

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>

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 irremediabilmente 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 remito 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 resituía 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 Willims 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 apodícticas 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 Goudbloom y 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; 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 reimpression 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