
El dolor y la muerte en Julien Freund

Juan C. VALDERRAMA ABENZA *

I. PERSPECTIVAS DE CONCILIACIÓN

En los medios intelectuales europeos, la filosofía de Julien Freund (1921-1993) es notablemente desconocida en sus líneas generales todavía. Excepción hecha de algunos circuitos académicos franceses, italianos y españoles, hasta ahora escasa atención se ha prestado al conjunto de una obra sin duda monumental por su extensión y hondura, tanto como por su formidable heterogeneidad temática¹. Sea por la sombra de sospecha hacia sus posiciones ideológicas —más dudosas de lo que se gusta en subrayar— como por la gigantesca figura de quienes reconoció como maestros, corriendo el riesgo de verse sin más anexionado a ellos (M. Weber, G. Simmel, H. Bergson, C. Schmitt, P. Ricoeur, R. Aron, directa o in-

* Universidad CEU Cardenal Herrera.

¹ Al respecto pueden verse las distintas compilaciones bibliográficas dedicadas a Freund, de entre las que destacan los trabajos de Piet Tommissen, aparecido el último en la revista italiana *Studi Perugini*, vol. 1, núm. 1, 1996, págs. 17-73 («La bibliografía di Julien Freund»), y el de Alain de Benoist publicado en su *Bibliographie générale des droites françaises*, Dualpha, París 2004 y cuya versión actualizada ha editado recientemente la revista española *Empresas Políticas* (Murcia), año III, núm. 5, 2.º sem. 2004, págs. 69-110, monográficamente dedicada al pensamiento de Freund. Asimismo, nuestro volumen, *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, Sepremu, Murcia 2006, 213 pág.

directamente), o por el fulgor, a secas, que en su momento acompañaba a la figura de otros filósofos más al gusto de la época, lo cierto es que la recepción de Freund en la Academia europea se ha dado sólo tímida y fragmentariamente. Junto a su *opus magnum* sobre lo político² —de modo preeminente—, se conocen en España sólo algunas de sus investigaciones sobre Weber³, a quien colaboró a introducir en Francia tras Aron, o sobre la delimitación epistemológica de las ciencias humanas⁴. Recientemente va cobrando renovado interés su *polemología* o teoría general sobre el conflicto, aun hallándose claramente en las antípodas de los usos ideológicos e impolíticos que en nuestra época y contexto suelen darse de los problemas relativos a la guerra y a la paz, lo cual impone un límite a duras penas franqueable para cualquier pensamiento que no busque ser legitimado por posiciones axiológicas tan determinadas como discutibles.

Esta reducción de la mirada a ciertos aspectos politológicos y sociológicos de la obra de quien se declaraba metafísico por vocación⁵, evidentemente frena la recepción de otras regiones de su filosofía de carácter general, que o bien tienden a pasar directamente desapercibidas, o se juzgan como exploraciones secundarias de un hombre de natural profundamente curioso. Cuando lo cierto es justo lo contrario, ya que es precisamente el marco de su filosofía (como «*phénoménologie métaphysique*» y, correlativamente, «*anthropologie phénoménologique*»⁶) el que permite advertir el verdadero calado, epistemológico y sistemático, de los aspectos particulares de su obra, se muevan en unos dominios u otros de carácter particular. Pero esto hay que contextualizarlo correctamente.

² *La esencia de lo político* (tr. Sofía Noël), Editora Nacional, Madrid 1968 (se citará conforme a su última edición en lengua francesa, *L'essence du politique*, Dalloz, París 2004).

³ Sobre todo, *Sociología de Max Weber*, Península, Barcelona 1967 (se seguirá su edición de 1985) y *Études sur Max Weber*, Librairie Droz, Ginebra/París 1990.

⁴ *Las teorías de las ciencias humanas*, Península, Barcelona 1975.

⁵ Cfr. Freund, J. & Blanchet, Ch., *L'aventure du politique (entretiens avec Julien Freund)*, Criterion, París 1991, pág. 15.

⁶ Cfr. *Philosophie philosophique*, La Découverte, París 1990, pág. 105.

Es habitual que no siempre las intenciones intelectuales de un autor se correspondan plenamente con las condiciones específicas de la argumentación que en principio parecerían cumplirlas. Ésta queda siempre referida, a veces de manera ciertamente incómoda, a un marco de intercambio comunicativo que quizá el propio autor no haya escogido deliberadamente, sino que le haya venido dado en cierto modo. Es cierto, sí, que la sociología y politología freundeana deberían ser leídas desde su filosofía general; pero ésta sólo es accesible para nosotros —o lo es sobre todo— dentro de los contornos discursivos de su teoría social y politológica, que habría de verse, por tanto, como mediación argumental para la (*su*) metafísica. Durante casi un cuarto de siglo (1965-1979), Freund desempeñó sus tareas docentes en la unidad de sociología de la Universidad de Estrasburgo, a la que se vio llevado por su previa adscripción al Departamento de Sociología del C.N.R.S., tras abandonar la enseñanza secundaria (1960). Este escenario influiría altamente en la orientación y lenguaje de sus investigaciones, aunque tuviera ocasión de transitar caminos distintos de la sociología *tout court* durante todo el periodo. No se trata, en cualquier caso, de un acontecimiento irrelevante, ni personal ni intelectualmente. Tanto esa misma dedicación como la fama que adquiriría por el éxito inicial de *L'essence du politique*, se materializaron en una demarcación objetivamente reconocible de la modalidad de su discurso y de la tipología de los destinatarios de sus escritos y exposiciones orales, así como del tipo de reuniones científicas y encuentros de naturaleza divulgativa en los que participaría profusamente.

A quienes abrió Freund el horizonte de su ambición metafísica no fueron normalmente filósofos especializados, sino politólogos y sociólogos en su mayor parte. A excepción de en *Pilosophie philosophique*, la filosofía freundeana se contiene en estudios y volúmenes de carácter sociológico (históricos o sistemáticos), politológicos, etc., que del mismo modo se editaron en casas editoriales y en publicaciones periódicas no específicamente filosóficas, salvo en raros casos. Fuera de sus análisis particulares en el marco teórico de estas disciplinas no es fácil el acceso a los rasgos específicos de su filosofía general. En este sentido —y sirva esto de primera aproximación al contexto epistemológico en el que inscri-

bir la visión de Freund sobre la muerte— la filosofía de Freund debe reconocerse materialmente emplazada en los niveles analíticos de las ciencias sociales particulares, por entre las cuales se mueve su pregunta metafísica sobre el ser. Es en estos niveles donde su filosofía cobra presencia, según la forma de *mediación metafísica*⁷ que deliberadamente quiso conferirle. Constantemente aludirá a la necesidad de obrar una efectiva reconciliación entre los caminos de las ciencias particulares y los de la filosofía y la metafísica, de secular divorcio⁸. Concibió, por ello, que las ciencias sociales, económicas, históricas, políticas, jurídicas o de cualquier otro tipo, más que debilitar la reflexión sobre el ser, realmente abrían una nueva vía para su acceso, raramente transitada, que permitiría renovar y dignificar a la propia metafísica.

Su análisis de la cuestión sobre la muerte, desde el punto de vista sobre todo de su significación social, se mueve en un triple enfoque objetivo: a) *crítica de la cultura*, en función, especialmente, (1) de la interpretación weberiana de los procesos de racionalización como tipo explicativo del modelo post-renacentista de la civilización occidental; (2) de los análisis de Simmel sobre la «*Tragödie der Kultur*» y las raíces conflictuales de las sociedades modernas («*société conflictuelle*» en Freund); y (3) de los estudios de Raymond Aron sobre la ideología contemporánea, a los que unirá, especialmente dirigidos al marxismo, algunos aspectos de la teología política de Carl Schmitt (neutralización y despolitización, desplazamiento histórico de los centros de gravedad social y el concepto, igualmente weberiano en su sustrato, de la «*Tyrannie der Werte*»); b) *socio-fenomenología de la religión*, emplazada en el horizonte temático de su «teoría de la esencia», cuya determinación no se dará en este lugar, salvo en lo nuclear apenas; y c) *metafísica*, como filosofía del ser y de la vida, deudora en especial de la comprensión bergsoniana de la historia, así como del existencialismo cristiano y

⁷ Cfr. Duprat, G., «Notre ami Julien Freund», en *Philosophie Politique*, núm. 6, 1994, págs. 175-176.

⁸ Cfr. *Philosophie philosophique*, op. cit., págs. 53-54; *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 185.

la tradición apofática de la teodicea (especialmente a la luz de ciertas interpretaciones místicas, cristianas o no, de algunas ideas de la patrística latina y de sus constantes lecturas de Lev Chestov). Este triple enfoque, en cualquier caso, no se corresponde con una delimitación que se pudiera verificar exactamente como tal en los escritos del francés, sino que en buena medida se entrecruzan y reclaman para su respectiva justificación en diversos pasajes de sus obras. De todos modos, por su interés y por su especial presencia en el conjunto de sus textos, centraremos la presente exposición sobre todo en la primera de las direcciones apuntadas, trayendo las otras dos a colación sin ánimo de constituir en modo alguno una explicitación exhaustiva de la fenomenología de lo religioso en J. Freund.

II. DE LA «NATURE» A LA «GRÂCE»: MIEDO A LA MUERTE Y FORMAS DE SOCIALIZACIÓN

II.1. *Lo impuesto al hombre y lo por él dispuesto*

No es del todo evidente que el miedo a la muerte sea uno de los rasgos característicos del hombre moderno, ni siquiera si se le observa en cuanto tipo ideal. Lo cierto es que su representación, cualquiera que ésta fuera, se ha hecho siempre acompañar de un perfil verdaderamente problemático para la vida humana personal o colectiva, adoptando grados muy diversos de intensidad desde el ascético y místico «morir a sí mismo» hasta el terror exasperado. Lo mismo en tiempos de especial excepcionalidad, en los que su problematicidad tiende a acentuarse hasta exigir a las distintas sociedades estrategias para su resolución que aunque se vieran inscritas en una trayectoria histórica de cierta coherencia, podrían también imponerse como medidas excepcionales de control de la mortalidad (o, correlativamente, de la natalidad y de la distribución poblacional respecto al territorio). Rompan o no la inercia que caracteriza a las instituciones, las pautas de control social de la muerte humana constituyen un factor privilegiado del perfil cultural que adoptan las relaciones que los miembros de la sociedad mantienen entre sí y la comprensión que asumen de su significado. Pandemias,

guerras declaradas o potenciales por intensificación de la hostilidad política y el incremento de la inseguridad, cambios de periodización histórica, crisis institucionales, han venido a recordarle al frenesí de la vida lo inevitable de su propio fracaso, la aparente imposibilidad de validar sus pretensiones de indefinición temporal, de trascender la determinación que su límite le impone a cada hombre por encima de la continuidad en principio indeterminada de las generaciones.

Esto indica que la muerte, a pesar de su naturalidad para lo vivo, no constituye un problema cuyo sentido se le presente al hombre con el mismo grado de evidencia que suele acompañar —por abstracta e impersonal que sea— a la conciencia del suceso como algo físicamente inevitable. No tiene para él un estatuto análogo al que le reconoce a las contingencias que afectan al orden de los *facta purae naturae*, sino que se enclava, como el conjunto todo de su vida, en un horizonte de justificación social y cultural, que debe regularse materialmente para cobrar sentido. Esta contextualización permite darle legitimidad al acontecimiento como algo *intrínsecamente* significativo y, así, como una realidad formalmente incluida como *normal* en la continuidad social de la existencia. Para ello depende, como es lógico, de un perpetuo trato con el acontecer puramente somático del hecho, ya que es con relación a la previsión de su incidencia como las pautas sociales para su interpretación y su control se justifican y definen. Pero a la vez trasciende, en razón de su significatividad, el carácter imperioso de lo «meramente natural», quedando incorporado el hecho a un plano de disposición de carácter convencional y libre y, consiguientemente, normativo y ético en su médula.

El hombre *hace cosas* con su muerte⁹, como las hace con los otros rasgos de su condición natural. Y es por la *mediación* de esta novedad que engendra y que cultiva, como accede al sentido de

⁹ Cfr. Arregui, J. V., «La actitud ante la muerte», en Anrubia, E. (ed.), *Cartografía cultural de la enfermedad. Ensayos desde las ciencias humanas y sociales*, UCAM, Murcia 2003, pág. 52. Del mismo vid., más extensamente, *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona 1991.

cuanto también le constituye desde el punto de vista fáctico y material. Esta distancia, por él mismo creada, entre lo que la naturaleza exige y lo que establece el marco cultural e histórico, lejos de ser remedo artificioso frente a lo estrictamente natural —a lo cual vendría como a acallar extrínsecamente—, conforma de hecho el contexto que permite interpretarlo, justificar su normalidad o excepcionalidad y plantear los procedimientos sociales adecuados para su relativa desproblematización y cumplimiento. Estructuras de parentesco, reglamentación de las condiciones legítimas de destrucción de la vida hostil, regulación del orden patrimonial privado y público, procedimientos de sucesión en el ejercicio de funciones directivas, institucionalización del luto y tipificación de la figura de la viuda fértil, prácticas y ritos funerarios, representaciones simbólicas y escatológicas dirigidas al fortalecimiento de determinadas prácticas morales..., todas ellas constituyen estrategias de disposición y, por lo tanto, de control de lo que aparentemente rompe toda posibilidad humana de dominio.

Morir no es experiencia, pues, tan sólo corporal. Tampoco percibir en uno mismo ciertas necesidades, ni tan siquiera urgentes. Ni lo uno ni lo otro se reduce a un padecimiento orgánico que en el plano de la conciencia se traduzca en la constatación de un límite o de un simple carecer. Para el hombre implican, más bien, *verse afectado* —y positivamente además— por ellas, ya sea la muerte o la necesidad. Lo cual reclama una mediación práctica de carácter intersubjetivo para la «*mise en forme*» de esa misma afección —antes que de su objeto—, de tal manera que, aparte de *padecida*, sea en realidad *tenida*, esto es: se haga condición para la acción. Todo lo que vive muere, pero sólo el hombre *tiene* el problema de su muerte, en cuanto que *socialmente lo tiene*. Y es justamente esta modalidad de su tener lo que justifica su traducción en formas de disposición social, de tipo religioso, político, productivo-económico, jurídico, científico... Todas ellas no se superponen a una naturaleza desnuda y terca, relegada; la cumplen, más bien, al informarla. La capacidad factible de lo humano no se yuxtapone sin más a la facticidad de lo que por naturaleza somos: «la libertad consiste —dirá Freund— en el reconocimiento de estas determinaciones y en la manera como conseguimos hacernos cargo de

ellas»¹⁰. Los frutos de su acción y de su *poiesis* no le salvan al hombre estrictamente de su animalidad, sino que le permiten vivirla justamente según el modo que le resulta propio, en tanto que *animal rationale*, fundamento de su libre disponer. La cultura que engendra con su *faciendum* expresa el modo con que le compete realizar su *factum*:

«Esta transformación se basa en su aptitud para elaborar tanto instrumentos y técnicas como instituciones y convenciones. En tanto que la naturaleza humana es naturaleza, el hombre no puede inventarse de otro modo a como es; pero en tanto que es humana, es apto para disponer de la experiencia que posee de sí mismo, capacidad ésta ligada a la palabra y a su espíritu, dotado del sentido de la libertad. Para emplear los términos de Ortega y Gasset en *Ideas y creencias*, como naturaleza el hombre es *factum*, como naturaleza humana es *faciendum*. Haciéndose espiritualmente en los límites de su *factum*, suscita contrarios distintos a los de su naturaleza, en particular los de la identidad de su ser y de la multiplicidad de sus obras, científicas, artísticas, técnicas o de cualquier otro género»¹¹.

Así es como el hombre puede conferir sentido a cualquiera de esas realidades, y a tantas otras condiciones de su vida: en tanto que las dispone objetivamente y según la medida convencional que determine la forma misma de esa disposición. Lo que *ya* le constituye en el plano orgánico —de *la nature*—, pero indeterminadamente

¹⁰ «A propos du besoin et de la violence. Les rapports entre l'économique, le politique et la nature humaine», en *Paysans* (París), vol. 19, núm. 110, febr.-marzo 1975, págs. 8-24, pág. 15.

¹¹ *Philosophie philosophique*, op. cit., pág. 100. En igual sentido se expresaría tiempo antes en «L'imprescriptible métaphysique» (*L'Astrolabe* [Lovaina la Nueva], núm. 49, nov.-dic. 1977, págs. 13-18), comentando: «En tanto que somos seres creados, dados por lo tanto, somos naturaleza; en tanto que somos seres capaces de hacernos en el tiempo con relativa autonomía, somos gracia. [...] Es por gracia como [el hombre] es igualmente un ser político, capaz de progreso técnico, sostenido por la esperanza. La gracia es la asistencia [*faveur*] que se le da al hombre para ser hombre», pág. 16.

desde el punto de vista de su significación, adquiere por conformación convencional en el orden de la *grâce* perfil y respuesta a través del ejercicio de la acción. Ello implica la generación, el despliegue y la transformación de un conjunto múltiple de formas y de relaciones que específicamente sirvan para dar razón del hecho; formas, normas también, instituciones, que de modo especializado y monopolístico o en no siempre pacífica concurrencia, dispongan y hagan inteligibles los rasgos que constituyen su naturaleza y que la expresan. De lo contrario, no sabría el individuo *qué significa* morir, ni padecer necesidades, ni poseer conciencia, ni conocer, ni ser sociable. Todas ellas son, para Freund, *données*, «constantes empíricas irrecusables» de la vida¹², «condiciones naturales»¹³ o «existenciales»¹⁴ que requieren de contextos sociales en los que cobrar forma, definirse objetiva e intersubjetivamente y hacerse operativos en el dominio práctico¹⁵. Vale así para la muerte lo que también para la necesidad o para el hecho de vivir en sociedad: «no se trata —señalará el francés— de un factor invariable, sino de una condición vital natural que los hombres constantemente modifican por medio de su actividad [...], haciendo aparecer con ello continuamente nuevos problemas»¹⁶.

¹² *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 39.

¹³ *Sociologie du conflit*, P.U.F., París 1983, pág. 116 (hay traducción española, aunque desafortunada, por J. Guerrero Roiz de la Parra: *Sociología del conflicto*, Edics. Ejército / Minist. Defensa, Madrid 1995; una previa en Buenos Aires, por la Fund. Cerien, en 1987).

¹⁴ Así en *L'essence du politique*, op. cit., pág. 25; *Philosophie et Sociologie*, Cabay, Lovaina la Nueva 1984, pág. 42.

¹⁵ «Dada la plasticidad de las *données* en tanto que evidencias, el hombre se hace capaz de organizarlas, de darles forma, habitualmente de manera artificial, en el marco de las diversas actividades: política, económica, científica, artística o cualquier otra», *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 196.

¹⁶ *Sociologie du conflit*, op. cit., pág. 116. Es en este sentido que Freund entiende tales condiciones —*données* para cada mediación— como potencia (*puissance*) constitutiva del humano modo de ser, que no sólo están presentes allí donde el hombre desarrolla su actividad, sino que reclaman formas de disposición que aunque se modulan histórica y culturalmente, responden a la propia estructura natural del ser al cual expresan.

A tales marcos de disposición formal los denominará Freund, frente a los «órdenes imperiosos» de lo cósmico y psico-somáticamente impuesto al hombre¹⁷, «órdenes imperativos», cuya conformación histórica responde a la especificidad —a la *esencia*, dirá— de lo que buscan informar: lo político, lo religioso, lo económico, etc.¹⁸ La lógica que los anima es —aunque sin su carga hegeliana— la que en su día Simmel cifró en los procesos formales de objetivación (*Vergegenständlichkeit*) del espíritu, la estructura dialéctica de externalización e internalización de las formas de la socialización (*Vergesellschaftung*), cuyo despliegue en el tiempo permite no sólo al espíritu recobrar en su confrontación con sus expresiones, sino también la conservación y transmisión de un contenido cuya cristalización social ciñe las expresiones de la vida y la perfilan históricamente. Estas formas, que por su materialización social son, según escribe el propio Simmel, *más-que-vida* (*Mehr-als-Leben*)¹⁹, hacen del mundo para el hombre precisamente un mundo *suyo*.

¹⁷ «El orden imperioso es este orden inevitable que se nos impone por nuestro carácter creatural, es decir, en cuanto que somos seres que dependen de un universo que no hemos creado y nos limita: en él se nace, se vive y muere. [...] A lo largo de toda la edad agraria de la humanidad, los hombres reglaron su existencia cotidiana sobre este orden, presente también en la base de la religión, en tanto que se atribuye a un creador trascendente, a un Dios o a varios», *L'aventure du politique*, op. cit., págs. 106-107. Sobre la justificación filosófica general del concepto, vid. «Le concept d'ordre», en *Revue administrative de la France de l'Est* (Metz), núm. 19, 1980, págs. 5-16 (se sigue su edición en *Politique et impolitique*, Sirey, París 1987, págs. 60-70).

¹⁸ «El orden imperativo [...] es el orden aleatorio y variable del cual el hombre se considera creador. Consiste esencialmente en una puesta en forma continua de las cosas y las acciones en función de normas de las que es igualmente autor. [...] es un orden voluntario y, por consiguiente, convencional, que él se impone a sí mismo o a las cosas», «Le concept d'ordre», op. cit., pág. 66. Un cuadro esquemático de la doble clasificación de órdenes freundeanos, en Molina Cano, J., *Julien Freund, lo político y la política*, Sequitur, Madrid 2000, pág. 176.

¹⁹ *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, Berlín 1918 (I. «Die Transzendenz des Lebens»).

II.2. La muerte socialmente definida

En el caso específico de las formas que envuelven imperativamente al acontecimiento humano de la muerte, la tarea de su desproblematización se corresponde con un proceso de cierta *desnaturalización* de su suceso, en la medida en que viene a incorporarse, dentro del orden de la sociedad, a pautas *des-subjetivizadas* o *despersonalizadas*²⁰ para su interpretación y puesta en práctica. Eso son las *instituciones*, que ni son completamente impersonales, ni se dan independientemente de las relaciones empíricas que articulan. De hecho, el reconocimiento de la propia identidad se ofrece y válida en ellas como una de las condiciones —no la única— para su formulación. Pero sí constituyen mediaciones tipificadas entre el orden de lo objetivo y de lo subjetivo, cuyo sentido no resulta de la proyección de las motivaciones e intereses contingentes de los sujetos en el nivel de sus actos, sino que es relativamente exterior y autónomo respecto a ellos.

En este sentido, con referencia a las formas institucionales que parcial o completamente abracen la muerte humana y le doten de significación social, la muerte de *cada uno* sucede en realidad como la de *cualquiera* (dentro del mismo marco de referencias), lo mismo que *cualquiera* podría pasar a administrarla o manipularla en las distintas fases del proceso. Tanto más así cuanto mayor sea el cala-

²⁰ Cfr. *L'essence du politique*, op. cit., págs. 256-257, respecto de la institucionalización política. Se trata en todo caso de una despersonalización relativa por su contextualización operativa, distinta por lo tanto de la que surge del humanitarismo abstracto («*dépersonnalisation généralisée*»), que Freund expone y juzga en «Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective», en Beauchard, J. (edit.), *Identités collectives et travail social (Réseau interuniversitaire de formation des formateurs)*, Privat, Toulouse 1979, págs. 65-91 (se sigue su edición en *Politique et impolitique*, op. cit., págs. 121-139, pág. 127). En cualquier caso, adviértase que la institucionalización, en cuanto mediación en las relaciones intersubjetivas, más que *des-subjetivizar* crasamente la experiencia que recoge, la *desindividualiza*, dado que es precisamente por ella —por su mediación— como los aspectos subjetivos de la «*expérience vécu*» se conservan socialmente, traducidos objetivamente o patrimonializados.

do de la racionalización que acompañe a esa redefinición social del acontecimiento. La muerte reconstruida socialmente tiende a presentarse como un trance anónimo ante el hombre, como una muerte *típica* (arquetípica también); así reduce su espanto. Lo cual no entraña necesariamente pérdida de subjetividad, aunque tal cosa parezca producirse contemporáneamente en las diversas aproximaciones funcionarizadas y burocratizadas de trato con ella —bajo la óptica del experto, el terapeuta, las instancias gerenciales de previsión y aseguramiento, el personal especializado sanitario y tanatológico, el «administrador» sacramental...—. Mantenga o no sentido más allá del plano funcional, el individuo se encuentra en todo caso exonerado de la obligación de morir *él solo*, es decir, de enfrentarse a la luz de sus solos recursos subjetivos a *su propia* muerte, que cuanto más individualizada se entiende más problemática se vuelve, convirtiéndose en un acontecimiento de contornos imprecisos, indeterminados objetivamente, individual y privativo.

Referir la muerte a esta tópica de relaciones significativas le permite al sujeto domesticar, hasta cierto punto al menos, su inicial perfil excepcional. Se hace capaz así de reconocer en el orden de su existencia *qué prácticas* le permitirían en principio hacerse realmente cargo de ella, bien sea según el arquetipo del hombre de fe ante la «buena muerte», como ante la «bella» del heroísmo estético o la «digna» del hombre seducido por el dominio racional tecnificado (conforme a la medida previa de la *quality of life*). De este modo, no sólo los problemas relativos a la cancelación de la propia vida, sino incluso los de su irrupción, preservación y transmisión, cobran en la textura de las instituciones una cierta trascendencia respecto de su puro acontecer individual, en tanto que se trata de problemas socialmente resueltos y no reductibles a la contingencia del origen y del término de cada individuo singular. Y así es precisamente como el individuo, lejos de verse en la obligación de dotar de significación a tales acontecimientos de su existencia desde los recursos disponibles en su propia estructura personal, lo hace en función de su *participación* en aquellos tipos de prácticas y de bienes que las instituciones validan según formas social y culturalmente diferenciadas. En efecto, según Freund,

«Es en la sociedad y en el modo de organizarla como el individuo puede hallar sentido, no en la vida. Aunque los individuos mueren, la vida continúa y se perpetúa, a través, ciertamente, de los individuos, pero trascendiéndolos. En efecto, no es la vida la que nace y muere, sino el individuo: la vida sobrevive perpetuamente, y es en esta supervivencia donde el individuo encuentra su propia posición en tanto que ser limitado por un nacimiento y una muerte. Él es finito, la vida indefinida»²¹.

A falta de este relativo control socialmente sostenido, la excepcionalidad de la muerte se aplaza sin resolver en el plano subjetivo, como un riesgo permanente de tránsito del orden del ser, tal y como se recoge en los proyectos mensurables de la propia vida, a la *nada* que entrañaría la exclusión de toda posibilidad para su cumplimiento.

La relativización y hasta el cuestionamiento del significado de la textura de las formas sociales para la definición y el despliegue de las distintas condiciones naturales de la existencia, constituye para Freund uno de los rasgos más específicos de la forma moderna en que se expresa el temor ante la muerte y de las orientaciones típicas, personales y sociales, en que se hace disponible en términos prácticos y también morales. Una vez los procesos subjetivos de identificación del individuo se distancian gradualmente de los contextos sociales de su adscripción y pertenencia —otrora irrevocables y necesarios en cuanto expresivos del orden de su naturaleza—, el reforzamiento de la individualidad se hace acompañar de un incremento también de la *inseguridad* subjetiva, de la que el individuo debe dar cuenta en la programación de su vida cotidiana si no quiere abrirle paso a la crisis o al fracaso existencial. Identificado el *yo* con sus proyectos racionales y pragmáticos, según el sen-

²¹ «Il significato della morte e il progetto collettivo», en Cavicchia Scalamonti, A. (ed.), *Il «senso» della morte. Contributi per una sociologia della morte*, Liguori Editore, Nápoles 1984, págs. 85-104, pág. 92 (originariamente publicado en lengua francesa como «La signification de la mort et le projet collectif», en *Archives de sciences sociales des religions*, París, núm. 39, 1975, págs. 31-44).

tido que le diera Weber a la *Zweckrationalität* en el interior de un mundo éticamente irracionalizado, la muerte tiende a representarse como una *contingencia externa* a la continuidad temporalizada de éstos, respecto de los cuales viene a constituir su cierre definitivo a modo de catástrofe puramente natural. Las posibilidades de su integración dependerán de los procedimientos que permitan su racionalización *desde* el proyecto, es decir, de su sometimiento a pautas de control racional o de dominio análogas a las que al individuo sirven para domesticar el resto de aspectos de incertidumbre, de arbitrariedad, azar, fatalidad, que pudieran frustrar el desarrollo previsto de los programas vitales ordinarios.

Semejante naturalización contemporánea de la muerte debe entenderse en el contexto de la tendencia a la *intelectualización* que, según Weber también, gobierna las entrañas del proceso de racionalización de la existencia. La conversión del fenómeno a *hecho* puramente fisicalizado supone, en contra de lo esperado, la transformación de la categoría de lo natural en una *representación* provocada por la previa ruptura entre facticidad y sentido, con la correspondiente identificación entre naturaleza y necesidad de índole mecánica (según el modelo cartesiano y spinozista). Tal representación intelectual media en el contacto del hombre con lo natural, provocando entre ambos un *distanciamiento*²² que, por un lado, impide tanto el reconocimiento del vínculo que existe entre lo natural y lo convencional o histórico, como de su valor determinativo y mensurante

²² A ese distanciamiento Freund se referirá, muy elocuentemente, como pérdida de «*le sens de la main*» y «*triomphe de l'indirect*», cfr. *L'aventure du politique*, op. cit., págs. 62-64; «*A propos du besoin et de la violence*», op. cit., págs. 19-20. Sobre las implicaciones de la traslación de lo natural a la representación (intelectual) de la necesidad mecánica, vid., entre otras, *Philosophie philosophique*, op. cit., págs. 17-51, 89-114; «*Le droit comme motif et solution des conflits*», en *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, núm. 8, 1973, págs. 47-62 (incluido en *Politique et impolitique* como «*Droit et conflit*», op. cit.; en especial pág. 317); «*Observations sur la finalité respective de la technique et de l'éthique*», en *Éthique et Technique*, Univ. Libre de Bruxelles, Colec. «*Morale et Enseignement. Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences morales de l'U.L.B.*», Bruselas 1983, págs. 21-42.

respecto de la interpretación y orientación de la conducta o de esos mismos hechos supuestamente neutros. Y favorece igualmente, por otro lado, que se concentre toda posibilidad de *sentido* en las capacidades factibles del ser humano en el marco de lo artificial desnaturalizado, cuyos límites se amplían. Lo que la fisicalización de la naturaleza comporta, pues, es el repliegue de la libertad al ámbito inicialmente irrestricto de lo artificial.

Naturalizar la muerte es expresión de la centralidad que viene a otorgársele contemporáneamente a un *yo* que a la vez que se presume intelectualizadamente resuelto en sus proyectos metódicos de vida, se entiende originariamente desprovisto también de referencias que le permitan reconocer, con suficiente plausibilidad, el sentido del fenómeno en la totalidad de sus aspectos. Es fruto de la restauración de su carácter subjetivo, que la textura institucional tendía en cierto modo a despersonalizar. Lo cual no puede sino plantear su *re-problematización* también en la conciencia, ya que tal cosa exige volver a definir nuevas pautas (ahora privadas) en función de las cuales el peso subjetivo de su excepcionalidad pueda restringirse, y se mitiguen con ello las posibilidades de verificación de crisis y angustias personales. Porque, en efecto, también la muerte exteriorizada como catástrofe del mundo físico pide su integración en el horizonte de las expectativas que prefiguran la orientación de los proyectos vitales de los individuos. Tal cosa puede darse mediante su traslación a la *periferia* de los programas que dan forma al *tiempo disponible* de la vida, en tanto que tiempo naturalmente limitado por su origen y su término, aunque ambos límites normalmente sólo tengan un perfil típico y abstracto según la propia contextualización social, las esperanzas de vida generales, el nivel de acceso a recursos terapéuticos, sanitarios, de aseguración social, etc.

Este tiempo disponible, medido por la temporalización de los proyectos vitales subjetivos antes de su «*interrupción radical*»²³,

²³ Cfr. «*Il significato della morte e il progetto collettivo*», op. cit., pág. 96. Y así busca el individuo, seguirá apuntando Freund, «*asegurarse*, en el más amplio sentido del vocablo, contra la catástrofe que constituye la muerte, sin advertir ser víctima en el presente del espejismo de creer en los espejismos del futuro», de la permanente demora de una satisfacción nunca cumplida.

deviene proceso de contención de lo que de provisional, de incierto, de no objetivamente significativo en suma, parece quedar en el despliegue de la vida. ¿Debido a qué injusticia la imposibilidad del colmo del proyecto? En efecto, ¿por qué morir? La muerte no sería «más que el obstáculo que impide al hombre disfrutar de la felicidad: un absurdo»²⁴, no compatible en cuanto tal, de forma inmediata y clara, con las pretensiones eudemonistas de la utopía que promete el progreso en la racionalización de la existencia.

A pesar de todo, también la exorcización pragmática del riesgo de la muerte puede resultar eficazmente normalizadora y dar lugar a sus propias formas de integración en la programación del transcurso de la vida. Sobre todo si hace uso de la terapia nietzscheana del olvido, de la inhibición comunicativa del *tabú*, del deliberado ocultamiento de la muerte en el dominio público y del desarrollo de los modelos periciales y técnicos para su justificación y manipulación, cuya fragmentación en regiones de acción especializadas, autónomas y no interdependientes, refuerza el desplazamiento a la clandestinidad de la unidad y totalidad fenoménicas del suceso²⁵. «No obstante sabemos —dirá el francés—, [...] que una representación removida no por ello se ve abolida, sino que continúa operando de manera inconsciente sobre los comportamientos, incluso colectivamente»²⁶.

De todas formas, la resubjetivización del acontecimiento y la consiguiente reproblematicación de su significado, obligan al individuo a cargar con el fardo insuperable de tener que hacer medianamente disponible para él las condiciones de su propia inseguridad congénita. El hombre que pierde la *gracia* retorna a la *naturaleza*, según el sentido hobbesiano del estado permanente de incer-

²⁴ *La sociología de Max Weber*, op. cit., pág. 25.

²⁵ Se trata de otro modo de confirmar, aunque mediante el desplazamiento del acontecimiento, no mediante su contextualización práctica, el «*scimus et sentimus nos immortales esse*» de Spinoza, sobre el que Freud volvería contemporáneamente en sus análisis de la *tanatofobia*. De todas formas, la clave filosófica de la idea la tomará Freund más bien de las reflexiones de Scheler en su afamado «*Tod und Fortleben*».

²⁶ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 85.

tidumbre vital, que mientras no se domestique —no tanto mientras no se anule— queda a un paso de su vivencia como angustia ante la arbitrariedad y el azar de lo puramente natural externo al hombre²⁷. Tal es la percepción de la que llama Freund «*la peur de la peur*», el miedo —no el temor (*crainte*)— que se hace objeto de sí mismo al no disponer de referencias objetivas para la orientación de la conducta en términos de relativa libertad y constricción, es decir: de capacidad de elección y discriminación de posibilidades legítimas o normales para la proyección con sentido de los distintos aspectos de la vida²⁸. Condenado a ser libre, el hombre se ve igualmente arrastrado a definir su total responsabilidad ante el sentido y forma de su propia muerte.

III. LO ETERNO Y EL TIEMPO: EL ESTATUTO FENOMENOLÓGICO DE LA RELIGIÓN

III.1. Muerte y religión

De entre las instancias por cuya mediación se le hace posible al hombre subjetivamente hacerse cargo de su condición mortal, la religión ha ocupado históricamente una posición predominante.

²⁷ «Sin las formas —dirá Freund—, la vida no sería sino corriente desordenada y creciente, un devenir caótico, sin relieve, sin representación posible y sin significación», *Philosophie et sociologie*, op. cit., pág. 337. En Hobbes, lo mismo que sólo el milagro puede suplir la corrupción de la naturaleza, sólo la Providencia secular que políticamente representa el soberano puede imponer un orden para la superación del miedo natural. La seguridad es, así, como orden de paz, fruto del miedo. No es el propio hombre, pues, el que se auto-redime de su estado natural (Locke), sino por la intermediación de una voluntad externa y excepcional, que crea y determina el *nomos* frente al caos. Sobre ello, entre otras, «Le thème de la peur chez Hobbes», en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 18, núm. 49, enero 1980, págs. 15-32.

²⁸ «La inseguridad nace de la pérdida de confianza en las instituciones destinadas a proteger a los miembros de una colectividad», «La peur de la peur», en *Actions et recherches sociales* (París), núm. 4, dic. 1985, págs. 11-29, pág. 19, lo cual tiene indudables repercusiones en una fenomenología de la inseguridad política, de la necesidad también de la gestión del miedo para su domesticación interior y exterior.

No sólo por su función en orden a la legitimación de la pregunta por la supervivencia *más allá* del tiempo mensurable de la vida, sino por abrazar incluso, desde el límite que representa esa pregunta, la totalidad de los aspectos de la vida *más acá*, según un modo particular de suyo irreductible a los otros modos con que las distintas formas de actividad cumplen en la inmanencia sus fines específicos.

El orden religioso no acompaña con sus propias formas de significación al proceso sólo de la muerte en cuanto tal, sino a la totalidad de la existencia del sujeto. Convierte así los modos de interpretar y resolver la muerte en modos de interpretar también y de orientar la vida. Y es que, en efecto —banal parece recordarlo—, «no hay muerte donde no se ha dado previamente nacimiento. Muere sólo el que nació. Tal es la ley del devenir y de la supervivencia»²⁹.

Con el nacimiento aflora ya ante el hombre un problema estrictamente religioso³⁰. En efecto, se trata de la irrupción en el tiempo de un *ser que es mortal*, condición ésta que el sujeto debe aprender a configurar en el interior de cierta modalidad de relaciones, simbólicas y prácticas. Además, porque la vida constituye una realidad en principio *indisponible*, en tanto que «por su propia esencia, es infinitamente mucho más que un conjunto de elecciones, ya que nadie ha elegido nacer: se trata más bien de una gracia. Por eso se considera sagrada»³¹. Ya sea con referencia al destino como al origen —doble camino éste que Freund recorrería vitalmente³²—, ambos aspectos apelan a la vida como dependencia y,

²⁹ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 94.

³⁰ De ahí el vínculo esencialmente existente entre las formas de interpretación y control de la muerte y las de interpretación y control de la natalidad, reflejando ambas, cada cual según su modo, idénticas afinidades metafísicas y actitudes generales ante el acontecimiento total de la existencia. Al respecto, además de «Il significato della morte e il progetto collettivo», vid. el breve «Cosa o essere. Messaggio al Congresso Europeo per la Vita», en *Cristianità* (Piacenza), anno VIII, núm. 60, abril 1980, pág. 1.

³¹ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 98. Cfr. *L'aventure du politique*, op. cit., págs. 83-84.

³² Vid. *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 79 y ss.; 239-232. También nuestro *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, op. cit., págs. 75-84.

por lo tanto, como *trascendencia*, puesto que lo que la índole mortal del hombre revela es, junto con su límite, su estatuto inmediatamente frágil y finito. De ahí la pregunta aquende por la *gracia* o el don de la vida y por su supervivencia futura allende. Siendo en el viviente lo mismo su ser y su vivir³³, y dado que la vida es condición de toda posterior disposición, la vida se le presenta al hombre con la radicalidad de lo dado e indisponible.

Es este mismo hecho de la contingencia natural del ser el que para Freund justifica socialmente la legitimidad de la experiencia religiosa. Esto no significa que toda su intencionalidad pueda agotarse en su función «terapéutica» respecto del miedo que provoca en el sujeto la previsión de su propia muerte, como marco operativo para su atenuación. Su finalidad no consiste propiamente en su capacidad para resolver más o menos eficazmente este hecho que la condiciona, sino que apunta a algo que, externo a él, permite abrazarlo significativamente como criterio de su legitimación en la experiencia. En este caso, se trata del *Absoluto*, ya se entienda tal concepto teológicamente o no, personal o impersonalmente, trascendente o mundanal. La religión, así entendida, dispone para el hombre el cauce formal de su «*passion de l'absolu*»³⁴, cuya savia constituye la toma de conciencia del problema de su condición mortal. Y así, siendo lo absoluto el fin, no da razón del hecho religioso en cuanto tal, por lo que su sentido no depende de la afirmación o negación del problema teológico, sino que hasta lo trasciende.

Confirma el lorenés aquí lo que previamente sostuvo Durkheim en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* a propósito del totemismo australiano, como forma religiosa «en gran medida extraña a toda idea de divinidad», y cuyos ritos se orientan a fuerzas «muy diversas de aquellas que ocupan un lugar predominante en nuestras religiones modernas»³⁵. Se distanciará, no obstante, de él, en la determinación por parte del sociólogo del «contenido objetivo de la

³³ Cfr. Aristóteles, *Sobre el alma*, II, 4, 415b 13.

³⁴ Cfr. *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 115.

³⁵ Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, P.U.F., París 1990, pág. 9.

idea que se expresa cuando se habla de religión en general»³⁶ en la distinción entre *lo sagrado* y *lo profano*, principio dicotómico que Freund reserva para la puesta en forma práctica del fenómeno (como *presupuesto*³⁷ suyo junto a la dialéctica de lo trascendente y lo inmanente o lo sobrenatural y natural), pero no como su condición explicativa o su *donnée*.

Tanto quien obra en el interior de cierto tipo de relaciones religiosas como quien deliberadamente se opone a ello, se enfrentan en realidad a «*un mismo problema*»³⁸ que la religión ayuda a conformar. Ese problema es fundamentalmente el que se recoge en la formulación de la posibilidad de la *supervivencia*, cuya validación práctica en la experiencia se ofrece a través de los medios de los que ordinaria o extraordinariamente suelen hacer uso las distintas tradiciones religiosas institucionalizadas³⁹.

³⁶ *Idem*, pág. 6.

³⁷ La determinación fenomenológica de las formas de actividad la dispuso J. Freund en su conocida «teoría de la esencia», según el nivel de relación de tales actividades con la naturaleza humana (esencias o esencias primarias —política, economía, ciencia, arte, religión y moral— y dialécticas antinómicas o esencias secundarias —derecho, técnica, pedagogía, etc.—). Cada una de ellas responde a una estructura formal que el lorenés condensaría en los siguientes cuatro aspectos: su *donnée*, ya aludida, sus presupuestos de ejercicio (y las correspondientes mediaciones que constituyen), sus medios específicos y, por último, su finalidad objetiva. No interesa ahora más que apuntarlo, pues su justificación exige cierto detenimiento. En cualquier caso, por lo que respecta a los *presupposés*, Freund dirá que se trata de «una condición previa, que se encuentra dada, y que se constituye en la condición de ejercicio de una actividad. El hecho es que en política hay hombres que mandan y otros que obedecen, [...] que la religión divide las relaciones en sacras y profanas. Estos son los presupuestos sin los cuales las actividades no serían posibles», *Philosophie et sociologie*, op. cit., pág. 23. Se trata, pues, de «una condición necesaria y constitutiva de la existencia de una esencia» (*L'essence du politique*, op. cit., pág. 87), sin cuya modulación histórica, pero formalmente permanente, no sería posible «el desarrollo de las *données* en operaciones vitales» (*L'aventure du politique*, op. cit., pág. 195).

³⁸ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 103.

³⁹ Al respecto, vid. *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 116; *Philosophie et sociologie*, op. cit., págs. 62-63.

De todas formas, lo que para Freund indica la cuestión de la supervivencia trasciende la particularidad de la duda sobre qué tipo de existencia ultraterrena les cabría esperar a quienes viven. En la medida en que las formas de interpretar la muerte incide en la determinación del sentido de la vida en general, la relativa resolución del problema de la supervivencia también impone sobre la vida presente una distinta medida de interpretación. No se trata sólo de una apertura al estatuto de lo sobrenatural, con relación más o menos cercana —según los casos— al orden de lo natural, como si la trascendencia constituyera únicamente un límite de carácter extensivo respecto de los aspectos inmanentes de la vida según el antes y el después. Para el curso normal de la existencia, la supervivencia, en semejante caso, representaría una posterioridad respecto de la anterioridad que encarnaría la vida.

Ahora bien, si la supervivencia se considera desde el punto de vista no secuencial, sino cualitativo y —valga decir— espacial, su estatuto no se hace inteligible desde las categorías del *prius* y el *posterius*. Tal punto de vista es el que en las tradiciones de Occidente constituye la noción de *eternidad*, que no es la proyección indefinida del tiempo ni su resolución, sino su medida y, en consecuencia, su condición de inteligibilidad. En efecto, según Freund,

«si la supervivencia significa participación en la eternidad, es desde la categoría de la eternidad como debe ser pensada; por lo que se halla fuera del tiempo, fuera, por lo tanto, de la anterioridad y la posterioridad. Sólo la vida terrestre se encuentra ligada a la anterioridad y a la posterioridad, dado que se desarrolla en un tiempo dado»⁴⁰.

Estar *en* el tiempo, que es vivir, significa para el hombre fundamentalmente darle forma; vivirlo *determinadamente*, por lo tanto, según las formas de la actividad humana. En función de ellas, el hombre dispone diferenciadamente el tiempo que recibe, como diferenciadamente también ordena los espacios de su vida (su casa, su taller, su ciudad). Este tiempo así dispuesto delimita el sentido

⁴⁰ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 101.

de su *historicidad*, que a su modo encarna la transición antes aludida del orden de la *nature* al de la *grâce*, haciendo de la historia un *hecho cultural* experimentable en formas y niveles materialmente particularizados⁴¹.

III.2. *El peso del misterio en el despliegue histórico*

En 1990, al término mismo de su introducción a *Essais de sociologie économique et politique*, Freund aludiría a esta cuestión dejando en suspenso algo que en otras referencias —en especial *Philosophie philosophique*— perfilaría algo más puntualizadamente. Dirá entonces:

«Actualmente mi espíritu se ocupa en la meditación sobre el significado del espacio y el tiempo. El vacío y el caos pertenecen al espacio. Lo que se denomina creación, ¿no será obra del tiempo?»⁴².

Decía años antes Carl Schmitt perder el tiempo con su acción, ganando a la vez su espacio: «Ich verliere meine Zeit und gewinne meine Raum»⁴³. No se refería, evidentemente, al espacio material y extenso, sino al cualitativo y formal o humano (*Raum-Ordnung-Ortung*): el tiempo perdido es el tiempo *que pasa*, ganándose el que se *espacializa* en formas de relación, de disposición, de orden. Este

⁴¹ Vid. sobre ello los juiciosos análisis de Carlo Mongardini en *Epistemologia e sociologia. Temi e tendenze della sociologia contemporanea*, Franco Angelli, Milán 1985, pág. 91 y ss.

⁴² *Essais de sociologie économique et politique*, «Eclectica», núm. 81, Economische Hogeschool Sint-Aloysius (EHSAL), Bruselas 1990, pág. 12.

⁴³ *Ex Captivitate Salus (Experiencias de los años 1945-1947)*, Porto & Cía., Santiago de Compostela 1960, pág. 95; cfr. *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín 1991, págs. 60, 63, 171. Al respecto, vid. Herrero López, M., *El nomos y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona 1997, pág. 53 y ss.; de la misma, «La categoría del orden en la filosofía política de Carl Schmitt», en Negro Pavón, D. (coord.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Veintiuno / Fund. Cánovas del Castillo, Madrid 1996, págs. 263-285.

tiempo poseído o conservado, que responde a la categoría del orden del espacio, y no a la del devenir del cosmos (caótico en cuanto carente aún de referencias para su disposición), es el que constituye la historia, que no es entonces tanto flujo cuanto una efectiva *ocupación* del tiempo. En efecto, para Freund, «lo que distingue al hombre en el conjunto de los otros seres es su capacidad para ocupar a su manera el tiempo, transformándolo en historia»⁴⁴. Por lo que si el espacio que se gana con la acción es el *orden* (*Raum*, en Schmitt, desde la validación de un *nomos*), el tiempo que se gana al ocuparlo es la *historia*, en la que el devenir cobra forma para el hombre: lo dispone con su proyección, es decir, *lo habita*.

Semejante forma de ordenación del tiempo como ocupación o relativa apropiación —*habitare, habere*— trasciende, por su incardinación en los órdenes intersubjetivos de la vida, la validez que en su día Bergson atribuyó psicológicamente a la *durée*, en tanto que integración en la conciencia de los éxtasis de la temporalidad («*conscience signifie mémoire*»⁴⁵). La historia, para Freund, como *durée* que el espíri-

⁴⁴ *Philosophie philosophique*, op. cit., pág. 100. Por eso, precisamente, no cabe pensar, como sostiene R. Koselleck, en el tiempo histórico como unidad singularizada, mensurable en su representación, ya que como tiempo ocupado y desplegado en formas culturales se encuentra vinculado a realizaciones diferenciadas de la temporalidad extensa; cfr. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona 1993, pág. 14. Conviene Freund con ello cuando dice, en contra de las ilusiones posthistóricas del revolucionarismo, que «no hay un sentido general de la historia, ya que la historia es el encuentro [*rencontre*] de los diversos sentidos que los hombres dan a sus acciones en las diversas épocas, aunque según la experiencia humana general», «Le pouvoir est-il un instrument révolutionnaire ou réactionnaire?», en VV.AA., *Le pouvoir*, À la Baconnière, Neuchâtel 1977, págs. 295-319 (se sigue su edición en *Politique et impolitique*, op. cit., págs. 33-34).

⁴⁵ «La duración [*durée*] interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, ya sea que el presente contenga distintamente la imagen cada vez más creciente del pasado, ya sea sobre todo que ponga de manifiesto por su continuo cambio de cualidad, la carga cada vez más intensa que arrastra tras de sí a medida en que envejece. Sin esta supervivencia del pasado en el presente, no habría duración, sino sólo instantaneidad», «Introduction à la métaphysique», en *Revue de métaphysique et de morale*, año XI, 1903, pág. 18 (la cita precedente en texto en pág. 5).

tu articula, no es primariamente subjetiva, sino que impregna la trama institucional y de relaciones por cuya circunscripción se perfila la vida del hombre en la totalidad de su mundo.

Si la historia es tiempo dispuesto diferenciada y socialmente es por hallarse medido y, por lo tanto, limitado, en función de la concurrencia de las expectativas y experiencias que tejen la estructura de la vida cotidiana, proyectándola con sentido a desarrollos ulteriores de los que no siempre cabe tener más que una cierta representación. Cada orden imperativo de la acción hace valer al respecto sus propios criterios de limitación, conforme a la especificidad de sus fines, sus medios y sus presupuestos de ejercicio. En cualquier caso, la configuración que cooperan a establecer de los tiempos sociales se proyecta sobre un horizonte cuya validez se cobra siempre en su índole inmanente. La historia que abren es una historia *posible*, medida por el alcance de los proyectos pragmáticos que se desarrollan en el interior de cada orden y en el espacio social que media entre todos ellos («*l'ordre social intégral*»⁴⁶). Fuera de su circunscripción en la relatividad que les impone la inmanencia de su propio espacio-tiempo, cada orden se incapacita para el logro de los fines a los que sirven: este es el sentido del *ou-topos*.

Para disponer eficazmente el tiempo es preciso previamente ser capaz de tener de él una cierta representación en la conciencia, en términos de *tiempo disponible*. Sea éste subjetivo o colectivo, su conceptualización sostiene no sólo la programación de la conducta desde el punto de vista de la articulación de la experiencia y la proyección, sino también la interpretación reflexiva del mundo según la continuidad y el cambio de los fenómenos reales. En todo caso, fuera de esta misma posibilidad de representación no cabe que se entienda el tiempo como una realidad disponible, ya que no disfrutaría de referencia alguna que le permitiera ser asumido por el hombre en sus tareas.

⁴⁶ Sobre la noción freundeana de orden social, vid. nuestro artículo «El orden social: síntesis de la actualidad de las esencias», en *Empresas Políticas*, op. cit., págs. 17-33.

Parece por eso que sólo el pasado puede ser tomado en el presente de la acción como algo estrictamente disponible, una vez se integra en la proyección de la conducta. El futuro, en cambio, se muestra en cuanto tal indisponible, ya que, según afirma el propio Freund, es tiempo todavía sin referencia («*est sans références*»)⁴⁷. El porvenir, de suyo incierto, cobra figura por la actividad que se realiza en cada orden; las referencias para su posibilidad son creadas por la vida en el presente, «transformando el futuro en pasado, en la secuencia de las existencias individuales y de las diversas asociaciones y colectividades»⁴⁸. Por ello, la continuidad inmanente de la vida tiene más que en el futuro en el pasado la condición de su inteligibilidad, ya que se trata del depósito aceptado de una experiencia que, a pesar de su valor normativo para el presente, debe reactualizarse en cada tiempo histórico abriéndose a su propia transformación. La *tradición* constituye, pues, la categoría fundamental para la interpretación del engarce entre los distintos tiempos sociales y subjetivos. Es, dirá Freund, «la proyección [*l'avenir*] de una innovación socialmente adoptada»⁴⁹.

Pues bien, si la eternidad está *fuera* del tiempo, si constituye un espacio de experiencia que es *no-tiempo*, es por hallarse más allá de la posibilidad de su representación en estos mismos términos de la secuencia de la vida y la conciencia. El modo de aproximación a ella es el *misterio*, no la reflexividad de la racionalidad teórica, explicativa o científica. Su estar fuera del tiempo justifica un espacio vital diferente a aquellos otros que pudieran ser medidos por la razón en términos de sucesión y de despliegue. Precisamente por ello la eternidad sostiene al tiempo, al tiempo que pasa y al que queda integrado en el habitar y en la memoria: vienen ambos a configurarse con respecto a ella, en términos simbólicos, normativos o de legitimación supraordinal. No es, por lo tanto, que la representación sublimada del tiempo haga posible la *representación conceptual*

⁴⁷ Cfr. «Notes sur l'enjeu économique», en *Essais de sociologie économique et politique*, op. cit., pág. 40.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Philosophie Philosophique*, op. cit., pág. 62.

de la eternidad, sino que es precisamente la *idea* de ésta la que mide, da forma y hace inteligible el estatuto vital y práctico del devenir histórico.

Con todo, no puede el hombre tener experiencia más que de lo que ante él distiende en términos de continuidad temporal. Tanto el espacio de las experiencias como el horizonte de las expectativas de los individuos y de sus sociedades sólo se hacen comprensibles desde una conciencia temporalizada, sin la cual no cabe estrictamente representación ni por lo tanto *praxis*. De ahí la inconveniencia, pensará el lorenés, de concebir la eternidad como una *fase* última en función de la actividad de la vida, cuya representación viene dada por la lógica imperativa de los fines, de los intereses y de las pretensiones prácticas. La eternidad, en su valor normativo como idea y no concepto o representación⁵⁰, trasciende por contra toda pretensión. Su ámbito es la fe, es el misterio, no la razón explicativa. Por eso,

«la fe muestra que no cabe conceptualizar toda la vida, que tanto el nacimiento como la muerte son momentos misteriosos y que, en consecuencia, subsiste algo de inaferrable, de inaccesible no sólo a la ciencia y a la técnica, sino también a la moral, a la política, al arte. La noción de supervivencia traduce conceptualmente [...] esta relación del ser con lo incognoscible y misterioso que se encuentra ya en la vida misma»⁵¹.

La participación en la eternidad a la cual apunta el misterio religioso de la supervivencia comporta la división del mundo por el hombre en términos sagrados y también profanos, siendo la fe

⁵⁰ Sobre la diferencia entre el orden de las ideas y de la conceptualización representativa, vid., especialmente, «Conflictualité sociale et intolérance», op. cit., pág. 86; *L'essence du politique*, op. cit., págs. 480, 667.

⁵¹ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 102. En este sentido, «En cada vida, cada familia, cada encuentro, late un fondo de misterio. La noción de misterio es esencial, aunque se haya creído con la ciencia que nada habría misterioso», *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 112.

—«*don et confiance*»⁵²— expresión de su articulación dialéctica. Mediante la puesta en forma de este presupuesto, las relaciones estrictamente religiosas de los hombres se destacan de aquellas otras que, aunque pudieran ser abrazadas de algún modo y extrínsecamente por las instituciones religiosas, no pertenecen estrictamente a su dominio, sino que sirven a otros fines con la lógica específica de cada orden pragmático o vital. Con lo cual, le corresponde a la sacralidad —al *fanum*— un carácter positivo y existencial que no posee en el mismo plano lo profano, inicialmente desprovisto de relación directa y propia con el misterio⁵³. Su positividad la adquiere lo *profanum* en otros contextos y relaciones incardinados en la secuencia temporal de la actividad humana (técnica, política, económica, etc.).

La cesura entre ambos dominios es sin duda siempre circunstancial y variable, tanto por la particularidad de cada tradición religiosa, como por el cambio que al respecto experimentan históricamente cada una de ellas en su seno. Lugares, tiempos, objetos, individuos y gestos..., según la época y el contexto adoptan una cualidad sagrada que en algunos casos y momentos puede transformarse. Aún así, no se trata de separación de espacios extensivos, sino de distinción y engarce de espacios existenciales cualitativamente diferenciados, cuya frontera normalmente la encarna un acontecimiento, un hecho, una condición humana que abre la orientación a cada espacio: el pecado, la mácula, la impureza, el defecto, el ansia que despierta la conciencia de la propia imperfección. «Souillure», dirá Freund, que a través de las formas ascéticas, litúrgicas y rituales (purificación, exorcismo, expiación, etc.), orientan al hombre a una participación en la potencia redentora de Otro, más o menos reconocible. La muerte queda integrada religiosamente en relación con la experiencia de esta fractura, ya que «el salario del pecado es la muerte» (Rm 6, 13) y es Otro «quien da la muerte y la vida» (Dt 32, 39), o sea: quien se reconoce con *poder* sobre los dos, quien en el horizonte del Misterio sostiene su ser y su medida.

⁵² Cfr. *Philosophie et sociologie*, op. cit., pág. 61.

⁵³ Cfr. *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 94.

IV. *UBI EST MORS VICTORIA TUA?* (1 COR 15, 55): LA PROYECCIÓN ESCATOLÓGICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

IV.1. *La politización global del mundo de la vida*

Siendo que la significación de la muerte, en cuanto se ve incluida en algún contexto de interpretación y de disposición operativa, tiende a medir la proyección de los distintos aspectos de la vida, y que, en consecuencia, también el horizonte simbólico de lo eterno sirve de pauta para la comprensión del tiempo, así lo religioso ocupa, según Freund, la corona de la jerarquía de las *esencias* o los órdenes vitales, cobrando normalmente respecto a ellos un valor normativo de carácter supraordinal en sociedad. No sólo porque la religión «abrazo el territorio más vasto de la experiencia y del más allá de la experiencia, sino porque le damos un sentido a la vida por el sentido que le damos a la muerte»⁵⁴. En efecto, la totalidad de la experiencia sólo puede quedar de alguna manera integrada en función de un principio que en cierto grado la trascienda, que actúe como *límite* de ella y que, precisamente por su centralidad, se constituya en criterio de inteligibilidad —según sentido— del resto de relaciones que se le refieran extrínsecamente desde un punto de vista acaso funcional. Por ello, la exigencia del misterio es para Freund tanto de índole antropológica como metafísica primero,

«porque no se trata sólo de vivir, sino también de sobrevivir. En sí misma la vida no tiene sentido; y no lo adquiere sino por la supervivencia, es decir, por el sentido que damos a la muerte [...]. El hombre es un ser político, económico, religioso, que elabora ciencia y crea obras de arte para sobrevivir a la muerte. La afirmación de la naturaleza humana implica esta voluntad de supervivencia»⁵⁵.

⁵⁴ *Philosophie et sociologie*, op. cit., pág. 134.

⁵⁵ «Négation et manipulation de la nature humaine», *pro manuscripto*, pág. 18 (hay versión castellana a cargo de J. Vara en *Empresas Políticas*, op. cit., págs. 187-197).

La deriva racionalista a la desmitificación del mundo (*Entzauberung der Welt*), que Weber expuso en diversos pasajes de su sociología, no niega, sino confirma, esta necesidad de autointerpretación social en función de los límites de lo que cabe disponer en la inmanencia. Por ello, si ha de tenerse por cierta la tendencia a la *secularización* que, según el propio Weber, acompaña desde los albores del Renacimiento al reforzamiento de los modelos de racionalización global de la existencia, desde luego no hay que verla como un paulatino vaciamiento del espacio religioso en cuanto tal, sino como su *desecanización* o redefinición. De suyo no es incompatible con la permanencia o incluso el fortalecimiento de la experiencia religiosa. Lo que provoca es, más bien, que se la entienda de otro modo, vagamente quizá, como respuesta a la desmitologización de las tradiciones religiosas institucionales que tanto ellas mismas han podido promover mediante su propia relativización histórica en su roce con el *sæculum* (o con religiones rivales en el interior de la misma sociedad) como factores ajenos a su específica experiencia. Por eso, según Freund, no es evidente que en nuestro tiempo asistamos a una efectiva pérdida de legitimidad de su espacio natural, sino a una redefinición suya operada desde los parámetros, sobre todo, de un humanitarismo subjetivista abstractamente volcado sobre las promesas de la acción profana en alguno de sus dominios, a su *filtración* racional desde una óptica diversa a la que representaba un orden institucional modernamente cuestionado. Así,

«existe un desarrollo religioso que se manifiesta no sólo en una indiferencia creciente hacia las religiones tradicionales o más generalmente en una devaluación de la experiencia religiosa, sino también en el hecho de que una vaga religiosidad —de sentido indeterminado y contenido informal— tiende a sustituir en la práctica regular a una religión doctrinalmente caracterizable y ritualmente definida»⁵⁶.

⁵⁶ «Il senso de la morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 85.

Más que el proceso mismo —que merece atención aparte—, es relevante el hecho de la *persistencia* del espacio vital cuya significación social presuntamente se ha neutralizado con la extensión de las estrategias racionales de control y justificación de los aspectos de la vida, siendo la muerte uno de los más fundamentales. Puede que lo religioso, en sus formas institucionalizadas, pierda en efecto socialmente su importancia, quizá por perder poder las Iglesias para justificar eficazmente su orden (desde el punto de vista de su *auctoritas* o «*pouvoir spirituel*» frente al material de algunos otros). Pero esto no supone que se llegue éste a desocupar del todo, dejándolo ante el hombre deshabitado o vacante, pues en ningún caso puede soportar cualquier espacio humano el peso de su vacío. Sucede más bien un cambio de ocupación, un habitarlo desde una nueva instancia que despliega hacia lo escatológico los límites de su naturaleza, sus fines y los principios de su legitimación social. En efecto, la *decadencia*, categoría histórica sobre la que Freund volvería una y otra vez⁵⁷, tiene como uno de sus aspectos nucleares precisamente el hecho del cambio histórico de las instancias de ocupación de los espacios, ya se tomen éstos en su determinación geográfica y política como axiológica e inmaterial. De este modo, la pérdida de poder ante el propio espacio no constituye una liberación de éste, sino que es expresión de una nueva forma de ocupación con sus propias pautas de disposición significativa.

Freund entiende la lógica histórica de la racionalización como un constante desplazamiento de las esencias en la economía social de todas ellas, suscitado por el cambio en los marcos de su significación o de la estimación de su valor. También Carl Schmitt, antes que él, apuntó a lo mismo cuando en su análisis oscilatorio de las etapas de los últimos siglos del espíritu europeo —«de la teología a la metafísica, al moralismo humanitario y finalmente a la economía»⁵⁸—

⁵⁷ Sobre la decadencia, vid. en especial las obras *La fin de la Renaissance*, P.U.F., París 1980 (en castellano, por L. Justo, como *El fin del Renacimiento*, Belgrano, Buenos Aires 1981); y *La décadence: histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Sirey, París 1984.

⁵⁸ Schmitt, C., «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 2002, pág. 107.

expuso que «cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar una posición central, los problemas de los demás dominios son resueltos a partir de él y obtienen a lo sumo la calificación de problemas de segundo orden, cuya solución vendrá sola con tal que se resuelvan los del ámbito central»⁵⁹. De ahí precisamente el deslizamiento de la densidad significativa de lo religioso hacia otras regiones de la actividad humana, una vez los modelos de interpretación racional —de espíritu pericial y tecnológico— se presentan capaces de resolver las esperanzas del hombre respecto de sus fines últimos o de los límites a los que se somete la actualidad de su experiencia. Y de ahí también el inmediato declive de la significación que extrínsecamente proyectaba lo religioso sobre las otras instancias una vez ya no se reconoce suficientemente capaz de preservarla en términos de unidad e identidad culturales:

«La religión ha representado un papel determinante en la estructuración de todas las sociedades del pasado. Se encontraba en cuanto tal en la base de una conformación específica de la moral y del derecho, y también, [...] de la vida política y económica. [...] Se puede por ello suponer que el declive del espíritu religioso, en su sentido tradicional, quizá traiga consigo un respectivo debilitamiento del sentido de la moral y del derecho, o, cuando menos, una transformación de las normas ético-jurídicas y político-económicas que hasta ahora había inspirado»⁶⁰.

La historia es esta forma indefinida de redefinición de las jerarquías de valor que trazan la significación del mundo⁶¹, atravesada por este dinamismo de permanente reocupación de lo que Schmitt llamaba el «centro de gravedad espiritual» de los modelos sociales. El antagonismo de los valores weberianos, a modo de dioses en perpetua lucha, servirá a ambos para justificar el afán significativo de la dialéctica entre las esencias que dan forma históricamente a cada orden social concreto. El problema reside en si cualquier actividad, en sus pretensiones de centralidad normativa, pue-

⁵⁹ *Idem*, pág. 113.

⁶⁰ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 86.

de efectivamente representar la misma máxima integración y resolución que la escatología religiosa disponía a propósito del conjunto de la vida. Asimismo lo diagnosticaría el lorenés en su temprano artículo de 1959, «Essence du politique et idéologie démocratique»:

«Miremos a nuestro alrededor y constataremos que nuestro universo se encuentra ocupado de esencias que tanto se asocian para combatir a una de entre ellas, como se unen en una falsa conciliación o en una paz provisional. Eterno antagonismo de la política, de la ciencia, de la religión, de la moral o del arte. Sucede también que una esencia se hace imperialista, desborda el ámbito de jurisdicción que le asignan sus presupuestos propios e intenta conquistar en beneficio propio la jerarquía de los valores. En cierto sentido puede decirse que cada uno de los estadios de la civilización o las épocas de la historia se caracteriza por la hegemonía de una esencia determinada, tanto sea la política, como la religión, la ciencia, etc.»⁶².

Por lo que toca a la fase presente de la civilización, parece claro dónde hallar la centralidad social. «Actualmente —seguirá diciendo Freund— parece que asistimos al imperialismo de lo político: secuestra la ciencia, tiraniza el derecho, violenta al arte y parodia a la religión»⁶³. Aun manteniendo un explícito interés secu-

⁶¹ Cfr. *Philosophie philosophique*, op. cit., pág. 109.

⁶² «Essence du politique et idéologie démocratique», en *Le nouvel âge. Éléments pour la théorie de la démocratie et de la paix*, Rivière, París 1970 (pp. 23-73), págs. 70-71 (previamente aparecida, tras su exposición oral en 1959, como «Die Demokratie und das Politische», en *Der Staat*, Berlín, vol. 1, núm. 3, 1962, págs. 261-288; más tarde, ya en francés, en la revista parisina *Politique*, vol. 10, núm. 37-40, 1967, págs. 173-204).

⁶³ *Idem*, pág. 71. Ahora bien, «le pasa a la política lo mismo que a las demás esencias: fracasa en la conquista de lo absoluto. En efecto, el absoluto o Dios se encuentra más allá de todas las esencias, incluso más allá de la religión, puesto que son siempre inmanentes a la actividad humana. La vocación de la política en el interior de la lucha entre las esencias es epimetéico. El hombre no salva al hombre; sucumbiría la humanidad en tal caso a la más implacable de las tiranías», *Idem*, págs. 70-71.

larizante, los discursos ideológicos y las utopías del pasado siglo, no dejaron de verificar esta tendencia a la justificación trascendente de la ordenación de la propia realidad, apropiándose y dando contenido (*im*)político a la necesidad humana de la fe⁶⁴ y a los aspectos que la presuponen: redefinición del concepto de pecado —hecho ahora estructural—, de la sacralidad y su contrario, de lo natural y lo sobrenatural⁶⁵... Tal es el nudo gordiano, justamente, de lo que describirá como «*proyecto colectivo*», médula fundamental de conversión escatológica de la actividad política de cariz totalizante —despolitizada así— y de la económica, que una vez derogan el rango supraordinal de lo religioso con vistas a una neutralidad que los compromisos religiosos no pudieron garantizar en cierto momento histórico⁶⁶, tienden a ocupar su espacio formulando ideo-

⁶⁴ Cfr. «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 86.

⁶⁵ Sobre la redefinición de la escatología religiosa desde los parámetros de la ideología y utopía, vid., sobre todo, «Futurología y escatología» (tr. Arturo del Villar), *Futuro presente* (Madrid), núm. 39, nov.-dic. 1977, págs. 23-35; «Théorie et Utopie», en *Philosophie et politique*, Edit. de l'Univ. Libre de Bruxelles, colec. «Morale et Enseignement. Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences Morales de l'U.L.B.» [1980-1981], Bruselas 1981, págs. 11-22; «Considérations sur prophétisme et politique», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (París), oct.-nov. 1982, págs. 373-383 (como capítulo en *Politique et impolitique*, op. cit., págs. 274-282); «Les aspects eschatologiques de l'idéologie», *L'Analyste* (Montreal), prim. 1983, págs. 55-61; «La politique politique», *Tijdschrift voor de studie van de verlichting en van het Vrije Denken*, vol. 16, núm. 2-4, 1988, págs. 197-212; además de la obra en su conjunto, *Utopie et violence*, Rivière, París 1978.

⁶⁶ En efecto, no cabe achacar sólo al afán secularizador de las instancias profanas la inhabilitación de la centralidad, normativa de lo religioso, ya que también fue lo religioso la que impulsó paralelamente, en aras de su preservación de la contienda y la utilización política, su propia relativización histórica. La incertidumbre y la inseguridad públicas que representó en Europa el florecimiento de las guerras intestinas de religión en los ss. XVI y XVII, quisieron resolverse mediante la apelación a la lógica de la providencia secular, de naturaleza política, en tanto que dominio de voluntad y orden racionalmente disponible. El apotegma «*cuius regio eius religio*» de Westfalia no debe entenderse sólo como preservación de lo po-

lógicamente y según su modo los problemas que en principio justificaban las tradicionales formas religiosas de socialización, generando así nuevos conflictos.

IV.2. *La necrofilia ideológica: muerte utópica y auto-redención social*

En el proyecto colectivo, no sólo lo profano disputa a la normatividad supraordinal de lo sagrado el hecho de su centralidad, sino que, reocupando el centro, tiende a sacralizar cuanto le constituye y cuanto toca⁶⁷. Se trata un marco ideológicamente definido sobre la idea de la *factibilidad inmanente* de los fines últimos del hombre, que aparecen como susceptibles de someterse a estrategias racionales de disposición y logro, incluso a pesar de su carácter tantas veces incondicional y abstracto. Términos tales como liberación o triunfo de la justicia, como igualdad o paz abstracta, como desarrollo global, progreso y tolerancia..., concentrarán en la mentalidad moderna las ansias humanas que la escatología religiosa definía en otros términos en el pasado. Es ésta ahora la escatología que tienen entre sus manos las instancias funcionales de la política y de la economía, con el auxilio de la técnica y la hiperreglamentación jurídica, en tanto que contextos de acción presuntamente capaces

lítico respecto de la disputa teológica (conforme al «*silete theologi in munere alieno*» de Gentile), sino también como garantía de lo religioso frente a una contienda política ya no dirimible desde el orden —fragmentado— de la *universitas christiana*.

⁶⁷ Ello lleva a las religiones en ocasiones a redefinir su propia sacralidad en función del valor que recobra fuera lo profano, mediante su traslación en términos doctrinales, morales o hasta culturales, a formas esencialmente seculares de justificación y orientación de sus prácticas. Esto, que en decenios pasados dio ocasión a no pocos conflictos en el marco de las Iglesias cristianas europeas —Catolicismo en concreto— dejó profunda huella en Freund, que asombrado veía el rechazo del *Misterio* por la puesta en práctica en ciertos sectores eclesiásticos del modelo teológico de la «muerte de Dios», que hace del Absoluto un proscrito de la historia y deja a ésta en manos de una *praxis* inmanente ideológicamente proyectada.

de dar una respuesta a «la esperanza de que el reino de los fines, que para la religión trasciende la totalidad de la vida humana por encontrarse fuera de la experiencia terrestre, podría realizarse en la historia a causa de una ley inmanente al desarrollo mismo de la humanidad»⁶⁸. La sociedad deviene con ello redentora de sí misma. Promete con su desarrollo en el tiempo una culminación antes reservada para el siglo venidero, de forma estrictamente transhistórica.

Semejante forma de auto-redención social entraña, vía politizante («*politiques du salut*» o «religiones seculares» las llamará Freund⁶⁹), la *teologización* de ciertas relaciones sociales directivas y, consiguientemente, su *moralización*, cuyo espíritu termina por imponerse monocromáticamente al resto de órdenes de la existencia. Desmitologizar lo religioso conduce a conservar únicamente la legitimidad de sus aspectos normativos, que racionalizados dan origen a una moral abstracta y desmaterializada (*Wertrationalität* en Weber), es decir: descontextualizada respecto de los órdenes reales de cada actividad, según sus presupuestos, sus fines y sus medios. Y así cae el fanatismo en nuestros días no en el orden del *templo*, sino en el del *tiempo*, que sacralizado orienta al conjunto de los hombres a una imagen de humanidad que se consume toda vez que no es posible consumarla. Su ser presente se ve llamado a morir a cada instante, a autotrascenderse de cara a un futuro siempre inalcanzable. Es el deber-ser de un ser que «está por construir, como si todos aquellos que han vivido hasta el presente hubieran sido seres caracterizados por una falta o una deficiencia de ser y fuera el verdadero ser un más-ser»⁷⁰. El suyo no será ya un tiempo de merecimiento, sino un tiempo «atemporal, absolutamente indeterminado o en un proyecto utópico»⁷¹, como igual de indeterminada también sería la propia libertad, en tanto que irrestricta y no medida por lo que ella no es o no confiere.

Condenado para el futuro, que sólo otros gozarán salvo en lo que de él pueda anticiparse por la reivindicación constante de bie-

⁶⁸ «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 88.

⁶⁹ Al respecto, cfr. n. 65.

⁷⁰ «Négation et manipulation de la nature humaine», op. cit., pág. 10.

⁷¹ *Idem*.

nes y derechos subjetivos, el hombre moderno ancla su vida en la miseria de un presente insatisfactorio por definición. El *Übermensch* engendrado tras el eclipse y la muerte de Dios en Nietzsche no más que en Marx y en sus epígonos revolucionarios, tiende a dilatar el cumplimiento de la promesa escatológica a costa de la pérdida y «condena del presente», que en tanto tiempo precario de espera castiga a sus testigos a no poder más que vislumbrar en lejanía las puertas selladas de una Jerusalén abstractamente prometida. De tal modo que «todos aquellos que han tenido la desgracia de vivir y morir antes de la transfiguración de la sociedad serán los verdaderos condenados de la tierra»⁷². En el horizonte del hombre definitivo —liberado, desalienado, desarrollado, opulento...—, la muerte, de nuevo, es contingencia periférica, «la injusticia suprema que pone término a la felicidad»⁷³; el cadáver, un proscrito: un excluido de las condiciones de la redención que la ideología proyecta para los siglos venideros, conforme al devenir de la razón.

La muerte representa desde aquí la anomalía cuya incidencia en la vida personal o social si no puede derogarse sí debe tenderse a confinar. La posibilidad de tal reducción radica en que las condiciones de la fragilidad y fracaso del «dios mortal» no son intrínsecas a la naturaleza humana —concepto que se niega— sino exteriores, organizativas, estructurales, como para Freund refleja el «hombre unidimensional» de Marcuse⁷⁴.

El modelo tecnocrático o funcional de interpretación de la vida, fundada en los recursos de control racional y de dominio, se opone aquí al *modelo sapiencial*⁷⁵ que, sobre la base de la experiencia, entiende la vida como acontecimiento dramático de merecimiento moral, donde la muerte, lejos de representar la cesura extensiva del proyecto, expresa el género de vida que el ser debe actualizar

⁷² «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 31.

⁷³ *Idem*, pág. 92.

⁷⁴ Cfr. «Négation et manipulation de la nature humaine», op. cit., pág. 2 y ss.

⁷⁵ «El olvido de Aristóteles [...], ha engendrado esta escatología secularizada», *L'aventure du politique*, op. cit., pág. 133.

incluso cuando muere⁷⁶. Porque, en efecto, según Freund, vivir no es, sin más, «continuar viviendo, sino merecer la propia vida intentando triunfar sobre las dificultades, afrontando los obstáculos, forjando la personalidad con todas las dificultades superadas», como «consumación de una vida que aspira a la dignidad»⁷⁷ en términos morales.

«Abraham murió colmado por la vida porque disfrutó de todo lo que podía ofrecerle la existencia. No podía esperar nada más en esta Tierra»⁷⁸. El hombre racionalizado, en cambio, seducido por la factibilidad de lo artificial o por las promesas de los mesianismos utópicos de cualquier jaez, «sabe que vive en lo provisional, en lo incierto; [...] la realidad se ha hecho triste, sosa y utilitaria, dejando en las almas un gran vacío que intentan llenar con la agitación y con toda clase de artificios y de sucedáneos»⁷⁹.

Desproblematizar la muerte no es vencerla por contención mediante el empuje de una *praxis* descorazonada, sino darle sentido, determinarla, por el valor que ella misma adquiere en el conjunto de la vida; que es la vida de un ser que no se agota, que tiene como vocación su ser, según los órdenes de su propia manifestación histórica: llegar a ser aquello que ya es, dar cumplimiento a la totalidad, no reductiva sino plural, de sus aspectos.

Darle libertad al espíritu, o lo que es lo mismo, afirmar el valor y la medida de la naturaleza del hombre, tal fue en efecto el lema de la obra y de la vida de Julien Freund.

⁷⁶ El hombre «muere porque es un ser viviente. En consecuencia, morir significa actualizar el viviente que somos», «Il significato della morte e il progetto collettivo», op. cit., pág. 97.

⁷⁷ *Idem*, pág. 98.

⁷⁸ *Sociología de Max Weber*, op. cit., pág. 25.

⁷⁹ *Idem*, pág. 25 y 26.