-Io” o “formazione della coscienza”, a molti scienziati sociali appare meno accettabile». Questa aggiunta è molto importante per il ragionamento sviluppato in questa sede: questi «regimi» – nella loro varietà di «standard degli affetti» – non devono essere considerati come “mentalità” o “formazioni culturali” in astratto. Elias intende invece tali regimi come interconnessi a cambiamenti della *struttura della personalità*, descritti attraverso categorie psicologiche. Crescere ed apprendere una serie di capacità, consapevoli o meno – in pratica, la formazione di un *habitus* –, corrisponde ad una diversa organizzazione del sé; il variare dei «regimi», colto attraverso un ricco lavoro empirico, è interpretato come mutamento delle interrelazioni tra le varie funzioni psichiche. Concentrandosi sugli aspetti psicogenetici, quindi, qui ci concentreremo sulla civilizzazione in quanto (anche) processo di mutamento delle dinamiche intra-psichiche e sull'apparato teorico che Elias utilizza per raccontare questo processo.

Avendo chiarito su quali aspetti si concentrerà il presente contributo, proviamo a guardare alla descrizione psicologica della vita emotiva del medioevo di Elias. Come abbiamo detto, questo è uno di quegli aspetti del lavoro che maggiormente hanno sollevato proteste e dubbi. Con una generalizzazione, si può dire che la critica è quella di aver seguito troppo da vicino una rappresentazione datata come quella di Luchaire (1909) e di Huizinga (1919), dipingendo il medioevo come un'età “infantile”, popolata da individui incapaci di contenere le loro emozioni e di controllare i propri comportamenti. La ragione del contendere non risiede tanto sull'idea di medioevo come età “più violenta” o “più disinibita”, quanto sulle ragioni psicologiche che Elias sembra collegare a quella violenza e alla disinibizione, viste, appunto, come effetto dell'assenza di “freni” alla dimensione impulsiva; dimensione impulsiva che finirebbe via via sotto controllo nel corso di un processo di civilizzazione. Il fatto che il medioevo europeo funga effettivamente da punto di partenza del ragionamento da parte di Elias non ha sicuramente facilitato la comprensione, creando l'impressione che il medioevo rappresentasse una sorta di “inizio” del processo in sé e per sé e fosse popolato da “uomini naturali”.

La vita dei guerrieri, ma anche quella di tutti gli altri che vivono in questa società di guerrieri, trascorre incessantemente e direttamente sotto la minaccia di aggressioni violente; pertanto se la paragoniamo alla vita negli spazi pacificati essa oscilla tra due estremi. Il guerriero ha la possibilità – rispetto ad altre società – di godere di una libertà eccezionalmente ampia per quanto concerne l'espressione dei suoi sentimenti e passioni, di abbandonarsi a piaceri selvaggi, di saziare sfrenatamente i suoi impulsi sessuali o anche i suoi odi distruggendo tutto ciò che è nemico o che appartiene al nemico. Ma, nello stesso tempo, quando è sconfitto è tremendamente esposto alla violenza e alle passioni altrui, a un asservimento così radicale, a forme talmente estreme di tortura fisica che, successivamente, quando le torture fisiche, la cattura e la totale umiliazione del singolo saranno diventate monopolio del potere centrale, nella vita quotidiana non esisteranno più. (Elias 2010a: 308)

Così Elias, in un paragrafo dedicato a quella «riorganizzazione totale dei rapporti umani» (ivi: 301) costituita dalla monopolizzazione della violenza, riassume il mondo affettivo medievale di cui ha parlato nelle pagine precedenti. Per Elias, a strutturare nel profondo la vita medievale è soprattutto la sua violenza endemica: la possibilità, sempre presente, di una aggressione violenta e la sua minaccia come strumento comune per la regolazione della vita sociale. All'epoca, non esisteva «alcune potere sociale in grado di punire» (Elias 1998a: 354) l'uso della violenza, che non fosse la paura di ricevere altra violenza in ritorno. Questa violenza endemica è collegata ad un particolare «standard degli affetti»: si accompagna ad una oscillazione tra i due estremi di amore e odio, di piacere e sofferenza. Tale oscillazione non si esprime esclusivamente come maggiore possibilità espressiva dei propri moti interiori, ma come l'abbandono a piaceri selvaggi e ad impulsi sessuali saziati sfrenatamente. Se l'uomo medievale di Elias deve «amare e odiare con tutte le sue forze», in questo amore e odio non risuonano solo diverse “regole del sentimento”, ma qualcosa di più ancestrale, qualcosa, appunto, di «selvaggio» e «senza freni». Questa descrizione

della vita del guerriero medievale non è un fatto isolato e una visione simile è espressa in tutti i passaggi in cui se ne descrive l'interiorità; il lessico emotivo che la accompagna è effettivamente particolare: i comportamenti vengono interpretati come «aggressività spontanee», «abbandono ai propri istinti»² (1998a: 354), «esplosioni di crudeltà» (*ibidem*); le emozioni e le pulsioni si manifestano in maniera «più spontanea», «più diretta», «più scoperta» (ivi: 362); lo sviluppo della personalità si articola tra «istinti», «pulsioni», «affetti» e «freni» e «controlli». Questo lessico ha continuamente disorientato i commentatori (Van Krieken 1998: 18): da esso sembrano generate tutte le letture dell'opera come linearmente evolutzionistica, a partire da questa immagine di un medioevo, metaforicamente e tecnicamente, “emotivamente immaturo”³.

Per descrivere il mondo psichico e i suoi mutamenti, Elias si appoggia agli strumenti della psicoanalisi freudiana, specialmente all'impianto della «seconda topica», con la sua tripartizione della psiche nelle funzioni di *Es*, *Io* e *Super-Io*. Come è stato notato⁴ gli effetti del modello freudiano della mente si fanno particolarmente problematici nel capitolo dedicato alla violenza del guerriero medievale, intitolato *Modificazioni dell'aggressività come piacere* (dove *aggressività come piacere* è la traduzione italiana per il tedesco *Angriffslust*).

Fin dal principio del capitolo, la violenza in battaglia è inquadrata a partire da uno standard di manifestazione pulsionale aggressiva [*Kampflust*]; il livello di tale manifestazione diviene il principale discrimine tra il «furore bellico di un combattente abissino» e la guerra “raffinata” (le virgolette sono di Elias) degli stati nazione, in cui tale furore è mitigato dalle richieste poste dalla maggiore divisione delle funzioni e dalla maggiore dipendenza reciproca degli uomini di un esercito gli uni dagli altri e da un apparato tecnico. A partire da questi presupposti, la violenza medievale è interpretata come effetto di uno schema di competizione che lascia (comparativamente) libero sfogo alle manifestazioni pulsionali. Ma questo collegamento diretto tra violenza e pulsione genera non pochi problemi, come si evince da uno dei passi più citati dai critici:

Nessun ostracismo sociale puniva queste esplosioni di crudeltà, che non erano messe al bando dalla società. Il piacere di uccidere e torturare era grande, ed era un piacere cui la società consentiva. Anzi, entro certi limiti la struttura sociale spingeva in questa direzione, giudicando necessario questo comportamento quando fosse funzionale ad uno scopo. (1998a: 354-55)

Che l'uccisione e la tortura fosse qualcosa di comparativamente più accessibile e permesso nel mondo medievale non è messo in discussione; ma perché mai dovrebbe essere un «piacere»? Perché mai la violenza medievale deve essere la manifestazione di, o anche solo essere accompagnata a, «un piacere di tormentare gli altri» (ivi: 359)? Se «entro certi limiti» tale violenza è espressione delle spinte della struttura sociale, che cosa è responsabile di ciò che accade oltre questi limiti? È qui che sembrerebbe comparire Freud, con una pulsione innata come principio esplicativo di un comportamento.

Semplificando un poco, quello che i critici sottolineano in questa descrizione del mondo emotivo sono le implicazioni del funzionamento idraulico del mondo pulsionale in Freud: nonostante il tentativo che il padre della psicoanalisi compì per dare un'immagine relazionale delle dinamiche psichiche, per Freud gli individui rimasero sempre «sistemi chiusi agiti da impulsi innati» (Maso 1995b: 145) e i suoi principi rimasero profondamente sostanzialisti; così, Elias, nonostante il suo lavoro di storicizzazione delle categorie freudiane, non sarebbe mai riuscito ad allontanarsi da tali assunti freudiani, in cui gli esseri umani nascono governati dal «principio di piacere» che, attraverso l'incontro col mondo esterno, viene successivamente «trasfigurato – sia onto- che filogeneticamente – in

² In realtà, la versione originale del testo utilizza *Trieb* [pulsione] e non *Instinkt*; per il punto in esame adesso, non è comunque rilevante.

³ Non a caso, molte delle critiche all'idea di un generale processo di civilizzazione (cfr., ad esempio, Goody 2006) fanno riferimento proprio a questa elaborazione di un medioevo “primitivo” come “controfigura” della modernità; concentrandoci sui presupposti teorici sui quali Elias ricostruisce i mutamenti delle dinamiche intrapsichiche intendiamo mostrare proprio come questa “alterizzazione” del medioevo non sia esito *necessario* del suo sguardo sociologico su tali processi di mutamento.

⁴ Lo studioso che ha articolato in maniera più completa i rischi che la vicinanza con la teoria di Freud comporta per il progetto eliasiano è senz'altro Benjo Maso, che in un dibattito ripreso diverse volte nel corso degli anni (Maso 1982; 1989; 1995a; 1995b, con le risposte di Goudsblom 1984, 1995; Kilminster e Wouters 1995) ha dato voce a queste tensioni.

un processo secondario che obbedisce principalmente al principio di realtà» (*ibidem*) nel corso di un processo di civilizzazione.

Come si vede, la questione va ben oltre l'aver fornito un'immagine semplicistica del mondo emotivo del medioevo, e riguarda invece il modello della mente su cui Elias basa la sua interpretazione dei processi psicogenetici e, in particolare, il meccanismo pulsionale come schema innato connesso alle manifestazioni di violenza. Nonostante le "cause" di tali esplosioni pulsionali siano da ricercare nelle pressioni sociali delle interdipendenze medievali e nelle loro forme di competizione – nonostante cioè, come Elias dirà successivamente, «non sia l'aggressività a scatenare il conflitto, ma il conflitto a scatenare l'aggressività» (Elias 1996: 461) – ad essere in questione qui è l'esistenza di una determinazione innata dell'essere umano che inquadra la violenza come frutto di una pulsione aggressiva che può o meno "scatenarsi" a seconda del livello dei controlli sociali.

Come vedremo, non c'è dubbio che, nel più ampio contesto del suo libro sul processo di civilizzazione e certamente dell'opera eliasiana nel suo complesso, un'interpretazione relazionale (Kilminster e Wouters 1995) del destino delle pulsioni sia fortemente enfatizzata e che la posizione teorica di Elias sia che l'*habitus* – e con esso anche i processi psichici – sia socialmente costruito. Ma la nozione di «freni» o «costrizioni», «sia interni che esterni all'individuo, implica l'esistenza di una qualche "natura" presociale che richieda di essere frenata, nonostante la sua esplicita argomentazione contro tale visione» (Van Krieken 2005: 123).

Se è opportuno inquadrare così il problema, posto che nel pensiero eliasiano – in quanto proposta teorica di integrazione dei livelli solitamente assunti come dicotomici della natura biologica e di quella sociale – esiste un elemento "naturale", si tratterà di individuare quali caratteri abbia, come venga concettualizzata la sua traduzione psichica e che implicazioni riporti nell'analisi dei mutamenti dei regimi emotivi.

APPUNTI PER UNA RICOSTRUZIONE DELLA PSICHE IN ELIAS

Proveremo quindi a domandarci che ruolo giochino per Elias eventuali elementi innati nelle dinamiche psichiche⁵. Per rispondere a questo interrogativo è forse opportuno partire dalle sue ben note critiche alla visione di *homo clausus*, attraverso cui è possibile mettere a fuoco la "radicalità relazionale", se così si può dire, della sua concezione della realtà (1990a). Radicalità che investe, innanzitutto, il rapporto tra individuo e società ed ognuno di questi due elementi nella loro costituzione. Il punto di partenza di molte riflessioni teoriche di Elias è che non si dia essere umano in solitudine: in questo «processo senza inizio» che costituisce l'avventura degli esseri umani sulla terra, ogni qualvolta ci si trovi davanti un individuo, possiamo essere certi che, accanto a lui, troveremo un gruppo di individui. Per la costituzione organica lasciatagli in dotazione da un lungo processo di evoluzione biologica, l'essere umano ha infatti bisogno di altri esseri umani, non foss'altro che per sopravvivere agli anni della prima infanzia (1990a[1987]: 38).

La conseguenza che Elias ricava da questo inserimento della relazione nel processo evolutivo biologico va ben oltre la considerazione che ogni individuo costruisce socialmente se stesso e la propria identità. Assegna una priorità logica alla relazione che fa sì che gli individui non possano essere pensati a prescindere dai legami che formano: non vanno cioè concepiti come una realtà con una qualche consistenza che li separa dalle relazioni che le collegano all'"ambiente", naturale e umano. Possono essere pensati – come nota, però con intenti critici, Maso (1985: 70) – come *vettori di funzioni* di relazione⁶. Come gli altri animali, essi hanno un corpo che si sviluppa *per e grazie* all'interazione col mondo

⁵ Elias non ha mai dedicato un lavoro specifico esclusivamente all'esplicitazione di queste dinamiche, benché accenni a queste sono presenti in gran parte dei suoi lavori. Visti gli obiettivi del saggio, qui faremo riferimento in particolare a *Il processo di civilizzazione* e al coevo primo saggio de *La società degli individui*; l'ipotesi assunta è del resto che i principi del suo sguardo sui processi psichici siano stati riformulati e ampliati, ma mai abbandonati (sui cambiamenti nella concezione di *habitus* in Elias, con particolare riferimento alla dimensione psicologica, cfr. Buccarelli 2011)

⁶ È necessario precisare che, per Elias, il termine funzione rimanda alla dimensione di reciprocità, di intervento reciproco, presente in ogni relazione: *si esprime* in una relazione ed *esprime qualcosa* di quella relazione (Elias 1990b[1970]; Arnason 1989; Cavalletto 2007).

esterno; al contrario degli animali, però, sono dotati solo in misura limitata di schemi fissi di comportamento specie-specifici, ed hanno bisogno di altri esseri umani per apprendere il modo di rapportarsi all'esterno e sopravvivere (in una relazione che, più tardi, Elias chiamerà di «apprendimento e amore» – Elias 2016[1987]). In tal modo, gli individui non vanno pensati come un soggetto/oggetto ben definito nei suoi confini, che comincia dalla testa e finisce con le gambe, in cui la pelle costituirebbe il limite tra l'esterno e l'interno (Elias 1990a[1987]). Di conseguenza non c'è nemmeno – in sé e per sé, staccata dal resto del corpo o dal resto del mondo – una “interiorità”.

Nella sua multipolarità, ogni relazione impone quindi un'esigenza ad ognuna delle parti coinvolte ed esercita, in qualche modo, quello che potremmo definire un certo tipo di pressione: l'essere umano è così definito dalla serie di pressioni impostegli dalle varie relazioni in cui è immerso. Elias insisterà (1996: 32) sulla molteplice natura di questo tipo di “vincoli”: le pressioni poste dalla specifica «natura animale» degli esseri umani (gli elementi fisiologici e pulsionali); le pressioni dovute alla dipendenza degli esseri umani da processi naturali (la relazione con il mondo esterno); la pressione che gli esseri umani esercitano gli uni sugli altri (una pressione sociale); le pressioni delle dinamiche interne alla psiche, lo sviluppo di quegli «autocontrolli» che «siamo soliti chiamare ragione e coscienza». Questi ultimi, emergono a loro volta dalle altre pressioni; ma, essendo costituiti negli esseri umani come disposizioni, sì naturali, ma che hanno bisogno di apprendimento per essere “messe in moto”, si può dire che queste dipendano dall'insieme delle relazioni sociali all'interno della quale ogni essere umano si sviluppa. Elias approfondirà questa interazione tra elementi organici e naturali con elementi psichici e sociali nella teoria dei «livelli di integrazione» (Elias 1998b[1991]), in cui ogni livello si trova in interdipendenza con gli altri, pur mantenendo sue dinamiche specifiche, ovvero senza che il livello più alto di integrazione possa essere spiegato da quello più basso. Forse l'immagine più chiara che ci si può fare è quella di un individuo come un “nodo” che “subisce” pressione dai vari livelli di relazione in cui è immerso; la psiche gioca quindi la funzione di ulteriore livello di pressioni, che gestisce altre pressioni provenienti dal livello inferiore e superiore. Come ogni livello, essa possiede una sua autonomia, ma non è pensabile che a partire dal suo essere inserita in questo gioco di interdipendenza. La psiche non è che il *nesso di queste funzioni di relazione* (Elias 1990a[1987]: 47).

La prima conclusione è che né l'esperienza, né l'organizzazione dell'esperienza, avviene mai al di fuori di un sistema di pressioni. I processi psichici, benché, come sempre in Elias, abbiano una struttura loro propria, non esistono in autonomia, ovvero vanno sempre compresi funzionalmente e storicamente. Uno stato emotivo andrà concepito come funzione in una relazione in cui convergeranno le pressioni del livello biologico, le pressioni della relazione stessa e delle altre relazioni, sia eventuali pressioni attinenti ad altre funzioni psichiche (ad esempio quelle preposte al controllo). In questo senso, anche l'emozione stessa non è mai una sostanza, ma è essa stessa una funzione di relazione (cioè nasce, ha senso e viene esperita nella relazione – ha un fine nella regolazione di quella relazione) inserita in altre reti di relazioni (Elias 2016[1987]).

Se, a partire da questa concezione multilivello, cerchiamo di immaginare le dinamiche psichiche, si può comprendere sia l'importanza che la psicoanalisi freudiana può giocare nell'apparato teorico di Elias, sia la torsione cui sono sottoposte le sue categorie. Essa, attraverso il concetto di *pulsione*, consente di pensare la psiche come livello di mediazione tra istanze biologiche e istanze sociali e, al contempo, attraverso la struttura della seconda topica, fornisce gli strumenti per pensare questo livello di mediazione in maniera processuale, in cui le diverse funzioni che essa svolge (quelle che Freud nominerà *Es*, *Io* e *Super-io*) e i loro sviluppi dinamici si trovano a dipendere dalle esigenze poste dallo sviluppo delle configurazioni delle relazioni in cui gli uomini sono inseriti. Essa consente, in sintesi, di immaginare concetti statici come «razionalità» o «coscienza» non come una “qualità interiore” né come un movimento intellettuale di chiarificazione della consapevolezza, ma come esito di un lungo processo che coinvolge innumerevoli generazioni, esito “imprevisto” dei mutamenti delle interdipendenze.

Questa prima descrizione dei processi psichici, per quanto un po' astratta, ci può aiutare a mettere a fuoco come la pulsione, rappresentante psichico di un dato biologico-naturale, possa trovare spazio nell'elaborazione di Elias. Benché *Il processo di civilizzazione* non presenti una esposizione teorica esplicita delle dinamiche psichiche, e benché il lessico di Elias a riguardo non sia sempre lineare, in diversi suoi passaggi sono presenti alcuni elementi che ci aiutano a capire come intende il rapporto dinamico e storicamente mutevole tra queste e gli altri livelli di funzioni (segnatamente la parte introduttiva del paragrafo *Mutamenti dell'aggressività come piacere* e il paragrafo

La barriera delle pulsioni. Interiorizzazione e razionalità). Gli stessi elementi saranno ripresi con maggiore ampiezza nel primo saggio de *La società degli individui*.

In maniera simile a Freud, anche in Elias la pulsione si costituisce come traduzione psichica di una «eccitazione organica» (Freud 1905). Sempre in maniera simile, come si diceva, una serie di elementi intervengono fin da subito per differenziare tali eccitazioni dagli istinti, a sottolineare la maggiore «malleabilità» del mondo psichico umano rispetto a quello animale. In Elias questi elementi sono però accentuati. In prima istanza, «[1]a struttura affettiva dell'uomo» è concepita come «un tutto» (1998a: 351), in cui ogni manifestazione pulsionale è «inseparabile» dalle altre che compongono questa totalità: da ciò deriva che, da un lato, le pulsioni non esistono cioè come «sostanze separate», come schemi di risposta separati *ab origine*, ma come parti di un insieme che «si completano e in parte si sostituiscono tra loro, si trasformano entro determinati limiti e si equilibrano; un turbamento in un settore si ripercuote in un altro» (*ivi*: 351). Dall'altro, che esse vengono sempre esperite come energia «trasformata dalle regolarità psicomodinamiche della psiche, in distinzione dalle regolarità organiche del corpo» (Cavalletto 2007: 222): la «traduzione» di queste eccitazioni organiche è costitutivamente inserita in una dinamica psichica e sempre da questa elaborata, essa non può essere staccata dall'«intera personalità». In seconda istanza, queste manifestazioni pulsionali, connesse ad un eccitamento organico, devono essere intese relazionalmente, a partire cioè dal loro ruolo come «mezzi di orientamento» nella relazione con le cose e con gli uomini (1990a[1987]: 46). Nei vari contributi critici sul rapporto tra Elias e Freud non sempre trova l'attenzione che merita il fatto che, all'interno de *Il processo di civilizzazione* e in maniera più teoricamente sviluppata in opere successive, la dimensione pulsionale stessa non è mai *opposta* al «controllo». Il mondo pulsionale è esso stesso, cioè, una *forma di regolazione* di una relazione, una particolare forma di autoregolazione e costituisce, si potrebbe dire, una modalità di relazione col mondo «non appresa» (1990a[1987]; 2010b), ma non per questo immutabile.

Proprio per questo, in quanto modalità di relazione con l'esterno, il mondo pulsionale non può essere pensato a partire esclusivamente dall'energia interna all'individuo, ma solamente a partire dalla serie di relazioni, storicamente mutevoli, in cui è inserito:

[La ricerca psicanalitica] [n]ell'osservazione dell'essere umano, [...] tende di frequente a enucleare come l'elemento più importante dell'intera struttura psichica un "inconscio", un "Es" considerato fuori dalla storia. [...] Nel campo teorico, il controllo dell'uomo mediante impulsi istintivi inconsci sembra per lo più avere una conformazione ed una struttura a sé, indipendente dalla sorte relazionale dell'individuo e anche dalla conformazione e dalla struttura delle altre funzioni di controllo dell'economia psichica; [...] E neppure – come a volta risulta invece nella letteratura psicanalitica – le prime [le energie pulsionali] sono meno riferite alla società, meno legate all'evoluzione storica della struttura dell'Io e del Super Io. (Elias 2010a[1939]: 370-371, corsivo originale)

Essendo, quindi, la pulsione una regolazione di una relazione, non si dà mai indipendentemente dalla sorte relazionale dell'individuo. E non si dà mai in assenza della struttura della psiche nel suo complesso, che costituisce appunto una totalità: le energie pulsionali sono quindi sempre già rimaneggiate e non possono essere isolate dalle strutture dell'Io e del Super-Io. Dunque, il mondo pulsionale è legato all'evoluzione storica e sociale non meno delle altre funzioni psichiche.

Gli stessi concetti saranno esposti, più chiaramente, ne *La società degli individui*, in cui ancora più esplicita appare la dimensione relazionale:

Anche nella letteratura psicoanalitica si incontrano di frequente affermazioni secondo cui ad esempio l'«Es» o le pulsioni sono immutabili, *qualora si prescindano dal mutamento di direzione delle pulsioni stesse*. Ma come è possibile prescindere da questo mutamento di direzione quando si tratta delle funzioni dell'uomo *dirette* in modo così fondamentale a qualcos'altro? [Elias 1990a[1987]: 46-47]⁷

Riassumiamo quindi quanto proposto rispetto ai processi psichici nel ragionamento di Elias. La psiche è una struttura di mediazione tra le energie organiche, frutto di un processo di mutamento biologico, e la struttura del-

⁷ In questo testo Elias inserirà anche il termine «valenze» per sottolineare questo valore relazionale (cfr. anche Elias 1969). Le «valenze» sono legami carichi emotivamente (in senso positivo o negativo) verso cui è sempre rivolta la vita psichica; in quanto tali, le «valenze disponibili» non sono effetto esclusivamente della storia personale del soggetto ma dipendono dalla figurazione generale.

le interdipendenze: essa è il nesso di funzioni con cui l'uomo si relaziona col mondo. Ognuno di questi elementi (organico e sociale), entrando nella psiche, viene "rimodellato" a partire da processi psicodinamici "autonomi", nel senso di non dipendenti direttamente né dal livello biologico (nella forma di un istinto immutabile) né dal livello sociale (una determinazione "diretta" tra dimensione sociale e psichica). Tuttavia la psiche – essendo rivolta sempre a delle relazioni – si troverà a muoversi in un terreno sempre strutturato dai processi sociali: le pulsioni si sviluppano rispetto a determinate relazioni («valenze») – caricandole così di valore emotivo –, la cui gamma dipende dalle configurazioni strutturali specifiche per la particolare epoca storica.

A partire argomenti analoghi, diversi studiosi hanno sottolineato la somiglianza del pensiero di Elias, più che con quello di Freud, con quello della scuola inglese, in particolare con i teorici della relazione oggettuale (Fairbairn – Cavalletto 2007) o dell'attaccamento (Bowlby – Gabriel 2011)⁸. Se portata alle sue estreme conseguenze, questa tensione relazionale – che nega la manifestazione della pulsione come entità "discreta", separabile dall'insieme delle pressioni storicamente esistenti – sarebbe, ancor più che lo sforzo di storicizzazione, ciò che maggiormente segna un allontanamento di Elias dal pensiero freudiano.

Per comprendere la strada della pulsione nelle sue relazioni psicodinamiche, dovremmo far riferimento anche al resto delle funzioni psichiche che derivano dalla pressione sottoposta dall'incontro col mondo esterno, naturale e sociale. Non potendo qui discutere in esteso il concetto di *Fremdzwänge*, con cui Elias concettualizza quelli che in italiano sono tradotti come «controlli esterni» o «controlli attraverso gli altri»⁹, ci limiteremo a segnalarne un solo elemento: sottoposto ad un sistema di pressioni tipico di una determinata configurazione sociale, un modello di relazione col mondo «non appreso» (quello basato sulle pulsioni) viene plasmato da tutta una serie di elementi «appresi». Questi elementi, psichicamente, concorrono a sviluppare le funzioni di «Io» e «Super-Io», ovvero un sistema di ulteriori pressioni, conscie e inconscie, che agisce in ogni individuo nel rapporto su stesso, in dipendenza dalle forme assunte dalla competizione sociale e dai pericoli che essa manifesta: sono quindi un prodotto storico. Presi assieme, nelle loro modificazioni reciproche, tutti questi elementi della personalità costituiscono un *habitus*, una modalità di rapporto col mondo «appresa», che riguarda sia il lato cosciente che quello inconscio, come la sensibilità e il disgusto, e che verrà percepita come "naturale".

Da questa ricostruzione teorica, per quanto concisa, possiamo trarre alcune prime considerazioni sulle questioni poste dall'inserimento, attraverso la pulsione, di una dimensione innata nella teoria dei processi di civilizzazione. Nella visione sintetica di Elias, che intende dare ragione dell'emergenza e dello sviluppo di quello strano ordine che «non è affatto "naturale-animale", né "spirituale", né "razionale" né "irrazionale": [ma] un ordine sociale» (1990: 50), trova quindi il suo posto una dimensione «specie specifica» costituita dalle funzioni organico-biologiche, la cui traduzione psichica però è sempre mediata e "dipendente" dall'insieme di relazioni in cui si trova ad operare¹⁰. Senza l'integrazione di questa componente "innata", ci troveremo di fronte ad una visione incorporea di essere umano, ridando vita a quel dualismo «non dichiarato» tra corpo e psiche, tra natura e cultura che sta alla base di gran parte delle scienze sociali (Elias 2016[1987], cfr. anche Kilminster e Wouters 1995).

PULSIONE E VIOLENZA NEL MEDIOEVO DI ELIAS

L'inserimento di una dimensione «non appresa», «specie-specifica» ma «malleabile», nell'analisi dei processi di mutamento dei «regimi di comportamento» attraverso il ricorso al concetto di pulsione freudiana sembra così pienamente trovare il suo posto all'interno di uno studio processuale dell'avventura degli esseri umani su questa terra, in cui i vari elementi si integrano senza ridursi gli uni negli altri. Ritornando al medioevo si direbbe, così,

⁸ Per differenti ragioni, non a torto, Fletcher sottolinea anche la vicinanza alla psicologia di Alfred Adler (Fletcher 1997).

⁹ Per una discussione estesa del concetto e del suo funzionamento si rimanda a Cavalletto 2007.

¹⁰ Paradossalmente, quindi, è proprio attraverso questa rielaborazione della pulsione che Elias potrà argomentare *contro* una concezione del dato naturale come depositario di istinti innati specifici, di costanti antropologiche identificabili, argomentando contro la «pulsione di morte» freudiana o l'aggressività di Lorenz (2009[1988]: 182-183; 1996: 461).

che l'obiettivo di Elias non sia quello di tratteggiare un uomo incapace di autocontrollo (Liston, Mennell 2009: 5), e men che meno un "uomo-naturale", ma disegnare un mondo in cui le pulsioni non abbiano alcuna necessità di essere inibite alla coscienza, dal momento che la vita del guerriero offriva (anzi, richiedeva) moltissime occasioni per dare spazio al rilascio pulsionale.

Tuttavia, se ci confrontiamo con la descrizione del mondo emotivo medioevale tracciata nelle pagine iniziali, sarà probabile notare alcuni aspetti non del tutto congruenti con gli elementi teorici esposti qua sopra. Quella descrizione continua a fare problema nella misura in cui, alla luce degli elementi tracciati, il medioevo potrebbe apparire in una luce un po' diversa. Vorremmo nuovamente tornare alle scelte che Elias fa per dare forma alla violenza medievale, per concentrarci non tanto sull'"origine" della pulsione – cioè di come questo elemento innato venga tradotto nella psiche –, quanto sulle sue interazioni all'interno di quel sistema di mediazioni che è la psiche. Se, per rendere conto dei cambiamenti di sensibilità rispetto alle funzioni corporali, Elias si era rivolto principalmente ai trattati di buone maniere, per inquadrare la violenza e il suo significato nel regime emotivo medioevale, Elias fa ricorso a diverse fonti letterarie. In particolare sono i riferimenti alle opere del trovatore Bertran de Born (1140-1215 ca) e *Le Jouvencel* di Jean de Beuil (1405 ca – 1478) ad essere usati per collegare violenza e gioia; la vita del castellano Bernard de Casnac (1200 ca), così come tratteggiata nell'*Historia Albigensis*, per presentare quella violenza sia come eccessiva ma anche come profondamente reale, non frutto, cioè, di mere "esagerazioni" letterarie, in aggiunta ad alcuni esempi tratti da racconti di faide medievali.

Non ci interessa qui determinare se Elias abbia dato una versione realistica ed esaustiva del medioevo o anche solo della letteratura medievale, quanto invece soffermarci sugli effetti di questa scelta di Elias: a partire da questa selezione e lettura delle fonti, scompare dalla letteratura "secolare" medievale ogni accenno ad una qualunque riflessione razionale o morale della violenza del medioevo; la strana immagine veicolata è quella di una violenza tollerata che avviene lontano da ogni altra espressione emotiva che non siano l'estrema gioia e paura. Senza negare la natura endemica dei «bei tempi» del saccheggio cantati da Bertran de Born, non sarebbe stato difficile trovare nella letteratura medievale visioni diametralmente opposte della violenza in battaglia, lamenti sulla vanità della guerra e della gloria, elaborate riflessioni sui rischi autodistruttivi di quella che in termini eliasiani si definirebbe una «struttura sociale della competizione» basata sul saccheggio reciproco e sulla vendetta. La scelta di Elias è quella, invece, di far scomparire dalla letteratura medievale ogni accenno alle regole stesse che presiedono e danno senso a quella violenza: un mondo senza onore, senza vergogna, senza nessuna opposizione tra crudeltà e misura, tra manifestazione di superiorità ed eccesso di orgoglio. Persino delle opere epiche, che pure sono utilizzate come fonti (Elias 1998a: 353), non rimane che una violenza "nuda": scompare la dimensione del modello eroico che esse intendono proporre, ogni riflessione sulla "giusta" reazione ad un'offesa¹¹. In questo modo, la descrizione della violenza medievale può svolgersi in un «regime emotivo» non solo diverso dal nostro, ma in uno che, a livello psicologico, non annovera altre ragioni che la gratificazione pulsionale.

Quello che vorremmo sottolineare ai nostri fini è che Elias ha scelto di eliminare, sia dalla letteratura che dal suo affresco sul mondo emotivo, tutto quell'insieme di regole, interiorizzate e no, che alla violenza quotidiana del medioevo davano un senso, e così ogni considerazione che si frapponesse tra la pulsione e il suo scarico che non fosse rappresentata da una diretta minaccia esterna. Nonostante, quindi, come abbiamo visto, non c'è dubbio che, nel medioevo de *Il processo di civilizzazione*, sia la pressione sociale a richiedere quel tipo di reazioni cariche emotivamente, grazie a questa scelta la peculiare pressione sociale medievale si traduce, a livello di descrizione psicologica, non tanto in una particolare organizzazione delle funzioni psichiche, quanto in uno schema di reazione "pressione-impulso". In virtù di questa "sottrazione", quindi, il «gioioso predone» (Settia 2016) medievale può essere presentato come una figura il cui comportamento è combattuto esclusivamente tra pressioni sociali esterne ed esigenze di rilascio pul-

¹¹ A posteriori, può essere utile far notare che un diverso trattamento del medioevo, pur in ottica di civilizzazione, sarebbe stato possibile. Tra i capolavori medievali, addirittura il *Beowulf* – opera che certamente è espressione di una società che teneva in gran considerazione le capacità di aggressione – è stato interpretato come esempio di «civilizzazione della violenza» proprio in ottica eliasiana (Wymer, Labbie 2004). Una discussione invece sull'onore come elemento di autocontrollo che si confronta con Elias si può trovare in alcuni studi sulle *Saghe degli islandesi* (Bagge 1991).

sionale. Le stesse considerazioni sulle funzioni *Io* e *Super-Io* relative all'autocontrollo medievale – che, per quanto intransigenti potessero essere, vengono attivate o rappresentate da una potenza esterna – sembrano confermare una descrizione in cui, ogni volta che queste non vengano chiamate in causa, il movimento pulsionale possa avere accesso diretto al comportamento. In pratica, l'obiettivo di mettere a fuoco un rapporto col mondo che non presentava la necessità di funzioni psichiche altamente differenziate è stato perseguito descrivendo un mondo interiore in balia di uno scontro a due tra pressioni sociali e pulsioni: i processi psichici del cavaliere medievale divengono «una confluenza psico-sociale in cui la fonte del [suo] controllo pulsionale si può dire si trovi effettivamente al di fuori della sua psiche, nelle pressioni immediate delle sue relazioni sociali» (Cavalletto 2007: 211). Di fatto, Elias rappresenta così il medioevo come un'epoca senza *mediazioni psichiche*. È questo che segnalano le scelte lessicali precedentemente indicate, che restituiscono i comportamenti del guerriero come «istintivi», «spontanei», «sfrenati».

Questo genera problemi rispetto ad una teoria che immagina la psiche come nesso di funzioni che fa entrare in rapporto col mondo a partire da una serie di mediazioni, e fa crescere dei dubbi su come la pulsione, in quanto rappresentante psichica di una modalità di relazione col mondo «non appresa», si integri nella psiche. È importante notare che questo trattamento è riservato esclusivamente al medioevo: la descrizione dei più rigorosi «standard emotivi» cortesi, si sviluppa proprio a partire dalla considerazione che la struttura sociale della competizione dà vita a determinate forme di angoscia (vergogna, paura di perdita di status, ecc...). Perché dunque la declinazione medioevale delle medesime forme di angoscia non gioca alcun ruolo nello spiegare il comportamento medievale? Perché scompare la vergogna medievale così come scompare l'onore? Allo stesso modo, perché quelle funzioni psicologiche certamente non pulsionali, l'«ideale dell'Io» e l'«ideale del noi» (Elias, Scotson 2004[1965]), che hanno un'importanza centrale per spiegare l'autostima e il comportamento del cortigiano (Delzescaux 2009), non fanno la loro comparsa, pur in qualche forma attenuata, per intervenire psicologicamente sul comportamento del cavaliere medievale?

Elias ha qui l'obiettivo di mostrare come una società ad un differente stadio del processo di civilizzazione fosse più aperta all'espressione pulsionale (con un maggior livello di «accesso delle pulsioni alla coscienza») e quindi ai comportamenti violenti. Ma, svincolando da ogni riferimento a mediazioni psicologiche, Elias sembra far emergere una dinamica dell'aggressività semplificata, che può essere articolata in tre passaggi: a) lo schema di competizione medievale fa della violenza un mezzo di competizione legittimo e maledettamente efficace, allora b) l'energia organica si organizza intra-psichicamente in pulsione violenta e c) raggiunge il comportamento, perché non trova alcuna contro-pressione ad inibirla. L'obiettivo è dunque raggiunto attraverso una strada particolare che, se da un lato può far sorgere dei dubbi in quanto pericolosamente vicina all'immagine di «uomo naturale» messa in luce dai critici, dall'altro finisce – ed è questo il punto – col far coincidere comportamento violento e pulsione, che è così trasformata nella sola funzione psichica attiva in tali comportamenti. In pratica, Elias sta facendo coincidere un «regime emotivo» violento e meno inibito non tanto con una maggiore tolleranza verso le esibizioni pulsionali, ma come una influenza quasi esclusiva di queste funzioni psichiche sui comportamenti: un regime in cui il primo livello di pressioni, quelle che vengono dalla «natura animale» dell'essere umano, determinano più direttamente il comportamento.

Quello che vorremmo sottolineare è che, dalle pagine de *Il processo di civilizzazione* in cui Elias tratta i temi dell'*Es* e delle dinamiche psichiche – così come nelle sue opere successive –, non c'è nessuna esplicita ragione che ci spinga a ritenere che tutte le manifestazioni di «esuberanza emotiva» medievali debbano essere ricondotte alla priorità del peso sul comportamento di «mezzi di orientamento» «non appresi»; né perché tali «eccessi» debbano necessariamente coincidere con una mancanza di autocontrollo. Provando ad articolare il problema da un altro punto di vista: una sessualità disinibita non è *ipso facto* una sessualità sfrenata; l'assenza di disgusto nei confronti della violenza non rende quella violenza meno soggetta a calcoli, meno sottoposta a regolazioni etiche e sicuramente non la rende, di per sé, «un piacere».

Il rischio di questa «sottrazione», di questa scelta di rappresentare un mondo «emotivamente esuberante» come espressione di una prevalenza della dimensione pulsionale sul comportamento, è quello di reinstallare una opposizione tra «pulsione» da un lato e «controllo» dall'altro, opposizione che teoricamente si era esclusa. Ecco che l'eccesso emotivo coincide di fatto con una «naturalità», apporto esclusivo di modalità di rapporto col mondo «non apprese» per quanto malleabili; ecco che l'effetto delle funzioni che si sviluppano grazie alle relazioni sociali – l'apporto che si può ottenere da questa «malleabilità» – non può che assumere la forma del controllo, dell'inibizione.

Elias ha quindi preferito descrivere il periodo medievale non come un'epoca in cui la serie di intermediazioni psichiche favorite dal modello di competizione producono un regime degli affetti con molte occasioni di rilascio pulsionale, ma come un periodo in cui gli individui agiscono – laddove non subentrano un controllo esterno – in balia quasi esclusiva del proprio rapporto col mondo non appreso. Questo, di fatto, instaura una equivalenza tra questa modalità e i comportamenti corrispondenti: aggressività e sessualità sfrenate. Per come stiamo argomentando, è in questo punto che le considerazioni (pur ineccepibili) abitualmente utilizzate in difesa dell'apparato eliasiano rispetto al nostro tema – ovvero che Elias parli solo comparativamente ed escluda a priori ed esplicitamente l'esistenza di un "uomo naturale" – ci appaiono meno utili: finché l'equazione regge, finché cioè l'espressione della violenza sarà effetto esclusivo di uno scarico pulsionale, noi saremo costretti a vedere, nei regimi più violenti, uomini "più naturali", nel senso di dipendenti dalle pressioni di una modalità di orientamento e relazione «non appresa». Perché Elias, per cominciare il suo ragionamento sulla civilizzazione, ha voluto calcare la mano su un meccanismo "pressione esterna-pulsione", evidenziando sistematicamente gli aspetti pulsionali della vita medievale?

FUNZIONI E IMPLICAZIONI DELL'EMOTIVITÀ MEDIEVALE

Posto che esista questa tensione tra "teoria" e rappresentazione medievale dei processi psichici, è opportuno domandarsi che peso questa abbia all'interno dell'intera impalcatura di una teoria dei processi di civilizzazione. Esistono buone ragioni per considerare le scelte lessicali di alcuni paragrafi de *Il processo di civilizzazione* come niente più che un incidente di percorso: non c'è dubbio che le necessità argomentative dell'opera – il cui obiettivo è appunto evidenziare una serie di processi sociali che coinvolgono la nascita di una differente sensibilità che implica maggiori forme di autocontrollo intrapsichico – possano aver spinto ad una enfaticizzazione degli elementi istintivi del medioevo. Allo stesso modo, il volume rimane un testo scritto negli anni Trenta del Novecento e chiaramente risente di un determinato tipo di lessico e di impostazione. Insomma, ci sono buone ragioni per considerare questa ambiguità una semplice mancanza di cautela in alcune formulazioni relative al capitolo sull'*Angriffslust* e in altri passi sparsi ne *Il processo di civilizzazione*.

Tuttavia, almeno una considerazione ci porta ad essere cauti nei confronti di questa lettura: almeno per quanto riguarda *Il processo di civilizzazione*, l'interpretazione di questa violenza come pulsione che emerge in assenza di mediazioni psichiche non gioca un ruolo marginale, ma è anzi al centro della architettura dello sviluppo dei processi psicogenetici; e si porta dietro poi delle precise conseguenze nell'analisi del rapporto tra crescita delle interdipendenze e comportamenti violenti. Ci sembra quindi utile proseguire ulteriormente l'analisi.

Proveremo a mostrare in che senso questa scelta condiziona l'analisi eliasiana partendo, in maniera forse controintuitiva, con l'immaginarne le ragioni, ovvero provando ad identificare i nodi teorici che la giustificano, e la loro centralità all'interno della teoria eliasiana dei processi di civilizzazione. Impostata in questo modo, la domanda che dobbiamo porci diventa quindi: quali sono i costrutti teorici che consentono, nonostante l'impalcatura relazionale che fa dipendere le manifestazioni pulsionali dal «destino figurazionale», di interpretare la violenza medievale come esito di una struttura sociale della competizione che, necessitando di un regime di forte emotività, si traduce in una organizzazione psichica caratterizzata dall'assenza di intermediazioni tra pulsione e comportamento?

Il primo nodo, come hanno notato molti osservatori critici, è l'invadenza del concetto di pulsione freudiano. Nonostante Elias, come abbiamo visto, abbia l'obiettivo di vincolare la pulsione alla struttura delle interdipendenze, vi sono alcuni aspetti in cui rimane molto vicino a Freud per quanto riguarda la costruzione teorica del concetto¹². Per Freud, in quanto traduzione psichica di eccitazioni organiche, la pulsione si presenta come un eccesso di energia *esclusivamente votato allo scarico*: in questo movimento la pulsione si presenta come un impulso cieco, che

¹² A quanto ci è dato ricostruire, non esistono pagine in cui Elias discuta direttamente la costruzione del concetto di pulsione freudiano, se non per sottolinearne il carattere di "elemento di una relazione" e per allontanarla dal concetto di *libido*. Mi sembra significativo che, anche nella sua discussione su Freud (Elias 2010b), Elias discuterà *direttamente* e riformulerà tutte le funzioni psichiche di Freud, eccetto la pulsione.

non conosce né bene né male, che agisce esclusivamente in osservanza del principio di piacere. In quanto modo di relazione «non appreso», il rapporto col mondo che esse istituiscono quando accedono al comportamento è, a partire da questi presupposti, non solo necessariamente, e comprensibilmente, «non addomesticato», ma anche necessariamente «sfrenato». A nostro avviso, l'elemento problematico del ruolo che giocano le pulsioni nell'analisi eliasiana non è costituito dal loro essere collegate ad una qualche "naturalità" dell'essere umano, quanto al fatto che in tale dotazione siano iscritte determinate "qualità", dovute al ruolo che svolgono nel modello energetico di Freud, e che ne fanno, di fatto, una "bestia" molto esigente: per quanto la pulsione si trovi a dipendere dal destino figurazionale, essa continuerà in eterno a presentare questi elementi "sfrenati", essa continuerà cioè a presentarsi con la stessa potenza e intransigenza di sempre. Le qualità intrinseche a questa concezione energetica, con la sua tendenza verso lo scarico diretto, sono ciò che consente di interpretare un'epoca violenta come caratterizzata da minori intermediazioni psichiche tra pulsione e comportamento: la violenza prevista dalla figurazione medievale, cioè, dovrebbe trovare una diversa traduzione psichica se la pulsione non contenesse già, *per costruzione*, queste qualità pericolose, che la rendono una forza che si presenta di per sé, *naturalmente*, «al massimo grado».

Il secondo principio collega questa idea di pulsione alla civilizzazione come suo opposto. Questo principio, anch'esso di origine freudiana, vede la civilizzazione come rinuncia pulsionale. Bisogna fare questa affermazione con cautela, perché la teoria dei processi di civilizzazione non è e non vuole essere una «teoria unilineare dell'aumento dell'autocontrollo» (Wouters, Mennell 2015). Anche limitandoci ai soli aspetti "psicologici", la civilizzazione coinvolge una pluralità di processi, che non variano tutti allo stesso modo e nemmeno forse necessariamente nella stessa direzione (Van Krieken 2014 – per una esposizione dettagliata dei cambiamenti psicologici descritti da Elias cfr. Fletcher 1997: 94 e ss). In generale la critica concorda che i processi di civilizzazione descrivano un cambiamento verso forme di autocontrollo che divengono più «uniformi», «stabili», «complete», «automatiche» e «differenziate» (Wouters, Mennell 2015). In quanto strumento per la messa a fuoco dello sviluppo storico dei differenti «regimi», il concetto di processo di civilizzazione non si presta quindi ad essere inquadrato esclusivamente nei termini di un «aumento dell'autocontrollo». Dal punto di vista dei processi intrapsichici, però, l'evoluzione verso regimi più emotivamente «stabili» e interiorizzati è sempre descritta nella forma di un maggiore occultamento dell'*Es* alla coscienza e al comportamento, un processo nel corso del quale «per riassumere, la coscienza diviene meno permeabile alle pulsioni e gli impulsi divengono meno permeabili alla coscienza» (2010a[1939]: 371), costruita attraverso una crescita delle interposizioni, delle mediazioni, delle «contro-pressioni» intrapsichiche che si frappongono tra la pulsione e la sua manifestazione nel comportamento. Non crediamo quindi di dare una versione riduttiva, dal punto di vista delle interazioni tra le funzioni psichiche che nel corso del processo di civilizzazione si differenzieranno tanto da poter essere identificate come *Es*, *Io* e *Super-io*, dicendo che la civilizzazione si caratterizza come un allontanamento dalla forza del mondo pulsionale: sempre più spazio, sempre più interposizioni, tra un «sistema di orientamento», una relazione col mondo e con gli altri uomini, «non appreso» e il risultato dell'azione. Questo nucleo psichico della civilizzazione rimarrà sempre centrale nella concezione di Elias, tanto che anche negli ultimi scritti su Freud, ribadirà che il «cuore del problema della civilizzazione», è la lotta dell'uomo «contro la [sua] eredità animale» (Elias 2010b: 162).

Questi due elementi – la pulsione come traduzione psichica "sregolata", espressione di un rapporto col mondo «non appreso», e una civilizzazione intesa come «allontanamento dalla nostra eredità animale» – costituiscono due nodi centrali attorno ai quali si costruiscono le dinamiche psichiche ne *Il processo di civilizzazione* e aiutano a rendere ragione di questo medioevo psicologicamente "infantile": senza la loro combinazione la stessa concezione della psiche eliasiana, come abbiamo visto più vicina a quella della psicologia relazionale, non avrebbe nessuna particolare ragione per interpretare la violenza medievale come espressione della necessità sociale di un regime emotivo «impulsivo» (e non solo un regime "tollerante" alle manifestazioni pulsionali).

Ecco l'ambiguità: l'analisi delle strutture della personalità in termini della topica freudiana nel corso dei processi di civilizzazione, svolge una doppia funzione. In un primo senso, serve ad articolare in termini psicologici il fatto che le figurazioni, date la struttura della competizione e delle angosce che abilitano, danno vita a regimi emotivi più o meno "esuberanti", fornendo un lessico per indagare in che modo determinati processi sociali vadano di pari passo con un processo di psicologizzazione e di interiorizzazione delle norme connesse a determinati e più

stringenti standard di sensibilità. In un secondo senso, serve invece a fornire un lessico per mettere a fuoco come un processo di “formazione storica della coscienza” possa essere concepito a come un allontanamento del comportamento da modalità di rapporto col mondo «non apprese», per loro natura sregolate nelle loro richieste, per via di contropinte «apprese» che le bloccano, e così come una sempre minore dipendenza dell'essere umano dalle pressioni provenienti dalla sua «natura animale» e una sempre maggiore dipendenza dalla traduzione psichica di pressioni «apprese» che funzionano attraverso l'inibizione o l'occultamento delle prime. Questa seconda funzione reinserisce nell'analisi una dicotomia oppositiva tra elementi naturali (tradotti nella pulsione) e culturali (tradotti nel resto delle funzioni psichiche) che non pare essere integrata nel più generale schema eliasiano: essa si ripresenta ogni volta da principio, diremmo «a prescindere dalla direzione delle pulsioni stesse». Fintanto che la seconda proposizione sta in piedi, la pluralità delle possibili interazioni tra *Es*, *Io* e *Super Io*, è ricondotta su un unico binario.

Come abbiamo visto in apertura, l'analisi dei problemi del debito di Elias nei confronti di Freud ha una lunga storia e se abbiamo insistito nell'evidenziare questa ambiguità non è certo per puntare il dito contro “il modello idraulico” di Freud – dei cui elementi, abbiamo visto, Elias fa un uso altamente rimaneggiato. Piuttosto, abbiamo voluto individuare attraverso quali strumenti teorici si può dare ragione del particolare mondo emotivo medievale di Elias, in modo da poter concludere sottolineando due possibili conseguenze che questa ambiguità riversa sull'analisi dell'evoluzione storica dei «regimi».

La prima conseguenza, sulla quale non ci dilungheremo perché già accennata, è quella che sottolineano i critici che insistono sul carattere di una *natura-sostanza* in Elias (Maso 1995). Stante queste qualità intrinseche al «naturale» tradotto psicologicamente nella pulsione, la diminuzione della violenza non può che andare di pari passo con l'«aumento dei controlli»: non sarà mai un cambio delle esigenze pulsionali a venir fuori da una sequenza storica che vede una diminuzione della violenza, sarà sempre un rafforzamento dei controlli; o, più propriamente, ogni figurazione con un più moderato standard dell'aggressività empiricamente rilevata non può che essere interpretata come un aumento delle forme di controllo su quella pulsione che è altrimenti sregolata all'origine.

Guardando lo stesso problema dal lato opposto, invece, vediamo una seconda conseguenza che riguarda il ruolo limitato che possono svolgere le altre funzioni psichiche in rapporto ad ogni manifestazione emotiva e violenta in particolare. Stante questa opposizione, cioè, non esiste lo spazio teorico per articolare il contributo che le diverse funzioni psichiche possano dare alla violenza. Perché un determinato livello di violenza, che a noi appare sregolato, non deve essere letto come effetto di determinate «configurazioni psichiche» tra agenzie, piuttosto che come manifestazione pulsionale? Perché «il furore bellico di un combattente abissino» viene interpretato come effetto di una dinamica intrapsichica dominata dalle pulsioni, invece che come effetto di una forte interiorizzazione delle pressioni («immagine dell'Io») che favoriscano determinate manifestazioni pulsionali? Nel mondo medievale, in cui la violenza non solo è socialmente legittima ma è anzi oggetto di canti, non c'è, nei termini della psiche relazionale immaginata da Elias, nessuna ragione per non concepirla come effetto di forme di mediazione psichica (una «sublimazione»?) piuttosto che come espressione senza mediazioni di una pulsione. Molteplici esempi letterari, realistici o meno, ci pongono di fronte ad una “furia eroica” che vediamo all'opera in forme di guerra meno “ordinata” di quella poi successivamente intrapresa dagli eserciti regolari e nazionali, che non è facile interpretare come esito esclusivo di una manifestazione pulsionale disinibita. Meno costoso sembra immaginare che compito delle funzioni psichiche non sia semplicemente domare dimensioni istintuali, ma anche eccitarle, produrle, renderle desiderabili. Anche solo per immaginare che tale violenza eroica divenga una scelta plausibile rispetto al suo contraltare specie-specifico: la fuga rapida. Detto altrimenti, questa lettura oppositiva non rende facile mettere a fuoco le forme e i modi in cui le pressioni figurazionali impongano alla nostra vita psichica non solo elementi di «controllo» e di contenimento, ma anche eccitazione, di costruzione ed esaltazione del desiderio (Van Krieken 1998: 124). E che quindi violenza e sessualità sfrenate non trovino la loro casa naturale nel mondo «non appreso» del pulsionale. Lo stesso si può dire per altri comportamenti tipici della vita medievale, quali il rapido passaggio tra amicizia e conflitto, tra generosità e aggressione (ma anche lo sputare o il dormire nudi) che, ne *Il processo di civilizzazione*, non sembrano avere bisogno di alcuna ulteriore spiegazione, in quanto profondamente radicati in “naturali” traduzioni psichiche di eccitamenti organici, in schemi di comportamento «non appresi»: eppure non ci sono buone ragioni per non considerare questi comportamenti come espressione di un sistema di controllo e di orientamento «appre-

si» (Eve 1983), che dovrebbe pur lasciare traccia nella struttura della personalità e che dovrebbe prevenire da una lettura che equipari manifestazione emotiva “esuberante” e sottomissione al principio di piacere.

In sintesi, il punto che stiamo sollevando è che, nella sua ottica di lungo periodo, Elias abbia finito per “depotenziare” il ruolo delle funzioni psichiche, in particolare quelle legate al *Super Io*, a partire dalle implicazioni della sua origine pulsionale (Delsescaux 2007) e del ruolo che esse possono svolgere rispetto a differenti stati emotivi e alla violenza¹³, relegandole alla semplice interposizione di contro-impulsi che inibiscono o deviano¹⁴ la pulsione. Ovvero, che, per come siamo andati argomentando in favore di una articolazione più complessa delle relazioni tra funzioni psichiche nel corso di un processo di civilizzazione, dovremo tenere in conto la possibilità che la violenza potrebbe non essere meno «appresa» della poesia, e che la compassione potrebbe essere altrettanto «non appresa», non meno pulsionale, della «sessualità più sfrenata». Proprio perché sessualità e violenza non possono, per Elias, essere immaginate come due potenze, astoriche e separate (*Eros e Thanatos*), nell’analisi storica dei regimi siamo quindi chiamati ad immaginare modelli di interrelazioni psichiche che vadano al di là della interposizione di «contro-impulsi» che si frappongono tra un modello di relazione non appreso e il comportamento.

Abbiamo cercato così di identificare i contorni di questa ambiguità, per come emerge nell’affresco di Elias sull’emotività, e in particolare sulla violenza, medievale. Se la nostra speranza è quella di aver fornito un contributo al dibattito attraverso questa ricostruzione, l’ambiguità in sé e per sé non è certo una novità, né per la critica, né per lo stesso Elias. In particolare, il fatto che l’esito necessario di questa costruzione del mondo pulsionale siano le implicazioni *repressive* imposte allo «sviluppo di funzioni psichiche» ha, quasi da subito, costituito un problema anche agli occhi dello stesso Elias. Il suo confronto con questi temi emerge sia nelle discussioni sulla violenza della civilizzazione che nel dibattito sulla informalizzazione (Elias 1996 – cfr. Wouters 2004, 2007). Non è un caso che, fino alla fine, abbia continuato a confrontarsi con la teoria del padre della psicoanalisi (2010b), e lo abbia fatto nell’ottica di slegare il concetto di «civilizzazione» da quello di «repressione». Non abbiamo potuto occuparcene in questa sede, tuttavia ci sembra che la soluzione di cui Elias sia sempre andato alla ricerca nelle sue riformulazioni sia una soluzione in cui i due poli che abbiamo evidenziato qui potessero essere mantenuti entrambi; ci sembra, cioè che, nelle successive riflessioni, Elias abbia sempre cercato di evitare di mettere in discussione esplicitamente l’idea che, in qualche modo, fosse possibile concepire l’idea di «civilizzazione» come allontanamento dalle pressioni pulsionali, come distanziamento dalla propria eredità animale. In questo senso, abbiamo cercato di mettere in luce alcuni rischi che questa idea si porta con sé nel momento in cui venga utilizzata per tradurre una storia dei regimi in una storia della struttura della personalità.

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

In questo articolo abbiamo cercato di mettere a fuoco e di rendere esplicita una ambiguità che, a nostro avviso, è presente nel pensiero di Elias fin dalle pagine del suo capolavoro fino agli scritti pubblicati postumi dedicati a Freud. Un’ambiguità che è responsabile del più eclatante dei paradossi per cui un autore che è celebrato per aver messo a punto uno dei più imponenti sistemi di sintesi per scardinare il pensiero dicotomico (Perulli 2011), è al contempo oggetto di critiche proprio per l’opposizione natura-cultura all’interno del suo pensiero.

Se, come abbiamo visto, questa ambiguità è stata più volte notata (Van Krieken 1995; Fletcher 1997), meno chiare sono la sua portata e le implicazioni che dovremmo trarne. Affrontando il tema a partire da uno scarto tra le considerazioni elisiane sulle dinamiche psichiche e il trattamento riservato al medioevo abbiamo cercato, da un lato, di mettere in luce le scelte interpretative grazie al quale questa ambiguità può manifestarsi all’interno de *Il processo di civilizzazione* e, dall’altro, di evidenziare come l’opposizione tra *natura* e *cultura* che ne deriva non sia un effetto necessario dell’apparato concettuale messo a punto da Elias. Non ci sembra molto produttivo, quindi, come fanno i critici più severi, utilizzarla al fine di inserire senza appello Elias nel novero degli essentialisti e liquidare la capacità

¹³ Per un confronto che evidenzia il minor ruolo del *Super-Io* in Elias rispetto a Freud, cfr. König 1993.

¹⁴ Si veda il trattamento riservato ai meccanismi di sublimazione in Elias 2010b.

dell'apparato eliasiano di rendere conto della formazione psicologica dei «regimi emotivi». Piuttosto, abbiamo preferito mostrarne alcuni specifici effetti che possono mettere in difficoltà coloro che intendono proseguire l'analisi storica dei «regimi» tra sociogenesi e psicogenesi. Effetti di cui Elias era del resto consapevole e che ha affrontato minimizzando il carattere «repressivo» della civilizzazione: a nostro avviso, però, sempre attento a non intaccare l'efficacia della formulazione freudiana di civilizzazione come «rinuncia pulsionale», salvaguardando cioè la possibilità che si potesse leggere la civilizzazione come allontanamento di un «Es» pericoloso e minaccioso, dal comportamento.

Dal punto di vista della ricostruzione storica delle dinamiche emotive, sulla quale ci siamo concentrati in questo contributo, questa scelta ci pone domande specifiche: è possibile descrivere processi storici di interiorizzazione e psicologizzazione senza ad essere forzati ad interpretare le epoche meno civilizzate come dotate di una psiche caratterizzata da una immediatezza pulsionale? È possibile riconoscere il contributo delle esperienze apprese nei comportamenti violenti, mettendone a fuoco il ruolo di mediazioni psichiche che viene riconosciuto alle forme di inibizione, mantenendo un'attenzione storica all'evoluzione delle forme della soggettività? Non c'è dubbio che, secondo il ragionamento qui seguito, la strumentazione concettuale messa a punto da Elias possa fornire grandi spunti in questo senso; per mantenere però efficacemente la dimensione relazionale elaborata dalla sintesi eliasiana, sarebbe però necessario concentrarsi non solamente sulle inibizioni che vanno di pari passo con l'aumento dell'interdipendenza, ma anche sugli strumenti con cui le varie formazioni sociali alimentano, rendono disponibili o desiderabili grandi manifestazioni di emotività, facendo giocare alle relazioni tra agenzie psichiche che strutturano i comportamenti dei cortigiani un ruolo anche nelle dinamiche psichiche di epoche maggiormente «esuberanti».

Dal punto di vista invece puramente teorico, saremmo invece tentati di chiederci il perché di questa scelta, ovvero cosa aggiunga questa adesione serrata alla concezione «energetica» di pulsione – che sola consente l'identificazione della violenza con uno schema di comportamento non appreso – all'analisi storico-processuale dei regimi di regolazione degli affetti. È un quesito che va ben oltre le possibilità di questo scritto. È possibile che i concetti della seconda topica, con la loro antropologia implicita, pur così adatti al lavoro di storicizzazione cui Elias li piega, non siano forse i migliori per muoversi oltre, e definitivamente, le ricorrenti critiche di cui ci siamo occupati.

BIBLIOGRAFIA

- Arnason J. P. (1989), *Civilization, culture and power: Reflections on Norbert Elias' genealogy of the west*, in «Thesis Eleven», 24.
- Bagge S. (1991), *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla*, Berkeley: University of California Press.
- Buccarelli F. (2011), *Fra sociogenesi e psicogenesi: il lato oscuro dell'habitus sociale*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 1, 2.
- Burkitt I. (1996), *Civilization and ambivalence*, in «The British Journal of Sociology», 47,1: 135-150.
- Cavalletto G. (2007), *Crossing the Psycho-Social Divide*, USA: Ashgate Publishing.
- Collins R. (2009), *A dead end for a trend theory*, in «Archives européennes de sociologie», 50, 3: 431-41.
- Collins R. (20014), *Four theories of informalization and how to test them*, in «Human Figurations», 3, 2.
- Delzescaux S. (2007), *Autocontrainte et instance sumoïque: éléments de réflexion sur la référence d'Elias à la psychanalyse freudienne*, in «Nouvelle revue de psychologie», 2, 4: 201-212.
- Delzescaux S. (2009), *Autocontrainte et processus de décivilisation: la conception d'Elias*, in «Individu et nation», 3.
- Elias N. (1969), *Sociology and Psychiatry*, in S.H. Foulkes & G. Stewart Prince, *Psychiatry in a Changing Society*, London: Tavistock, ora in *Collected Works*, Vol. 16, Essays III: On Sociology and the Humanities.
- Elias N. (1990a), *La società degli individui*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- Elias N. (1990b), *Che cos'è la sociologia?*, Torino: Rosenberg & Sellier, ed. or.: *Was ist Soziologie?*, Weinheim: Juventa, 1970.
- Elias N. (1991), *Mozart*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *Mozart. Zur Soziologie eines Genies*, ed. by Michael Schröter, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991.

- Elias N. (1996), *The Germans*, New York: Columbia University Press, ed. or.: *Studien über die Deutschen*, ed. by Michael Schröter, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1989.
- Elias N. (1998a), *La civiltà delle buone maniere*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *Über der Prozess der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Basel: Verlag Haus zum Falken, 1939.
- Elias N. (1998b), *Teoria dei simboli*, Bologna: Il Mulino, ed. or. *The Symbol Theory*, London: Sage, 1991.
- Elias N. (2009), *Civilisation and psychosomatics*, in *Collected Works*, Vol. 16, Essays III: On Sociology and the Humanities, ed. or.: 1988.
- Elias N. (2010a), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *Über der Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Basel: Verlag Haus zum Falken, 1939.
- Elias N. (2010b), *Au de-là de Freud*, Paris: La Découverte.
- Elias N. (2010c), *Marinaio e gentiluomo. La genesi della professione navale*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *The Genesis of the Naval Profession*, ed. by R. Moealker & S. Mennell, Dublin: University College Dublin Press, 2007.
- Elias N. (2016), *Osservazioni sugli esseri umani e le loro emozioni. Un saggio di sociologia processuale*, in «Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali», 5, 10: 125-137.
- Elias N., Scotson J. L. (2004), *Strategie dell'esclusione*, Bologna: Il Mulino, ed. or.: *The Established and the Outsiders: a Sociological Enquiry into Community Problems*, London: Cass, 1965.
- Eve M. (1983), *L'opera storica di Norbert Elias*, in «Rivista di Storia Contemporanea», 12,3.
- Fletcher J. (1997), *Violence and Civilization*, Cambridge: Polity Press.
- Freud S. (1905), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, trad. it.: *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, vol. 4, Torino: Bollati Boringhieri, 1967-80.
- Freud S. (1923), *Das Ich und das Es*, trad. It.: *L'Io e L'es*, in *Opere*, vol. 9, Torino: Bollati Boringhieri, 1967-80.
- Gabriel N. (2011), *Norbert Elias and developmental psychology*, in «Sociological Review», 59, 1.
- Goody J. (2002), *Elias and the anthropological tradition*, in «Anthropological Theory», 2: 401-412.
- Goody J. (2006), *The Theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goudsblom J. (1984), *De civilisatietheorie in het geding*, in «Sociologische Gids», 145, 2:69-78.
- Goudsblom J. (1989), *Stijlen en beschaving*, in «De Gids» 152: 720-22.
- Goudsblom J. (1994), *The theory of the civilizing process and its discontents*, Paper voor de Zesde Sociaal-Wetenschappelijke Studiedagen, Amsterdam, 7-8 April 1994.
- Goudsblom J. (1995), *Elias and Cassirer, Sociology and Philosophy*, in «Theory, Culture & Society», 12: 121-126.
- Huizinga J. (1919), *Herfsttij der Middeleeuwen*, ed. it.: *L'autunno del medioevo*, Milano: Feltrinelli, 2020.
- Kilminster R. & Wouters C. (1995), *From philosophy to sociology: Elias and the neo-kantians (a response to Benjo Maso)*, in «Theory, Culture & Society», 12: 81-120.
- König H. (1993), *Norbert Elias und Sigmund Freud: Der Prozeß der Zivilisation*, Leviathan, 21: 205-21.
- Liston K. & Mennell S. (2009), *Ill Met in Ghana Jack Goody and Norbert Elias on Process and Progress in Africa*, in «Theory, Culture and Society», 26, 7-8: 1-19.
- Luchaire A. (1909), *La société française au temps de Philippe-Auguste*, Paris: Hachette.
- Malešević S., Ryan K., *The disfigured ontology of figurational sociology: Norbert Elias and the question of violence*, in «Critical Sociology», 39,2.
- Maso B. (1982), *Riddereer en riddermoed*, in «Sociologische Gids», 29, 3-4.
- Maso B. (1989), *Zij dorstten niet naar het bloed van hun broeders. De onbloedige strijdwijze in de oorlogvoering in de 11e-13e eeuw*, in A.J. Brand (ed.), *Oorlog in de middeleeuwen*, Hilversum: Verloren.
- Maso B. (1995a), *Elias and the Neo-Kantians: Intellectual backgrounds of The Civilizing Process*, in «Theory, Culture & Society», 12: 43-79.
- Maso B. (1995b), *The different theoretical layers of The Civilizing Process: A response to Goudsblom and Kilminster & Wouters*, in «Theory, Culture & Society», 12: 127-145.
- Murphy P. (2015), *The Medieval Housebook and Elias's 'Scenes from the Life of a Knight': A case study fit for purpose?*, in «Figurations», 3,4.

- Perulli A. (2011), *Beyond Dichotomous Thinking. The Society of Individuals*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 1.
- Rosenwein B. H. (2002), *Worrying about emotions in history*, in «The American Historical Review», 107, 3.
- Rosenwein B. H. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, New York: Cornell University Press.
- Settia A. (2016), *Rapine, assedi, battaglie. La guerra nel medioevo*, Bari: Laterza.
- Spierenburg P. (2001), *Violence and the civilizing process: does it work?*, in «Crime, History and Society», 5, 2.
- Van Krieken R. (1989), *Violence, self-discipline and modernity: beyond the 'civilizing process'*, in «Sociological Review», 37, 2: 193:218.
- Van Krieken R. (1998), *Norbert Elias*, London: Routledge.
- Van Krieken R. (2005), *Occidental self-understanding and the Elias-Duerr dispute: 'thick' versus 'thin' conceptions of human subjectivity and civilization*, in «Modern Greek Studies», 13: 273-81.
- Van Krieken R. (2014), *Norbert Elias and Emotions in History*, in David Lemmings & Ann Brooks (eds), *Emotions and Social Change*, New York: Routledge.
- Wouters C. (2004), *Sex and Manners. Female Emancipation in the West 1890–2000*, London: SAGE.
- Wouters C. (2007), *Informalization: Manners and Emotions since 1890*, London: SAGE.
- Wouters C. & Mennell S. (2015), *Discussing theories and processes of civilisation and informalisation: criteriology*, in «Human Figurations», 4, 3.
- Wymer T.L. & Labbie E. (2004), *Civilized Rage in Beowulf*, in «The Heroic Age», 7.