

# El orden social: síntesis de la actualidad de las esencias

Juan C. Valderrama Abenza

Universidad San Pablo – CEU. Valencia

## 1. La fragmentación del paradigma

Del incendiario siglo XX a nuestras espaldas quedan ante nosotros ascuas cargadas de promesas, pero en las que también se ocultan, latentes en el refugio que les ofrecen, nuevas llamas dispuestas a avivarse. Contener la fuerza de la deflagración es sólo cuestión de tiempo en la práctica, si bien la teoría se esfuerza denodadamente en exorcizar su virtualidad, situándola a extramuros del corazón de las cosas. Es la historia misma del ser, el «*aión*» heracliteano: un niño que juega con los fragmentos de su heredad<sup>1</sup>. No el puro juego nietzscheano, despreciativo del «*lógos*» de lo Uno y Todo, cuyo resquebrajamiento arrastra al hombre a los dominios irracionales de su voluntad de potencia ficcionadora. En los tiempos ultramodernos en que vivimos, cuyos estertores vienen a ser declarados los últimos desde hace treinta años –obligándonos a aplazar indefinidamente levantar acta de su definitivo acabamiento–, ya ni la voluntad logra reconocerse a sí misma como instancia creadora de sentido, más allá de su capacidad para engendrar, no ya nuevas verdades, sino un quebradizo *consensus* que permita articular ciertos aspectos del dinamismo humano. Ante el orden resquebrajado de lo real, no implora el hombre la redención del desarraigo, ni toma para sí la vía de las políticas libertadoras que dejaron herida su experiencia más última. Todo pasa por decretar la imposibilidad de hallar, teórica y prácticamente, una medida común a los segmentos dispersos por los que discurre la vida y, con ella, el pensar débil del hombre cansado, no distinto en su forma al del hombre saciado –por no decir superalimentado<sup>2</sup>– de cuyas virtudes y vicios participan, cómo no, también los intelectuales.

A la insalvable fragmentación de la realidad contribuyó, sin duda, la progresiva descomposición de lo teórico, visible en todos sus dominios, como lánguida respuesta a las pretensiones totalizantes de la vieja razón ilustrada, romántica o histórica<sup>3</sup>. Es así que la crisis de la sociolo-

1 Cfr. M. Heidegger, *La proposición del fundamento*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 178.

2 Cfr. K. Lorenz, *Decadencia de lo humano*. Barcelona, Plaza & Janés, 1985.

3 Sobre ello, *vid.*, especialmente, J. Freund, *Les théories des sciences humaines*. París, PUF, 1973/1993.

gía de los últimos decenios del pasado siglo devino crisis de la *sociedad*, cuyo concepto genérico se torna vacío una vez se declara imposible recoger en él una medida común y discernible de experiencias reales que, aisladas, corren el riesgo de su disipación, anclando las esperanzas del conocimiento sociológico en las parcelas inconexas de la vida cotidiana<sup>4</sup>. Ahora bien, la constatación de la naturaleza genérica y abstracta –hipotética y parcial en consecuencia– del concepto «*sociedad*», durante decenios abordado según criterios y paradigmas epistemológicos unilaterales y representacionistas, no legitima de suyo la renuncia a su tratamiento especulativo, so pretexto de que su objetivación supondría la entrada de nuevo de un modelo interpretativo excluyente de más de lo que incluye.

Aunque peque ciertamente de reductivo, no es del todo incorrecto el juicio que Lyotard, dando carta de naturaleza a una nueva práctica de comprensión del mundo, ofreció en *La condición postmoderna* a propósito de la implosión sufrida por la vía moderna de consideración de la naturaleza del vínculo social. A esta vía, cuyo colapso declara el francés, parecen responder dos modelos entre los cuales parece imposible, habida cuenta de su divergencia de partida, cualquier género de compromiso: el representado por el arquetipo sociológico estructural-funcionalista (revisión del «holismo metodológico» por parte de Talcott Parsons y su escuela) y el criticismo marxista, sobre la base del postulado teórico de la lucha de clases<sup>5</sup>. O bien es la sociedad un sistema auto-regulativo, cuyas disfunciones permanentes responden a un progresivo reajustamiento de su estructura unitaria –según el modelo cibernético de «*feed-back*», no del clásico organicismo<sup>6</sup>–, o bien se encuentra como dividida en dos, resultando su integración de la apelación –crítica– a un factor normativo de naturaleza exógena respecto de la estructura vigente, gracias a un saber de tipo *narrativo* y *prospectivo* constantemente reformulado (en contra del marxismo ideológico inicial), que no desde luego *denotativo* o *racional* (tal y como Freund mismo pondrá de manifiesto en «*Théorie et Utopie*»<sup>7</sup>, señalando el carácter prioritario de la función proyectiva de lo ideológico sobre la objetividad de su juicio teórico, que le es, así, subsiguiente, dada su dependencia funcional respecto del proyecto que quiere justificar).

En cualquiera de ambas alternativas, sin embargo, el problema de qué tipo de articulación expresa la reciprocidad de los vínculos y relaciones sociales tiende a resolverse en términos de cristalina *adecuación*, ya sea respecto a la consideración del *todo* social, idealmente homogéneo y unitario, como a un criterio ajeno a las relaciones y vínculos sociales mismos, como pueda ser una norma de carácter ideal presuntamente válida en el orden universal o un modelo futuro de organización. Ambas tendencias conducen inevitablemente a la *utopía*, pues resaltando el valor arquetípico de lo ideal, terminan por disolver la indiscernibilidad del

4 Vid. C. Mongardini, *Epistemologia e Sociologia. Temi e tendenze della sociologia contemporanea*, Milán, Franco Angeli Libri, 1985, pp. 27-36.

5 Cfr. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1984, pp. 29-34.

6 Una crítica ya clásica al *organicismo social* y el *transpersonalismo político* que tiende a fundar (en formas ultraconservadoras, tradicionalistas, nacionalistas, militaristas, bolchevistas, fascistas, etc.), en L. Recaséns Siches, *Vida humana, sociedad y derecho*. México D. F., Casa de España en México, 1939, pp. 233 y 354-360.

7 «*Théorie et utopie*», en *Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences Morales de l'U.L.B. – Philosophie et Politique* (Bruselas), T. 2, 1980-81, pp. 11-22. A pesar de ser un artículo raramente citado en la bibliografía crítica dedicada a Freund, su importancia es central en orden a entender su personal posición intelectual frente al fenómeno de lo ideológico, junto con «*Les aspects eschatologiques de l'idéologie*», en *L'Analyste* (Montreal), primavera 1983, pp. 55-61.

carácter esencialmente pragmático de toda relación social. Para afirmarla correctivamente o para subvertirla, el conjunto de prácticas y relaciones que componen la vida social queda *quintaesenciado* casi escatológicamente<sup>8</sup>, renunciando a la integración en ella de la heterogeneidad, divergencia e incertidumbre que, se quiera o no se quiera, siempre se hacen presentes en la auténtica experiencia del hombre sobre la tierra.

Si el significado del concepto «sociedad» se interpreta unívocamente en términos estructurales, según un modelo biológico o cibernético, y la estructura, a su vez, se define a la luz de la armónica correspondencia funcional entre sus partes, resulta inevitable desplazar, como anuncia Ferrater Mora<sup>9</sup>, junto al problema del conflicto y la inconmensurabilidad entre ideas, experiencias, intereses, relaciones y actividades sociales<sup>10</sup>, también la cuestión del *principio evolutivo* de las sociedades históricas en su sentido primariamente práctico-institucional. El cambio social y, en consecuencia, el conflicto, no hallarían racional y realmente su razón de ser en la determinación estructuralmente estable de la sociedad, aunque se tome como sistema abierto<sup>11</sup>. Ésta no podría justificar desde sí misma cuantas asimetrías continuamente pudieran en ella constatarse, salvo apelando, en todo caso, a factores desequilibrantes de tipo externo o hasta superestructural –especialmente psicológicos y de interés egoísta–, no contenidos en su seno ni siquiera germinalmente. De ahí la exigencia posterior de superación, neutralización o hasta supresión de factores semejantes (primando en tales casos la *mediación pedagógica*, cuya extensión camufla en ocasiones una pretensión totalitaria<sup>12</sup>), con vistas a una preservación de la estabilidad sistémica que, por no ser acorde con la experiencia histórica, aboca al utopismo social. No es sino un modo particular de refrendar el modelo insular y apolítico de los relatos utópicos clásicos, presentado esta vez, eso sí, con cierto rigor científico, al menos aparente<sup>13</sup>. Tales circunstancias favorecen la sacralización del orden –«*modo geometrico demonstrato*»–, ya sea el alcanzado como el pretendido ideológicamente, quedando su preservación o logro más en manos de la confrontación polarizada («*négation du tiers*» o «*tiers exclu*») que en el

8 Vid. «Les aspects eschatologiques de l'idéologie», *op. cit.*

9 Cfr. J. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza Editorial, 1979, t. IV, p. 3069.

10 Cfr. *Philosophie et Sociologie*. Lovaina, Cabay, 1984, p. 15.

11 No obstante es cierto, como observa R. Boudon, que aunque la teoría estructural-funcionalista que ha devenido clásica tras Parsons pueda contribuir a cierta confusión sobre este aspecto (en la medida en que el fenómeno del cambio social desborda las pretensiones científicas de su teorización), ello no implica necesariamente su absoluta inutilidad epistemológica. Sobre ello, R. Boudon, *La place du désordre*. París, PUF, 1984.

12 Cfr. *Utopie et Violence*. París, M. Rivière, 1978, p. 63; cfr. *L'essence du politique* (4<sup>a</sup>). París, Dalloz, 2004, pp. 755-756.

13 Cfr. *Utopie et Violence*, pp. 24-33. Sobre esto véase también el artículo de Ralf Dahrendorf, «Out of utopia: toward a reorientation of sociological analysis», en *American Journal of Sociology*, vol. 64, n<sup>o</sup> 2, 1958 (traducido al castellano bajo el título «Más allá de la utopía» en *Sociología y libertad*. Madrid, Tecnos, 1966, pp. 87-107). Sobre la triple relación, en Freund, entre *ideología, revolucionarismo y utopía*, vid. «Das Utopische in den gegenwärtigen Ideologien», en VV.AA., *Säkularisation und Utopie. Ebrachen Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 95-118; «Le révolutionnarisme», *Res Publica* (Bruselas), vol. 11, n<sup>o</sup> 3, 1969, pp. 485-517; «Prophétisme», en VV. AA., *Encyclopædia Universalis* (París), T. 13, 1972, pp. 647-649; «Vragen aan de ideologieën van extreem-links» (tr. P. Tommissen), *Kultuurleven* (Lovaina), vol. 40, n<sup>o</sup> 8, octubre de 1973, pp. 732-744; «Le pouvoir est-il révolutionnaire ou réactionnaire?», en *Politique et impolitique*. París, Sirey, 1987, pp. 25-41; «Futurología y escatología» (tr. Arturo del Villar), *Futuro presente* (Madrid), n<sup>o</sup> 39, noviembre-diciembre de 1977, pp. 23-35; «Qu'est-ce que la politique idéologique?», *Revue européenne des sciences sociales* (Ginebra), vol. 17, n<sup>o</sup> 46, marzo de 1979, pp. 139-146; «L'espace dans les utopies», en Maffesoli, M. (ed.), *Espaces et imaginaire*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1979, pp. 29-46; «Théorie et Utopie», *loc. cit.*; «Considérations sur prophétisme et politique», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (París), octubre-noviembre de 1982, pp. 373-383 (incluido en *Politique et impolitique*, pp. 274-282); «Les aspects eschatologiques de l'idéologie», *L'Analyste* (Montreal), primavera 1983, pp. 55-61; «Le double visage de la révolution», *L'Analyste* (Montreal), vol. VII, n<sup>o</sup> 26, 1989, pp. 36-38.

compromiso político («*reconnaissance du tiers*» o «*tiers inclus*»): si éste asume y afirma la divergencia en el marco de su común *ethos*, según el juicio práctico del más y el menos o de lo mejor y lo peor, aquélla, en cambio, se erige para neutralizarla (según el criterio *estratégico-instrumental* o *valorativo-abstracto* del «o todo o nada»)<sup>14</sup>.

Al no contener el sistema (social) la razón de ser de la irregularidad y de la divergencia en las relaciones entre los individuos, sus creencias y sus intereses, nada impide que pase la sociedad de ser *sújeta* de conflictos a *objeto* de conflictividad<sup>15</sup>. Se querría lograr para ella la simetría funcional que, en principio, habría de pertenecerle, a través quizá de una *praxis* social orientada a la transformación de las estructuras vigentes (como sugiere el criticismo). En verdad, nada como el poco aprecio a lo real justifica mejor ciertas ansias ideológicas de transformación, al contrario de lo que inspira a la política –tan poco continental e ilustrada– de corte reformista. Ciencia y política, teoría y *praxis*, se revisten aquí de un espíritu crítico que nada tiene que ver con la crítica racional que le es propia a la razón humana (también en su uso práctico) en tanto que se reconoce como finita e inacabada. Tal es el estatuto contemporáneo del intelectual: el sabio comprometido socialmente o, lo que llega a ser igual en estos casos, moralmente<sup>16</sup>. La racionalidad de la acción (*en* y *desde* ella) se desvanece en beneficio de la funcionalidad aplicativa de la razón (instrumental) a la acción (saber *de* ella y *para* ella), guiada por un juicio absoluto de valor. La racionalidad práctica termina por ahogarse en las aguas presuntamente cristalinas de la inteligencia teórica, que nada gana con su aplicación, excepto su vigencia acaso. La problematicidad de la vida desaparece, expulsada a extramuros de la ciudad utópica.

Es muy otro el criterio sociológico y político de interpretación seguido por Julien Freund. No son para él, en efecto, la asimetría, la heterogeneidad ni la raíz polemógena del cambio social factores extrínsecos al orden de la sociedad, sino que éste encuentra en ellos, más bien, su razón de ser y la explicación última de su dinamismo. En este sentido, tener conciencia del carácter histórico de las sociedades humanas supone advertir la peculiar naturaleza que le corresponde a quien es su sujeto, el hombre. No es lo que más define a éste ser un determinado orden de continuidad funcional de carácter orgánico, sino un ser moral que nada en la incertidumbre de su existencia histórica, con la clara percepción de no ver nunca resuelta la tensión entre sus experiencias actuales y el juicio intelectual e ideal que emite sobre ellas (antes o después de su actuación)<sup>17</sup>. Es la suya la condición de un «*homo viator*» cuya natura-

14 Cfr. *Utopie et Violence*, p. 30; «*Conflictualité sociale et intolérance*», en Duprat, G. (et alt.), *L'intolérance et le droit de l'autre*. Ginebra, Labor et fides, 1992, pp. 75-90 (en especial, p. 87 sq.). Sobre la relación de ambos aspectos y la distinción freundeana entre «*état agonale*» y «*état polémique*», vid. *Sociologie du conflit*. París, PUF, 1983, pp. 79-111. También ilustrativo a este respecto resulta el ensayo de Pier Paolo Portinaro, «*Sociologia del conflitto e teoria del politico*», en Miglio, G. (et alt.), *Amicus (inimicus) Hostis. Le radici concettuali della conflittualità «privata» e della conflittualità «politica*». Milán, Giuffrè, 1992, pp. 275-310.

15 Cfr. «*La crise de l'institution dans les sociétés conflictuelles modernes*», en VV. AA., *Colloque «Sources de l'histoire des institutions de la Belgique»*, Bruselas, 1975 (pp. 163-179), pp. 174-175; «*La société conflictuelle et le problème de la décision*», en *Politica* (Lovaina), vol. 23, nº 3, septiembre de 1973, pp. 268-282; «*Die industrielle Konfliktgesellschaft*», en *Der Staat* (Berlín), vol. 16, nº 2, 1977, pp. 153-170.

16 «*Il est vrai –comenta Freund–, il est difficile d'être utopiste et de reconnaître la justesse de certaines observations machiavéliennes. Ces auteurs ne sont critiques que dans la mesure où l'idéalité peut être une critique du réel*», *Utopie et Violence*, p. 59.

17 «*L'homme ne se satisfait jamais de ses satisfactions. Les utopies sont construites sur l'idée contraire*», *Idem*, p. 31; puesto que la vida, por su propia índole, «*consiste en oscillations perpétuelles, en changements et en transformations incessantes*», *L'essence du politique*, p. 753.

leza refleja aquella ruptura que, en el orden teológico y religioso, se suele denominar *pecado*<sup>18</sup> y que no reside en otro lugar que en su misma entraña. Hombre poco dado a la derivación sentimental y fideísta, la experiencia del pecado (como cualidad personal y no primariamente estructural) inundará la concepción agónica que Freund parece tener del hombre, cuya existencia se resuelve en un drama que tanto puede reportarle miseria como nobleza. Frente al pesimismo que se encuentra en el origen de la esperanza utópica, de la agitación irracional o de la resignación trágica (como encarna Weber<sup>19</sup>), Freund sostiene el realismo antropológico –no *naïf*– de quien no le pide demasiado al hombre, pero tampoco le excusa de su vocación a la lucha cotidiana: «*l'homme est un être de nature et de aventure*»<sup>20</sup>. Y es que lo mismo que funda la exigencia de la lucha en el orden incierto de la existencia particular, asienta también la posibilidad de la confianza, sin la cual ningún orden social –ninguna actividad– se hace viable, salvo recurriendo, provisionalmente acaso, a la opresión de la violencia.

## 2. La razón en orden y los órdenes de la razón

Descubrir en el orden social mismo la razón de su dinámica polemógena, exige iluminarlo desde un foco distinto al del representacionismo intelectual, que conduce a su sustancialización<sup>21</sup>. Y ese foco no debe ser otro que el estatuto propio de la *praxis* finita humana, a través de la cual el sujeto se abre a su propia perfectibilidad<sup>22</sup>. Sin pensar, claro está, como tiende a hacerse, que se encuentre ésta desprovista de su propia medida racional por el sólo motivo de ser inconmensurable con respecto al esfuerzo teórico o especulativo de la razón<sup>23</sup>. La racionalidad de la acción o de la decisión no depende ni de su pura conclusividad lógica ni de su ser aplicación metódica de ideas previamente conocidas<sup>24</sup>.

18 «La péché originel –dice Freund–est la marque d'origine de la créature que nous sommes, ce qui veut dire que ni sa connaissance ni son action ne sauraient être parfaites. Autrement dit, nous sommes incapables de réaliser les promesses de l'eschatologie en ce monde, elles ne peuvent que s'accomplir dans l'autre monde. Tel est le fondement même de l'espérance. En effet, l'homme comme créature n'a pas réponse à tout. C'est pourquoi il est aussi un être de foi», en «Les aspects eschatologiques de l'idéologie», *op. cit.*, p. 61.

19 Cfr. *Sociología de Max Weber*. Barcelona, Península, 1986, p. 26.

20 Ch. Blanchet, «De la nature du politique. La philosophie politique de Julien Freund», *Cahiers de Politique Autrement*, Chatoux, febrero de 1994, p. 15.

21 Y es que, como sostiene Hayek, el orden, «aunque es el resultado de la acción humana, no ha sido creado por los hombres acomodando deliberadamente los elementos en un modelo preconcebido», sino que se forma a él mismo (se *auto-ordena*), de modo «espontáneo» o, mejor, «policéntrico». Cfr. F. A. Hayek, «Kinds of order in society», *New Individualist Review* (Chicago), vol. 3, nº 2, invierno de 1964, pp. 3-12; pp. 3 y 5.

22 Es en la acción donde se encuentra el núcleo comprensivo de la *relación social*, auténtico centro éste de la reflexión sociológica que Freund emprende, tomándola a la vez como estructura y como acontecimiento significativo. La conciencia de esto condujo al lorenés a optar, como es sabido, por la sociología weberiana y no por el entonces boyante modelo estructuralista. Ahora bien, es preciso ver –anátese simplemente– que el individualismo metodológico de la primera tradición es relativamente superado por el francés mediante la apelación al carácter envolvente y definitorio de la relación respecto de los términos sobre los que se apoya, y no simplemente como fruto de una proyección (inter) subjetiva de valoraciones. En Freund, no tanto la acción es el principio cuanto la relación que la define y en la cual históricamente surge.

23 Aquí debe encontrarse el sentido de la a veces discutida sentencia de Freund, «*savoir et pouvoir n'ont pas de commune mesure*», *L'essence du politique*, p. 14, lo cual no significa que carezca la voluntad de medida racional, sino que posee la que estrictamente le resulta propia, como razón práctica. No lo juzga así A. Cruz Prados en su magnífico trabajo *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona, Eunsa, 1999, p. 104.

24 Cfr. *Sociologie du conflit*, p. 236. En el mismo sentido, J. V. Arregui, *La pluralidad de la razón*. Madrid, Síntesis, 2004, pp. 207-214.

En este sentido, no se alista Freund a la deriva disgregadora de la razón *ultra* o *postmoderna*, hija natural del intelectualismo constructivista del cual se venga conduciendo al vitalismo o al irracionalismo<sup>25</sup>, a través de cuyo desarrollo el dominio del ser, como acontecimiento intrínsecamente significativo, irá ocultándose paulatinamente en un juego indefinido de interpretaciones más allá de las cuales nada sustantivo quede. Sostendrá, al contrario, que el aparente devenir centrífugo o «*deifugo*»<sup>26</sup> de nuestras actividades vitales –por parecer refractario a un centro integrador de su despliegue en virtud del cual adquiriera un cierto significado– puede verse serenado merced al reconocimiento de un principio capaz de recoger en su unidad la pluralidad de aspectos que confusamente se suceden en nuestra existencia particular. Detectar la confusión no implica someterse a ella, eludiendo la tarea de reconocer de algún modo el sentido racional de lo que se escapa o sucede, pues en tal caso el quehacer intelectual dejaría de tener sentido como imperativo para la vida humana en su inmediata relación con la realidad<sup>27</sup>. Ahora bien, ello no obsta, evidentemente, para que la tarea de hallar un principio concentrador del devenir de la experiencia resulte a todas luces problemático. «*Quis judicabit?*», se preguntará Freund en su madurez filosófica; ¿quién podrá juzgar la maraña de relaciones y significaciones que gobierna la historia humana?: «¿el ser humano en cuanto puramente humano?»<sup>28</sup>. Ninguna perspectiva particular parece apta para, tras desprenderse de su parcialidad, proyectarse sobre el *todo* sin verse por éste a su vez determinado y sin ceder a la tentación de sustancializar, estática o estructuralmente, lo que de suyo esquivia –como la red pragmática de relaciones humanas– toda sustancialización. Únicamente una óptica podría superar el peso de la particularidad de su horizonte sin constituir una representación presuntamente acabada y transparente de su objeto: la reflexión filosófica, «*libre de presupuestos*», o mejor, la meditación metafísica<sup>29</sup>. Vanos son, pues, los intentos de la disciplina sociológica –si se entiende escatológica o nomológicamente– por dar desde sí misma con una respuesta satisfactoria o «*en dernière analyse*». No vanos por ilegítimos, desde luego, sino simplemente por insuficientes, dada la particularidad de la que parten y de la cual se nutren epistemológicamente.

Declarar la relativa impotencia del saber sociológico, empobrecidamente considerado según los imperativos de un programa crítico-ideológico o de la mera descripción causal y empírico-positiva, no implica renunciar a sus justificadas pretensiones sobre el objeto en disputa, si de lo que se trata es, en efecto, juzgar el *ser* de la sociedad a la luz de su dinamismo práctico-institucional<sup>30</sup>. Supone, simplemente, ampliar su horizonte, abriendo metafísica-

25 Cfr. *El fin del Renacimiento*. Buenos Aires, Belgrano, 1981, pp. 161-171.

26 Expresión que Freund toma de Simone Weil (*La torpeza y la gracia*, 1947), discípula de Alain, para justificar la legitimidad de la metafísica. Cfr. *Philosophie philosophique*. París, La Découverte, 1990, p. 137.

27 A este respecto, cfr., especialmente, *Philosophie philosophique*, pp. 75-143 y «*L'imprescriptible métaphysique*», *L'Astrolabe*, n° 49, 1977, pp. 13-18.

28 *Philosophie philosophique*, p. 135.

29 Sobre la «*liberté des présupposés*» de la reflexión filosófica, *vid.*, entre otras, *Philosophie philosophique*, pp. 52-72; *Philosophie et Sociologie*, pp. 36 sq.; «*L'imprescriptible métaphysique*», *op. cit.*; y «*Théorie et utopie*», *op. cit.*

30 Tal observación justifica la renuncia de Freund a la sociología ideológica (escatológica o utópica) y a la restrictivamente empírica según un modelo unívocamente nomológico o causal. Su posición queda expuesta en *Philosophie et Sociologie*, pp. 7-21, donde señalará la conveniencia de impulsar el despliegue epistemológico de la sociología según «*l'approche philosophique*», desde la cual se abre la posibilidad teórica de las esencias.

mente su perspectiva y su temática, sin confusión de géneros ni mixtificaciones forzadas, sino recogiendo la viva tradición de la filosofía occidental. Lo cual implica, inevitablemente, recorrer un doble camino que Freund se arriesga a transitar, a pesar de los hábitos mentales adquiridos en el usual proceder de científicos y filósofos, origen muchas veces de sus mutuas incomprensiones y, cómo no, de sus polémicas relaciones. En efecto, la «*médiation métaphysique*»<sup>31</sup> que condiciona el desarrollo teórico de la sociología, fenomenología y praxeología freudeanas, no consiste en una mera traducción a términos filosóficos de conclusiones derivadas del razonamiento científico, como tampoco supone el paso inverso, movimientos ambos igualmente ilegítimos por ahondar precisamente en la confusión que presuntamente pretenden superar, puesto que a cada disciplina, según la especificidad de su estatuto epistemológico, es claro que le pertenece una singularidad irreductible a la de cualquier otra<sup>32</sup>. El doble camino es muy otro: la apertura metafísica de lo *praxeológico* o lo práctico y, correlativamente, la apertura *praxeológica* o práctica del saber metafísico (aspecto éste tantas veces desdeñado por supuestos rigorismos escolásticos, que exige a la metafísica mancharse las manos con la contingencia y su ineludible devenir, pues también esto merece ser contemplado en el lugar en que se produce humanamente: el ser histórico y su sujeto, el hombre, a través de su actuar<sup>33</sup>).

Habida cuenta de esta doble apertura, el horizonte de lo sociológico puede recoger más de lo que parece sentenciar la deriva fragmentaria de su actual ejercicio, ampliando igualmente su capacidad heurística.

Esta posibilidad, en Freund, se vertebrará alrededor, no de un único paradigma teórico de interpretación, sino de una complejidad estructurada de referencias a la vez fenomenológicas, históricas y ontológicas. Si bien es seguro que pasará por ser, en el siglo XX, el «*teórico de las esencias*», lo cierto es que centrar la riqueza de su pensamiento social-filosófico en el único aspecto que describe esta célebre teoría resulta en parte insuficiente. La razón es que su cierre teórico se ofrece en el seno de un marco referencial mayor a ella misma, constituido sobre todo por otros dos aspectos: la centralidad de la categoría del «*orden*» y la doctrina (nunca sistemáticamente elaborada por Freund, mas sí anunciada) de la «*jerarquía*»<sup>34</sup>. En la noción de orden –de índole transversal, no longitudinal en su referencia a las esencias–, podemos hallar la piedra de toque de la historicidad de las esencias desde el punto de vista de una pragmática relacional. La idea de jerarquía, por su parte, permite acceder a la articulación de las distintas actividades humanas según la posición que adopten por el reconocimiento o imputación de su *significación*, tanto sea haciendo uso de un criterio *histórico* y *simbólico* de interpretación (a la luz del devenir antagónico de las valoraciones subjetivas y colectivas dadas empíricamente en un orden social dado), como por medio de otro de carácter eminentemente *metafísico*

31 Cfr. J. Chanteur y G. Duprat, «Notre ami Julien Freund», *Philosophie Politique*, nº 6, 1994; pp. 175-176.

32 Cfr. *Les théories des sciences humaines*, pp. 157-159.

33 Tal es la convicción que atraviesa su estudio sobre *L'essence du politique*, en el sentido de que «il faut mettre en rapport l'histoire et la métaphysique pour mieux comprendre l'homme», *op. cit.*, p. 759. Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, C. S. I. C., 1951.

34 A propósito de esta triple referencia de *esencia*, *orden* (lugar de la dialéctica y, por lo tanto, de la significación) y *jerarquía*, *vid. Philosophie philosophique*, pp. 108 sq.

(queriendo abrazar, si ello le resultara factible al ser humano, el significado ontológico que pudieran tener las distintas esencias puestas en relación con la naturaleza del hombre<sup>35</sup>).

La vertebración de los distintos planos epistemológicos en los que se sitúan las nociones de *esencia*, *orden* y *jerarquía*, permite plantear como posibilidad la formulación de un marco teórico suficientemente comprensivo capaz de dar razón de aquellas tres funciones en las que hace medio siglo quiso Morris Ginsberg cifrar lo específico del saber sociológico: a) la determinación de los tipos y formas de relación social, b) el esclarecimiento de sus mutuas correspondencias y, por último, c) el análisis de las condiciones generales de la estática y dinámica social<sup>36</sup>. A la vista de esta triple función, la correlación de los tres anteriores contextos teóricos en los que se mueve habitualmente la producción freudiana –cuyo gozne cabe pensar se encuentra, más que estrictamente en la noción de *esencia*, en la categoría del *orden*– resulta de evidente utilidad. Es cierto, en efecto, que la esencia es la condición de posibilidad epistemológica del orden, pero es a través de éste, y no de aquélla, como puede comparecer ante nosotros otro doble aspecto de la realidad social tal y como ésta se nos brinda. En primer lugar, la condición histórica y realmente práctica de las actividades humanas, más allá de la definición formal de sus principios constitutivos esenciales (*donnée, présupposées, moyens, but*), por cuanto el orden es a la vez síntesis y mediación de las esencias en su actualidad histórica. En segundo lugar, la cuestión relativa a su *significación* en el seno particular de un contexto tan espacio-temporalmente delimitado como ideológica o valorativamente, según un régimen de opinión y un horizonte ético (sistema de creencias y valores compartidos)<sup>37</sup>. En este sentido, el orden, como mediación empírica o actual de las esencias, pone de manifiesto el modo como concretamente se da a la experiencia humana la pluriforme vertebración de las esencias en el plano histórico. Es por ello *signo* de éstas en su realización efectiva y en su significación, aspectos ambos imposibles de predeterminar ideal o abstractamente<sup>38</sup>. Y sién-

35 Lo cual no puede sino abrir, como culminación de la aproximación metafísica, una cuestión teológica, tal y como el desarrollo del pensamiento de Carl Schmitt, tan cercano al mismo Freund, muestra sobradamente, junto al de otros. Cuestión ésta a la que Freund no fue, desde luego, indiferente, si bien se encuentra lejos de su proyecto teórico la elaboración de una teología política análoga a la de Donoso Cortés, Schmitt o Álvaro d'Ors, por citar sólo unos casos espiritualmente afines. Su abordaje del problema se produce, más bien, a través de la reflexión sociológica y filosófica sobre el fenómeno religioso, principalmente en su inevitable significación política (a la luz de la cual se ilumina también el sentido de lo ideológico en su naturaleza utópica y escatológica). Véase a este respecto, *L'aventure du politique*, pp. 73 sq.; *Philosophie philosophique*, en especial pp. 125-143 y 200-255; «Les aspects eschatologiques de l'idéologie», *op. cit.*; «La paix selon la foi et selon l'Église», en *Social Compass* (Lovaina), vol. 21, n° 4, 1974, pp. 433-449 (como capítulo en *Politique et impolitique*, pp. 161-176); «Les politiques du salut», en J.-M. Aubert (dir.), *Théologies de la libération en Amérique Latine*. París, Beauchesne, 1974, pp. 9-22 (incluido en *Politique et impolitique*, pp. 265-273); «Réflexions d'un sociologue chrétien», en V. Werner y P. M. G. Lévy (eds.), *Une paix pour notre temps. Réflexions sur un texte du Cardinal Roy*. Gambroux, Duculot, 1975, pp. 159-179; «La signification de la mort et le projet collectif», en *Archives de sciences sociales des religions* (París), n° 39, 1975, pp. 31-44; «La fe y la política», en *Criterio* (Buenos Aires), vol. 52, n° 1825-1826, 24 diciembre de 1979, pp. 798-803; «La sociologie du péché originel», en *Points d'impact* (Estrasburgo), n° 1, pp. 7-9, y en *La Verenne Saint-Hilaire Informations*, n° 12, abril de 1982, p. 6; «Les motivations du pacifisme dans diverses religions», en *Religion et modernité. Actes du colloque du C.I.S.R.*, Lovaina, 1985, pp. 247-256; «Sacrés théologiens!», en *L'Analyste* (Montreal), vol. IV, n° 13, 1986, pp. 47-48; «Violence et religions», en *U.E.A., 1968-1988. Un chemin de 20 ans*. París, U. E. A., 1988, pp. 19-27.

36 Cfr. M. Ginsberg, *Sociology*. Londres, Oxford Univ. Press, 1953, p. 17; R Dahrendorf, *Sociedad y Libertad*, pp. 57-86.

37 Cfr. «Le pluralisme des valeurs», en GRECE, *La fin d'un monde. Crise ou déclin?* París, Le Labyrinthe, 1985, pp. 7-19; espec. pp. 10-11; «La crise de l'institution dans les sociétés conflictuelles modernes», *op. cit.*, pp. 163-164.

38 «L'histoire –dirá Freund– est le lieu des significations tantôt conciliantes, tantôt divergentes aussi bien en fonction des doctrines que des situations. Autrement dit, l'histoire est la relativisation des hiérarchies de valeurs», *Philosophie philosophique*, p. 109. En el mismo sentido, «l'historicité est la prise de conscience métaphysique de l'être lui-même du fait qu'on ne put pas le penser indépendamment des les sociétés, que l'histoire, conçue comme discipline scientifique, s'efforce d'analyser positivement», en «La crise de l'institution dans les sociétés conflictuelles modernes», *op. cit.*, p. 164.

dolo, por otro lado, también es signo de la naturaleza de su sujeto, el hombre, cuya finalización, como ser naturalmente abierto a su propio perfeccionamiento práctico, pasa a través de las mediaciones que le ofrecen los contextos generales de las distintas actividades esenciales (primarias o secundarias), una vez adquieren forma particular tanto histórica como culturalmente. Aspecto éste nada irrelevante, desde luego, para comprender adecuadamente las coordenadas antropológicas que, sin haber sido nunca sistematizadas, palpitan en prácticamente todos los escritos del sabio lorenés. En efecto, si el dinamismo humano sólo se cumple, como dice Aristóteles, en el logro de sus fines, éstos no le son dados al hombre particular más que particularmente, lo cual quiere decir, por un lado, que debe el sujeto reconocerlos como *suyos* en el seno de las relaciones concretas en las que mueva su obrar y, por otro lado, que su cumplimiento no agota ni culmina todos los aspectos posibles que puede adoptar el proceso de su propia finalización.

Una nueva puerta se abre desde aquí a la recomposición teórica de los saberes sociales, cuya deriva viene motivada por la presunta incapacidad racional para resolver el perenne problema –metafísico– de cómo entender la síntesis, por una parte, de lo natural y lo histórico y, por otra, de la unidad y la pluralidad, fuente ésta de divergencia y dinamismo<sup>39</sup>. Puede discutirse si esto cristalizará en su caso en una «teoría sistemática de los fenómenos sociales» en su sentido más estricto, algo que Freund renuncia explícitamente a buscar. Con todo, lo cierto es que sí favorece un acercamiento teórico a la realidad social desde una perspectiva cuya generalidad no frena, por abstracción desmedida, la heterogeneidad, particularidad e inestabilidad propias del plano empírico, pues quedan también ellas recogidas en el modelo de interpretación<sup>40</sup>. Tal es el origen de la polisemia que parece acompañar al concepto de «orden» en la literatura freundeana<sup>41</sup>, con respecto al cual adquiere sentido el análisis *praxeológico* que tiende a cerrar cada una de las investigaciones sobre las respectivas esencias sin que, no obstante, en lo praxeológico llegue a agotarse todo el sentido de lo práctico.

39 Cfr. *Les théories des sciences humaines*, p. 6.

40 Es esto algo que, en el concreto caso de la teoría política freundeana, parece no haber tenido en cuenta Antoine Tiné en uno de los primeros estudios críticos –de carácter académico– dedicado al lorenés. Según él, «la notion d'essence telle que Freund l'applique au politique, arrête le dynamisme dialectique de la *Lebenswelt* politique. Elle représente un moment de "stasis", quoi que Freund s'en défende. [...] Le pari phénoménologique de la philosophie freundienne sombre dans une illusion métaphysique», dado que algo así como «la politique intemporelle et éternelle n'existe nulle part». Vid. A. Tiné, *Julien Freund et la morale de la politique. De la phénoménologie néo-machiavélienne à l'ontologisation de l'action politique*. Paris, I.E.P., 1996 (edit. acad.), pp. 89 y 88.

41 Aunque no se entrará aquí en la determinación de este problema, adviértase, no obstante, que la pluralidad de acepciones que asume el concepto de «orden» en la obra de Freund bien podría ser reconducida a cuatro perfiles epistemológicos generales. En el seno de éstos, la polisemia –aun continuando multiplicándose según analogía–, adopta un cierto sentido de unidad mediante su vertebración como aspectos de una misma estructura humana de disposición del espacio y el tiempo. Tales perfiles, según el contexto en el que se hace posible la comparecencia particular y específica de cada uno de sus sentidos, serían los siguientes: a) ontofenomenológico («*ordre impérieux*» y «*ordre impératif*»), b) pragmático (orden de la esencia y esencial), c) político («*ordre politique/publique*», «*ordre-volonté*», «*ordre-milieu*») y d) jurídico («*ordre juridique*») y, dada la índole mediadora de éste en la economía de todas las actividades humanas, «*ordre social intégral*»).

### 3. La textura del disponer humano

#### 3.1. La disponibilidad de lo forzoso: naturaleza y libertad

Al primer ámbito de circunscripción del actuar humano en, desde y sobre el mundo, espacio-temporalmente determinado, pertenecen los por Freund llamados *órdenes imperiosos* de la realidad. Relativos al ámbito de lo irremisiblemente impuesto al hombre<sup>42</sup>, hacen referencia a la disposición natural y necesaria de las cosas, según la acepción habitual de la naturaleza como *physis* y, en este mismo sentido, *donnée* para el ejercicio de la libertad. Sobre ellos interviene la actividad humana configurándolos según el amplísimo abanico de posibilidades formales que ella misma es capaz de engendrar a través de su ejercicio (*órdenes imperativos*<sup>43</sup>).

De esta doble distinción quiso Freund ocuparse sistemáticamente en su magnífico artículo "Le concept d'ordre", cuya lectura debería hacerse a la luz de las consideraciones que le dedica a la noción simmeliana de «*forma*» en, sobre todo, su extensa y brillante introducción a *Sociologie et épistémologie*<sup>44</sup>. Si se examinan ambas fuentes conjuntamente podrá corroborarse el evidente paralelismo –casi literal en ocasiones– que existe entre las reflexiones contenidas en cada una de tales referencias. Ciertas coincidencias no deben extrañarnos: si en la determinación de su epistemología y metodología la influencia de Weber resulta a todas luces definitiva, en este otro horizonte de su pensamiento la huella de Simmel gozará de la misma intensidad, dada la relación siempre presente entre *forma* y *orden*. Además, ambos escritos fueron publicados por vez primera en un corto periodo de tiempo (1980 y 1981 respectivamente), por lo que es indudable que no poco ayudó a Freund a forjar su idea de *orden* la justificación simmeliana de la *forma*, cuyo conocimiento le es evidentemente anterior. Véase, si no, cómo el mismo esquema que sirve a Freund para interpretar el núcleo duro de la sociología del alemán (según la descripción de la forma como principio de *distinción, individuación e inteligibilidad* de la realidad<sup>45</sup>) se encuentra presente también en su propio estudio sobre el orden<sup>46</sup>, lo cual no significa que en ambas fuentes no varíe en cierta medida el significado atribuido a los conceptos en uso.

Lo radical es advertir la especial vertebración que existe entre ambos planos de ordenación, en virtud de la síntesis que en el hombre se produce entre su naturaleza (también tomada en su raíz orgánica y psico-somática) y su libertad (nunca emancipada de toda relación o *absoluta*). Los órdenes imperativos que describen las distintas posibilidades formales de actuación, configuran los contextos pragmáticos de carácter convencional –en su determinación, que no necesariamente en su origen– que incesantemente modifica el hombre por medio de

42 Cfr. Th. Luckmann, *Teoría de la acción social*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 31-37.

43 Cfr. «Le concept d'ordre», en *Revue administrative de la France de l'Est (Metz)*, nº 19, 1980, pp. 5-16. Reproducido en *Politique et impolitique*, pp. 60-70 (se seguirá esta última referencia).

44 «Introduction», a G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*. París, PUF, 1981, pp. 7-78. De un modo más sintético, vid. *Philosophie et Sociologie*, pp. 312-353.

45 Cfr., *Idem.*, pp. 37-40.

46 Cfr. «Le concept d'ordre», *op. cit.*, p. 60.

su obrar. La disposición de éstos, a través de la acción recíproca de sus sujetos, se funda sobre la indisponibilidad de los imperiosos, por cuanto siempre lo natural es el sustrato no elegido de toda posible elección. Es así que el conjunto de *lo dado* no se cierra a la intervención de la libertad, que opera, ante la red de lo imperioso, *morfogenéticamente*<sup>47</sup>, es decir, dando forma voluntaria y circunstancial a las exigencias más básicas de la naturaleza con la que tropieza el actuar humano, sobrepasando el escenario inicial en el que la acción surge. De ahí que las condiciones existenciales dadas en la naturaleza (recogidas por Freund en su concepto de «*donnée*») no constituyan ante el obrar *pura facta* ni sean indiferentes a la libertad. Todo lo contrario: cada actividad, con el respectivo orden que genera a través de su particular «*mise en forme*», busca dar respuesta libre a la pluralidad de exigencias que atraviesa fácticamente la vida humana. No hay ruptura alguna, desde este punto de vista, entre el marco relacional que estructura la vida colectiva y la relevancia de lo estrictamente subjetivo, en la medida que en que esto, siendo condición activa de aquello, viene también definido por la contextualización que ofrece el establecimiento histórico de sus relaciones.

No puede romperse esta mutua y constante compenetración de circunstancialidad y libertad, entre una *res formans* y la *res formata*<sup>48</sup>. Por este motivo, el despliegue de toda actividad supone siempre un orden dado precedente que tiende a convertirse en disponible para cada acción singular humana. No es, así, razonable pensar en la posibilidad de crear con una novedad absoluta o *ex nihilo* orden alternativo alguno: la *morfogénesis* no entraña, desde luego, *ontogénesis* de ninguna especie. Más bien sucede con toda actividad lo mismo que a propósito de la actividad política señaló Claude Bruaire: «no es lo propio del poder político, en efecto –dirá–, decidir sobre la naturaleza de las relaciones paterno-filiales. Incluso cuando institucionaliza [...], su oficio propio, primero y singular, es hacer pasar de lo posible a lo real, permitir y garantizar, hacer una opción, de un hábito o un texto, un *acontecimiento*, una manera social de ser inscrita en la historia»<sup>49</sup>. A pesar de las pretensiones revolucionarias, transidas de utopía, no parece posible que pueda dar comienzo el hombre a una nueva Historia tras la historia, ni prescindir de las formas con que ésta precedentemente se expresaba. La imperiosa obligación de lo real hace gala de su obstinación en este punto<sup>50</sup>, desenmascarando la ilusión a la que arribaría quien considerara que puede salvar al hombre del peso de su circunstancialidad cosmológica, física o práctica, como si cualquiera de estos acontecimientos tuviera su origen en una mera circunstancia accidental perfectamente superable o en la imperfección de la historia hasta su evolución presente. Claro que, como dice sarcásticamente Freund, «a nadie le está prohibido soñar, si esto le ayuda a soportar la vida»<sup>51</sup>.

47 Cfr. *Idem*, p. 64

48 «Le concept d'ordre», *op. cit.*, p. 65.

49 C. Bruaire, *La raison politique*, París, Fayard, 1974, pp. 21-22. En términos similares, sostendrá Freund, frente a las pretensiones utópicas ideológicas (en especial del marxismo, si bien no sólo), que «si l'homme est par nature un être social et politique, comme l'enseignait Aristote, il ne saurait recréer une nouvelle société, différente de celle qui existe, puisqu'il n'a pas créé cette dernière. Il ne peut même pas la modifier en substance, par exemple faire dépérir la politique, mais uniquement la réformer par la technique dans les limites où il peut agir sur la nature», en «Pouvoir et personne», *Revue européenne des sciences sociales* (Ginebra), vol. 13, n° 34, junio de 1975, pp. 57-64 (se sigue su edición en *Politique et impolitique*, pp. 42-48; p. 44).

50 Cfr. *L'essence du politique*, pp. 216-219 y 352-354.

51 *Idem*, p. 32.

Tal es el primer nivel de ordenación de la actividad humana, en cuanto ésta logra hacerse cargo, prácticamente, del contexto de su inicial pertenencia. En este contexto se encuentra la *ratio* o medida –obligante, que no ineludible– del despliegue del actuar del hombre, atravesado de formas, relaciones y normas igualmente condicionantes de la singularidad de toda acción. Para un ser que es, más que *natura naturata* simplemente, *natura naturans* abierta a su propia perfección a través de la destinación de su *praxis*<sup>52</sup>, es el decurso histórico el lugar en el que adquiere sus propias determinaciones, su fisonomía propia y particular, el sentido también de aquellos ámbitos en los que concentra y reconoce su identidad<sup>53</sup>. Maldita es, sin embargo, en nuestros días la noción de pertenencia, por el grado de dependencia y jerarquía que supone toda adscripción a un medio precedente. Ahora bien, cuando se denigra su experiencia, ningún sentido de participación llega a poder defenderse, salvo una puramente eventual y contingente, lo mismo que peligra el sentido de identidad personal y colectiva, que se echa en brazos de contextos con poca capacidad integradora, débiles en su significación. No otra ha sido la suerte secular de la identidad colectiva, cuyo centro se ha desplazado desde la religión, la moral y el derecho a la actividad económica, factor de *anomia* (Durkheim), de *desencanto* (Weber), de desintegración social al fin y al cabo, por el grado de racionalización y tecnificación que da forma a sus relaciones.

El olvido de la razón de pertenencia se debe, en parte, al prejuicio antijerárquico y emancipatorio que domina en ciertos segmentos del pensamiento contemporáneo, orientados intelectualistamente hacia una progresiva *indiferenciación* de las relaciones y determinaciones humanas según criterios humanitaristas, igualitaristas o universalistas. Se benefician con ello las dimensiones horizontales de la vida humana, a costa, sin embargo, de las más específicamente verticales. Con todo, el hombre sólo puede reconocer su identidad en el seno de órdenes particulares que, como círculos concéntricos, amplían progresivamente el horizonte de interpretación del sujeto, sus relaciones y también sus actos. Esta «*toupie des identités*»<sup>54</sup>, como la llama Freund, tiene como presupuesto elemental la vigencia en el plano real, precisamente, de factores de diferenciación, visibles en las *formas* que particularizan las relaciones de los hombres con las cosas o con los otros hombres según pautas a la vez jerárquicas o verticales e igualitarias u horizontales<sup>55</sup>.

Allí donde el aprecio a lo *formal* se desvirtúa o se exagera intelectualistamente, se diluye también el valor que cada orden tiene con relación a los distintos aspectos que estructuran la vida humana. No en el sentido más idealista de la forma, evidentemente, sino en aquél mismo en el que quiso entenderla Simmel (no «*formell*», sino «*formal*»), en cuanto representa la trazación significativa de una acción recíproca a la cual da expresión espacial y temporalmente<sup>56</sup>.

52 Cfr. «Droit et politique. Essai de définition du droit», *Archives de Philosophie du Droit* (Paris), vol. 16, 1971, pp. 15-31 (incluido en *Politique et impolitique*, pp. 283-302; p. 294).

53 Cfr. «Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective», en Beauchard, J. (edit.), *Identités collectives et travail social* (Réseau interuniversitaire de formation des formateurs). Toulouse, Privat, 1979, pp. 65-91 (se sigue su edición en *Politique et impolitique*, pp. 121-139; p. 127).

54 Cfr. *Idem*, pp. 133-139.

55 Cfr. «Les garde-fous et le mirador», en J. Freund y A. Béjin (édits.), *Racismes, antiracismes*. Paris, Méridiens, 1986, pp. 11-36; pp. 13 y 34; «Le pluralisme des valeurs», *op. cit.*, pp. 8 sq.

56 Cfr. *Philosophie et Sociologie, op. cit.*, pp. 333-339; «Introduction», a G. Simmel, *Sociologie et Épistémologie*, pp. 36 sq.

Florecen de la progresiva intelectualización de la existencia, por el contrario, no pocas posiciones que o bien tienden a despreciar todo orden por su manifiesto prejuicio antiformal (a la vista del carácter limitativo y normativo de toda forma), o bien universalizan tanto este aspecto que terminan por reconducir toda posible ordenación a un plano igual de abstracto y universal, donde las diferencias y asimetrías que toda realidad entraña se toman como irrelevantes para la vida común, neutralizándolas en su significación<sup>57</sup>. La subjetivización del derecho, así como la extensión abstracta de su medida igualitaria, quizá ponga de relieve en nuestros días de modo paradigmático esta misma tensión al paulatino vaciamiento de la significatividad de las formas con que se expresan las diversas situaciones y vínculos humanos, poniendo en solfa –valorativamente– todo criterio de distinción y demonizando, en consecuencia, la inevitable jerarquización que de ésta siempre nace (paterno-filial, gubernamental, pedagógica, religiosa, etc.). Tan nefasto es, desde este punto de vista, la elisión de las formas como su abstracción desmedida. El destino al que ambos caminos arriban es, en cualquier caso, siempre el mismo: dejar toda significación o valoración en manos de un criterio indiferente y puramente ideal, ajeno al lugar propio en el que la vida se ejerce como actividad<sup>58</sup>. Una realidad así, sin criterio intrínseco de discernimiento, acaba presa de relaciones fundadas ya sea en el temor y la violencia<sup>59</sup> como en el débil acuerdo utilitario (*consensualismo*), pues despojada de una medida racional que le sea íntimamente propia y objetiva, no se sabe cómo puede acordar lo discordante, ni cómo resulta posible captar cada realidad particular en su más específica relatividad, tanto entendiendo ésta en términos de *no-ser-absoluta* como en su más neto sentido de *reciprocidad*<sup>60</sup>.

### 3.2. El orden de las esencias

A las exigencias imperiosas de la existencia responde la libertad humana mediante la generación de contextos pragmáticos –institucionalizables– en los que enmarcar sus propias acciones singulares, definiendo y limitando las formas diversas que adopta su desenvolvimiento. Cada actividad social es, según Freund, esta «esfera espacial y temporal en la que los hombres despliegan las tareas que responden a las necesidades de la vida individual y colectiva»<sup>61</sup>. No otro sentido posee su teoría de la esencia que el intento de precisar los confines

57 De ahí la deriva intolerante de la actual medida abstracta y universal de tolerancia, de la cual da cuenta Freund en su ensayo «*Conflictualité sociale et intolérance*», *op. cit.*

58 Cfr. C. Ollero, *Política como realidad, realidad como literatura*. Madrid, C. I. S., 1983, p. 53. A este respecto, es agudo también el juicio que Alfredo Cruz Prados, sobre las huellas del republicanismo clásico, emite a propósito de la disputa liberal en torno a la «*politics of recognition*» de Taylor, Kymlicka y otros: «Como ha señalado MacIntyre –comenta–, los problemas prácticos, aislados del contexto vital en el que surgen, se convierten en irresolubles racionalmente, pues es precisamente en el interior de ese contexto donde se descubre el sentido y finalidad de cada problema. La costumbre de descontextualizar los problemas está en la raíz de la creciente juridificación de la vida social, de la tendencia actual a tratar todos los problemas sociales como conflictos de derechos», en «¿Es posible la política del reconocimiento? Una respuesta desde el republicanismo», en E. Banús y A. Llano (eds.), *Razón práctica y republicanismo (Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales)*. Pamplona, Newbook Ediciones, 1999, pp. 215-222; p. 217.

59 Cfr. «Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective», *op. cit.*, pp. 134-136; «La société conflictuelle», *op. cit.*

60 Cfr. «Le concept d'ordre», *op. cit.*, p. 63; «*Conflictualité sociale et intolérance*», *op. cit.*, p. 83 sq.

61 *Philosophie et sociologie*, p. 108.

de tales marcos de referencia, cuya realización siempre particular no impide su delimitación conceptual típica o universalmente válida<sup>62</sup>.

No puede verse esta teoría como una respuesta intelectualista –aunque plural– al no menor intelectualismo monista del que hizo gala el clásico sociologismo al intentar reducir todo el espectro de manifestaciones de lo humano a su presunto mínimo común denominador de *hechos sociales*. No es la esencia, en efecto, un esquema o estructura respecto del cual cada acción sólo fuera su mera aplicación o expresión empírica. «La filosofía de la esencia –quiso sentar Freund ante Charles Blanchet–, tal y como la he desarrollado, rechaza justamente que pueda una esencia ser estática, porque tal cosa la llevaría a constituirse en una realidad ontológica inmutable. La esencia, según creo, es histórica por el hecho de que comporta principios o presupuestos inmersos en la experiencia humana. Nada tiene que ver con la esencia platónica, separada de lo sensible y de las tribulaciones del devenir»<sup>63</sup>. Es tal la unidad que existe entre sus principios formales y su manifestación pragmática, que su eficacia epistemológica como teoría se vería ciertamente comprometida si la descripción fenomenológica de aquéllos no se viera inmediatamente puesta en relación con su actualidad histórica, perteneciente al orden de la *praxis* y, por ello mismo, al del juicio particular sobre lo contingente. Es cierto que los órdenes imperativos de las esencias conforman, en su mutua correspondencia, un haz de relaciones e imputaciones de sentido cuyo devenir y circunstancialidad dificultan notablemente el esfuerzo intelectual por comprenderlo. Mas no lo imposibilita, pues hallando los principios generales que encauzan el desarrollo de la actividad «como un fenómeno englobante en su especificidad, como conjunto coherente a través del espacio y del tiempo»<sup>64</sup>, la experiencia misma puede esclarecer sus fundamentos, superando –relativamente– la inicial oscuridad con la que gusta en presentársenos. De este modo, la teoría de la esencia que Freund magistralmente quiso desarrollar con su filosofía, sin acabar en vida tamaña empresa, viene a superar el escepticismo al que puede derivar hacerse cargo de la permanente distancia entre la idea y lo real, defendiendo explícitamente la posibilidad de dar razón de lo que, a menudo, pasa por estar desprovisto de ella, o acaso tenerla, aunque simplemente instrumental o utilitaria. Además, su tratamiento pone de relieve la íntima conexión que existe entre tres aspectos cuya invocación desmiente, si bien se miran, la acusación de sustancialismo de la que sigue siendo objeto en ocasiones el filósofo de Henridorff: a) la especificidad de las mediaciones pragmáticas que hacen posible la finalización activa de la naturaleza humana; b) la inconmensurabilidad teórica y práctica que existe entre todas ellas, sus presupuestos, sus fines y sus medios; y c) la forma particular y contingente que adopta su plural vertebración, dejando en manos de la interpretación sobre la experiencia histórica el juicio acerca de esa unión y su significado en el contexto de una determinada colectividad humana.

62 *Idem*, p. 109.

63 *L'aventure du politique*, pp. 205-206. Así también en «La esencia de lo político», *Signos Universitarios* (Universidad del Salvador, Buenos Aires), año VI, n° 12, noviembre de 1984, p. 11, donde afirma, como constante en todo su pensamiento, que «lo que comprendo por esencia, y más precisamente por esencia de lo político, es la política que siempre se practicó desde que hubo historia. Es decir, la política que se encontraba bajo formas rudimentarias en los antiguos países africanos o que se encuentra bajo una forma desarrollada en los países de hoy. Por consiguiente, la esencia no está fuera de la experiencia, por el contrario, la esencia busca las constantes en todas las experiencias que tenemos en la historia de la vida política».

64 *L'essence de l'économique*. Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, p. 9.

De ahí la fluctuación, a la hora de interpretar la noción de esencia misma, entre lo que en ocasiones Freund adscribe a cada uno de los *órdenes de las esencias* (como compleja disposición de los principios formales de cada actividad) y la realización efectiva de cada *orden esencial* (referente a la experiencia circunstancial de la actividad en el tiempo, reconocible en su especificidad aunque atravesada por influencias generadas en las otras actividades con las que empíricamente se relaciona). Del mismo modo que lo formal se relaciona con lo material, a lo cual actualiza según su especificidad, así también cada orden imperativo dado a la experiencia constituye una práctica cuyo desarrollo histórico expresa un mismo y eterno intento de relacionarse el hombre, en su naturaleza social, con el mundo –telúrico y humano– en el que habita.

La inconmensurabilidad de los órdenes esenciales, reflejo de su especificidad fenoménica, no conduce a su aislamiento monádico. Por el contrario, su compleja articulación histórica permite que el desenvolvimiento de cada actividad particular pueda, en su influencia sobre el conjunto de la sociedad que la contextualiza, abrir nuevas posibilidades de desarrollo a las restantes, abriéndole caminos al tiempo humano. La inconmensurabilidad sólo refleja que no hay medida común entre las esencias, una especie de común denominador al que pudieran quedar reducidas, sino que a cada una le corresponde su propia, lógica y real especificidad. Con ello vemos revolverse de nuevo a Freund en contra del a veces idólatra o hasta fetichista «*monoteísmo*» sociológico y valorativo que ha acompañado a la civilización occidental en los últimos siglos, reivindicando el clásico aprecio a la diversidad de las formas y grados de ser y conocer, análogamente –no unívoca ni equívocamente– articulados en la unidad de una realidad que desafía al *horror vacui* del hombre ilustrado.

No otra cosa debe entenderse, en consecuencia, por «*orden social*» que esa red de referencias nacida del entrelazamiento de los diversos órdenes imperativos esenciales, cuya creatividad dialéctica prosigue una marcha imparable, no simétrica ni funcionalmente dirigida. Su estatuto pragmático es el que le corresponde como lugar de la relación (de variable significación histórica) entre todos los factores en los que parece resolverse la vida colectiva. Es, por ello, *lugar de la dialéctica* («*lieu des échanges dialectiques*»<sup>65</sup>) siempre existente entre las actividades humanas y sus expresiones. «En efecto, ¿de qué está hecho el orden? –se pregunta Freund–. De instituciones, asociaciones, agrupaciones de toda clase (económicas, políticas, religiosas, culturales y otras), de leyes, costumbres, tradiciones, reglas y, finalmente, de relaciones dialécticas de concordia y competencia que individuos y agrupaciones mantienen entre sí y con el Estado. Sin embargo, como simple conjunto de formas, el orden no es nada por sí mismo, sino que toma cuerpo mediante la actividad de relación de los individuos, de las agrupaciones y del Estado, que animan estas formas y le dan vida»<sup>66</sup>. Se constituye en el medio (*milieu*) en el que la reciprocidad de las relaciones y actividades humanas se cumplen concretamente, según una visión circunstancial y particular no universalizable, por lo que también se erige en la medida objetiva de su cumplimiento práctico (*ethos*) y de su posterior interpretación teórica. Sólo así

65 *L'essence du politique*, p. 222.

66 *Idem*, p. 220.

cobra sentido hablar de *sociedad*, al margen de toda pretensión sistematizadora que quisiera presentarla a la mirada humana como una realidad estrictamente fáctica y armoniosa<sup>67</sup>.

Esto, indudablemente, no significa que la sociedad, como concepto, carezca de toda capacidad denotativa, sino sólo que la tiene en la justa medida en que se reconoce como un fenómeno cuya justificación reside en la forma concreta con que expresa la conjunción relacional –e inevitablemente polemógena– de todos sus supuestos. A cada uno de éstos le pertenece su propio *télos*, en vistas al cual encuentra la razón de su despliegue y, por ello mismo, de su conformación de órdenes específicos, que determinan un definido ámbito de acción a la vez *común* (por integrar la relación de distintos actores en su particular *ethos*) y *propio* (por poseer un sentido específico no trasladable a cualquier otra actividad). Ahora bien, sólo pueden realizarse esos distintos ámbitos particulares si existe un principio con un cierto carácter totalizante capaz de coordinarlos y garantizarles su propio desarrollo, incluyendo arquitectónicamente (y no axiológica o valorativamente) lo propio de cada orden en una articulación común superior. Tal es el orden esencial de lo político, cuya realidad consiste, lejos de toda pretensión ordenancista, en «esta necesidad básica de convenciones cuya función es garantizar la libertad de creación [*morfogenética*] de las otras actividades humanas», gracias a la interposición mediadora de lo jurídico, mudable en su contenido en virtud de la particularización que la situación política suscita con su división del mundo<sup>68</sup>.

La articulación de la pluralidad según el significado que lo político confiera a *lo común*, es condición indispensable para garantizar la relatividad de las esencias, por cuanto el reconocimiento de lo común mide o mitiga la tensión al antagonismo de los distintos ámbitos y de sus respectivos fines<sup>69</sup>. En este sentido, si bien lo diverso antecede, como su sustrato, al establecimiento de la medida común de ordenación, una vez queda ésta constituida pasa la diversidad a interpretarse a la luz de su centralidad. La primacía ontológica de la diversidad cede su lugar a la prioridad política de la unidad propia de la «*koinonía è politiké*»<sup>70</sup>, de la comunidad que es la *polis*. Si bien no es imposible que suceda, no necesariamente conduce esto a la politización, máximamente extensiva, de todos los órdenes de la vida por parte del poder en su expresión más típicamente estatista. Simplemente supone advertir que, en el marco de una sociedad políticamente constituida, de naturaleza política es también la medida de la relación de entre todas las esencias (dada la significación política que adoptan), por lo que igualmente política habrá de ser la *ratio* de su antagonismo, que no pide entonces ser resuelto a través de su moralización extrínseca ni de su completa juridificación. Lo cual, para una justificación racional del conflicto y de la guerra, resulta de enorme importancia.

Disposición existencial de nuestro común vivir, es desde este sentido político del «*ordre social intégral*» como se hace posible el reconocimiento práctico de los múltiples fines en los

67 Cfr. *Idem*, p. 27; «La crise de l'institution dans les sociétés conflictuelles modernes», *op. cit.*, p. 163.

68 «Le concept d'ordre», *op. cit.*, p. 68 y *sq.* Más detalladamente en *L'essence du politique*, pp. 751, 755 y *sq.* Al carácter mediador de lo jurídico en la economía de las esencias dedicó recientemente J. Molina Cano su estudio «La théorie polémologique du droit de Julien Freund», *Krisis*, n° 26, febrero de 2005, pp. 135-166.

69 Sobre ello véase el completo artículo «La peur de la peur», en *Actions et recherches sociales* (París), n° 4, dic. 1985, pp. 11-29.

70 Aristóteles, *Politica*, I, 1, 1252a.

que parece cifrarse la plenitud que todos los hombres ansían<sup>71</sup>. Nadie pacificará completamente, sin embargo, la tensión que existe entre todos ellos. Para Freund, como para Weber, son los fines de la vida humana dioses en perpetua lucha, centros que incesantemente desplazan el foco de interpretación de lo real y del sujeto mismo, abriendo a imprevisibles posibilidades el abanico de atribuciones de significación a todos los aspectos que encauzan la existencia<sup>72</sup>. ¿Dónde hallar la razón de su equilibrio, en perpetuo devenir? De nuevo el «aión» heracliteano, la historia del ser. Pero no como el juego que quiso leer Heidegger atravesando la niebla espesa que provocara el deicidio nietzscheano, sino como «agón» según su «lógos», es decir, según su medida intrínseca racional<sup>73</sup>. Hallarla para cada orden, salvarla en la acción en su imperiosa normatividad, es la única forma que el hombre tiene de preservar la humanidad de sus compromisos y sus relaciones, incluso de las más violentas, pues también el conflicto, a pesar del escándalo que provoca en las mentes bienpensantes, tiene sin duda su razón.

71 «L'homme ne vit pas en société pour vivre en société, mais pour s'y accomplir lui-même en accomplissant la fin de la société», *Sociologie du conflit*, p. 36.

72 Sobre el weberiano «*antagonisme des fins*» o «*guerre des dieux*», que Freund hará suyo, *vid.*, *Sociologia de Max Weber*, pp. 27-33; *L'essence du politique*, *op. cit.*, pp. 637-640; *Sociologie du conflit*, pp. 45-46 y 125-129.

73 Cfr. «Réflexions sur l'idée de la guerre dans la philosophie présocratique», en *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris), año 95, nº 4, octubre-noviembre de 1990, pp. 513-535 (en especial pp. 518-523).