

El problema de la libertad en Norbert Elias en diálogo con las neurociencias

The Problem of Freedom in Norbert Elias in Dialogue with the Neurosciences

Jesús Romero Moñivas

Palabras clave

Libertad
 • Neurociencias
 • Norbert Elias • Poder
 • Sociología de la
 Figuración • Randall
 Collins

Key words

Freedom
 • Neuroscience
 • Norbert Elias • Power
 • Figurational
 Sociology • Randall
 Collins

Resumen

Este artículo se centra en la teoría sociología de la libertad propuesta por Norbert Elias, frente a las clásicas concepciones filosóficas. En primer lugar, se analizan los rasgos básicos que el sociólogo alemán rechaza de las teorías metafísicas de la libertad. A continuación, se desarrollan los pilares básicos sobre los que se asienta la teoría social de la libertad de Norbert Elias. Finalmente, se desarrollan brevemente dos ejemplos empíricos clásicos: los casos de Luis XIV y Mozart. Con todo ello se pretende mostrar que la concepción de Elias puede ser una interlocutora válida en el actual debate científico sobre la libertad, especialmente en las neurociencias.

Abstract

This paper focuses on the social theory of freedom proposed by Norbert Elias, as opposed to classic philosophical views. Firstly, it analyses the basic features of the metaphysical theories of freedom which Elias rejects. Then the key points on which Norbert Elias's social theory of freedom is based are developed. Finally, two Elasian classic empirical examples are briefly discussed: the cases of Louis XIV and Mozart. The above is intended to show that Elias has a legitimate voice in the current scientific debate about freedom, especially within Neuroscience.

Cómo citar

Romero Moñivas, Jesús (2013). «El problema de la libertad en Norbert Elias en diálogo con las neurociencias». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 142: 69-92. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69>)

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <http://reis.cis.es> y <http://reis.metapres.com>

Jesús Romero Moñivas: Universidad Complutense de Madrid | jesromtel@yahoo.es

INTRODUCCIÓN

El problema de la libertad en la sociología de Elias no solo es central como consecuencia de su peculiar concepción de las interdependencias humanas y figuraciones sociales, sino que además es paradójico¹. La paradoja deriva del hecho de que en la estructura de la sociología eliasiana existe, realmente, una tendencia a crear pensamiento para la libertad (Varela, 1994: 49). Sin embargo, al mismo tiempo las consecuencias que se extraen de sus estudios sociológicos, tanto empíricos como teóricos, nos conducen irremediablemente a un concepto de libertad muy disminuido comparado con las concepciones clásicas de las que él mismo se aleja, especialmente las procedentes del ámbito filosófico. A decir verdad, esta es otra de las muchas paradojas que atravesaron la vida y obra del sociólogo alemán y que, de algún modo, ha sido la fuente de donde han brotado tanto las filias como las fobias hacia Elias.

Por otro lado, la cuestión de la libertad va necesariamente unida a la del poder, como las dos caras de una misma moneda. No obstante, aunque haré inevitables referencias a la conceptualización eliasiana del poder, mi interés prioritario será la dimensión «libertad». Para ello, comenzaré con los rasgos básicos que Elias rechaza de las concepciones de la libertad filosófico-metafísicas, continuaré con el establecimiento de los fundamentos para una teoría de la sociología

de la libertad según Elias, seguiré con dos ejemplos (ya clásicos) que iluminan su visión de la libertad recurriendo a sus análisis de Luis XIV y Mozart, y terminaré con unos breves apuntes sobre la relación entre el concepto de libertad eliasiano y las modernas reflexiones procedentes de las neurociencias.

Y es que me parece que, a pesar de la aparente pobreza en el contenido ontológico de la libertad, la caracterización de Elias es no solo mucho más realista sino también susceptible de análisis empírico. Con ello, de algún modo podría ser una concepción teórica capaz de convertirse en interlocutora fértil del moderno interés científico en el problema de la libertad propio de las neurociencias, estableciendo puentes necesarios entre la teoría social y las ciencias físico-naturales para la construcción de una antropología a la altura de los tiempos.

EL RECHAZO ELIASIANO DE LA CONCEPTUALIZACIÓN METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

La relación del Elias sociólogo con la filosofía, especialmente a partir de 1924-1925, es problemática y ambigua². No obstante, de alguna forma el sociólogo alemán fue progresivamente embarcándose en una sociologización —con más o menos éxito y coherencia epistemológica— de las cuestiones

¹ Sucintamente podemos decir, no obstante, que Norbert Elias (1987-1990) se encuadra dentro de la tradición de la sociología histórica (en muchos sentidos por él mismo iniciada), con una perspectiva fundamentalmente macro (el famoso proceso de civilización), pero en cuyo centro se encuentra el concepto de figuración o de interdependencias sociales como objeto de análisis de su sociología. Bebió de Marx, Weber, Mannheim y Freud, fundamentalmente, aunque no solía reconocer en sus escritos las influencias recibidas. Para el lector interesado remitiré simplemente a algunas fuentes en español: Romero Moñivas, 2013; Ampudia de Haro, 2007 y 2008; García Martínez, 2003; Ramos Torre, 1994; Béjar, 1991.

² Richard Kilminster es, entre los discípulos de Elias, el que más insistentemente ha manifestado que Elias, tras su tesis doctoral y su acercamiento a la sociología, mantuvo un rechazo total y absoluto respecto a la filosofía, y en su lugar desarrolló una verdadera «sociología post-filosófica» negando cualquier legitimidad epistemológica a la filosofía (Kilminster, 2007, 2011 y Kilminster y Wouters, 1995). No obstante, esta visión tan extendida entre los comentaristas de Elias me parece insuficiente y sesgada a tenor de un análisis detallado de los fundamentos meta-sociológicos de la obra de Elias, que de algún modo ya se pueden rastrear en su escrito de juventud de 1921 *Vom Sehen in der Natur*. Pueden verse unas primeras indicaciones en Romero Moñivas (2013: 135-144).

que tradicionalmente pertenecían al ámbito filosófico. Una de estas fue precisamente la libertad: una dimensión antropológica que en nuestro autor se aleja de las tradicionales reflexiones procedentes de la filosofía y de la teología (Cabada Castro, 2004 y Clayton, 2011), para volcarse específicamente en una *sociología* de la libertad. Este objetivo era ciertamente necesario, toda vez que «la preocupación por las condiciones sociales de nuestro albedrío, al margen de los factores sobrenaturales, es cosa bastante reciente, abstracción hecha de los ensayos llevados a cabo en la Grecia clásica en este terreno» (Giner, 1980: 7). En realidad, desde el mismo nacimiento de la sociología, el problema de la limitación de la libertad por los condicionamientos sociales fue criticado por los filósofos y teólogos que defendían una libertad absoluta del ser humano, puesto que lo consideraban un severo choque a sus concepciones tradicionales. Desde entonces, dentro de la sociología siempre se ha jugado con esa tensión dialéctica entre determinismo social y libertad del sujeto, lo que ha llevado a la polarización de las teorías sociales, más por cuestiones de valores que por la propia reflexión serena y científica del problema. Es importante destacar que entre las diversas ontologías sociales, unas podían ser más proclives que otras, bien para una tendencia hacia el polo libertad o hacia el polo determinación. Las tres ontologías sociales más clásicas, el realismo empírico (en su versión holista durkheimiana o nominalista weberiana), el idealismo trascendental de Simmel y el realismo trascendental (Outwhaite, 2006) resultan en diferentes concepciones del problema libertad-determinación. En este sentido, Elias puede bien ser considerado, junto a Foucault, proponente consciente de contribuir desde la sociología a la dilucidación de estas cuestiones de una forma sistemática y empírica, obviando las disputas axiológicas e ideológicas (Burkitt, 1993 y Guerra, 1999). En el caso concreto de Elias, el rechazo de la forma tradicional de reflexionar so-

bre los conceptos de «libertad» («Freiheit») o «determinación» («Determiniertheit») puede separarse en tres aspectos:

a) En primer lugar, Elias, al igual que en cuestiones como la gnoseología o el sentido de la vida, critica que las teorías filosóficas y teológicas acerca de la libertad tomen como punto de partida al sujeto individual, al *homo clausus*, aislado del resto de sujetos³. Al contrario, el sociólogo alemán opina que «mientras que la discusión extracientífica, metafísico-filosófica, parte ordinariamente del hombre, como si solo hubiera un único hombre en el mundo, un debate científico que pretenda algo más que meras afirmaciones sobre la 'libertad' y la 'determinación', debe comenzar con aquello que puede observarse efectivamente, esto es, múltiples hombres que son más o menos dependientes recíprocamente y, al mismo tiempo, más o menos autónomos, es decir, que se gobiernan a sí mismos en sus relaciones mutuas» (1969: 47-48). De hecho, al situar a este hombre aislado como centro de los problemas, sucede que lo que se está estudiando es un «producto artificial de la fantasía humana» al que se le atribuye una igualmente irreal libertad o determinación (1969: 196). La concepción sociológica de la libertad en Elias será, pues, deudora de su específica concepción antropológica, en tanto que no tiene sentido hablar de la libertad como un absoluto que se «posee» o no por esencia individual, sino que la libertad será un concepto estrictamente relacional.

b) El segundo aspecto de la crítica de Elias a la concepción metafísica tiene que ver precisamente con el rechazo de una consideración sustancialista o esencialista de la libertad. Este aspecto se divide en dos direcciones: b.1.) Respecto a la antro-

³ Es muy conocida la crítica eliasiana al *homo clausus* y su sustitución por los *homines aperti*, que no deja de ser una actualización sociológica (y, en este sentido, mucho más realista según creo) de la tradición filosófica personalista dialógica.

pología, está relacionado con la negación de una esencia ontológica metafísica en el ser humano, puesto que la antropología de Elias —quizá por la influencia hebrea de su formación judía e inicial implicación en el movimiento sionista— no acepta dualismos ni sustancias espirituales junto a la corporalidad. Justamente, lo que critica nuestro autor es que muy a menudo tanto la libertad como el poder se han reificado, significando «algo así como un objeto que puede ser colocado en el bolsillo o ser poseído de alguna otra manera» (1984b: 53). Es decir, la libertad para Elias no es algo inherente a una supuesta «naturaleza humana». Por el contrario, del mismo modo que la mente o el espíritu no son sustancias metafísicas incorpóreas, sino estructuras funcionales emergentes, así la libertad y el poder son propiedades de las figuraciones de individuos. b.2.) Por otro lado, el hecho de que la libertad se haya considerado como una propiedad ontológica de la naturaleza humana ha provocado su consideración igualmente estática, imposibilitando su conceptualización temporal e histórica, en definitiva, impidiendo su estudio en una ontología dinámica y procesual⁴: «Esto condujo [en la filosofía y

la teología] a que la discusión en torno a la libertad fuese presentada como una discusión sobre algo inmutable, algo que era idéntico en todas las épocas» (1983: 192). Precisamente, como se indicará después, una concepción sociológica de la libertad exige el estudio de su evolución cambiante tanto temporal como geográficamente.

c) Finalmente, todo lo anterior se debe a que, según Elias, el estudio filosófico de la libertad ha sido una reflexión puramente especulativa y condicionada por los ideales o deseos de los filósofos o teólogos, y por ello en ese ámbito el debate «se limitó a una discusión cargada de ideales acerca de la libertad del ser humano en relación con la naturaleza humana, e incluso esta discusión se realizó por lo general de manera puramente especulativa, sin el menor intento de considerar los conocimientos biológicos de las propiedades de la naturaleza humana» (1983: 191). Para Elias este tipo de consideraciones son «especulaciones inverificables» y por ello «apenas merecen la fatiga de una discusión seria» (1969: 48), puesto que cuando los «prejuicios metafísicos o políticos» se inmiscuyen en este tipo de cuestiones, se nos acaban presentando, además, como «insolubles». La obra sociológica de Elias pretende contribuir a dilucidar el problema de la libertad y del poder, a través de «la elaboración de modelos de configuraciones mediante los cuales el campo de acción y las dependencias de los individuos serán más accesibles al estudio empírico» (1969: 49), para lo cual serán necesarios análisis empíricos y teóricos. Así, por ejemplo, afirmar que a partir del siglo XVII aumentan las oportunidades de poder y el campo de decisiones de los reyes franceses y disminuyen la libertad y los grados de decisión de la nobleza, es un tipo de afirma-

⁴ No debe olvidarse que la ontología general de Elias, es decir, la ontología no solo social, sino natural, es dinámica y evolutiva, y se concreta en su monismo materialista no reduccionista sino emergentista de niveles irreductibles (Quilley, 2010). Las consecuencias sociológicas de esta ontología de fondo se reflejan en una típica y paradójica afirmación del sociólogo alemán: «la mutabilidad natural del hombre como constante social» [«Die natürliche Wandelbarkeit des Menschen als soziale Konstante»] (1970a: 123). Aunque García Selgas no bebe de la sociología procesual y dinámica de Elias (sino de Bauman), su «ontología de la fluidez social», que es además explícitamente relacional y anti-sustancialista, puede considerarse un desarrollo explícito en este mismo sentido. Precisamente, respecto a la cuestión de la libertad, el poder y el control, García Selgas supone que la relacionalidad y fluidez sociales han transformado el modo de entender la libertad crítica del sujeto (no ya al modo de la revolución liberal-ilustrada ni marxista), precisamente porque, podríamos decir en terminología eliasiana, las figuraciones de la sociedad moderna se

han fluidificado y, por lo tanto, el concepto de poder-libertad también (García Selgas, 2006: 30-31, 2001, 2003).

ción que puede «documentarse y comprobarse».

HACIA UNA TEORÍA *SOCIOLÓGICA* DE LA LIBERTAD

No se puede saber lo que significa la palabra «libertad» en su uso general, en tanto no se entiendan mejor las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros y, ante todo, las necesidades formadas socialmente de los hombres que hacen que estos tengan una dependencia recíproca (1969: 194).

Como se pone de manifiesto ya en esta cita de manera suficientemente clara, el modelo sociológico empírico que Elias propone para el estudio de la libertad es un modelo relacional, y con ello se supera a un tiempo la concepción individualista, sustancialista, fijista y especulativa propia de la tradición metafísica. Es decir, a cada una de las notas características propias de esta tradición, Elias opone las suyas propias, y es este conjunto el que da lugar a su teoría de la libertad desde un punto de vista estrictamente sociológico y empírico. Será útil a efectos pedagógicos separar cada una de estas dimensiones, aunque ninguna se entiende sin la otra.

A) *La libertad es radicalmente social.* Como se indicó anteriormente, el problema de la libertad no tiene sentido si el objeto de la reflexión es el sujeto aislado, haciendo abstracción de las vinculaciones concretas que establece con otros sujetos. Esta concepción individualista la atribuye Elias no solo a la metafísica o a la teología —que sitúa la libertad como una propiedad del individuo por ser poseedor de un alma inmaterial—, sino también a la ciencia histórica que se orienta «nuclearmente a la irrepitibilidad e individualidad cerrada» (1969: 45)⁵. En este

sentido, se profundiza la crítica eliasiana de la historiografía desde la dimensión de la libertad y del poder, puesto que si la historia se centra en personajes aislados —reyes, papas, emperadores, etc.— al margen de las configuraciones concretas, el estudio de los grados de libertad y decisión de esos personajes se convierten en meras especulaciones no comprobables situándose al mismo nivel que las reflexiones especulativas de filósofos y teólogos. Elias, por lo tanto, postula «como punto de partida no un hombre individual absolutamente independiente, sino aquello que en efecto se puede observar, a saber, una multiplicidad de hombres interdependientes que constituyen una figuración específica» (1969: 191). Por ello, es comprensible que cuando el sociólogo pone de manifiesto el carácter social para la comprensión de la libertad, el historiador le rechaza como proponente de la determinación del individuo:

a sus reflexiones sobre el proceso de civilización, como habitualmente se piensa (por ejemplo, Ramos Torre, 1994: 43-44). En realidad, la visión de Elias de la simultaneidad o dialéctica entre el estudio de lo micro (acontecimiento irrepitible) y lo macro (la totalidad o estructura del proceso a largo plazo como un todo) se encuentra tanto en *Vom Sehem in der Natur* como en su tesis doctoral. En el primer texto Elias ya consideraba «cómo la percepción del todo [‘des Ganzen’] fecunda [‘befruchtet’] la visión de los detalles [‘dem Einzelnen’], y cómo las relaciones profundas entre los detalles a su vez [‘wiederum’] enriquecen y amplían [‘reicher und weiter gestalten’] el concepto, y por lo tanto, la percepción, del todo» (1921: 23). Esta misma dialéctica es aplicada en su tesis doctoral al caso concreto de la historia respecto de la Idea y el Individuo: «A través de la determinación de un hecho singular [‘einzelnen Tatsache’], a la vez se pondrá de mayor relieve otros hechos en su campo que se encuentran en relación en el mismo tiempo, sea en el campo del arte, el derecho, la ciencia o la religión. El todo de este ámbito [‘das Ganze dieses Gebietes’], distinto de cualquier otro, aparecerá en una luz diferente. Finalmente, la clarificación de esta circunstancia individual sitúa el conjunto de la época a la que pertenece en la nueva perspectiva como una unidad que abarca todos los ámbitos particulares» (1922: 29-30). Esta metodología fue aplicada también tempranamente en sus artículos sobre el antisemitismo alemán (1929) y la expulsión de los hugonotes de Francia (1935b). Puede verse más profundamente esta cuestión en Romero Moñivas (2013: 204-211).

⁵ Esta crítica a la historiografía es muy anterior a *El proceso de civilización*, y no tiene un estatuto subordinado

El historiador que, en su trabajo, dirige su atención a los individuos cerrados como marco primario de referencia del proceso histórico, lo hace habitualmente suponiendo que rompe lanzas a favor de la libertad del individuo, y el esfuerzo del sociólogo por iluminar las relaciones sociales le parece fácilmente una negación de la libertad y una amenaza de extinción para la individualidad de los individuos humanos (1969: 46).

No obstante, desde el punto de vista concreto del funcionamiento real de las sociedades, no parece muy útil concebir la libertad y el poder de un individuo si no se tiene en cuenta que esa libertad y poder solo tiene significación dentro de unas relaciones sociales que limitan el marco de decisión y el margen de acción del sujeto⁶. En este sentido, si los inicios de la reflexión occidental en torno a la libertad surgieron en un contexto religioso y teológico, primero considerándola como otorgada por Dios y, en el pensamiento moderno y contemporáneo, en lucha frente y contra Dios (Cabada Castro, 2004: 2), Elias resitúa sociológicamente este debate no como una relación de Dios-hombre, sino entre hombre-hombre. Por ello, deja claro cuál es «el enfoque de la cuestión, mediante el cual el debate extracientífico sobre la “libertad” y “determinación” *del* hombre [...] se transforma en una discusión científica sobre la autonomía y la dependencia relativas de los hombres en sus relaciones recíprocas» (1969: 48). Precisamente lo que muestra que solo desde modelos teóricos que tengan en cuenta la pluralidad de sujetos es posible el estudio de la libertad, es el hecho de que «libertad» y «poder» no son conceptos absolutos, sino relativos a la libertad y el poder de otros sujetos. Y así, «se puede mostrar fácilmente que al ampliarse el campo de acción

de un determinado individuo o grupos determinados de individuos, puede quedar reducida la «libertad» de otros individuos» (ibíd.).

Ciertamente, esta imagen de la libertad no es tan atractiva como la que presentan los metafísicos, teólogos e historiadores, cuando la atribuyen ontológicamente a la naturaleza humana. El sociólogo, por el contrario, se enfrenta al hecho menos idílico, pero sí más real, de los «grados de decisión» o de los «márgenes» de libertad *concretos* que históricamente tiene cada individuo o grupo dependiendo de las figuraciones en las que les haya tocado vivir. Esto supone aceptar la inevitable determinación social que cada individuo sufre y en medio de la cual tendrá abiertas más o menos posibilidades de decisión autónoma:

Todo tejido humano grande y diferenciado es, de hecho, ambas cosas: muy rígido y, al mismo tiempo, muy elástico. Dentro de él siempre se están abriendo a los seres humanos particulares nuevos márgenes para la determinación individual. Se les ofrecen oportunidades que pueden aprovechar o desperdiciar. Se les presentan encrucijadas en las que tienen que elegir, y de su elección pueden depender, según la posición social de cada uno, su destino personal inmediato o tal vez el de toda su familia y, en algunos casos, incluso el destino inmediato de naciones enteras o de determinadas capas funcionales de estas (1983: 68-69).

Así, pues, la libertad y el poder son correctamente comprendidos solo cuando se los considera desde una perspectiva relacional. En este sentido, la sociología de Elias es un lugar privilegiado para este tipo de modelos debido al concepto de figuración. Aun así, hay que reconocer que no le falta razón al crítico de Elias, Layder, cuando le acusa de que en su obra Elias «no trata con las rutinas cotidianas de la existencia social tal como son experimentadas por los actores sociales en la escena social, por así decirlo. No hay análisis respecto a la manera en que emerge el sentido a través de la negociación interactiva, ninguna apreciación del modo en que

⁶ De hecho, Elias distingue incluso entre vínculos humanos que pueden ser hechos y deshechos a voluntad, como ser miembro de un partido político o de un equipo deportivo, y los que no, como las unidades de supervivencia en las que el individuo se ve inmerso desde su nacimiento (1974: xviii).

las definiciones colectivas de la situación forja los contornos de los encuentros interpersonales» (2006: 148) y de que «Elias solo está preocupado de los individuos desde el punto de vista de ser simples eslabones en cadenas de interdependencia» (1980). Sin embargo, según Layder, «es perfectamente posible hablar de las propiedades relativamente independientes del individuo» (2006: 145). En este sentido, «los individuos son capaces tanto de resistir creativamente como de asumir las directrices culturales y estructurales que les rodean», y la sociología puede estudiar los diferentes matices de ambas posturas a través de las diversas «psicobiografías» del individuo. Para Layder es necesario recuperar al individuo y su «independencia» de las teorías que tratan de diluirlo en lo social, balanceando ambos polos que son realmente dos niveles diferentes (ibíd.: 146-148). No es casual que, aunque en otro contexto, el individualista metodológico José Antonio Noguera (2003) afirme, no sin razón, que ciertas posturas sociologistas u holistas introducen consideraciones metafísicas extrañas a la investigación empírica y, en este sentido, que a menudo se dé un discurso determinista y excluyente de la libertad relativa del individuo.

B) La libertad es una propiedad estructural de las figuraciones. Dicho de forma sencilla: el grado de libertad y de determinación de un individuo o de un grupo de individuos dependerá de la forma concreta que adquiera la figuración en la que están situados. Es decir: para Norbert Elias libertad, poder y determinación son conceptos relacionales, no sustanciales⁷. No son propiedades ontológi-

cas, sino propiedades relacionales que emergen de las estructuras de las figuraciones sociales. De este modo, el sociólogo alemán elimina cualquier vestigio de reflexión meta-empírica y, por ello, toda posible fundamentación metafísica o filosófica de la libertad. En este sentido, Burkitt (1993: 69) afirma —al contrario que Guerra (1999)— que, a diferencia de Foucault, cuyo enfoque relacional de la libertad se basa aún en el concepto de «agonismo» de Nietzsche, «los análisis figuracionales de Elias tienen más éxito en evitar las conceptualizaciones metafísicas del poder y de la libertad, manteniendo más consistentemente [que Foucault] el enfoque relacional».

Precisamente, los modelos de juegos característicos de Elias⁸ eran un intento de crear ese tipo de teorías empíricas del poder, que por lo mismo pueden aplicarse a la libertad, puesto que tener más poder de algún modo significa tener más margen de libertad sobre otros individuos, y a la inversa, ya que «nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros. En la medida en que dependamos más de los otros que ellos de nosotros, en la medida en que esperamos más de los otros que a la inversa, en esa medida tendrán poder sobre nosotros [y nosotros menos libertad]» (1970a: 109). Por lo tanto, el grado de libertad y de determinación, así como de poder, es un hecho presente en todas las relaciones sociales, y por tanto no hay absolutos (ni máximos ni mínimos), puesto que surgen de las interdepen-

⁷ Desde un punto de vista de sociología de la sociología elisiana, es decir, desde un enfoque genético de su pensamiento, sería interesante determinar de dónde procedió este enfoque relacional, que ciertamente no es novedoso de Elias, y del que tanto Simmel como Mannheim hicieron uso de él mucho antes. El clásico y delicioso debate entre Benjo Maso (1995) y Richard Kilminster-Cas Wouters (1995) sobre las influencias del neo-kantismo en la obra de Elias (discusión en la que

yo mismo he tomado partido en Romero Moñivas, 2013) es iluminador a este respecto. El relacionismo elisiano podría proceder de Simmel, Cassirer y la Escuela de Baden, de Mannheim, de la filosofía de la biología de su tiempo y de los debates acerca de la relatividad einsteiniana. En todo caso, esta interesante discusión nos alejaría del tema de este artículo.

⁸ No es posible ahora entrar siquiera en una descripción sumaria de los juegos, que Elias desarrolla especialmente en *Wast ist soziologie?* En España el excelente artículo de Sofía Gaspar (2003) se detiene ampliamente en el tema.

dencias entre personas o grupos, que pueden ser más o menos simétricos, pero nunca completamente ausentes⁹. Por el contrario, Elias concibe la libertad y el poder como una cuestión de grados o ratios en un continuo cuyos extremos (libertad absoluta-determinación absoluta) no existen en ninguna figuración social, puesto que lo que existen siempre son equilibrios de libertad y poder, más o menos simétricos o asimétricos, entre las diferentes partes en interdependencia funcional mutua. Así:

Todo hombre vivo y en cierto modo mentalmente sano —aun el esclavo y el prisionero— tiene un grado de autonomía, o, si se prefiere un término más dramático, un espacio de acción para su libertad. El hecho de que aun el prisionero posea un grado de autonomía, ha sido a veces glorificado románticamente como prueba de una libertad metafísica del hombre en cuanto tal. Pero la idea de una libertad absoluta del hombre individual más allá de todos sus vínculos con los demás, tiene importancia ante todo por cuanto adula la sensibilidad del hombre. Cuando se hacen a un lado todas las especulaciones metafísicas o filosóficas sobre la cuestión de la «libertad» que no puedan documentarse y corroborarse en relación con los fenómenos investigables y observables, se encuentra uno ante el hecho de que, si bien pueden observarse grados diversos de independencia y dependencia entre los hombres o —dicho de otro modo— de poder, en sus relaciones mutuas, no existe ningún absoluto punto cero de unos o de otros. Sucede además de ordinario que la acción relativamente de un hombre cuestiona la relativa independencia de otro (1969: 195)¹⁰.

⁹ La ontología de Elias también invalida la existencia de cualquier punto cero, no solo en la ontología general, sino en la de cualquier proceso social particular.

¹⁰ Una cita similar la utiliza Elias para referirse al poder: «tengamos en cuenta que incluso el bebé tiene desde el primer día de su vida poder sobre los padres y no solo a la inversa; el bebé tiene poder sobre los padres en la medida en que tiene, en algún sentido, un valor para estos. Si no es este el caso, pierde ese poder [...]. Lo mismo puede decirse de la relación entre un amo y su esclavo: no solo tiene poder el amo sobre el esclavo,

Esta visión relacional y en equilibrio destruye el estatismo propio de los conceptos clásicos absolutos de libertad y determinación. En efecto, «un rey poderoso tiene, en virtud de sus oportunidades de poder, un campo de decisiones mayor que cualquiera de sus súbditos. [...] un soberano poderoso puede ser quizá considerado “más libre”, pero no en el sentido en que “libre” es sinónimo de “independiente de los demás hombres”» (1969: 194-195).

Esto significa, pues, que cuando se habla de libertad o determinación hay que tener en cuenta siempre la forma concreta que adquieren las interdependencias funcionales de los sujetos entre sí. Analizar estas figuraciones nos ayudará a «mostrar la manera en que un hombre individual utiliza el campo de decisiones que le otorga, dentro de una configuración específica, su posición, en la estrategia para dirigir su conducta personal» (1969: 49). Por ello, el problema de la libertad y de la determinación está en relación directa con el problema de las consecuencias no intencionales de la acción, y de la opacidad de las redes o entramados sociales que se producen a largo plazo (Mennell, 1977 y Gaspar, 2003). Es esta opacidad *a priori* la que ya limita desde el comienzo esa supuesta libertad absoluta, que se encuentra situada entre unas posibilidades que le vienen ya dadas socialmente dentro de cada figuración (1983: 69). Pero, a su vez, la decisión que acabe tomando el individuo contribuirá a la opacidad subsiguiente, que será el punto de partida de la limitación de la libertad de otras personas, que dependerán del «reparto de poderes y de la estructura de tensiones del conjunto de este tejido humano móvil» (ibíd.).

sino también el esclavo sobre su amo [...]. En los casos de la relación entre los padres y su pequeño y entre amos y esclavos, los niveles de poder están muy desigualmente repartidos. Pero sean grandes o reducidos los diferenciales de poder, siempre hay equilibrios de poder allí donde existe una interdependencia funcional entre hombres» (1970a: 87).

Por este motivo, la concepción eliasiana de la libertad no puede ser subjetivista ni voluntarista, de tal manera que ningún ser humano que vive en sociedad —y menos aún en las complejas sociedades modernas— tiene la capacidad de cometer acciones unilaterales por un simple acto de su voluntad, al margen de las relaciones funcionales de su figuración¹¹:

Ningún ser humano particular, por muy poderoso que sea, por muy grande que sea su fuerza de voluntad y aguda su inteligencia, es capaz de romper las leyes propias del tejido humano del que procede y en el que actúa. Ninguna personalidad, por muy fuerte que sea, puede, como por ejemplo el emperador germano de una gran región feudal de economía puramente natural, controlar indefinidamente las tendencias centrífugas que corresponden a la gran extensión de sus territorios; no puede transformar de modo instantáneo la sociedad en una sociedad absolutista o en una sociedad industrial; no puede con un simple acto de voluntad llevar a efecto la amplia distribución del trabajo, la constitución de un ejército, la monetarización y la radical transformación del sistema de propiedades necesarias para el establecimiento de una institución central duradera. Está y estará siempre sujeto a las leyes de las tensiones entre siervos y señores feudales, entre señores feudales competidores y señores de poder central (1983: 69).

Este entretejimiento de redes de acciones determinadas y márgenes de libertad es lo que hace de la antropología y sociología eliasiana de la libertad de algún modo pesimista, por cuanto realista, lejos de concepciones románticas de individuos con capacidad absoluta de libertad¹².

En todo caso, no hay que olvidar que esto mismo se aplica no solo a sujetos sino a grupos y grandes colectividades como las relaciones internacionales entre Estados. Incluso posteriores desarrollos teórico-empíricos en la historia, filosofía y sociología de la tecnología han contribuido a completar esta visión relacional, en tanto que la libertad del individuo no solo emerge de las relaciones interpersonales, sino también de las relaciones con las cosas y los artefactos tecnológicos¹³. Así, pues, el «momentum» de Thomas P. Hughes, el «technological frame» de Bijker, las «cajas negras» de Latour o el «determinismo como experiencia» de Rosalind Willms y Tim Jordan, han puesto de manifiesto que el ser humano pierde grados de libertad dentro de sistemas tecnológicos, sean más o menos complejos, lo que supone equilibrios cambiantes de poder no solo entre personas, sino entre personas y objetos (Romero Moñivas, 2010a: 112-128, 2010b).

C) *Los grados de libertad y determinación son cambiantes.* Precisamente el hecho de que la libertad o determinación de un individuo está en relación con la figuración en la que se inserta y en el tejido de interdependencias sociales que le constituyen, supone que, por lo mismo, el concepto de libertad ha perdido todo carácter estático, ontológicamente inmutable. Por ello Elias no duda en afirmar que «no existe una fórmula general válida para todas las etapas de la historia y todos los tipos de sociedad que indique las dimensiones de los límites de decisión individual. Característico de la posición del individuo dentro de su sociedad es precisamen-

¹¹ Por supuesto, para Elias esta conciencia de hacer por voluntad individual una acción está, ella misma, sujeta a la posibilidad real de que la figuración en la que se encuentra tal individuo le haya «permitido» tener esa conciencia de individuo, como ocurrió por ejemplo especialmente a partir del Renacimiento.

¹² Precisamente Salvador Giner (1980: 13 y 14) considera que una definición *socioestructural* de la libertad

implica un «cierto pesimismo antropológico» y una «paradoja» de la libertad.

¹³ Aunque en la sociología de los padres fundadores existió una conciencia mayor de esta circunstancia, la sociología fue progresivamente constituyéndose al margen de las relaciones con artefactos, produciéndose lo que Werner Rammert (1998) llamó un «olvido de la tecnología por parte de la sociología» («Technikvergessenheit der Soziologie»), tesis que asume también, por ejemplo, Nina Degele (2002) (Romero Moñivas, 2009).

te esto, el que también el tipo y dimensión del margen de decisión que se abre ante el individuo dependen de la estructura y de la coyuntura histórica del grupo humano en el que éste vive y actúa» (1983: 71). Así, pues, no será la misma la libertad o la determinación de un sujeto en una sociedad industrial o agraria, en la corte o en la fábrica. De hecho, los análisis eliasianos pusieron de manifiesto precisamente que una característica del proceso de civilización y uno de los factores del surgimiento de la sociología en Occidente se debió a lo que Elias denominó «la democratización funcional», es decir, la reducción de los diferenciales de poder entre grupos, y como consecuencia la transformación de los grados de libertad.

No obstante, no solo el carácter cambiante de la libertad se manifiesta respecto a las figuraciones a lo largo de la historia, sino que además hay otro tipo de proceso de transformación de la libertad que tiene que ver con un aspecto más «psicológico», en cuanto que la cambiante percepción de la realidad de un sujeto según el momento de su biografía individual dependerá de la carga de fantasía o realidad con la que perciba su concreto grado de libertad. En la obra de Elias hay suficiente material para afirmar que existe lo que Goodwin y O'Connor (2006) denominan la «hipótesis del shock», y que hace referencia a la experiencia traumática que —al decir de Elias— sufren los jóvenes, desde su paso de la niñez a la adultez. Esta experiencia psicológica tiene, sin embargo, un fundamento muy real, puesto que «con bastante frecuencia se busca proporcionar al joven, durante su adolescencia, un horizonte de conocimientos y anhelos tan amplio como sea posible, una visión global de la vida, una especie de isla afortunada de ensueños y de juventud, que guarda un singular contraste con la vida que espera al joven cuando se convierta en adulto. Se desarrollan en él múltiples aptitudes que las funciones del adulto no dejarán ejercitar, múltiples inclinaciones que el adulto habrá de reprimir» (1983: 46).

Esta experiencia, que produce realmente una situación de ansiedad, fue estudiada empíricamente por Elias en un proyecto que trataba de discernir las causas y posibles soluciones de este «shock». De hecho, si esta experiencia produce tanta ansiedad es porque los jóvenes «perciben más las amplias opciones de la adultez que sus restricciones o frustraciones» (Elias, citado en Goodwin y O'Connor, 168).

Así, respecto a la cuestión de la libertad este proceso de «shock» tiene consecuencias fundamentales. Los propios Goodwin y O'Connor (2006: 169) parecen ser conscientes de este hecho, cuando afirman: «La realidad del trabajo es diferente de las percepciones de los jóvenes y, para Elias, la toma de conciencia de que nada será jamás lo mismo respecto a las vacaciones escolares o la pérdida general de las “libertades” que acompañan a la niñez conducen a los jóvenes a la experiencia del “choque de realidad” [“reality-shock”]». Se comprende, pues, que esta cambiante percepción de la realidad desde un punto de vista psicológico tenga, no obstante, un anclaje real en el hecho de que lo que se produce es un cambio en el joven en el paso de una figuración a otra, sin poseer las claves cognoscitivas adecuadas. En esta dirección, recientemente, Randall Collins (2008: 161-162) ha insistido para el caso de la violencia en que precisamente es en la transición a los grados medios en la escuela donde hay un aumento del acoso escolar, justamente porque «el acoso coincide con los procesos normales de construcción de estatus en todos los niveles en la escuela secundaria de la América contemporánea». En términos eliasianos podríamos traducir a Collins diciendo que la transición de un tipo de figuración a otro en los diversos grados escolares transforma constantemente los equilibrios de poder y sus respectivos grados de libertad, lo que supondrá una «lucha» del niño y adolescente por resituarse en la nueva configuración, buscando aumentar su estatus (y como consecuencia su liber-

tad) frente a los otros compañeros. Esto implica que no hay un grado absoluto e inamovible de libertad o determinación, sino que en cada nueva figuración histórica o biográfica se transforman los grados de libertad, a lo que Collins añadiría que incluso en cada «situación» y «ritual de interacción».

En todo caso, lo fundamental es que para Elias esta historización de la libertad supone ya el golpe definitivo contra toda posible comprensión filosófica que considere la libertad como un atributo metafísico inmutable que pertenece ontológicamente al sujeto por su propia naturaleza. Por el contrario, la sociología pone de manifiesto que «el margen de decisión individual difiere de una sociedad a otra y, dentro de una misma sociedad, de una época a otra y de una posición social a otra» (1983: 71-72). De esta forma, se hace posible un estudio empírico del problema de la libertad y la determinación.

D) *La libertad puede ser estudiada empíricamente*. Finalmente, lo que pretende Elias es desarrollar modelos empíricos que permitan estudiar de manera científica los grados «reales» de decisión y la determinación de los individuos dependiendo de sus figuraciones sociales. Esto implica que la sociología eliasiana rechaza los debates puramente ideológicos y valorativos acerca de la libertad o el poder, puesto que a fin de cuentas tanto una como otro son propiedades estructurales de todos los sistemas. No obstante, Elias reconoce que el concepto de poder a menudo tiene connotaciones «desagradables», debido especialmente al hecho de que históricamente el modo en que se ha ejercido el poder ha sido de forma desigual y a menudo brutal por parte de quienes tenían esa capacidad. Por este motivo, «estas connotaciones negativas del concepto de poder determinan, así, con facilidad que no se esté ya en condiciones de distinguir entre la simple constatación de un hecho y su valoración» (1970a: 87). Lo mismo puede decirse de la libertad y la determinación, consideradas en su tradicional ámbito filosófico,

puramente especulativo y, por lo tanto, con tendencia a que cada filósofo determine con sus ideales o valores sus reflexiones, cayendo en los dos extremos, igualmente irreales, de una valoración especulativa de una libertad absoluta o de una determinación absoluta. Así:

Los representantes de una parte hablan del hombre, entonces, como de un cuerpo físico del tipo de una bola de billar y afirman que su conducta está determinada exactamente y en el mismo sentido causal que una bola que se pone en movimiento al chocar con otra. Los representantes de la otra parte solo dicen, en el fondo, algo negativo. Aseveran que la conducta de un individuo no está determinada como una bola de billar, que no está causalmente determinada, en el sentido de la idea clásica de causalidad física. Con esta afirmación se relaciona entonces, de inmediato, la idea según la cual el hombre, en cada instante de su vida, es absolutamente libre y dueño total e independiente de sus decisiones. Pero tal idea no es menos ficticia que la opuesta, según la cual un hombre simple y sencillamente no tiene ningún campo de decisiones, que está «determinado», como una bola de billar en movimiento (1969: 47).

El Elias sociólogo y cazador de mitos no puede aceptar este tipo de análisis especulativos sin capacidad de comprobación empírica y sin poder explicativo. Por ello, dentro de su sociología figuracional propone «modelos considerablemente más diferenciados para plantear el problema de tal modo que queden mejor captadas las relaciones históricas, comprobables mediante documentos» (1969: 46). Precisamente son estos modelos los que permiten «comprobar el campo de decisiones de un individuo concreto dentro de sus cadenas de interdependencias, el ámbito de su autonomía y la estrategia individual para el manejo de su conducta y aproximarse a una explicación» (1969: 48). De hecho, el único modo de arrojar algo de luz sobre estas cuestiones es «el estudio detallado de una sociedad concreta», puesto que suministrará materiales «para investigar el problema general teórico de las relativas

dependencias e interdependencias de los individuos en sus relaciones recíprocas» (1969: 196). De esta forma, en Elias el problema de la libertad es un ejemplo de cómo es necesario vincular los estudios teóricos y empíricos en una mutua referencialidad y circularidad. En este aspecto, los modelos teóricos propuestos por Elias como modelos de juego son especialmente útiles para analizar los datos empíricos relativos a las diversas configuraciones entre sujetos y los márgenes de libertad y de acción que permiten.

Aunque no dependiente de Elias, la micro-sociología de Randall Collins también de algún modo puede entrar dentro de este desarrollo empírico del estudio de la libertad y el poder, con su insistencia en la «situación» y las «cadenas de rituales de interacción»¹⁴. De hecho, me parece enriquecedoramente complementario de Elias el modo en que Collins apuesta por una moderna comprensión de la «estratificación situacional» (Collins, 2000 y 2004: 258-296; en el contexto de su sociología del conflicto es iluminador para el caso de la libertad y el poder en las organizaciones Collins, 1975). Según el autor norteamericano en las sociedades actuales el poder opera solo dentro de organizaciones y situaciones específicas, bajo redes locales de reputación y equilibrios cambiantes entre

el poder de eficiencia y el de deferencia. En este sentido, si Elias estudió con detenimiento (como veremos a continuación) los grados de libertad y poder que emergían de dos figuraciones aún ancladas en una estratificación de «identidades categoriales», como era el caso de la sociedad cortesana e, incluso, del contexto de Mozart; Collins, al contrario, afirma que esas identidades categoriales han ido desapareciendo del mundo moderno, y se impone un estudio empírico micro-sociológico de cómo cada situación y contexto exige sus propios tipos de poder y deferencia en las interacciones cotidianas. Vistas así las cosas, la sociología de Collins va más allá de la de Elias en hacer de la libertad una propiedad micro-estructural de la situación relacional, lo que permite estudiar empíricamente cómo es posible que un individuo tenga un grado de libertad mayor en una situación, y unos minutos después ese grado de libertad pueda desaparecer hasta casi convertirse en dependencia del otro, como el propio Collins documenta en las situaciones violentas (Collins, 2008) o en cualquier otra circunstancia cotidiana en la que fluctúan los niveles de la «energía emocional»¹⁵.

LA CAPACIDAD *CONSTRUCTIVA* Y *CONSTRUCTIVA* DE LA DETERMINACIÓN SOCIAL

Elias reconoce que el sociólogo, frente al historiador, suele ser más proclive a poner de manifiesto el poder determinante de las estructuras sociales sobre el individuo, en tanto que el último acusa de ideología al sociólogo (1969: 50). Con los padres fundadores, aunque especialmente con Marx y Durkheim, el estudio de la capacidad constrictiva de las

¹⁴ Es evidente que, a pesar de las similitudes entre el concepto de figuración y el de situación, hay una diferencia fundamental: para Elias las figuraciones pueden ser macro y micro, puesto que las interdependencias eliasianas no se reducen a la interacción cara a cara cotidiana (como es el caso en Collins). Precisamente Elias rechazó el concepto de interacción sustituyéndolo por el de interdependencia, para poner de manifiesto que un ser humano no solo está sujeto a esas micro-interacciones. Aun así, creo, con Collins, que toda macro-sociología debe poder ser *traducible* a un nivel micro (lo cual no significa reducirlo) (Collins 1981, 1988 y 2004). Hasta qué punto la micro-sociología necesita llegar hasta el individuo, como hacen los individualistas metodológicos (Noguera, 2003), o partir de la unidad social mínima que en el caso de Collins sería la situación y para Elias la figuración (aunque ciertamente esas situaciones y figuraciones tienen siempre en su centro al individuo) es un interesante debate al que espero contribuir con mi próxima publicación.

¹⁵ Yo mismo he propuesto mi propio modelo de libertad situacional utilizando las intuiciones de Elias y Collins en el artículo «Situational Freedom. Toward a Multidimensional Sociological Theory of Freedom» (aún sujeto a evaluación).

estructuras sociales se convirtió en objeto fundamental de la sociología. No obstante, precisamente lo que pretende Elias es que los estudios empíricos puedan «corroborar» estas ideas de los sociólogos, puesto que no se puede negar el hecho de que, efectivamente, las interdependencias sociales provocan limitaciones y constricciones sobre los individuos. Esta es la razón de que se falsee la realidad si, como hacen los historiadores o los sociólogos proponentes del individualismo metodológico, se parte del sujeto individual con el fin de salvaguardar su capacidad de decisión. No obstante, el sujeto humano viene ya desde siempre inserto en ese tejido de interdependencias funcionales, afectivas, profesionales, estatales, etc., que condicionan —queramos o no— las decisiones individuales, debido, entre otras cosas, a la opacidad de los entramados sociales. Por ello, Elias, de forma realista, parte de la constatación del hecho de que la sociedad determina y condiciona al individuo, y que será el estudio empírico de cada caso concreto y de cada figuración el que pondrá de manifiesto el margen de libertad y decisión que poseerán individuos o grupos. Este primer aspecto de la sociedad, como *constrictora* de la libertad del sujeto, viene ejemplarmente expresada en la siguiente cita eliasiana, como conclusión de su estudio empírico de las comunidades de Winston Parma¹⁶:

No hay duda de que en muchos modos las configuraciones como las estudiadas en esta investigación ejercen un grado de compulsión sobre los individuos que las forman. Expresiones como «mecanismo» o «trampa» usadas con referencia a situaciones específicas pretenden indicar esta

fuerza irresistible. Una de las fuerzas más fuertes que motivan a las personas que insisten en comenzar sus reflexiones teóricas sobre las sociedades a partir de los «individuos *per se*» o desde los «actos individuales» parece ser el deseo de afirmar que «básicamente» un individuo es «libre». Hay cierto aborrecimiento contra la idea de que las «sociedades» o, para decirlo menos equívocamente, las configuraciones que los individuos forman unos con otros, ejercen algún poder sobre los individuos que las forman y limitan su libertad. Sin embargo, independientemente de nuestros deseos, al mirar simplemente la evidencia disponible, no se puede evitar el reconocimiento de que las configuraciones limitan el ámbito de las decisiones individuales y en muchos casos tienen una fuerza irresistible incluso aunque este poder no reside, como a menudo se dice, fuera de los individuos, sino simplemente resulta de la interdependencia entre los individuos. El miedo de que uno puede mágicamente privar a los hombres de su libertad simplemente diciendo, enfrentándose al hecho de que las configuraciones de individuos tienen un poder obligante sobre los individuos que las forman, es uno de los factores principales que previene a los seres humanos de disminuir esta fuerza obligante (1965: 172).

No obstante, esta fuerza constrictiva que limita la libertad es solo uno de los aspectos de la determinación social¹⁷. De hecho, las

¹⁶ Es evidente que en Elias el ejemplo más conocido de esa constricción social es el proceso de civilización. Pero precisamente por ser tan conocido no hemos querido insistir en este aspecto que, no obstante, tiene toda la importancia para el tema de la libertad. En efecto, los procesos de autoacción en los comportamientos (cf. 1939) o, incluso, en la sujeción al tiempo (cf. 1984a) son serias muestras empíricas de cómo la libertad siempre es un proceso relacional e histórico.

¹⁷ No puede olvidarse que Elias distingue entre diversas situaciones u ocupaciones sociales con mayor o menor capacidad constrictiva sobre los individuos. Así, el tiempo propiamente de ocio y de actividades recreativas tiene un nivel de espontaneidad mayor que el de actividades ocupacionales o, incluso, de tiempo libre pero con un mayor grado de rutinización. Precisamente, cuando el individuo está inmerso en actividades muy rutinarias, se «imponen sobre el individuo un alto grado de regularidad, constancia y control emocional en la conducta y bloquean otros canales de acción aun cuando correspondan mejor al estado de ánimo, los sentimientos y las necesidades emocionales del momento» (1986: 125). Por ello, el grado de libertad no solo dependerá de las diferencias en el equilibrio de poder dentro de las figuraciones, sino de las ocupaciones en las que el sujeto se halla inmerso. La rama de sociología de las organizaciones es una de las que con más solidez teórico-empírica ha profundizado en la dimensión poder-libertad en el interior de las organizaciones, tanto en su organi-

figuraciones concretas también son las encrucijadas sociales que permiten o capacitan la libertad, como es el caso de la innovación en el arte, el conocimiento o la tecnología. Es decir, las configuraciones sociales tienen también un aspecto *constructivo*. No se comprenden si no es desde la posición social que ocupa el innovador. Respecto al conocimiento en general y el científico en particular, la epistemología evolutiva eliasiana implica siempre que el científico se apoya en un fondo social de conocimiento previo que es el que le posibilita para poder dar un pequeño paso más, haciendo avanzar el conocimiento (1971 y 1972). Pero esta libertad creadora del científico solo es posible si existe ese fondo social previo, de ahí el respeto personal que nuestro autor siente por los modos de conocer pre-científicos, como condición de posibilidad del nacimiento de la ciencia:

[erróneamente la historia de la ciencia ha aceptado tácitamente] que la contribución de un determinado científico al crecimiento de la ciencia es de su sola incumbencia, de que depende totalmente de su genialidad para plantear y resolver los problemas. Pero, en realidad, las cuestiones que un científico puede plantear, y las posibilidades que tiene de resolverlas dependen siempre de la etapa en la que se encuentra el desarrollo del conocimiento científico en el momento en el que él lo adquiere de otros. Todo científico, para servirnos de una metáfora conocida, salta a la corriente en un punto y un tiempo determinados. Por tanto lo que hace, es decir, si nada rápido o no y, hasta cierto punto, incluso adónde llega y qué distancia puede recorrer, dependen en cierta medida sin duda de su decisión y capacidades pero, al mismo tiempo, la situación y los recursos que posee una ciencia pueden ser tales que haga que sus representantes tengan que enfrentarse a problemas que ninguno de ellos puede resolver individualmente, pese a sus grandes capacidades (1972: 177).

zación formal como en la informal y en sus matices y gradientes, proporcionando proposiciones sólidas a la teoría social general.

De esta forma la determinación social sobre la libertad del individuo se convierte aquí, de algún modo, en vez de constrictiva en constructora, puesto que es de hecho esa concreta figuración social la que potencia al individuo para crear o innovar con cierto margen de libertad. En el caso del arte, ocurre algo similar, como pondremos de manifiesto a continuación en el caso de Mozart. A este respecto, ya el joven Elias había hecho una clara apuesta a favor de explicar las innovaciones artísticas, los estilos, en relación con transformaciones en las figuraciones sociales, como en el caso del estilo *kitsch* que surge precisamente en esa típica situación de «incesante interpenetración de estructura [“Gestalt”] y desintegración [“Zerfall”]» como característica de la sociedad industrial (1935a: 151). La determinación social de las figuraciones juega aquí un papel capacitador de la libertad creadora de los artistas. No existe, como veremos para el caso de Mozart, un talento natural surgido en el vacío, ni una libertad creadora absoluta al margen de las constricciones impuestas por la sociedad. Así, pues, en Elias la libertad es a la vez constreñida y potenciada por la determinación social, y ninguna de las dos pueden considerarse extremos absolutos, sino gradientes en un continuo cambiante a lo largo de la historia y de los tipos de figuraciones y posiciones sociales.

DOS ESTUDIOS EMPÍRICOS: LUIS XIV Y AMADEUS MOZART

Aunque sea brevemente, puede resultar útil ejemplificar todo lo dicho hasta ahora desde un punto de vista teórico con dos ejemplos empíricos concretos de cómo funcionan los procesos de equilibrio entre libertad y determinación como productos de las interdependencias funcionales concretas entre los seres humanos. Son dos ejemplos muy diferentes, un rey y un músico, a los que Elias dedicó dos libros para mostrar el modo en que las diversas relaciones sociales o figura-

ciones limitan a la vez que potencian la libertad de los individuos.

a) *El caso de Luis XIV y la Corte francesa*

El punto de partida es la corte real y la sociedad cortesana del Antiguo Régimen, considerados como «configuraciones específicas de hombres», que Elias estudia no tanto desde un interés histórico de carácter episódico, sino como ejemplo privilegiado de su sociología figuracional. La sociedad cortesana es un ejemplo perfecto de esos equilibrios de poder que fluctúan dependiendo de las circunstancias. Así, lo que nos interesa aquí frente a los planteamientos historiográficos tradicionales es poner de manifiesto el modo en que Elias explica el papel individual de Luis XIV en medio de ese entramado de relaciones, que de modo suficientemente explícito caracteriza del siguiente modo:

Como se demostrará, el poder del soberano concreto, aun en la época del llamado absolutismo, no fue de ninguna manera tan ilimitado ni tan absoluto como puede sugerir el término «absolutismo». Hasta Luis XIV, el Rey-Sol, al que a menudo se presenta como prototipo del soberano que lo decide todo y reina absolutamente y sin limitaciones, resulta, examinado con mayor precisión, un individuo implicado, en virtud de su posición de rey, en una red específica de interdependencias, que podía conservar el ámbito de acción de su poder únicamente gracias a una estrategia muy meticulosamente ponderada, prescrita por la particular configuración de la sociedad cortesana, en sentido estricto y, en sentido amplio, por la sociedad global (1969: 12).

La concepción relacional de la libertad, el poder y la determinación son aquí especialmente visibles. Luis XIV está sujeto a una red de interdependencias que le constituyen como rey de un tipo determinado, y solo dentro de esta red cobran sentido las estrategias individuales de acción, con mayor o menor margen de libertad. Las luchas que existían entre los diversos estamentos de la nobleza y la burguesía son las que, con la estrategia adecuada de equilibrio por parte del rey, le

daban esa aparente imagen de gobierno absoluto, en tanto que de algún modo él tenía la capacidad de conceder o negar el favor a determinadas familias y personajes, aunque esta capacidad no deriva estrictamente de él, sino de la forma concreta que en ese momento histórico adquirió la figuración de la sociedad cortesana (1969: 96-98). Este es el llamado «mecanismo real». En este caso, es precisamente la división entre el resto de grupos sociales entre sí y su incapacidad para aliarse contra el rey, el que da ese poder y libertad mayor a este último. La libertad, así, no es un atributo metafísico inmutable que perteneciese al rey por una suerte de favor divino o por una especial naturaleza humana, sino que es fruto de las contingencias figuracionales del momento, y podrían cambiar.

Por ello, el rey perdería ese margen de decisión libre «si todos los grupos sociales [...] que le están subordinados, tuvieran una misma orientación, a saber, en contra suya» (1969: 162). La capacidad de Luis XIV es que la configuración que él gobernaba se basaba en su poder para «dividir» o mantener en equilibrio las tensiones entre sus súbditos. Por ello, Elias, como ya tuvimos ocasión de ver, no niega poder y libertad incluso a los súbditos, porque de una manera muy real Luis XIV y su libertad dependían, paradójicamente, de esas tensiones existentes entre sus súbditos. Por ello, se percibe con claridad que una figuración es a la vez constrictiva de la libertad (puesto que el margen de decisión de Luis XIV está limitado por esas interdependencias) y constructora de la potencialidad de libertad (en tanto que es precisamente la forma concreta de la sociedad cortesana la que permite el elevado grado de decisión regia). Paradójicamente es esta forma de gobernar «mediocre» la que Elias considera que era la más congruente con el tipo de figuración. Y por ello considera a Luis XIV como uno de esos «grandes hombres», a pesar de que él no pertenecía a esta tipología por ser un «gobernante carismático» u «original», sino precisamente porque supo sacar

partido de su mediocridad al «impedir que la presión social de los gobernados, en especial de sus élites, se orientara en una y la misma dirección» (1969: 171-172).

Se puede apreciar de modo muy gráfico esta tensión dialéctica si atendemos al caso de los ceremoniales ritualizados y las normas de etiqueta. Las pesadas cargas de la etiqueta y del ceremonial propio de la corte condicionaban la libertad de movimientos de todos, no solo de los diversos estratos de los súbditos de la corte, sino del propio rey. En la época del Luis XIV el ceremonial aún no se desarrollaba con inercia y en un vacío de sentido, sino que mantenía «una finalidad totalmente determinada». En efecto, era una herramienta para mantener esas tensiones y desequilibrios de estatus entre los gobernados (1969: 122). Él mismo se somete a ese ceremonial que coarta su libertad porque, a la vez, gracias a él su margen de decisión aumenta respecto a sus súbditos. En realidad, «uno sobrellevaba de mala gana la etiqueta, pero no se la podía echar abajo desde dentro, no solo, por cierto, porque el rey exigía su mantenimiento, sino porque la existencia social de los mismos hombres implicados en la etiqueta dependía de ésta» (1969: 119), incluyendo la del propio Luis XIV. La libertad y la determinación son, por lo tanto, las dos caras de la moneda de las relaciones de interdependencia humana. Olvidar este carácter sumamente concreto de la libertad y abandonarse a puras especulaciones metafísicas, independientemente de las relaciones sociales y de su carácter cambiante, es un ejercicio «inútil» que no explica nada.

b) *El caso de Mozart como resultado de la coexistencia de dos mundos sociales*

En *Mozart. Sociología de un genio* el objetivo de Elias es reconstruir el proceso social que dio lugar a esa personalidad excepcional. En este sentido, coherentemente con su antropología, rechaza cualquier tipo de explicación puramente innatista o natural, como si ontológicamente Mozart hubiese nacido un

genio. Por el contrario, nuestro autor busca un tipo de explicación más sociológica:

Al hablar de Mozart es fácil que a uno le salgan palabras como «genio innato» o «capacidad innata de composición»; pero esto es una forma de expresión irreflexiva. Cuando se dice que las propiedades estructurales de una persona son innatas, se supone que estas han sido heredadas, determinadas biológicamente en el mismo sentido que el color del cabello o de los ojos. Sin embargo, está absolutamente descartado que una persona pudiera tener trazado naturalmente, es decir, arraigado en los genes, algo tan artificial como la música de Mozart (1991: 88).

Para Elias esto no deja de ser un caso de un problema más amplio: la dicotomía entre el «artista» y la «persona», tan típica en los estudios teóricos. Sin embargo, esta separación no contribuye a explicar las enormes diferencias que existen en el Mozart ser humano y la imagen idealizada del genio. Y es que no puede obviarse el hecho de que «el talento especial o, como se le llamaba en la época de Mozart, el “genio”, algo que una persona no es, pues solamente puede poseer, también forma parte de los elementos específicos de su destino social y, en este sentido, es un factor social, exactamente igual que el talento sencillo de una persona no genial» (1991: 83).

De hecho, para Elias la singularidad de Mozart se encuentra en su posición intermedia, de transición, de un tipo de figuración (el arte de artesano) a otra (el arte de artista). Proceso en el que Mozart se vio inmerso a través de una serie de redes de interdependencia que lo alejaban de la sociedad cortésana, al tiempo que él deseaba ser aceptado en ella. En este sentido, como es propio de la sociología eliasiana, se considera que la vida de Mozart es un microproceso dentro de un proceso general de cambio, que tiene lugar precisamente en el tiempo de Mozart. Por este motivo, «la singularidad de la música de Mozart surgió, sin duda, de lo irreplicable de su talento. Pero la forma en que se desplegó

este talento, cómo llegó a expresarse en sus obras, está relacionada hasta en sus más mínimos detalles con que él, un músico cortesano, había dado el paso hacia el «artista libre» prematuramente, en un momento en que, aunque el desarrollo de la sociedad se lo permitiera, institucionalmente todavía no tenía preparado el terreno» (1991: 70).

Convertirse en «artista libre» significó la ruptura con la servidumbre de su talento musical respecto a las capas cortesanas, lo que se ejemplificó en el abandono de su protector el príncipe obispo de Salzburgo y su marcha a Viena, lo que fue gestando la progresiva separación también de su padre, Leopold —segundo *Kapellmeister*—, que igual que su hijo tampoco se sentía a gusto como músico al servicio de la corte, pero que, a diferencia de Mozart, se resignó a su situación de artesano, aunque de algún modo esos sueños paternos habían quedado en la conciencia de Mozart. En realidad, este acto de voluntad aparentemente libre de Mozart a la situación de «artista libre» no lo llevó a cabo tanto «porque éste fuera su deseo y su objetivo, sino porque no podía soportar más servir en la corte de Salzburgo» (1991: 64).

Sin embargo, Mozart siempre tuvo necesidad de afecto y reconocimiento, y es precisamente esta dialéctica entre libertad y dependencia donde se fragua el drama y destino personal del músico. De hecho, la concreta estructura de la figuración artística de la época muestra esa tensión constrictiva y constructiva a la hicimos referencia anteriormente: «La estructura de poder que daba a la nobleza cortesana la preeminencia social por encima de otros estamentos determinaba al mismo tiempo qué tipo de música podía hacer un burgués en los círculos cortesanos y hasta qué punto podía introducir innovaciones. Aunque fuera un “artista libre”, Mozart dependía de esta estructura» (1991: 65). Las interdependencias funcionales características del momento le permitían ya anhelar esa posición de artista libre, pero a la vez no existía una estructura institucional,

como posteriormente ya sí la había en el caso de Beethoven, que le capacitaran para ese tipo de composición libre de mercado y no de servidumbre cortesana. De aquí que Elias expresa a la perfección esa tensión entre márgenes de decisión libres, voluntarias, y la determinación social de esos márgenes a través de las figuraciones existentes:

Ciertamente fue decisión de Mozart dejar de servir en la corte y atreverse a dar el gran paso. Pero en el fondo incluso semejantes decisiones individuales siguen siendo impenetrables si no se tienen en cuenta los correspondientes aspectos de los procesos sociales no planeados, en cuyo marco se toman y cuya dinámica los condiciona de gran manera (1991: 74-75).

Mozart encarna, mejor aún que Luis XIV, el drama de una libertad entendida desde el punto de vista sociológico, no como un atributo metafísico absoluto, sino como un difícil equilibrio concreto de interdependencias que le consumieron tanto que «cuando las circunstancias externas empeoraron, en Mozart destacó cada vez más el sentimiento de no ser amado, unido a la correspondiente e imperiosa necesidad no satisfecha de ser amado que se manifestó en diversos niveles: por su mujer, por otras mujeres, por otras personas en general, es decir, como hombre y como músico» (1991: 25). El difícil equilibrio se derrumbó y «estaba cada vez más solo. Es posible que al final simplemente se abandonara a su suerte y se dejara morir» (1991: 19).

Ese fue quizá el precio de una libertad que no es ontológicamente dada por naturaleza, sino conquistada a través de los modos concretos en que se relacionan los seres humanos, con sus equilibrios y desequilibrios.

HACIA UN DIÁLOGO ENTRE LA SOCIOLOGÍA Y LAS NEUROCIENCIAS SOBRE LA LIBERTAD HUMANA

Finalmente, en esta última sección, trataré de hacer una breve incursión en los puntos

de contacto que, tomando a Elias como punto de partida, la sociología y las neurociencias pueden compartir para tratar el tema de la libertad. Por supuesto, la de Elias no es la única sociología que puede iluminar estos diálogos, pero me parece que es un interlocutor válido y, además, el propio sociólogo alemán no habría visto con extrañeza este intento, aunque él nunca lo llevó a cabo. De hecho, como él mismo gustaba repetir, hasta la década de los años sesenta llevaba a sus clases de sociología una maqueta del cerebro humano, para mostrar a sus alumnos la estructura biológica del hombre, sin la cual no es siempre posible comprender el funcionamiento de las sociedades (1984c: 41, 106). Así, pues, destaquemos algunas líneas de diálogo con las neurociencias:

1) El punto de partida es, evidentemente, la *ontología del ser humano*. Así, tanto la sociología eliasiana como las neurociencias parten de una consideración unitaria y monista de la persona, eliminando cualquier vestigio de dualismo metafísico, de cuerpo y alma. De hecho, no es anecdótico que cuando Franz Joseph Gall (1758-1828) comenzó a difundir la frenología con su tendencia a una visión unitaria de mente y cerebro, fuera acusado, a pesar de sus intentos de explicación, de infidelidad religiosa, por cuanto eso ponía en peligro la posibilidad del libre albedrío, y tuvo que abandonar Viena por este motivo (Jeeves y Brown, 2010: 49-53). Y es que la moderna crítica a la libertad clásica viene, precisamente, de la negación de una mente o alma que estuviera al margen, por encima o más allá de lo corporal y cerebral, «conteniendo» la propiedad básica humana: la libertad. Es cierto que el monismo puede entenderse en un sentido *fisicalista reduccionista* o *fisicalista no-reduccionista*: dentro de esta última se encuadra lo que algunos llaman monismo emergentista. La postura eliasiana se identifica con los no reduccionistas-emergentistas, puesto que su ontología general y antropológica considera la Gran Evolución («die Große Evolution») como un desarrollo de niveles su-

periores no reducibles a los anteriores, aunque no desconectados de ellos (Romero Moñivas, 2013: 52-57). De ahí su postura contraria a los diversos reduccionismos: tanto el social a lo biológico, el biológico a lo químico, y el químico a lo físico. Al contrario, en Elias cada nivel surge del anterior, depende de él, pero adquiere una autonomía relativa.

2) En todo caso, las neurociencias han demostrado suficientemente la base cerebral que posee la mente y la conducta humana. A este respecto, la correspondencia de algunas capacidades humanas y su localización en los diversos módulos del cerebro¹⁸, gracias a la investigación con pacientes con daños cerebrales, pone de manifiesto que el sociólogo, si quiere comprender la conducta humana, debe también tener en cuenta su base cerebral, aunque no sea legítimo reducirla a ella (García García, 2001). Por ello, cuando se investiga la conducta humana (sea normal o patológica), las ciencias sociales no pueden dejar de integrar los resultados teórico-empíricos de las neurociencias¹⁹. En este sentido es famoso el caso del profesor que en el año 2000 comenzó a coleccionar revistas porno-

¹⁸ Parece mayoritaria la postura de los neurocientíficos actuales en considerar la mente como construida modularmente, frente a la hipótesis holista (García García, 2001 y 2007).

¹⁹ Mi experiencia, en este sentido, es muy pesimista. Durante más de una década me he sentido obligado a adquirir un conocimiento suficiente de los últimos resultados en física cuántica, astrofísica, biología, paleoantropología, cosmología y neurociencias, con la firme convicción de que un sociólogo no podía explicar el comportamiento del ser humano al margen de las investigaciones de la realidad material que le constituye y de la que ha surgido tras millones de años de cosmo-bio-evolución, aunque no se reduzca a ella. Sin embargo, desde el comienzo se me ha reprochado que un sociólogo no necesitaba saber nada de esto. Es sintomático que esta conclusión se refleje en la literatura sociológica actual mayoritaria (lo cual no significa que no exista una minoría de sociólogos muy informados al respecto). Desde mi punto de vista esta actitud no deja de ser un reduccionismo sociologista, que deja fuera muchas útiles aportaciones de las ciencias físico-naturales que evitarían caer en errores de bulto a los científicos sociales cuando tratan de explicar ciertas conductas.

gráficas y a manifestar un interés cada vez mayor por imágenes de niños y adolescentes, incluso insinuándose a su hijastra, y que fue denunciado por su mujer. El día previo a la sentencia acudió voluntariamente al hospital por fuertes dolores de cabeza. El equipo médico dictaminó que era «absolutamente incapaz de controlar sus impulsos» y que incluso se insinuaba a las enfermeras. El escáner cerebral detectó un tumor del tamaño de un huevo en el lóbulo frontal derecho. Fue extirpado quirúrgicamente y la conducta lasciva y pedófila desapareció. Un año después el tumor reapareció y estas conductas volvieron a aparecer, hasta que fue de nuevo extirpado (Burns y Serdlow, 2003)²⁰. Casos parecidos, con otro tipo de conductas anti-sociales, o incluso manipulaciones de los cerebros en los laboratorios por los propios neurólogos, son numerosos en la literatura neurocientífica. Todo ello confirma la base cerebral de nuestra mente, emergiendo de él, pero nunca por encima o al margen de su estructura física.

Será, sin embargo, con los experimentos de Benjamin Libet en 1983 (Libet *et al.*, 1983) cuando las neurociencias comiencen a cuestionar la libertad de forma radical. El propio Libet resume así su experimento:

He optado por un enfoque empírico de la cuestión de si tenemos libre albedrío. Las acciones voluntarias libres son precedidas en el cerebro por una carga eléctrica específica (el «potencial de disposición»), carga que se produce 550 milisegundos antes del acto. El proceso volitivo se inicia, pues, inconscientemente (2002: 557).

Estos experimentos van más allá de la crítica de Elias a la concepción metafísica clásica de la libertad. De hecho, algunos autores como Francisco J. Rubia (2009 y 2011) han utilizado estos experimentos empíricos para extraer conclusiones apodácticas no di-

rectamente emanadas de los datos, negando cualquier tipo de libertad en el ser humano. Rubia (2011: 11) distingue entre los «grados de libertad» y la «libertad» en cuanto tal y considera que «cierto es que tenemos un gran abanico de posibilidades, pero eso no significa que la decisión que tomamos cuando elegimos una de esas posibilidades sea libre. Si se equipara la libertad a los grados de libertad, entonces todos los animales son libres y responsables, por tanto, de sus actos». Por supuesto, no todos los neurocientíficos aceptarían estas conclusiones de los datos de Libet. De hecho, este último, a continuación de la cita anterior, sitúa mucho más limitadamente sus propios experimentos: «Pero la función consciente podría aún controlar el resultado; puede vetar el acto. El libre albedrío no está, por tanto, excluido» (2002: 557). Filósofos tan poco sospechosos de metafísicos como Dennet y Searle mantienen la libertad aunque dentro de sus límites más o menos biológicos.

3) En realidad, desde mi punto de vista, la conclusión de Rubia respecto a la cuestión de si las acciones humanas vienen ya determinadas por el cerebro reproduce a una escala empírica el tradicional error de la metafísica, al considerar la libertad como un «algo» que un individuo aislado posee o no, al margen de sus interrelaciones socio-técnicas, histórico-filogenéticas. La crítica eliasiana al *homo clausus* y su concepción relacional de la libertad son apropiadas también aquí. El punto fundamental es que aunque Rubia acepta el «esculpido» del cerebro por el ambiente, no parece ir más lejos, y acaba recayendo en una postura fiscalista reduccionista similar a aquellas bien conocidas de la socio-biología tradicional. Heurísticamente, me parece más útil partir de la «co-evolución genético-cultural» del ser humano y en concreto de su cerebro, como la propia sociología también ha asumido desde hace tiempo (Ariño, 2000: 43), poniendo de manifiesto que existe una co-dependencia dialéctica entre lo biológicamente heredado y las

²⁰ Es evidente que este tipo de conclusiones ha puesto en cuestión temas tan fundamentales en derecho como la «responsabilidad» (Pérez Manzano, 2011a y 2011b y Luzón Peña, 2012).

influencias sociales anteriores y posteriores, en una clara bidireccionalidad entre causalidad ascendente (lo biológico determina lo social) y descendente (lo cultural transforma lo biológico), en una tensión no reducible a ninguno de los dos polos. A este respecto, Elias sería un buen interlocutor, puesto que su sociología se caracteriza por una tensión entre lo biológico como «disposición» («Anlage» o «disposition») hueca y el aprendizaje como activación y desarrollo concreto de esa disposición biológica. Es lo que Elias considera como el «entrelazamiento» («intertwining») de dos procesos: i) un proceso biológico de «maduración» y ii) un proceso social de «aprendizaje», que mantienen una mutua referencia necesaria, uniendo naturaleza y cultura-sociedad (1987: 111-113).

En todo caso, es paradigma común en las neurociencias el hecho de que el cerebro es resultado de una larga evolución filogenética a través de la cual se ha ido construyendo el mapeado neuronal según las ventajas adaptativas que se conseguían (Belmonte, 2011)²¹. Y, a la vez, ese mismo cerebro evolutivamente heredado sufre un proceso de transformación —que podríamos llamar ontogenético—, continuamente moldeándose con las experiencias cotidianas, creando nuevas conexiones donde no existen y eliminando aquellas que ya no se usan. Esto se conoce como «plasticidad sináptica», e implica que las conexiones neurales no quedan determinadas rígidamente para toda la vida, sino que se crean y se destruyen, de algún modo confirmando aquello de que no somos «la misma persona» a lo largo de la vida. El cerebro, como todo lo físico-biológico, es a la vez causa y efecto de las interacciones sociales que cada día llevamos a cabo, y las que llevaron durante miles de años nuestros

ancestros. Aquí la psicología evolutiva es un arma importante para explicar la estructura del cerebro, sin que eso suponga reducir —como a menudo hacen los psicólogos evolutivos y los socio-biólogos— todo comportamiento humano a mero reflejo de una causa biológica, puesto que es necesario comprender que lo biológico se desarrolla siempre en medio de unas concretas relaciones socio-culturales. En este sentido, como afirmaba Elias, la libertad no es un absoluto ni una posesión metafísica de una sustancia espiritual —pero tampoco es un atributo puramente biológico—, sino que es producto de las interdependencias humanas, y construida culturalmente. Así, es empíricamente plausible afirmar que el aumento del cerebro y su complejidad en los seres humanos está directamente relacionado con el progresivo aumento de la complejidad social de la especie (Arsuaga y Martínez, 2003: 216-218). No es casual que más recientemente haya surgido una disciplina nueva que trata de integrar las ciencias sociales con las neurociencias, con más o menos rigor, bajo el nombre de «neurociencia social» (Grande-García, 2009).

4) Así, pues, como afirma Javier Monserrat (2008)²², es evidente que la programación (o mapeado neuronal del cerebro por el diseño hereditario y por la propia actuación en el medio) determina en gran parte las decisiones y las acciones humanas. Si hemos construido (por diversas circunstancias) un cerebro religioso es lógico que, en las nuevas circunstancias que salen al paso, este cerebro religioso predetermine la forma en que voy a interpretarlas y a integrarlas en lo ya existente²³. En un mo-

²² Agradezco a Javier Monserrat las indicaciones que siguen, que me ha dado por comunicación personal.

²³ De hecho, los neurólogos han puesto de manifiesto repetidamente que «el cerebro, al construir una visión subjetiva del mundo, se equivoca en muchos análisis, completa huecos con información inexistente y, en última instancia, nos proporciona una visión distorsionada y en muchos aspectos, engañosa del mundo real en el que estamos inmersos» (Belmonte, 2011: 56). En este aspecto, también la sociología de Elias con su insisten-

²¹ De hecho, la propia «libertad» es una capacidad adquirida por las ventajas evolutivas que concedía al ser humano, al capacitarnos para distanciarnos de las respuestas reflejas a los estímulos del medio (García García, 2001).

mento puedo decidir aprender a conducir un coche y debo someterme reflexivamente a un proceso de aprendizaje que «monta» en mi cerebro un conjunto de conocimientos y destrezas, a través de nuevas conexiones neuronales. Pero, al cabo de diez años de conductor, conduzco como un autómatas. Es claro que, si antes de tomar decisiones finales en un contexto religioso o de decidir conductas en la conducción, se pudiera estudiar por escáner la actividad neural de mi cerebro, se podría constatar que antes de las decisiones conscientes se ha activado ya un conjunto de engramas que llevan automáticamente a las decisiones que después se tomarán (y que podrían verse predeterminadas por esa actividad neural previa). Algo así es lo que los experimentos de Libet han constatado en pequeña escala con el movimiento de los dedos. Pero ¿significa esto que no somos libres o que nuestra conducta está sometida a un absoluto determinismo neural? El propio Javier Monserrat opina que esa no es una conclusión que se extraiga de los datos, y que es invalidada por al menos tres razones: a) Porque el sujeto libre conoce y acepta las programaciones habituales de su cerebro, e incluso se apoya en ellas. b) Porque en circunstancias especiales, por ejemplo, al aparecer una circunstancia nueva imprevista, el sujeto es capaz de replantear su programación automática y cambiarla. c) Porque la neurología (apoyada por la biología evolutiva, por la antropología, epistemología, etc.) muestra que la cualidad evolutiva que confiere al psiquismo animal y humano sus propiedades adaptativas y teleonómicas es precisamente la capacidad de adaptación flexible a variedad de condiciones cambiantes (un robot es rígido y poco adaptativo, el ser vivo, en cambio, por su flexibilidad puede improvisar las decisiones adaptativas en tiempo real). Así, pues, el cere-

cia en que el ser humano siempre actúa dentro de un tejido de acciones no intencionales, y por tanto con una «opacidad» a priori, es útil, puesto que de algún modo esa oscuridad cognoscitiva propia incluso del cerebro, refuerza la posibilidad de la libertad.

bro determina muchas de nuestras conductas, especialmente allí donde se han creado patrones de comportamientos que se han integrado en el mapeado neuronal, pero nuevos aprendizajes reconfigurarán las conexiones sinápticas, destruyendo las inservibles y creando otras nuevas²⁴.

CONCLUSIÓN

Tras el repaso por la concepción de la libertad de Elías y su posible diálogo con las neurociencias, parece que ha quedado suficientemente claro que la libertad está obviamente determinada —no solo por las estructuras sociales y las limitaciones biológicas, sino por el mismo cerebro—, y los mismos seres vivos apoyan también su supervivencia en automatismos aprendidos que, en todos los órdenes, facilitan la vida. Ahora bien, esto no significa que, como Rubia, neguemos cualquier posibilidad de acciones libres en el ser humano. El esculpido del cerebro, debido a la plasticidad sináptica, que han puesto de manifiesto las neurociencias, es compatible con una consideración no solo biológico-cerebral, sino también sociológica de la libertad y de la conducta humana. El propio Elías defendió lo que modernamente se ha llamado una «causación descendente» (de configuraciones superiores sobre los elementos inferiores que la integran, y no solo «ascendente», de los elementos sobre el todo) y, en el mismo sentido, por ejemplo, Randall Collins ha afirmado que la situación en los diversos rituales de interacción de alguna forma define los comportamientos humanos. La co-construcción dialéctica que

²⁴ Dejamos en suspenso para la próxima publicación que indiqué anteriormente la cuestión ontológica y epistemológica fundamental de si es necesario partir de un individualismo metodológico para integrar las determinaciones biológicas del individuo en las explicaciones sociológicas, recurriendo o no a una supuesta «naturaleza humana», como promueven los autores del interesante libro *¿Quién teme la naturaleza humana?* (cf. Castro Nogueira *et al.*, 2008).

puse de manifiesto entre constricción-construcción de sociedad-individuo, se aplica también para el caso del cerebro y las interdependencias sociales. El cerebro ya formado en un instante dado constriñe las decisiones, pero a la vez permite la construcción de esas relaciones sociales que transformarán el mapeado neural, y vuelta a empezar. No tiene sentido, pues, hablar de libertad o determinación únicamente ni de forma abstracta-metafísica ni cerebral-biológica, puesto que la libertad siempre será una propiedad relacional del ser humano con su ambiente (otros humanos, la naturaleza, los artefactos, etc.), y es ahí donde se fragua la dialéctica co-evolutiva entre genes-cultura. El sociólogo que quiera dar explicaciones de los comportamientos humanos debería de sumergirse en los resultados actuales de las ciencias físico-naturales, solo así podrá dar una imagen más real de cómo las personas actuamos en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

A) Bibliografía de Norbert Elias

- (1921): «Vom Sehen in der Natur», en N. Elias, *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 9-28.
- (1922): «Idee und Individuum: Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte», en N. Elias, *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 29-72.
- (1929): «Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus», en N. Elias, *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 117-126.
- (1935a): «Kitschstil und Kitschzeitalter», en N. Elias, *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 148-163.
- (1935b): «Die Vertreibung der Hugenotten aus Frankreich», en N. Elias, *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 164-174.
- (1939): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 vols. (Basel: Haus zum Falken) (con nueva introducción escrita, 1968).
- (1965): *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* (con John L. Scotson).
- (1969): *La sociedad cortesana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- (1970a): *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa, 1982.
- (1970b): «African Art», en Johan Goudsblom y Stephen Menell (eds.), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection* (Oxford: Blackwell), pp. 132-140.
- (1971): «Sociology of Knowledge: New Perspectives», *Sociology* 5: 2 (1971), pp. 149-68; y 5: 3 (1971), pp. 355-370.
- (1972): «Teoría de la ciencia e historia de la ciencia. Comentarios sobre una discusión», en J. Varela (comp.), *Norbert Elias. Conocimiento y poder*, Madrid: Ediciones La Piqueta, 1994, pp. 167-193.
- (1974): «Towards a Theory of Communities», en Colin Bell y Howard Newby (eds.), *The Sociology of Community: A Selection of Readings* (Londres: Frank Cass), pp. lx-xli.
- (1983): *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península, 1990.
- (1984a): *Über die Zeit: Arbeiten zur Wissenssoziologie II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- (1984b): «Conocimiento y poder. Entrevista con Norbert Elias realizada por Peter Ludes», en J. Varela (comp.), *Norbert Elias. Conocimiento y poder*, Madrid: Ediciones La Piqueta, 1994, pp. 53-119.
- (1984c): *Mi trayectoria intelectual*, Barcelona: Península, 1990.
- (1986): *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- (1987): «On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay», *Theory, Culture and Society* 4: 2-3, pp. 339-361. Nosotros citamos la reimpresión de este artículo en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Bryan S. Turner (eds.) (1991), *The Body: Social Process and Cultural Theory* (Londres: Sage), pp. 103-125.
- (1991): *Mozart: Sociología de un genio*, Barcelona: Península, 2002.

B) Bibliografía general

- Ampudia de Haro, Fernando (2007): *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- (2008): «La duda de Norbert Elias: ampliaciones en la teoría del proceso civilizatorio», *Política y Sociedad*, 45 (3): 177-197.
- Ariño, Antonio (2000): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Arsuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez (2003): *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid: Temas de Hoy.
- Béjar, Helena (1991): «La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56: 61-82.
- Belmonte, Carlos (2011): «Perspectivas y desafíos en la investigación del cerebro», en C. Alonso Bedate (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, pp. 55-70.
- Burkitt, Ian (1993): «Overcoming Metaphysics: Elias and Foucault on Power and Freedom», *Philosophy of the Social Sciences*, 23 (1): 50-72.
- Burns, Jeffrey M. y Russell H. Serdlow (2003): «Right Orbitofrontal Tumor with Pedophilia Symptom and Constructional Apraxia Sign», *Archives of Neurology*, 60-63.
- Cabada Castro, Manuel (2004): «Pensando el pasado para un futuro de la libertad», *Cuenta y Razón*, 132: 25-33.
- Castro Nogueira, Luis, Laureano Castro Nogueira y Miguel Ángel Castro Nogueira (2008): *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- Clayton, Philip (2011): *En busca de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo natural*, Estella: Verbo Divino.
- Collins, Randall (1975): *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, Nueva York: Academic Press.
- (1981): «On the Microfoundations of Macrosociology», *American Journal of Sociology*, 86-5: 984-1014.
- (1988): «The Micro Contribution to Macro Sociology», *Sociological Theory*, 6-2: 242-253.
- (2000): «Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality», *Sociological Theory*, 18-1: 17-43.
- (2004): *Interaction Ritual Chains*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- (2008): *Violence. A Micro-sociological Theory*, Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Degele, Nina (2002): *Einführung in die Techniksoziologie*, Múnich: Fink.
- García García, Emilio (2001): *Mente y cerebro*, Madrid: Síntesis.
- (2007): «Teoría de la mente y ciencias cognitivas», en L. Feito, *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- García Martínez, Alejandro (2003): *La sociología de Norbert Elias: una introducción*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie de Clásicos de la sociología.
- García Selgas, Fernando J. (2001): «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, 1: 27-55.
- (2002): «Preámbulo para una ontología política de la fluidez social», *Athenea Digital*, 1: 31-66.
- (2006): «Bosquejo de una teoría de la fluidez social», *Política y Sociedad*, 2: 13-31.
- Gaspar, Sofía (2003): «Consecuencias no intencionales y figuración: una incursión crítica en la obra de Norbert Elias», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 101: 119-148.
- Giner, Salvador (1980): «La estructura social de la libertad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 11: 7-27.
- Goodwin, John y Henrietta O'Connor (2006): «Norbert Elias and the Lost Young Worker Project», *Journal of Youth Studies*, 9 (2): 159-173.
- Grande-García, Israel (2009): «Neurociencia social: El maridaje entre la psicología social y las neurociencias cognitivas. Revisión e introducción a una nueva disciplina», *Anales de Psicología*, 25: 1-20.
- Guerra Manzo, Enrique (1999): «El problema del poder en la obra de Michael Foucault y Norbert Elias», *Estudios Sociológicos*, XVII: 95-120.
- Jeeves, Malcolm y Warren S. Brown (2010): *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Estella: Verbo Divino.
- Kilminster, Richard (2007): *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, Londres: Routledge.
- (2011): «Norbert Elias's Post-philosophical Sociology: From 'Critique' to Relative Detachment», *The Sociological Review*, 59: 91-116.

- y Cas Wouters (1995): «From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians (A Response to Benjo Maso)», *Theory, Culture and Society*, 12: 81-120.
- Layder, Derek (1980): «Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis», *Sociology*, 20 (3): 367-386.
- (2006): «Beyond Macro and Micro: Abandoning False Problems», en D. Layder, *Understanding Social Theory*, Londres: SAGE Publications.
- Libet, Benjamin *et al.* (1983): «Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act», *Brain*, 106: 623-642.
- (2002): «Do we Have Free Will?», en R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Luzón Peña, Diego-Manuel (2012): «Libertad, culpabilidad y neurociencias», *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 3.
- Maso, Benjo (1995a): «Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of *The Civilizing Process*», *Theory, Culture and Society*, 12: 43-79.
- (1995b): «The Different Theoretical Layers of *The Civilizing Process*: A Response to Goudsblom and Kilminster & Wouters», *Theory, Culture and Society*, 12: 127-145.
- Mennell, Stephen (1977): «"Individual Action" and its "Social" Consequences in the Work of Elias», en P. R. Gleichmann, J. Goudsblom y H. Korte (eds.), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Stichting Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.
- Monserrat, Javier (2008): *La percepción visual. Arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Noguera, José Antonio (2003): «¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social», *Papers*, 69: 101-132.
- Outhwaite, William (2006): *The Future of Society*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Pérez Manzano, Mercedes (2011a): «Fundamento y fines del derecho penal. Una revisión a la luz de las aportaciones de la neurociencia», *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 2.
- (2011b): «Fundamento y fines del derecho penal. Una revisión a la luz de las aportaciones de la neurociencia», *Revista de Occidente*, 356: 41-64.
- Quilley, Stephen (2010): «Integrative Levels and "the Great Evolution": Organicist Biology and the Sociology of Norbert Elias», *Journal of Classical Sociology*, 10 (4): 391-419.
- Rammert, Werner (1998): «Technikvergessenheit der Soziologie? Eine Erinnerung als Einleitung», en W. Rammert (ed.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt: Campus Verlag.
- Ramos Torre, Ramón (1994): «Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65: 27-53.
- Romero Moñivas, Jesús (2009): «Sociología de la tecnología», en R. Reyes (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid y México: Plaza & Valdés.
- (2010a): *El estudio del determinismo tecnológico en la opinión pública. Aportaciones teóricas, génesis y agentes*, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- (2010b): «¿Responsabilidad social o determinismo tecno-empresarial?», en C. Jaulín Plana (ed.), *La metáfora azul. Sostenibilidad, cine y organizaciones*, Huelva: Hergué.
- (2013): *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elias*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rubia, Francisco J. (2009): *El fantasma de la libertad*, Barcelona: Crítica.
- (2011): «El controvertido tema de la libertad», *Revista de Occidente*, 356: 5-17.
- Varela, Julia (1994): «Prólogo», en J. Varela (comp.), *Norbert Elias. Conocimiento y Poder*, Madrid: Ediciones la Piqueta.

RECEPCIÓN: 23/01/2012

REVISIÓN: 17/09/2012

APROBACIÓN: 16/11/2012

The Problem of Freedom in Norbert Elias in Dialogue with the Neurosciences

El problema de la libertad en Norbert Elias en diálogo con las neurociencias

Jesús Romero Moñivas

Key words

Freedom
• Neuroscience
• Norbert Elias • Power
• Figurational
Sociology • Randall
Collins

Palabras clave

Libertad
• Neurociencias
• Norbert Elias • Poder
• Sociología de la
Figuración • Randall
Collins

Abstract

This paper focuses on the social theory of freedom proposed by Norbert Elias, as opposed to classic philosophical views. Firstly, it analyses the basic features of the metaphysical theories of freedom which Elias rejects. Then the key points on which Norbert Elias's social theory of freedom is based are developed. Finally, two Eliasian classic empirical examples are briefly discussed: the cases of Louis XIV and Mozart. The above is intended to show that Elias has a legitimate voice in the current scientific debate about freedom, especially within Neuroscience.

Resumen

Este artículo se centra en la teoría sociología de la libertad propuesta por Norbert Elias, frente a las clásicas concepciones filosóficas. En primer lugar, se analiza los rasgos básicos que el sociólogo alemán rechaza de las teorías metafísicas de la libertad. A continuación, se desarrollan los pilares básicos sobre los que se asienta la teoría social de la libertad de Norbert Elias. Finalmente, se desarrollan brevemente dos ejemplos empíricos clásicos: los casos de Luis XIV y Mozart. Con todo ello se pretende mostrar que la concepción de Elias puede ser una interlocutora válida en el actual debate científico sobre la libertad, especialmente en las neurociencias.

Citation

Romero Moñivas, Jesús (2013). "The Problem of Freedom in Norbert Elias in Dialogue with Neuroscience". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 142: 69-92. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.142.69>)

Jesús Romero Moñivas: Complutense University of Madrid, Spain | jesromtel@yahoo.es

INTRODUCTION

The problem of freedom is at the core of Elias's sociology as a consequence of his unique conception of human interdependence and social figurations. It also has a paradoxical nature,¹ arising from the fact that in Eliasian sociological structure there is a tendency to engage in thought on the concept of freedom (Varela, 1994: 49). However, at the same time the consequences extracted from both his empirical and theoretical sociological studies inescapably lead to a concept of freedom that is rather minimal when compared with the classic conceptions from which he distanced himself, especially those from the philosophical sphere. In fact, this is another one of the many paradoxes that emerged throughout the life and work of the German sociologist and, in some way, it is the source of both the phobias and phobias towards Elias.

The question of freedom necessarily goes hand-in-hand with the issue of power, as they are two sides of the same coin. Nevertheless, whilst some references will be inevitably made here to the Eliasian concept of power, my main interest is the dimension of "freedom". I will start with the basic features that Elias rejects the philosophical and metaphysical concepts of freedom; I will then continue by establishing the grounds for a sociological theory of power according to Elias; this will be followed by two —now classic— examples that illustrate his vision of freedom

as it appears in his analysis of Louis XIV and Mozart; and I will finish with a few brief comments concerning the relationship between the Eliasian concept of freedom and more modern reflections coming from the neurosciences.

It seems to me that, despite the apparent poverty in the ontological content in freedom, Elias's characterisation is not only realistic, but also susceptible to empirical analysis. In some way it could be a theoretical concept capable of becoming fertile ground for the modern scientific interest in the problem of individual freedom in the neurosciences, establishing necessary bridges between social theory and physical and natural sciences for the construction of an anthropology which keeps abreast of the times.

THE ELIASIAN REJECTION OF THE METAPHYSICAL CONCEPT OF FREEDOM

The relationship between Elias the sociologist and philosophy, especially from 1924-25 onwards is both problematic and ambiguous². However, in some ways he gradually embarked on a *sociologisation* — with more or less success and epistemological coherence — of the questions that traditionally belonged to the philosophical sphere. One of these was precisely freedom: an anthropo-

¹ Here it can be briefly stated that Norbert Elias (1897-1990) falls into the tradition of historical sociology (which in many ways was started by him), with an essentially macro perspective (the famous civilization process). However, at the core of his sociological approach lies the concept of figuration, or social interdependences as the object of analysis. He was fundamentally influenced by Marx, Weber, Mannheim and Freud, although these influences are not often recognised in his writing. I refer any interested reader to some sources in Spanish: my recent Romero Moñivas 2013, Ampudia de Haro 2007 and 2008, García Martínez 2003, Ramos Torre 1994 and Béjar 1991.

² Amongst the disciples of Elias, Richard Kilminster has been the most persistent in showing that Elias, after his doctoral thesis and his approach to sociology, maintained a total and absolute rejection of philosophy, and developed instead a "post-philosophical sociology", thus negating any epistemological legitimacy of philosophy (Kilminster, 2007, 2011 and Kilminster and Wouters 1995). However, this widespread view amongst Eliasian commentators seems to me to be insufficient and biased when a detailed analysis of the meta-sociological basis of Elias' works is carried out, which in some ways can be traced back to a work completed in his youth in 1921, *Vom Sehen in der Natur*. Some initial thoughts can be found in Romero Moñivas, 2013: 135-144.

logical dimension in which Elias moved away from traditional philosophical and theological thinking (Cf. Cabada Castro, 2004 and Clayton, 2011), to become specifically focused on a *sociology* of freedom. This was certainly a necessary goal, since the “concern about the social conditions of our will, aside from supernatural factors, is fairly recent, with the exception of the tests carried out in classical Greece in this area” (Giner, 1980: 7). In fact, from the very birth of sociology, the problem of the limitation of freedom by social conditioning became the subject of fundamental criticism of the newly-born science by proponents of a human freedom which came from philosophy and theology. They were severely shocked by the new sociological perspective, concerned as it was about the shaping and the social construction of the individual. Since then, in sociology there has always been a play with the dialectical tension between social determinism and the freedom of the subject, at times polarising scientific theories, due to values issues rather than resulting from a calm, scientific reflection on the problem. It is important to highlight that in the various social ontologies, some were more likely than others to lean towards either freedom or towards determination. The three classic social ontologies, namely, empirical realism (in its holistic Durkheimian version or in its Weberian nominalist form), Simmel’s transcendental idealism, and transcendental realism (Cf. Outwhaite, 2006), result in different conceptions of the freedom-determination issue. In this sense, Elias could be considered, together with Foucault, to be deliberately supporting the contribution that sociology could make to elucidate these questions empirically and systematically, obviating any axiological and ideological disputes (cf. Burkitt, 1993 and Guerra, 1999). In the specific case of Elias, the rejection of the traditional way of thinking about the concepts of “freedom” (‘Freiheit’) and “determination” (‘Determiniertheit’) could be separated into three aspects:

(a) Firstly, as was the case when dealing with topics such as gnoseology or the meaning of life, Elias criticised those philosophical and theological theories of freedom that took as their starting point the individual subject, the *homo clausus*, isolated from other subjects³. On the contrary, he held that “whilst the non-scientific metaphysical and philosophical discussion starts from the individual man, as if he were the only one in the world, a scientific debate intending more than mere affirmations about ‘freedom’ and ‘determination’ should start with what can actually be observed, that is, multiple men that are more or less reciprocally dependent and, at the same time, more or less autonomous, namely, that govern both themselves and their mutual relationships” (1969: 47-48). In fact, by placing this isolated human being as the focus of the problem, what is being studied is an “artificial product of human fantasy”, to which an equally unreal freedom or determination is attributed (1969: 196). Elias’s sociological concept of freedom will, then, be indebted to his specific anthropological conception, to the extent that it makes no sense to talk of freedom as an absolute that is “possessed” or not according to an individual essence, since freedom is a strictly relational concept.

(b) The second aspect of Elias’s critique of the metaphysical concept has to do precisely with the rejection of the substantialist or essentialist view of freedom. This is divided into two parts: (b.1.) regarding anthropology, it is related to the negation of a metaphysical ontology in human beings, since Elias’s anthropology —perhaps because of the Hebrew influence of his Jewish

³ The Eliasian critique of the *homo clausus* and its substitution for the *homines aperti* is well known. It is, in fact, no other than a sociological update (and, in this sense, a more realistic one, I believe) of the philosophical tradition of Dialogical Personalism.

education and his initial involvement in the Zionist movement — does not accept dualisms or spiritual substances together with corporality. What Elias criticises is that very often both freedom and power have been reified, that they are “something like an object that can be placed in your pocket or be otherwise possessed” (1984b: 53). That is to say, freedom for Elias is not something that is inherent to a supposed “human nature”. Conversely, in the same way that the mind or the spirit are not disembodied metaphysical substances, but emerging functional structures, freedom and power are properties of the figurations of individuals. (b.2) On the other hand, the fact that freedom has been considered as an ontological property of human nature has led to its consideration as something equally static, thus making its temporal and historical conceptualisation impossible, and impeding its study from within a dynamic and processual ontology⁴: “This led [both in philosophy and theology] to the discussion of freedom being presented as a discussion about something immutable, something that was identical in every historical period” (1983: 192). Precisely, as indicated below, a socio-

logical conception of freedom demands the study of its changing evolution in both time and space.

(c) Finally, according to Elias, all of the above is due to the fact that the philosophical study of freedom had been a purely speculative reflection, conditioned by the ideals and wishes of philosophers and theologians, and therefore in that field the debate “was limited to a discussion full of ideals about the freedom of human beings in relation to human nature, and even this discussion was usually conducted in a purely speculative way, without any attempt to consider the biological knowledge of the properties of human nature” (1983: 191). For Elias these types of considerations were “unverifiable speculations” and therefore “hardly deserve the fatigue of a serious discussion” (1969:48), because when “metaphysical or political prejudices” interfere with such matters, they are rendered “unsolvable”. The sociological work of Elias is intended to shed light on the problem of freedom and power by way of “the development of models of configurations whereby the field of action and the dependencies of individuals will become more accessible to empirical study” (1969:49). In order to do this, it would be necessary to carry out both empirical and theoretical analyses. For example, to say that from the 17th century onwards there was an increase in opportunities for power and decision-making for the French kings and a diminishing of freedom and decision-making power for the nobility is a type of claim that can be “documented and verified”.

TOWARDS A *SOCIOLOGICAL* THEORY OF FREEDOM

“It is not possible to know the meaning of the word ‘freedom’ in its general use, unless a better understanding is gained of the coercion of some men by

⁴ It cannot be forgotten that Elias’s general ontology, namely, an ontology that is not only social, but natural, is dynamic and evolutionary, and is based on his materialist monism that is not reductionist but rather emergentist at irreducible levels (Cf. Quilley 2010). The sociological consequences of this underlying ontology are reflected in a typical and paradoxical affirmation made by Elias: “the natural mutability of man as a social constant” [‘Die natürliche Wandelbarkeit des Menschen als soziale Konstante’] (1970a: 123). Whilst Garcia Selgas does not drink from Elias’s processual and dynamic sociology (but rather to that of Bauman), his “ontology of social fluency”, which is also explicitly relational and anti-substantialist, could be considered an explicit development of the above. Precisely, with regard to the concept of freedom, power and control, Garcia Selgas supposes that social relationality and fluency have transformed the way of understanding the critical freedom of the subject (not in a liberal enlightenment nor in a Marxist way) precisely because, as could be said in Eliasian terms, the figurations of modern society have become fluidified, and so has the concept of power-freedom (Cf. Garcia Selgas 2006: 30-31, 2001, 2003).

others, and above all, of the socially-formed needs of men, which make them have a reciprocal dependency” (1969: 194)

As clearly shown in the quote above, the empirical model of sociology proposed by Elias for the study of freedom is a relational model, which in one stroke overcomes the individualist, substantialist, fixed and speculative concepts of the metaphysical tradition. In other words, Elias counters each of the characteristic points of this tradition with his own, and the overall outcome leads to his theory of freedom from a purely sociological and empirical perspective. It will be useful for pedagogical purposes to separate each of these dimensions, although none of them can be understood without the others.

(A) *Freedom is radically social.* As indicated above, the problem of freedom has no meaning if the object of reflection is the subject in isolation, disregarding the specific links established with other subjects. Elias attributes this individualistic concept not only to metaphysics and theology — which place freedom as a property of the individual as a possessor of an immaterial soul —, but also to historical science, which is aimed “fundamentally at a unique and closed individuality” (1969: 45)⁵. Eliasian criticism of historiogra-

phy becomes deepened through the dimension of freedom and power: if history is focused on isolated individuals — royalty, popes, emperors, etc. — separate from the concrete configurations, the study of the degrees of freedom and ability to make decisions of these individuals becomes mere unprovable speculation, placed at the same level as the speculative reflections of philosophers and theologians. Elias, therefore, postulates “as a starting point, not an individual man, absolutely independent, but that which in effect can be observed, that is, a multitude of interdependent men that make up a specific figuration” (1969: 191). It is therefore understandable that, when the sociologist emphasises the social character for the understanding of freedom, the historian rejects him as a proponent of the determination of the individual:

“The historian whose work is focused on closed individuals as a primary framework of reference for the historical process, usually does so assuming to be standing up for the freedom of the individual, and the sociologist’s effort to throw some light on social relationships simply seems a negation of freedom and a threat of extinction for the individuality of individual human beings” (1969: 46).

However, from the specific point of view of how societies work, it does not appear to be very useful to consider the freedom and power of an individual unless it is also taken into account that this freedom and power only has meaning within the context of so-

⁵ This critique of historiography was made long before *The civilization process*, and does not have a subordinate place in his thinking on the process of civilization, as has been usually considered (e.g. Ramos Torre 1994: 43-44). In fact, Elias’s vision of the simultaneity or dialectic between the study of the micro (unrepeatable event) and the macro (the entirety or the structure of the long-term process as a whole) is to be found both in *Vom Sehem in der Natur* and in his doctoral thesis. In the first text, Elias already considered “how the perception of the whole [‘des Ganzen’] fertilises [‘befruchtet’] the vision of the details [‘dem Einzelnen’], and how the profound relationships between the details in turn [‘wiederum’] enrich and broaden [‘reicher und weiter gestalten’] the concept and therefore, the perception of the whole” (1921: 23). This same dialectic is applied in his doctoral thesis to the specific case of history with respect to the Idea and the Individual: “Through the determination of a single fact [‘einzelnen Tatsache’], at the same time oth-

er related facts in the field existing at the same time will be further emphasised, whether in the field of art, law, science or religion. This entire field [‘das Ganze dieses Gebietes’], different from any other, will appear in a different light. Finally, the clarification of this individual circumstance places the whole of the period it belongs to within the new perspective, as a unit covering all particular areas “(1922: 29-30). This methodology was also applied at an early stage to his papers concerning German anti-Semitism (1929) and the expulsion of the Huguenots from France (1935b). This can be seen in greater detail in Romero Moñivas 2013: 204-211.

cial relationships that delimit the decision-making framework and the scope of action of the subject⁶. In this sense, if the start of western thought on freedom emerged in a religious and theological context, first seeing it as God-given and, in modern and contemporary thought, as a fight with and against God (Cabada Castro 2004: 2), Elias sociologically relocates this debate not as a relationship between God and man, but between man and man. He makes it clear what “the focus of the question is, where the non-scientific debate about ‘freedom’ and ‘determination’ of man ... becomes a scientific discussion about the relative autonomy and dependency of man in their reciprocal relationships” (1969: 48). Precisely what shows that freedom can only be studied from theoretical models that take into account the plurality of subjects is the fact that “freedom” and “power” are not absolute concepts, but are relative to the freedom and power of other subjects. Thus “it can be easily shown that, by broadening the scope of action of a specific individual or specific groups of individuals, the “freedom” of other individuals can become diminished” (Ibid.).

Certainly, this image of freedom is not as attractive as that presented by metaphysicians, theologians and historians, when they ontologically attribute it to human nature. The sociologist, on the contrary, is faced with the less idyllic, if more realistic, “degrees of decision-making”, or with the *specific* “scope” of freedom that every individual or group had historically, depending on the figurations in which they happened to live. This means accepting the inevitable social determination that each individual suffers, within which

more or less autonomous decision possibilities will open up:

“Any large and differentiated human fabric has, in fact, two features: it is very rigid and, at the same time, very elastic. Within it there are always new scopes for individual determination opening up to human beings. Opportunities are offered to them that can be taken advantage of or wasted. Crossroads appear where they have to make a choice, and the social position of each individual, their immediate personal destiny or maybe that of their entire family (and, in some cases, even the immediate destiny of whole nations or certain functional layers of these) could depend on that choice” (1983: 68-69).

Thus freedom and power are properly understood only when viewed from a relational perspective. Elias’s sociology is a privileged place for this type of model because of the concept of figuration. Still, we must recognise that it was not without reason that the critic of Elias, Layder, accused Elias by saying that he “does not deal with the day-to-day routines of social existence as they are experienced by the social actors on the social scene, so to speak. There is no analysis of the way in which meaning emerges through interactive negotiation, no appreciation of the way in which collective definitions of the situation fashion the contours of interpersonal encounters” (2006: 148), and that “Elias is concerned with people only from the point of view of their being links in chains of interdependence” (1980). However, according to Layder, “it is perfectly possible to talk of the relatively independent properties of individuals” (2006: 145). In this sense, “Individuals are capable of both creatively resisting and embracing the cultural and structural guidelines that surround them”, and sociology can study the different nuances of both positions by way of the many “psycho-biographies” of the individual. For Layder it is necessary to recover the individual and its “independence” from theories that try to di-

⁶ In fact, Elias distinguished even between human links that can be made and broken at will, such as being a member of a political party or a sports team, and those that could not, such as the survival units in which the individual is immersed from birth (1974: p. xviii).

lute it in the social sphere, balancing out both ends, which are really two different levels (146-148). It is no accident that, although in a different context, individualist methodologist José Antonio Noguera (2003) stated, not without reason, that certain sociological or holistic positions introduce metaphysical considerations that are foreign to empirical research, and this often leads to a determinist discourse that excludes the relative freedom of the individual.

(B) *Freedom is a structural property of figurations*. Put simply: the degree of freedom and determination of an individual or group of individuals depends on the specific form of the figuration in which they are immersed. In other words: for Norbert Elias, freedom, power and determination are relational, not substantial concepts⁷. They are not ontological properties, but relational ones that emerge from the structures of social figurations. In this way, Elias eliminated any vestige of meta-empirical thought and, as a result, all possible metaphysical or philosophical foundations of freedom. Following this, Burkitt (1993: 69) stated —as opposed to Guerra (1999)— that unlike Foucault, whose relational approach to freedom is still based on the concept of Nietzsche's "agonism", Elias's figurational analyses are more successful in avoiding metaphysical conceptualisations of power

and freedom, and are more consistent in maintain a relational focus [than Foucault].

Precisely the game models characteristic of Elias⁸ were an attempt to create empirical theories of power that could also be applied to freedom, as having more power in some way means having a larger scope of freedom than other individuals, and in the reverse, for as "we depend on others, others depend on us. The extent to which we depend more on others than others depend on us, and the extent to which we expect more of others than vice versa, will be the extent of their power over us [and the lesser extent of our freedom]" (1970a: 109). Therefore, the degree of freedom and determination, and of power, is something present in all social relationships, and there are no absolutes (nor maximum or minimum levels), as they arise from interdependencies between people or groups, which may be more or less symmetrical, but never totally absent⁹. On the contrary, Elias conceives freedom and power as a question of degrees or ratios whose two extremes (absolute freedom-absolute determination) do not exist in any social figurations, in as much as there is always a balance of freedom and power, be it more or less symmetrical or asymmetrical, between the different parties in a mutually-functioning interdependency. So,

"Every man living and in some way sane —even the slave and the prisoner— has a degree of autonomy, or if one prefers a less dramatic term, a space within which to act out their freedom. The fact that even a prisoner has a degree of autonomy has at times been romantically glorified as a

⁷ From a sociological point of view in Eliasian sociology, that is, from the genetic approach in his thinking, it would be interesting to determine exactly where this relational focus comes from, which is certainly not an original feature of Elias's approach, since both Simmel and Mannheim used it much earlier. The classic and delightful debate between Benjo Maso (1995a) and Richard Kilminster-Cas Wouters (1995) on the neo-Kantist influences on Elias's work (a discussion on which I have already taken sides in Romero Moñivas, 2013) is enlightening in this respect. Eliasian relativism could have come from Simmel, Cassirer and the Baden school, from Mannheim, from the philosophy of biology of his time and from the debates about Einsteinian relativity. In any case, this interesting discussion is outside the scope of this paper.

⁸ It is not possible here to even summarise the games developed by Elias in *Was ist soziologie?* In Spain, the excellent paper by Sofia Gaspar (2003) amply describes the topic.

⁹ Elias's ontology also invalidates the existence of a zero point, not only in ontology in general, but also in any individual social process.

proof of some sort of metaphysical freedom of man as such. But the idea of an absolute freedom of the individual, beyond all ties with others, is important primarily because it flatters the sensitivity of man. When you put aside all metaphysical or philosophical speculation on the issue of 'freedom' that can neither be documented nor corroborated in connection with researchable and observable phenomena, one finds that, although varying degrees of independence and dependence amongst individuals can be observed, or —put a different way— of power, in their mutual relationships, there is no absolute zero point amongst them. It usually happens that a relative action of one man questions the relative independence of another" (1969: 195)¹⁰.

This relational and balanced view destroys the statism inherent in classic absolute concepts of freedom and determination. In effect, "a powerful king has, by virtue of his opportunities for power, more scope for decision-making than any of his subjects... a powerful sovereign could be considered to be 'freer, but not in the sense in that 'free' is synonymous with 'being independent from other individuals'" (1969: 194-195).

This means that, when talking of freedom or determination one has to take into account the specific form adopted by the functional interdependencies amongst subjects. Analysing these figurations allows us to "show how an individual man uses the field of available decision-making given by that in-

dividual's position within a specific configuration in his strategy to guide his personal conduct" (1969: 49). The problem of freedom and determination is directly related to the problem of the unintended consequences of action, as well as to the opacity of the social networks and frameworks that are produced long-term (Cf. Mennell, 1977 and Gaspar, 2003). It is this *a priori* opacity that limits from the outset this supposed absolute freedom located within some socially given possibilities within each configuration (1983: 69). But, at the same time, the decision eventually taken by the individual subsequently contributes to this opacity, which in turn will be the starting point for limiting the freedom of others, depending on "the distribution of power and the structure of the tensions of the whole of this mobile human fabric" (Ibid.). For this reason, the Eliaian concept of freedom cannot be subjectivist or voluntarist, as no human being living in a society —let alone in complex modern societies— has the capacity to undertake unilateral actions by a simple act of will, separately from the functional relationships of the particular figuration¹¹:

"No individual human being, however powerful, or however strong their will or sharp their intelligence, is capable of breaking the laws of the human fabric from which they originate, and in which, they operate. No one, however strong they are, for example, the German Emperor of a large natural feudal economy, can indefinitely control the centrifugal tendencies that correspond to the vastness of their territories; they cannot instantaneously transform society into an absolutist society or an industrial society; a simple act of their will cannot carry out a broad work distribution structure, the forma-

¹⁰ A similar quotation used by Elias to refer to power: "let us take into account that even a baby has, from its first day of life, power over its parents and not only the reverse; the baby has power over its parents in that it has, in some sense, value for them. If that is not the case, it loses this power ... The same could be said of the relationship between a master and a slave: the master is not the only one with power, the slave also has power over its master ... In these cases, in the relationship between parents and child, and between master and slave, the levels of power are distributed very unequally. But whether the differences in power are large or small, there are always power balances wherever functional interdependence exists between individuals" (1970a: 87).

¹¹ Of course, for Elias this awareness of doing an action as a result of individual free will is, in itself, subject to the real possibility that the figuration within which such individual is has "permitted" him/her to have that awareness as an individual, as happened, for example, especially after the Renaissance.

tion of an army, the monetisation and radical transformation of the system of properties required to establish a durable central institution. They are, and always will be, subject to the laws of the tensions between serfs and feudal lords, between competitive feudal lords and nobility with central power" (1983: 69).

This interweaving of networks of determined actions and the scope for freedom is what makes the Eliasian anthropology and sociology of freedom somewhat pessimistic, however realistic, far from the romantic conceptions that individuals are capable of absolute freedom¹².

In any case, it cannot be forgotten that the same applies not only to individuals but to groups and large communities, such as international relations between states. Even subsequent developments in history, philosophy and sociology of technology have helped to complete this relational view, in as much as the freedom of an individual does not only emerge from interpersonal relationships, but also from relationships with technological artefacts¹³. Thus Thomas P. Hughes "momentum", Bikjer's "technological frame", Latour's "black boxes" or the "determinism as an experience" of Rosalind Williams and Tim Jordan, have shown that the individual loses degrees of freedom within technological systems, whether they are more or less complex, which is changing balances of power not only between people, but also between people and objects (cf. Romero Moñivas 2010a: 112-128, 2010b).

¹² Salvador Giner (1980: 13 and 14) considered that a *socio-structural* definition of freedom implies a "certain anthropological pessimism" and a "paradox" of freedom.

¹³ Although in the sociology of the founding fathers there is a better understanding of this, sociology was gradually moving away from relationships with artefacts, producing what Werner Rammert (1998) called a "neglect of technology by sociology" ("Technikvergessenheit der Soziologie"), a theory taken up also by, for example, Nina Degele (2002) (Cf. Romero Moñivas, 2009).

(C) *The degrees of freedom and determination are changing.* The very fact that the freedom or determination of an individual is related to the figuration in which they are inserted and to the fabric of social inter-dependencies which constitute that individual, assumes that the concept of freedom has lost all of its static, ontologically immutable character. In this regard, Elias did not hesitate to assert that "a general valid formula does not exist for all historical stages, nor for all types of societies, which indicates the scope of the limits of individual free will. A characteristic of the individual's position within their society is precisely that the type and scope of decision-making available to the individual depend on the structure and historical situation of the group in which the individual lives and operates" (1983: 71). Thus, the freedom or determination of a subject is not the same within an industrial or a farming society, or in the court or in the factory. In fact, Eliasian analyses showed precisely that a characteristic of the process of civilization, and one of the factors for western sociology to emerge, was what Elias called "functional democratisation", that is, the reduction of the differences in power between groups, and as a consequence, the transformation of the degrees of freedom.

However, the changing character of freedom is not only manifested with respect to figurations throughout history. There is also another type of process that transforms freedom which is to do with a more "psychological" aspect, whereby the changing perception of the reality of a subject according to the specific moment in time in their individual biography depends on how loaded with fantasy or reality the individual perceives their specific degree of freedom to be. In Elias's output there is sufficient material to state that what Goodwin and O'Connor (2006) call "shock hypothesis" exists, making reference to the traumatic experience that—in the words of Elias— young people suffer when

passing from childhood to adulthood. This psychological experience has, however, a very real basis, as “quite often, during adolescence, the aim is to provide the youth with a horizon of knowledge and desires as broad as possible, an overview of life, a sort of an island of fortune and youthful dreams, which has a striking contrast with the life that awaits the young person when they become an adult. They develop numerous aptitudes that adulthood will not let them use, multiple inclinations that as adults they will have to repress” (1983: 46).

This experience, which genuinely produces a situation of anxiety, was empirically studied by Elias in a project that dealt with discerning the causes and possible solutions of this “shock”. In fact, this experience produced so much anxiety for young people because they “perceive more the wider choices of adulthood than its restraints and frustrations” (Elias, cited in: Goodwin and O’Connor: 168).

This process of “shock” has fundamental implications for the question of freedom. Goodwin and O’Connor (2006: 169) seemed to be aware of this when they claimed: “The reality of work is different from the perceptions of the young person and, for Elias, the realisation that nothing will ever be the same in terms of school holidays or the general loss of the ‘freedoms’ that accompany childhood leads the young person to experience a ‘reality-shock’”. It is understandable, then, that from a psychological point of view, this changing perception of reality is effectively rooted in the fact that what takes place is a change in the young person as they pass from one figuration to another without possessing the necessary cognitive keys. On this, Randall Collins (2008: 161-162) has insisted that, in the case of violence, it is precisely in the transition to the middle school where there is an increase in bullying, because “bullying is part of the normal process of status-construction at all levels of contem-

porary American secondary schooling”. In Eliasian terms, we could translate what Collins is saying in that the transition from one type of figuration to another in the various school years constantly changes the balances of power and their respective degrees of freedom, which will involve a “struggle” for the child and adolescent to re-position themselves in the new configuration, seeking to increase their status (and consequently, their freedom) with respect to their school mates. This implies that there is no absolute, immovable degree of freedom or determination, but rather, that in each new historical figuration or biography the degrees of freedom are transformed, to which Collins would add, this includes every “situation” and “interaction ritual”.

The main point is that, for Elias, this historicisation of freedom is the final blow against any philosophical consideration that considers freedom to be an immutable metaphysical attribute that ontologically belongs to the subject due to its very nature. On the contrary, sociology shows that “the individual scope for decision-making differs from one society to another and, within the same society, from one historical period, and from one social position, to another” (1983: 71-72). In this way, it is possible to empirically study the problem of freedom and of determination.

(D) Freedom can be studied empirically. Finally, Elias intends to develop empirical models for the scientific study of the “real” degrees of decision-making and determination of individuals depending on their social figurations. This implies that Eliasian sociology totally rejects the purely ideological and evaluative debates about freedom or power, because both are, after all, structural properties of all systems. However, Elias recognised that the concept of power has sometimes “disagreeable” connotations, especially given the fact that, historically,

the way in which power has been exerted has been unequal, and at times brutal, by whoever had the capacity to do so. For this reason, “these negative connotations of the concept of power easily determine that it is no longer possible to distinguish between a simple statement of fact and its assessment” (1970a: 87). The same could be said of freedom and determination, when considered in their traditional philosophical scope, which is purely speculative and therefore has a tendency for each philosopher to colour their thinking with their own ideals and values, falling between the two equally unreal extremes, that of a speculative evaluation of absolute freedom, or that of absolute determination. Thus:

“The representatives of one side talk of man, therefore, as a physical body of the same type as a billiard ball, and state that his conduct is determined in exactly the same causal way as when a ball is put into motion and collides with another. The representatives of the other side only say, deep down, something negative. They assert that the behaviour of an individual cannot be determined like a billiard ball, that it is not causally determined in the classic idea of physical causality. This statement is then immediately related to the idea that any man, in every instant of his life, is totally free, independent and a total master of his decisions. But this idea is no less fictitious than its opposite, according to which a man simply does not have any room for decision-making, he is ‘determined’, like a billiard ball in motion” (1969: 47).

Elias the sociologist and hunter of myths could not accept this type of speculative analysis that could not be empirically proven and lacked any explanatory power. This is why, within his figurational sociology, he proposes, “to raise the problem with considerably more differentiated models in such a way as to better capture historical relationships which are capable of being proven through documents” (1969: 46).

These models permit “testing the scope of decisions of a specific individual from within his chains of interdependencies, the sphere of his autonomy and the individual strategy for managing his conduct, and thus approaching an explanation” (1969: 48). In fact, the only way of casting light on these questions is “the detailed study of a specific society”, since it will supply materials “to investigate the general theoretical problem of the relative dependencies and interdependencies of individuals in their reciprocal relationships (1969: 196). In this way, for Elias, the problem of freedom is an example of how it is necessary to link theoretical and empirical studies within a mutual referentiality and circularity. Regarding this aspect the theoretical models proposed by Elias as models of games are especially useful for analysing empirical data related to the various different configurations between subjects and the scope of freedom and the range of action they allow for.

Whilst not depending on Elias, Randall Collins’s micro-sociology, in some way, can enter into this empirical development of the study of freedom and power, through its persistent use of the “situation” and the “interaction ritual chains”¹⁴. In fact, I believe

¹⁴ It is obvious that, despite the similarities between the concepts of figuration and situation, there is a fundamental difference: for Elias, figurations could be both macro and micro, as Eliasian interdependencies are not restricted to daily face-to-face interactions (as is the case with Collins). Elias rejected the concept of interaction and substituted it for interdependence, to show that a human being is not only subjected to these micro-interactions. Even so, I believe, like Collins, that all macro-sociology must be translatable to a micro level (which does not mean reducing it) (cf. Collins 1981, 1988 and 2004). To what extent micro-sociology needs to reach the level of the individual, as methodological individualists do (Noguera, 2003) or, to take as a starting point the minimum social unit — for Collins it is the situation and for Elias, the figuration, whilst the individual is certainly always at the core of these situations and figurations — is an interesting debate to which I expect to be able to contribute in my next publication.

that Collins enriches and complements Elias in the way that Collins chooses a modern understanding of “situational stratification” (Cf. Collins 2000 and 2004: 258-296; in the context of his sociology of conflict it is enlightening to examine the case of freedom and power in organisations, Collins 1975). According to Collins, in current societies, power only operates from within specific organisations and situations, under local networks of reputation and balances that oscillate between the power of efficiency and that of deference. For this reason, Elias carefully studied (as we will see next) the degrees of freedom and power that had emerged from two figurations still anchored in a stratification of “categorical identities”, as was the case with courtly society and even with the context of Mozart. Collins, on the contrary, stated that these categorical identities have been disappearing from the modern world, and he imposed an empirical micro-sociological study on how each situation and each context demands their own types of power and deference in day-to-day interactions. Seen in this way, Collins’s sociology goes further than that of Elias’s in making freedom a micro-structural property of a relational situation, which allows the empirical study of how it is possible that an individual has a greater degree of freedom in one situation, and a few minutes later this degree of freedom may disappear, having almost now become a dependency on the other, as Collins himself documented in violent situations (Cf. Collins 2008) or in any other day-to-day circumstances in which the levels of “emotional energy” fluctuate¹⁵.

THE *CONSTRICTIVE* AND *CONSTRUCTIVE* CAPACITY OF SOCIAL DETERMINATION

Elias recognised that sociologists, compared to historians, are more likely to highlight the determining power of social structures on the individual, while historians accuse sociologists of ideology (1969: 50). With the founding fathers, although especially with Marx and Durkheim, the study of the constrictive capacity of social structures became a fundamental object of sociology. Elias intended that empirical studies should “corroborate” these ideas of sociologists, since there is no denying the fact that social interdependencies provoke limitations and constrictions upon individuals. This is the reason why reality is distorted if, as is the case with historians or those sociologists who are proponents of methodological individualism, the starting point is the individual subject, in order to safeguard its ability to make decisions. Nevertheless, the human subject has always been inserted into this fabric of interdependencies of a functional, emotional, professional or state nature, among others, which condition —whether we like it or not— the decisions of individuals, due, amongst other things, to the opacity of social frameworks. Thus Elias realistically started from the realisation of the fact that society determines and conditions the individual, and every specific case and every figuration could be studied empirically, and would reveal the degree of freedom and choice that individuals or groups possess. This first aspect of society, which is *constrictive* of the freedom of the subject, was exemplarily expressed in the following quotation by Elias, as a conclusion to his empirical study of the communities of Winston Parma¹⁶:

¹⁵ I myself have proposed my own situational freedom model using the insights of Elias and Collins in the paper “Situational Freedom. Multidimensional Toward a Sociological Theory of Freedom” (submitted to assessment).

¹⁶ In Elias the best-known example of this social constriction is the civilization process. But precisely because it is so well known, I have decided not to stress this aspect, despite it being of utmost importance for the

“There is no doubt that in many ways configurations such as those studied in this enquiry exercise a degree of compulsion on the individuals which forms them. Expressions like “mechanism” or “trap” used with reference to specific situations were meant to indicate this compelling force. One of the strongest motive forces of people who insist on starting their theoretical reflections about societies from “individuals *per se*” or from “individual acts” seems to be the wish to assert that “basically” an individual is “free”. There is certain abhorrence against the idea that “societies” or, to put it less equivocally, the configurations that individuals form with each other, exercise some power over the individuals which form them and limit their freedom. Yet whatever our wishes may be, looking simply at the available evidence, one cannot get away from the recognition that configurations limit the scope of the individual’s decisions and in many ways have a compelling force even though this power does not reside, as said it is often made to appear, outside individuals, but merely results from the interdependence between individuals. The fear that one may magically deprive men of their freedom merely by saying, by facing up to the fact that configurations of individuals can have a compelling power over the individuals which form them, is one of the main factors which prevents human beings from lessening this compelling force” (1965: 172).

However, this constrictive force that limits freedom is only one of the aspects of social determination¹⁷. In fact, the specific figura-

topic of freedom. In effect, the processes of self-constraint on behaviour (Cf. 1939) or even in subjection to time (cf. 1984a) are serious empirical cases to show how freedom is always a relational and historical process.

¹⁷ One cannot forget that Elias distinguished between different social situations and occupations that had a greater or lesser constrictive capacity upon individuals. So, leisure time and recreational activities have a greater level of spontaneity than occupational activities, even including free time, but with a higher degree of routinisation. When an individual is immersed in very routine activities, they “impose on the individual’s behaviour a high degree of regularity, steadiness and emotional control, and block other channels of action even if they are

tions are also the social crossroads that permit or encourage freedom, as is the case of innovations in art, knowledge or technology. That is, social configurations also have a *constructive* aspect. They cannot be understood without taking into account the social position of the innovator. With respect to knowledge in general and scientific knowledge in particular, the Eliasian epistemological evolution implies that the scientist is supported by a social source of prior knowledge that enables him to take a small step forward, thus advancing knowledge (Cf. 1971 and 1972). But the scientist’s creative freedom is only possible if that social source exists, hence the personal respect that Elias has for pre-scientific ways of knowing, as a condition of enabling the birth of science:

“[the history of science has been wrong in tacitly accepting] that the contribution of a specific scientist to the growth of science is only that scientist’s business, that he depends solely on his genius to formulate and solve problems. But, in reality, the questions that a scientist could formulate, and the possibilities he has to solve them always depend on the stage in which he finds the development of scientific knowledge at the time in which he acquires such knowledge from others. Every scientist, to use a well-known metaphor, jumps into the current at a given point and time. Therefore what he does, in other words, if he swims fast or not and, to a certain point, even how far he can go and the distance he can cover, depend to a certain extent, without a doubt, on his decision-making abilities and his capacities, but also, the situation and the resources that a science pos-

a better match for the mood, feelings, or the emotional needs at that moment” (1986: 125). The degree of freedom is not only dependent on differences in the balance of power inside figurations, but also on the occupations in which subjects are immersed. Organisational sociology is one of the branches which has carried out the most in-depth analyses of the power-freedom dimension within organisations, in the most solid theoretical-empirical manner, both in its formal and informal organisation and in its nuances and gradients, providing solid propositions to general social theory.

esses may be such that scientists have to face problems than none of them can solve individually, despite their great capabilities" (1972: 177).

Thus the social determination of individual freedom becomes here, somehow, constructive rather than constrictive, as it is, in fact, that particular social figuration which grants the individual a certain leeway to create or innovate. In the case of art, something similar happens, as we can show later in the case of Mozart. In this respect, the young Elias had already clearly sided in favour of explaining artistic innovations, styles, in relation to transformations in social figurations, as in the case of *kitsch* arising in this typical situation of "the incessant interpenetration of structure ['Gestalt'] and disintegration ['Zerfall']", characteristic of industrial society (1935a: 151). Here the social determination of figurations plays an enabling role in the creative freedom of artists. There is no natural talent, as we will see in the case of Mozart, which emerges in a vacuum, nor is there an absolute creative freedom outside of the constriction imposed by society. Thus, for Elias, freedom is both constrained and enhanced by social determination, and none of them can be considered to be absolute extremes, but rather gradients in a changing continuum throughout history and throughout the types of figurations and social positions.

TWO EMPIRICAL STUDIES: LOUIS XIV AND MOZART

However briefly, it would be useful here to illustrate everything described up to now from a theoretical point of view, by referring to two specific empirical examples of how the balancing processes between freedom and determination work as products of specific functional interdependencies between individuals. They are two very different examples, a king and a musician, to which Elias

dedicated two books to illustrate the way in which different social relationships and figurations limit, at the same time as enhancing, individuals.

a) *The case of Louis XIV and the French Court*

The starting point is the royal and the courtly society of the *Ancien Régime*, considered as "specific configurations of men", which Elias studied not only from a historical, episodic point of view, but also as a prime example of his figurational sociology. Courtly society is a perfect example of those balances of power that fluctuate depending on the circumstances. What is of interest here, as opposed to traditional historiographical approaches, is to show the way in which Elias explains the individual role of Louis XIV from within that network of relationships, explicitly characterised in the following way:

"As will be shown, the specific power of a sovereign, even in the period of is the so-called absolutism, was not in any way as unlimited or as absolute as suggested by the term 'absolutism'. Even Louis XIV, the Sun King, who is sometimes presented as a prototype of the sovereign who decided all and reigned absolutely without limitations, becomes, when examined with more precision, an individual involved, by virtue of his position as king, in a specific network of interdependencies, who could maintain the range of his power only thanks to a meticulously measured strategy, specifically prescribed by the particular configuration of courtly society, strictly speaking, and by overall society, in a broader sense" (1969:12).

The relational concept of freedom, power and determination are particularly visible here. Louis XIV was subject to a network of interdependencies that made him a king of a certain type, and only from within this network could strategies and acts have meaning, with varying degrees of freedom. The strug-

gles that existed within the various strata of the nobility and bourgeoisie are those that, with the appropriate strategy on the part of the king, gave him this apparent image of an absolute power, in so far as he had the ability to grant or deny favour to certain families and individuals. However, this capacity did not strictly come from him, but rather from the then specific form of court society as a figuration (1969: 96-98). This is the so-called the “royal mechanism”. In this case, it was exactly the division between the other social groups and their inability to work together against the king which gave the latter more power and freedom; freedom here being not an immutable, metaphysical attribute coming from the king thanks to some sort of divine favour, or because of a special human quality, but the fruit of the figurational contingencies at the time, and they were subject to change.

The king would lose this scope of freedom for decision-making “if all the social groups... that were subordinate to him had the same focus, namely, if they were united against him” (1969: 162). The power of Louis XIV was that the configuration that he governed was based on his power to “divide” or maintain a balance between the tensions that existed between his subjects. Consequently, Elias, as we have already seen, did not deny power and freedom even to the subjects, as in a very real way, Louis XIV and his freedom depended, paradoxically, on these tensions between his subjects. Here it can be clearly seen that a figuration is at the same time constrictive of freedom (as the leeway that Louis XIV had for decision-making was limited by these interdependencies) and also constructive of the potential for freedom (in so far as it is precisely the concrete form of courtly society which allows the high degree of royal decision-making). Paradoxically, Elias considered this “mediocre” way of governing to be the most coherent with the type of figuration. And for this

reason he considered Luis XIV as one of those “great men”, despite not belonging to the typology of a “charismatic or original ruler”, precisely because he was able to take advantage of his mediocrity to “prevent the social pressure from the governed, especially his elites, from being oriented in one and the same direction” (1969: 171-172).

This dialectic tension is very clear if we look at the ritualised ceremonies and the rules of etiquette. The heavy burdens of etiquette and court ceremony conditioned the freedom of all, not only of the different court strata, but also of the King. In the time of Louis XIV ceremony had not yet become mere inertia, lacking any meaning, but it remained “a totally determined purpose.” In effect, it was a tool to maintain the tensions and imbalances of status amongst the governed (1969:122). He himself was subject to the ceremonies that thwarted his freedom because, thanks to this, his scope for decision-making increased over his subjects. In reality, “one reluctantly endured the etiquette, but one could not break it down from inside, not only because the king demanded that it be maintained, but also because the social existence of the very men involved in etiquette also depended on it” (1969: 119), including that of Louis XIV. Freedom and determination are, therefore, two sides of the same coin of the interdependence of human relationships. Ignoring this very specific nature of freedom, and surrendering to pure metaphysical speculation, independent of social relationships and their changing character, is an exercise in “futility” that explains nothing.

b) *The case of Mozart as a result of the coexistence of two social worlds*

In *Mozart — Sociology of a genius*, Elias’s aim was to reconstruct the social process that gave rise to this exceptional personality. In this sense, coherently with his anthropology, he rejected any type of innatist or

natural explanation, as if Mozart had ontologically been born a genius. On the contrary, Elias looked for a more sociological type of explanation:

“When talking of Mozart it is easy to let slip words such as ‘innate genius’ or ‘an innate capacity for composition’; but these are unreflective expressions. When the structural properties of a person are said to be innate, it is assumed that they are hereditary, biologically determined in the same sense as the colour of his hair or his eyes. However, it has been totally ruled out that a person could have something as artificial as the music of Mozart sketched naturally, that is, rooted in his genes” (1991: 88).

For Elias this is merely an example of a wider problem: the dichotomy between the “artist” and the “person”, so typical of theoretical studies. This separation does not contribute to explain the enormous differences that exist in Mozart the person, and the idealised image of him as a genius. Additionally, it cannot be forgotten that “special talent” or, as it was called in Mozart’s time, ‘genius’, something that a person is not, that they can only possess, also forms part of the specific elements of their social destiny and, in this sense, is a social factor, exactly the same as the simple talent of a person who is not a genius” (1991: 83).

In fact, for Elias, the singular nature of Mozart is found in his intermediate transitional position, from one type of figuration (the art of the artisan) to another (the art of the artist). A process in which Mozart was immersed through a series of networks of interdependence that kept him away from courtly society, whilst he wanted to be accepted within it. In this sense, as befits Eliasian sociology, Mozart’s life is considered to be a micro-process within a general process of change that occurred specifically in Mozart’s time. For this reason, “the singularity of Mozart’s music arose, without doubt, from the unrepeatability

nature of his talent. But the form in which his talent was deployed, how it came to be expressed in his works, is related in its innermost details to the fact that he, a court musician, had prematurely taken the step of being a ‘free artist’, at a time when, although the development of society permitted it, institutionally the ground had not been prepared for it” (1991: 70).

Becoming a “free artist” meant breaking the bondage of his musical talent to the courtiers, which was exemplified by his abandoning of his protector the Prince Bishop of Salzburg and his moving to Vienna. This also gave rise to his gradual separation from his father, Leopold—second *Kapellmeister*—who, like his son, was not happy as a musician in service to the court, but unlike Mozart, was resigned to continuing with his artisan art, although in some way these paternal dreams had remained in Mozart’s conscience. In fact, this act of apparently free will by Mozart to become a “free artist” did not come about “because it was his desire and purpose, but because he could not stand serving in the court of Salzburg any more” (1991: 64).

However, Mozart always had a need for affection and recognition, and it is exactly this dialectic between freedom and dependency where the drama and personal destiny of the musician was forged. The specific structure of artistic figuration of this epoch shows these constrictive and constructive tensions referred to above: “The power structure that gave the court nobility their social pre-eminence above that of other estates determined at the same time the type of music that a member of the bourgeoisie could make in court circles, and to what extent it was possible to introduce innovations. Even though Mozart was a ‘free artist’, he was still dependent on this structure” (1991: 65). The functional interdependencies of that period allowed him to

yearn for this position of 'free artist', but at the same time, the necessary institutional structure did not exist, as it did later in the case of Beethoven, which would allow him to freely compose for the market and not for the servitude of the court. Here Elias expresses perfectly this tension between the scope of free, voluntary decisions, and the social determination of that scope by way of existing figurations:

"It was certainly Mozart's decision to stop serving at the courts and dare to take such a large step. But deep down these individual decisions remain impenetrable if the corresponding aspects of the un-planned social processes are not taken into account, within which decisions are made, whose dynamics greatly conditions them" (1991: 74-75).

Mozart embodies, even better than Louis XIV, the drama of a freedom understood from the sociological point of view, not as an absolute metaphysical attribute, but as a difficult balance between specific interdependencies that consumed him so much, that "when the external circumstances worsened, Mozart felt more and more that he was unloved, together with the corresponding and urgent unmet need to be loved that manifested at various levels: by his wife, by other women, by other people in general, that is, as a man and as a musician" (1991: 25). The difficult balance collapsed and "he became increasingly lonely. In the end he may have abandoned himself to his fate and left himself die" (1991: 19).

This was perhaps the price of a freedom that is not ontologically given by nature, but won by the specific ways in which human beings relate to each other, with their balances and imbalances.

TOWARDS A DIALOGUE BETWEEN SOCIOLOGIES AND NEUROSCIENCES ON HUMAN FREEDOM

Finally, in this last section, taking Elias as a starting point, I will try to make a brief foray into the points of contact shared by sociology and the neurosciences, when dealing with the issue of freedom. Of course, Elias's sociology is not the only one that could illuminate these dialogues, but it seems to me that it is a valid one, and Elias would not have considered the attempt strange, although he never attempted it. In fact, as he liked to relate, until the 1960s he used to take a model of a human brain to his sociology classes to show his students the biological structure of human beings, without which it is not always possible to understand the way that societies operate (Cf. 1984c: 41, 106). Let us highlight some lines of dialogue with the neurosciences:

(1) The starting point for this is clearly the *ontology of human beings*. Both Eliasian sociology and the neurosciences share a unified and monist view of the individual, eliminating any vestige of metaphysical dualism, of body and soul. In fact, it is not anecdotal that, when Franz Joseph Gall (1758-1828) started to spread phrenology, with its unified vision of mind and brain, he was accused, despite his attempts to explain, of religious infidelity, because it jeopardised the possibility of free will, and for this reason he had to leave Vienna (Jeeves and Brown, 2010: 49-53). The modern critique of classic freedom comes precisely from the negation of a mind or soul which was separate, above or beyond the body or the brain, "containing" the basic human property: freedom. It is true that monism could be understood from the approach of *reductionist physicalism* or *non-reductionist physicalism*: for within this last is what some call emergentist monism. The Eliasian posture is identified with non-reductionist emergentists, as his general ontology and

anthropology consider the Great Evolution ('die Große Evolution') to be a development of superior levels non-reducible to the previous ones, whilst not being disconnected from them (Cf. Romero Moñivas 2013: 52-57). Hence his stance against the various reductionisms: the social to the biological, the biological to the chemical, and the chemical to the physical. On the contrary, in Elias every level arises from the previous one, depends on it, but it acquires a relative autonomy.

(2) In any case, the neurosciences have amply demonstrated how the mind and human conduct are based on the brain. In this respect, the relationship between certain human capacities and their location in the various modules of the brain¹⁸, thanks to the research on patients with brain damage, shows that, in order to understand human conduct, sociologists also have to take in account its basis in the brain, whilst it is not legitimate to reduce it to this (García García 2001). That is why, when investigating human behaviour (whether normal or pathological), the social sciences cannot fail to integrate the theoretical and empirical results of the neurosciences¹⁹. In this sense there was a famous

¹⁸ It seems that the majority of neuroscientists currently consider the mind to be constructed in a modular way, as opposed to the holistic hypothesis (Cf. García García, 2001 and 2007).

¹⁹ My experience in this is very pessimistic. For more than a decade I have felt obliged to acquire sufficient knowledge of the latest results in quantum physics, astrophysics, biology, paleoanthropology, cosmology and neuroscience, with the firm conviction that a sociologist cannot explain human behaviour outside of these investigations of the material reality that makes it up, and from which it has emerged after millions of years of cosmological and biological evolution, without it being reduced only to this. However, from the very start I have been reproached that a sociologist does not need to know anything about this. It is symptomatic that this conclusion is reflected in the majority of current sociological literature (although there is a minority of sociologists very informed about it). From my point of view, this attitude constitutes sociologist reductio-

case of a teacher who, in 2000, started to collect pornographic magazines and to show an increasing interest in images of children and adolescents, including making advances towards his step-daughter, and who was then reported by his wife. The day before sentencing, he voluntarily went to the hospital because he had very strong headaches. The medical team ruled that he was "absolutely incapable of controlling his impulses" and that he also propositioned the nurses. The cerebral scanner detected a tumour the size of an egg in his frontal right lobe. It was taken out surgically and the lascivious and paedophilic conduct disappeared. A year later the tumour reappeared and the previous behaviour started to return, until it was also removed (Cf. Burns and Serdlow, 2003)²⁰. There are numerous similar cases in the neuro-scientific literature with other types of anti-social behaviour, including the manipulation of brains in the laboratory by neurologists. All this confirms the brain basis of our mind, which emerges from it, but not above or outside of its physical structure.

It was, however, with the experiments carried out by Benjamin Libet in 1983 (Libet et al., 1983) that the neurosciences started to question freedom in a radical way. Libet summarised his experiment in the following way:

"I have taken an experimental approach to this question. Freely voluntary acts are preceded by a specific electrical charge in the brain (the 'readiness potential', RP) that begins 550 ms before the

nism, which leaves out many useful contributions from physical and natural sciences that would prevent social scientists from making blunders when trying to explain certain conducts.

²⁰ It is obvious that these types of conclusions have brought into question basic issues in law such as "responsibility/liability" (Cf. Pérez Manzano, 2011a and 2011b and Luzón Peña, 2012).

act. The volitional process is therefore initiated unconsciously” (Libet 2002: 557).

These experiments go further than Elias’s critique of the classic metaphysical conception of freedom. In fact, some authors like Francisco J. Rubia (2009 and 2011) have used these empirical experiments to draw apodictic conclusions not arising directly from the data, which deny any type of freedom in human beings. Rubia (2011: 11) distinguished between “levels of freedom” and “freedom” as such and considered that “it is true that we have a broad range of possibilities, but that does not mean that the decisions we make when we choose one of these options is free. If freedom is equated to degrees of freedom, then all animals are free and, therefore, responsible for their actions.” Of course, not all neuroscientists would accept these conclusions from Libet’s data. In fact, following on from the above quotation, Libet places his own experiments within much more restricted limits: “But the conscious function could still control the outcome; it can veto the act. Free will is therefore not excluded” (2002: 557). Philosophers who are hardly suspicious of endorsing metaphysical views, such as Dennett and Searle, keep the concept of freedom more or less within its biological limits.

(3) From my point of view, Rubia’s conclusions concerning the question of whether or not human actions are already determined by the brain reproduces on an empirical scale the traditional metaphysical error, by considering freedom as a “something” that an isolated individual possesses or not, separate from his socio-technical and historical-phylogenetic interrelationships. The Eliasian critique of *homo clausus* and his relational conception of freedom are also appropriate here. The basic point is that, whilst Rubia accepts that the brain is “sculpted” by the environment, he does not seem to go any further, and seems to again fall into a reductionist

physicalism similar to those already well-known from traditional socio-biology. Heuristically, I find it more useful to start from the idea of the “genetic and cultural co-evolution” of the human being and, in particular, of the human brain, as sociology itself has also long assumed (Cf. Ariño, 2000: 43). It shows the existence of a dialectic co-dependency between the biological heritage and previous and subsequent social influences, in a clear bi-directionality between bottom-up causation (the biological determines the social) and top-down causation (the cultural transforms the biological), in a tension that is not reducible to either of the two poles. In this respect, Elias has much to say, as his sociology is characterised by a tension between the biological as a hollow “disposition” (*‘Anlage’*) and learning as a specific activation and development of that biological disposition. This is what Elias considers as the “intertwining” of the two processes: (i) a biological process of “maturation” and (ii) a social process of “learning”, which keep a necessary mutual reference, uniting nature and culture-society (1987: 111-113).

In any case, it is part of the common paradigm with the neurosciences that the brain is the result of a long phylogenetic evolution through which the neuronal mapping has been constructed according to the adaptive advantages brought about (Cf. Belmonte, 2011)²¹. And, at the same time, this evolutionary, inherited brain suffers a process of transformation —that could be called ontogenetic—, continually adapting based on day-to-day experiences, creating new connections where none exist and eliminating those that are not used. This is known as “synaptic plasticity”, and implies that the

²¹ In fact, one’s own “freedom” is a capacity acquired due to the evolutionary advantages that it granted to humans, as it gave us the capacity to distance ourselves from the reflex responses to environmental stimuli (Cf. García García, 2001).

neural connections are not rigidly determined for one's entire life, but are created and destroyed, in some way confirming that we are not the "same person" throughout our life. The brain, as all that is physical and biological, is both the cause and effect of all social interactions that we conduct every day, and those carried out by our ancestors for thousands of years. Here evolutionary psychology is an important tool in explaining the structure of the brain, without reducing—as happens occasionally with evolutionary psychologists and sociobiologists—all human behaviour to being a mere reflection of a biological cause, since it is necessary to understand that biology always develops within specific socio-cultural relationships. In this sense, as stated by Elias, freedom is neither an absolute nor a metaphysical possession of a spiritual substance—but neither is it a purely biological attribute—, but it is a socially constructed product of human interdependencies. In this way, it is empirically plausible to state that the increase in the size of the brain and its complexity in humans are directly related to the progressive increase in the social complexity of the species (Arsuaga and Martínez, 2003: 216-218). It is not a coincidence that a new discipline has recently arisen that tries to integrate social sciences with the neurosciences, with differing degrees of rigour, under the name of "social neuroscience" (Cf. Grande-García, 2009).

(4) Thus, as stated by Javier Montserrat (2008)²² it is evident that programming (or neuronal mapping of the brain by hereditary design and by the actions occurred in its medium) greatly determines human decisions and actions. If we have built (for various reasons) a religious brain, it is logical

that, in the new circumstances that come along, the religious brain will predetermine the way in which one interprets and integrates them into what already exists²³. At a given moment I could decide to learn to drive a car and I would have to submit to a reflexive process that would "assemble" in my brain a set of items of knowledge and skills by means of new neuronal connections. But after ten years of driving, I drive like a robot. If before taking final decisions in a religious context or before deciding how to drive, it was possible to scan the neural activity in my brain, one might find that, before the conscious decisions, a set of engrams have become activated, which automatically lead to the decisions to be taken later (and that these could be predetermined by the previous neural activity). Something like this has already been ascertained on a smaller scale by Libet's experiments on finger movement. But does this mean that we are not free or that our behaviour is subject to an absolute neural determinism? Javier Montserrat thinks that this is not a conclusion that one can draw from the data, and that it is invalid for at least three reasons. A) Because the free subject knows and accepts the habitual programming of its brain, and even is supported by it. B) Because in special circumstances, such as, for example, when a new unforeseen circumstance comes up, the subject is capable of overriding its automatic programming and changing it. C) Because neurology (helped by evolutionary biology, anthropology, epistemology, etc.) shows that the evolutionary

²² I would like to thank Javier Montserrat for the comments that follow, which he made by private correspondence.

²³ In fact, neurologists have repeatedly shown that "the brain, in constructing a subjective view of the world, is wrong in many of its analyses, it fills in gaps with non-existent information and ultimately, provides us with a distorted, in many aspects misleading, view of the world in which we are immersed" (Belmonte, 2011: 56). In this aspect, Eliasian sociology is useful, as it insists that human beings always act within a fabric of unintended actions, and therefore with an a priori "opacity", as in some way this cognoscitive darkness, characteristic even of the brain, reinforces the possibility of freedom.

quality which confers on the animal and human psyche adaptive and teleonomic properties is precisely the capacity to flexibly adapt to a variety of changing conditions. A robot is rigid and has little capacity to adapt; human beings, however, are able to flexibly improvise and adapt their decisions in real time. The brain determines much of our behaviour, especially when patterns of behaviour have been created that have become integrated into our neuronal mapping, but learning new things will reconfigure synaptic connections, destroying those no longer used and creating new ones²⁴.

CONCLUSION

Following the review of Elias's concept of freedom and his possible dialogue with neurosciences, it has become abundantly clear that freedom is obviously determined, not only by social structures and biological limitations, but by the brain. The survival of human beings is aided by using learned automatic responses that facilitate their life. This does not mean that, like Rubia, we deny any possibility of free actions by human beings. The sculpting of the brain, as shown by neuroscience, due to synaptic plasticity, is compatible with biological and brain-based considerations, but also with a view rooted in the sociology of freedom and human behaviour. Elias himself defended what has recently been called "top-down causation" (by superior configurations acting on those elements that make them up, and not only "bottom-up causa-

tion", by the elements acting on the whole). Along the same lines, for example Randall Collins has stated that the situation in the various interaction rituals in some way defines human behaviour. The dialectic construction shown in this paper between constriction-construction of society and individual can also be applied to the case of the brain and social interdependencies. The brain already formed in an instant constrains decisions, but at the same time it permits the construction of the social relationships that will transform the neural mapping, and back again. It does not make sense, then, to talk of freedom or determination only from an abstract metaphysical approach, or from a biological, brain-based approach, as freedom will always be a relational property of the individual and its environment (other individuals, nature, artefacts, etc.), and it is here that the co-evolution dialectic is forged between genes and culture. Any sociologists that wish to explain human behaviour have to submerge themselves in the current results of natural and physical sciences, since only in this way can a more realistic picture be given of how people act in the world.

REFERENCES

(A) Norbert Elias Bibliography

- (1921) "Vom Sehen in der Natur", in: Elias, N. *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 9-28.
- (1922) "Idee und Individuum: Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte", in: Elias, N. *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 29-72.
- (1929) "Zur Soziologie des deutschen Antisemitismus", in: Elias, N. *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 117-126

²⁴ We will put on hold for the next publication mentioned earlier that ontological and epistemological question of whether it is really necessary to depart from methodological individualism and to integrate individual biological determinations in sociological explanations, either with or without the alleged "human nature", as the authors put forward in their interesting book *¿Quién teme la naturaleza humana?* (Cf. Castro Nogueira et al. 2008).

- (1935a) "Kitschstil und Kitschzeitalter", in: Elias, N. *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 148-163.
- (1935b) "Die Vertreibung der Hugenotten aus Frankreich", in: Elias, N. *Gesammelte Schriften. Band I. Frühschriften*, Suhrkamp, 2002 (Hrs. Reinhard Blomert), pp. 164-174
- (1939) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2 vols (Basel: Haus zum Falken) (with a new introduction written in 1968).
- (1965) *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems* (with John L. Scotson). 1994 New edition enlarged with the original English manuscript of an Introduction published in Dutch translation in 1976 (London, Sage).
- (1969) *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1982.
- (1970a) *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona 1982.
- (1970b) "African Art", in: Johan Goudsblom and Stephen Mennell (eds.), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection* (Oxford: Blackwell), pp. 132-140.
- (1971) "Sociology of Knowledge: New Perspectives", *Sociology* 5: 2 (1971), pp. 149-68; and 5: 3 (1971), pp. 355-70.
- (1972) "Teoría de la ciencia e historia de la ciencia. Comentarios sobre una discusión", in: Varela, J. (comp.) *Norbert Elias. Conocimiento y poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid 1994, pp. 167-193.
- (1974) "Towards a Theory of Communities", in: Colin Bell and Howard Newby (eds.), *The Sociology of Community: A Selection of Readings* (London: Frank Cass), pp. IX-XLI.
- (1983) *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona 1990.
- (1984a) *Über die Zeit: Arbeiten zur Wissenssoziologie II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- (1984b) "Conocimiento y poder. Entrevista con Norbert Elias realizada por Peter Ludes", in: Varela, J. (comp.) *Norbert Elias. Conocimiento y poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid 1994, pp. 53-119.
- (1984c) *Mi trayectoria intelectual*, Península, Barcelona 1990.
- (1986) *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1992.
- (1987) "On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay", *Theory, Culture and Society* 4: 2-3, pp. 339-61. We quote the reprint of this article in: Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner (eds.), (1991) *The Body: Social Process and Cultural Theory* (London: Sage), pp. 103-25
- (1991) *Mozart: Sociología de un genio*, Península, Barcelona 2002.

(B) General References

- Ampudia de Haro, Fernando (2007): *Las bridas de la conducta. Una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid: CIS.
- (2008): "La duda de Norbert Elias: ampliaciones en la teoría del proceso civilizatorio", *Política y Sociedad*, 45 (3): 177-197.
- Ariño, Antonio (2000): *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona: Ariel.
- Arsuaga, Juan Luis and Ignacio Martínez (2003): *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid: Temas de Hoy.
- Béjar, Helena (1991): "La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56: 61-82.
- Belmonte, Carlos (2011): "Perspectivas y desafíos en la investigación del cerebro", in C. Alonso Bedate (eds.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid: Universidad Pontificia Comilla, pp. 55-70.
- Burkitt, Ian (1993): "Overcoming Metaphysics: Elias and Foucault on Power and Freedom", *Philosophy of the Social Sciences*, 23 (1): 50-72.
- Burns, Jeffrey M. and Russell H. Serdlow (2003): "Right Orbitofrontal Tumor with Pedophilia Symptom and Constructional Apraxia Sign", *Archives of Neurology*, 60-63.

- Cabada Castro, Manuel (2004): "Pensando el pasado para un futuro de la libertad", *Cuenta y Razón*, 132: 25-33.
- Castro Nogueira, Luis, Laureano Castro Nogueira and Miguel Ángel Castro Nogueira (2008): *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- Clayton, Philip (2011): *En busca de la libertad. La emergencia del espíritu en el mundo natural*, Estella: Verbo Divino.
- Collins, Randall (1975): *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press.
- (1981): "On the Microfoundations of Macrosociology", *American Journal of Sociology*, 86-5: 984-1014.
- (1988): "The Micro Contribution to Macro Sociology", *Sociological Theory*, 6-2: 242-253.
- (2000): "Situational Stratification: A Micro-Macro Theory of Inequality", *Sociological Theory*, 18-1: 17-43.
- (2004): *Interaction Ritual Chains*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- (2008): *Violence. A Micro-sociological Theory*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Degele, Nina (2002): *Einführung in die Techniksoziologie*, München: Fink.
- García García, Emilio (2001): *Mente y cerebro*, Madrid: Síntesis.
- (2007): "Teoría de la mente y ciencias cognitivas", in L. Feito, *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- García Martínez, Alejandro (2003): *La sociología de Norbert Elias: una introducción*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- García Selgas, Fernando J. (2001): «Para una ontología política de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos», *Política y Sociedad*, 1: 27-55.
- (2002): «Preámbulo para una ontología política de la fluidez social», *Athenea Digital*, 1: 31-66.
- (2006): «Bosquejo de una teoría de la fluidez social», *Política y Sociedad*, 2: 13-31.
- Gaspar, Sofía (2003): "Consecuencias no intencionales y figuración: una incursión crítica en la obra de Norbert Elias", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 101: 119-148.
- Giner, Salvador (1980): "La estructura social de la libertad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 11: 7-27.
- Goodwin, John and Henrietta O'Connor, Henrietta (2006): "Norbert Elias and the Lost Young Worker Project", *Journal of Youth Studies*, 9 (2): 159-173.
- Grande-García, Israel (2009): "Neurociencia social: El maridaje entre la psicología social y las neurociencias cognitivas. Revisión e introducción a una nueva disciplina", *Anales de Psicología*, 25: 1-20.
- Guerra Manzo, Enrique (1999): "El problema del poder en la obra de Michael Foucault y Norbert Elias", *Estudios Sociológicos*, 17: 95-120.
- Jeeves, Malcolml and Warren S. Brown (2010): *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*, Estella: Verbo Divino.
- Kilminster, Richard (2007): *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, London: Routledge.
- (2011): "Norbert Elias's Post-philosophical Sociology: From 'Critique' to Relative Detachment", *The Sociological Review*, 59: 91-116.
- and Cas Wouters (1995): "From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians (A Response to Benjo Maso)", *Theory, Culture and Society*, 12: 81-120.
- Layder, Derek (1980): "Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis", *Sociology*, 20 (3): 367-386.
- (2006): "Beyond Macro and Micro: Abandoning False Problems", in D. Layder, *Understanding Social Theory*, London: SAGE Publications.

- Libet, Benjamin *et al.* (1983): "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act", *Brain*, 106: 623-642.
- (2002): "Do we Have Free Will?", in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Luzón Peña, Diego-Manuel (2012): "Libertad, culpabilidad y neurociencias", *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 3.
- Maso, Benjo (1995a): "Elias and the Neo-Kantians: Intellectual Backgrounds of *The Civilizing Process*", *Theory, Culture and Society*, 12: 43-79.
- (1995b): "The Different Theoretical Layers of *The Civilizing Process*: A Response to Goudsblom and Kilminster & Wouters", *Theory, Culture and Society*, 12: 127-145.
- Mennell, Stephen (1977): "«Individual Action» and its «Social» Consequences in the Work of Elias», in P. R. Gleichmann, J. Goudsblom and H. Korte (eds.), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*, Amsterdam: Stichting Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.
- Monserrat, Javier (2008): *La percepción visual. Arquitectura del psiquismo desde el enfoque de la percepción visual*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Noguera, José Antonio (2003): "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers*, 69: 101-132.
- Outhwaite, William (2006): *The Future of Society*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Pérez Manzano, Mercedes (2011a): "Fundamento y fines del derecho penal. Una revisión a la luz de las aportaciones de la neurociencia", *InDret. Revista para el análisis del derecho*, 2.
- (2011b): "Fundamento y fines del derecho penal. Una revisión a la luz de las aportaciones de la neurociencia", *Revista de Occidente*, 356: 41-64.
- Quilley, Stephen (2010): «Integrative Levels and «the Great Evolution»: Organicist Biology and the Sociology of Norbert Elias», *Journal of Classical Sociology*, 10 (4): 391-419.
- Rammert, Werner (1998): «Technikvergessenheit der Soziologie? Eine Erinnerung als Einleitung», in W. Rammert (ed.), *Technik und Sozialtheorie*, Frankfurt: Campus Verlag.
- Ramos Torre, Ramón (1994): "Del aprendizaje de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65: 27-53.
- Romero Moñivas, Jesús (2009): "Sociología de la tecnología", in R. Reyes (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Madrid and Mexico: Plaza & Valdés.
- (2010a): *El estudio del determinismo tecnológico en la opinión pública. Aportaciones teóricas, génesis y agentes*, Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid.
- (2010b): "¿Responsabilidad social o determinismo tecno-empresarial?", in C. Jaulín Plana (ed.), *La metáfora azul. Sostenibilidad, cine y organizaciones*, Huelva: Hergué.
- (2013): *Los fundamentos de la sociología de Norbert Elias*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rubia, Francisco J. (2009): *El fantasma de la libertad*, Barcelona: Crítica.
- Rubia, Francisco J. (2011): "El controvertido tema de la libertad", *Revista de Occidente*, 356: 5-17.
- Varela, Julia (1994): "Prólogo", in J. Varela (comp.), *Norbert Elias. Conocimiento y Poder*, Madrid: Ediciones la Piqueta.

RECEPTION: January 23, 2012

ACCEPTANCE: November 16, 2012