

"Retour à la philosophie". La sociología como mediación metafísica en la obra de J. Freund.
Metafísica y Persona (UMA / UPAEP [México]), 24 (2020).

Indexación:

Latindex, ÍNDICES CSIC, E-Revistas, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH Plus, Dialnet,
Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), EBSCO.

Clasificación:

- CIRC: Ciencias Humanas C
- Latindex: Catálogo v1.0 (2002 - 2017): 28/36
- MIAR 2021: ICDS 4,1

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 12 — Número 24

Julio-Diciembre 2020



Contenido

Artículos

<i>Metafísica y política del amor intelectual a Dios en la ética de Spinoza</i> Adriana Menassé.	11
<i>El problema de la actitud como acceso a lo trascendental. Fenomenología de la actitud natural</i> Ramsés Leonardo Sánchez Soberano.	29
<i>“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund</i> Juan Carlos Valderrama Abenza.	47
<i>La comprensión dinámica del cuerpo en Leibniz</i> Roberto Casales García.	69
<i>En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz</i> Hardy Alberto Neumann Soto	85
<i>Bernard Lassus: una práctica “des-medida” para el paisaje</i> Massimo Venturi Ferriolo Traducción: Luis Ignacio Arbesú Verduzco	101
<i>Una aproximación a las actitudes constructivas del bien común a partir del De Nabuthe de Ambrosio de Milán</i> Jorge Medina	115

Notas críticas

<i>Las personas de Ayer</i> J.-Martín Castro-Manzano.	145
<i>A Critical note on Moral emotions and social moral conflicts</i> Paniel Reyes Cárdenas	155

Reseñas

- Trapanese, E., Sueños, tiempos y destiempos. El exilio romano de María Zambrano, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2018, 299 pp*
Leonarda Rivera163
- Dewey, J., Una estética de este mundo, ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, 447 pp*
Laura Elizia Haubert
Fabio Campeotto
Claudio Marcelo Viale168
- González Di Pierro, E. (Coord.), Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2019, 227 pp*
José Alfonso Villa Sánchez174
- Normas editoriales181*

“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund

*“Retour à la philosophie”. Sociology as a “metaphysical
mediation” in J. Freund’s work*

Juan Carlos Valderrama Abenza²⁸
Universidad CEU Cardenal Herrera, Valencia
jvalabe@uchceu.es

RESUMEN

Conocido sociólogo, escritor extraordinariamente prolífico en el ámbito de la teoría y el análisis político, la polemología, la historia, epistemología y metodología de las ciencias sociales, Julien Freund fue, sin embargo, como dedicación fundamental, filósofo. No obstante, su filosofía apenas ha recibido atención por parte de los especialistas. Pretendemos mostrar en este artículo la relevancia de esta aproximación filosófica como clave de lectura del conjunto de la obra del autor francés, y de qué manera él mismo concibió su atención a los problemas específicos de las ciencias sociales como una mediación a un marco más amplio de comprensión de problemas siempre presentes en la existencia humana, esto es, como una mediación metafísica.

Palabras clave: Teoría social; Metasociología; Ciencias Sociales; Fenomenología; Metafísica

ABSTRACT

Well-known sociologist, a most prolific writer in the field of political theory, polemology, history, epistemology and methodology of social sciences, Julien Freund was, however, first and foremost philosopher. Nevertheless, his philosophy has received little attention from specialists yet. We intend to show in this article the relevance of this philosophical approach to reading all the work of this French author, and how he conceived his dedication to social sciences as a mediation to a broader framework of understanding permanent problems of human existence, i.e.: a rational mediation to metaphysics.

Keywords: Social theory; Metasociology; Social Sciences; Phenomenology; Metaphysics.

²⁸ ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1643-1756>

Introducción

Filósofo que como a tantos de su generación la fortuna condujo inesperadamente hacia la sociología, Julien Freund (1921-1993) no desdeñó ni mucho menos esta dedicación, a la que reservó capítulos importantes de su obra. No obstante, si lo hizo, no fue tanto debido al valor intrínseco a este tipo de problemas –por otra parte evidente–, cuanto por el servicio incluso subsidiario que podrían prestar a la justificación de cuestiones aparentemente muy alejadas del campo propio de acción del sociólogo *tout court*. Algo que ciertamente él nunca se consideró,²⁹ por más que esa fuera su ocupación durante casi tres lustros de docencia en Estrasburgo,³⁰ y pese al destacado lugar que le hicieron merecer entre los historiadores de esta disciplina no sólo sus trabajos sobre Weber, Simmel o Pareto,³¹ cuyas obras contribuyó a difundir en Francia de modo decisivo en su momento³², sino también sobre algunos de los grandes patrones de la sociología científica (Comte, Durkheim, Marx) u otros autores de interés acaso más particular, pero en todo caso importantes, como Adolphe Quételet, Lorenz von Stein, Georges Sorel, Gaston Bouthoul, Raymond Aron y un largo etcétera.

Con todo, las referencias sobre las que el lorenés hizo descansar las bases de sus exploraciones más cercanas a la sociología sistemática no se limitaron a es-

²⁹ “Je le reconnais, je n’ai jamais été un pur sociologue: j’ai seulement occupé à l’Université une chaire de sociologie”, FREUND, J. [= JF], “Ebauche d’une autobiographie intellectuelle”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 19, núms. 54-55, 1981, p. 31.

³⁰ Ahí fundó, además, y dirigió algunos centros especializados, como el Centre de Recherches et d’Études en Sciences Sociales (1967) y su *Revue des sciences sociales de la France de l’Est* (1972) –hoy *Revue des sciences sociales*–, el Institut de Polémologie (1970) o el Laboratoire de Sociologie Régionale (1973).

³¹ Sobre todo, *Sociologie de Max Weber*, París: PUF, 1966; *Max Weber*, París: PUF, 1969; *Études sur Max Weber*, París: Droz, 1990; “Questions fondamentales de la sociologie”, en SIMMEL, G., *Sociologie et épistémologie*, París: PUF, 1981, pp. 7-78; *Pareto, la théorie de l’équilibre*, París: Seghers, 1974.

³² Cf. DOSSE, F., *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia: Universitat de València, 2006, p. 115. El caso de Weber es el más obvio, sobre todo por el número de fuentes. Mucho más reciente, en cambio, es el reconocimiento de su labor en la difusión de los otros dos, sobre cuyas obras ofreció importantes claves de lectura condensadas en todo un magisterio. Pueden encontrarse valiosas observaciones, especialmente con relación a Simmel, en el monográfico de la *Revue des sciences sociales* dedicado a las tradiciones sociológicas en Estrasburgo (“*Strasbourg, carrefour des sociologies*”, núm. 49, 2008). Ante todo: BLANC, M. & RAPHAEL, F., “Strasbourg, carrefour des sociologies (1872-1972)”, pp. 8-11; SCHMOLL, P., “Y a-t-il une École de Strasbourg?”, pp. 12-17; BECHER, H. J., “Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter”, pp. 42-49; y PAQUOT, T., “Julien Freund, l’intellectuel-frontière qui n’a pas de frontière”, pp. 154-161. Sobre la recepción por Freund de la sociología paretiana, VALADE, V., *Pareto: la naissance d’une autre sociologie*, París: PUF, 1990, y “Julien Freund, lecteur de Pareto”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, París: Berg International, 2011, pp. 194-202; BUSINO, G., “Lire Pareto aujourd’hui”, en BOUVIER, A., *Pareto aujourd’hui*, París: PUF, 1999, pp. 23-33; y “Autour de l’édition des œuvres de Pareto et sur ses interprétations”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLI, núm. 125, 2003, pp. 55-75. Para el elenco completo de sus escritos sobre estos autores, Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, Murcia: Sepremu, 2006, pp. 112-117.

tos autores, protagonistas casi todos ellos en el proceso de su institucionalización científica. Rara vez dejó constancia expresa de sus conocimientos sobre el desarrollo más reciente de las ciencias sociales extra e intracontinentales, a excepción de Aron, Marcuse, Bouthoul y algún otro, pero anduvo perfectamente al corriente de muchas de sus discusiones actuales, así como sobre sus representantes más significativos y sus obras. Desde luego en el marco de la sociología política, del conflicto y de la sociedad industrial, a las que dedicó más atención, pero también más allá. Las notas de lectura que durante una treintena de años tuvo ocasión de publicar en *L'Année sociologique* son de lo más elocuente a este respecto, e invalidan cualquier acusación de *outsider* que la sociología académica, a la vista de sus pretensiones filosóficas, pudiera sentirse tentada a hacerle en un principio. De extraordinario número ahí figuran, junto a aquellos, autores de peso, origen y tendencia tan dispar como Lewis H. Morgan o Robert Michels, distantes ya en el tiempo; Robert Schumpeter, Karl Mannheim, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Talcott Parsons, Léo Moulin, Robert Nisbet, Henri Desroche, Maurice Duverger, Friedrich Tenbruck, Georges Balandier, François Bourricaud, Pierre Fougeyrollas, Alain Touraine, Niklas Luhmann, Peter L. Berger, Hans Albert, Wolfgang J. Mommsen, Raymond Boudon, Michel Maffesoli, y muchos otros.

Esto no les ha impedido a algunos ver en su obra una lectura “très traditionnelle et ‘Mitteleuropa’ de la culture”¹, ni reprocharle otros, como Michel Fortmann a propósito de *Sociologie du conflit* (1983), ignorar “la casi totalidad de autores, sobre todo anglosajones” dedicados a ese particular desde el fin de la segunda gran guerra y –lo que es más grave– ni siquiera “parecer equipado” técnicamente para el análisis sociológico en general...² El inventario anterior da una mínima pista de lo problemático de semejantes apreciaciones, como en signo contrario han defendido otros –a mi juicio más fiables en este aspecto–: Thierry Paquot, Michel Maffesoli, Jean Beauchard, Patrick Schmoll, Jean-Vincent Holeindre, Bernard Valade, Georges-Elia Sarfati, etc.³

¹ Lo dice D. LAMOUREUX a propósito de *Politique et impolitique* (Sirey, París 1987), *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, núm. 1, 1989, pp. 225-226.

² De ahí su sorprendente conclusión, aconsejando al lector interesado en polemología “de lire ou relire les grands classiques du genre, particulièrement G. Bouthoul ou Quincy Wright, et de s'épargner le coût (environ 30\$) d'un livre dont la conclusion, à elle seule, est un défi à la notion de sociologie”, FORTMANN, M., “Sociologie du conflit (PUF, París 1983)”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 18, núm. 2, 1985, pp. 428-429.

³ Sólo como botón de muestra, además de los incorporados *supra* en n. 4, y sobre este punto en concreto al que se refiere Fortmann, Cf. BEAUCHARD, J., “De la société conflictuelle”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 10, 1981, pp. 36-45; VALADE, B., “Guerre, polémologie et sciences sociales”, en KLINGER, M. (Ed.), *Héritage et actualité de la Polémologie*, París: Téraèdre, 2007, pp. 17-26; SARFATI, G.-E., “De la sociologie des guerres (Bouthoul) à la sociologie du conflit (Freund). Quelques remarques sur un ditte intellectuelle méconnue”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, pp. 37-45; HOLEINDRE, J.-V., “De la guerre au conflit. Sur l'oeuvre polémologique de Julien Freund”, en DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, pp. 54-64; ROSENBERG, D., “War and

De todos modos, nada de esto es decisivo. La sola erudición no da la ciencia. Incluso si la sociología fue un capítulo importante en el total de su obra, no fue por razones como las anteriores, básicamente historiográficas, sino también por otras de índole temática, epistemológica y metodológica, entre las que hay que situar en primer término su aportación doctrinal más relevante: la “*théorie des essences*”. Aunque Freund la orientase muy particularmente a lo político, cuyo fruto más logrado fue *L’essence du politique* (1965), él mismo la concibió desde el principio como un modelo teórico de alcance general, en deuda principalmente con el interaccionismo metodológico (incluso ontológico)⁴ de Simmel y von Wiese, y con las líneas maestras de la *Verstehende Soziologie* weberiana, revisitadas ambas desde una óptica personal.

Por otra parte, adviértase que entre los varios cientos de títulos que reúne la bibliografía freundeana son muchos más los dedicados a problemas específicamente sociológicos que los que podrían figurar bajo el rótulo general de filosóficos –aunque en su caso ambas direcciones tiendan a converger–, y que los que abordan entre ellos problemas de historia y teoría sociológica, de epistemología y metodología científicas, no fueron los menos ni en número ni en importancia. Todo esto permite hablar con bastante sentido de un “Freund sociólogo” adscrito por derecho propio a la *École de Strasbourg*, sobre la que hace no mucho se preguntaba Patrick Schmoll a partir de los ecos de la presencia de Simmel en aquella Universidad en sus años finales de vida (1914-1918).

1. Una mirada metafísica sobre la realidad social

Una cosa, sin embargo, es cierta: si puso Freund los pies en tierra sociológica fue con los ojos fijos en problemas de otra especie. Figurando esta nomenclatura en no pocos de sus escritos, no siempre sus métodos, sus conceptualizaciones ni sus criterios de verificación se ajustan a la perfección a ella. En su conjunto, su obra, más que sociológica, constituye un esbozo filosófico de una *teoría general sobre la realidad social*. Ni en sus métodos o procedimientos ni en sus conceptos, que parten de lo empírico a lo abstracto sin regresar siempre a lo primero, fue Freund estrictamente sociólogo. Desde luego, no en el sentido en que se entiende hoy, consumado el tránsito de la *teoría* a la *investigación*, que uno debería serlo. Al contrario, sus investigaciones se movieron por lo general en el filo de planos

Peace in the Political Philosophy of Julien Freund”, en *Peace Review. A Journal of Social Justice*, vol. 26, núm. 3, 2014, pp. 334-341; STEINMETZ-JENKINS, D., “Between two rights: Julien Freund and the origins of political realism in France”, en *Patterns of Prejudice*, vol. 48, núm. 3, 2014, pp. 248-264; MORIER, C. & THOLLOT, L., “De Julien Freund à René Thom. Vers le processus morphologique de la dynamique conflictuelle”, en *Stratégique*, vol. 3, núm. 110, 2015, pp. 153-174.

⁴ Cf. VANDENBERGHE, F., *La sociologie de Georg Simmel*, París: La Découverte, 2001, pp. 48-49.

heterogéneos de discurso, sin que siempre se pueda señalar con precisión dónde una perspectiva acaba y otra toma su relevo: dónde calla el filósofo y el sociólogo toma la palabra, dónde el historiador de las ideas o dónde el analista.⁵

Esto sin duda llena de dificultades el intento de identificar de acuerdo con los cánones habituales, criterios y perspectivas interpretativas que se suelen dar mezclados en su obra. Pero en su origen responde a una necesidad, o incluso a más de una, tres:

1) sortear en primer término, como sugiere Campi, el encasillamiento impuesto por la profesionalización de nuestras formas de conocimiento, a costa de una más que provechosa interfecundación mutua –hasta donde tal cosa es posible– en cuanto perspectivas de acceso a la que es siempre una y la misma realidad, favoreciendo así su convergencia (que no su *indistinción*) respecto a ella;

2) guardar fidelidad a lo que él siempre tuvo de hecho por su preocupación esencial, “*secrète et fondamentale*”: la metafísica.⁶ De ahí lo no extemporáneo de sus escritos metafísicos respecto de las otras líneas de su discurrir intelectual, empezando –o según se mire, terminando– por *Philosophie philosophique*⁷ (1990); y al mismo tiempo, y por último,

3) dar valor también a lo que, quierase o no, está en la médula misma de la propia sociología desde su floración histórica entre las *Geisteswissenschaften* hasta el triunfo final de esa otra que a día de hoy ha terminado poblando las cátedras europeas con evidente éxito: esa “*sociologie américanisée*” a la que Freund oponía su visión más humanística, de estándares deliberadamente clásicos (valga decir, pues, *germanisée*).⁸

⁵ Cf. JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 31. De ahí el problema metodológico al que, a juicio de Alessandro Campi, se enfrenta cualquier intento de visión global del pensamiento freundeano: “Sul piano della metodologia di ricerca, Freund ha alternato la riflessione filosofica (che è sempre stata la sua vocazione piú autentica) alla ricerca socio-politologica, ispirata soprattutto dai classici otto-novecenteschi, ed ha così creato un serio problema interpretativo, che va ben oltre le preoccupazioni, che egli ha sempre giustamente stigmatizzato, di collocazione accademica e disciplinare”. Ahora bien, eso lo ha hecho, sigue diciendo, “pagando [...] lo scoto di un’eccessiva dispersione tematica e di una rischiosa sovrapposizione d’ordine analitico e metodologico che rendono difficile una *vue d’ensemble* coerente della sua riflessione scientifica”, CAMPI, A., “Per una fenomenologia del Politico: introduzione al pensiero de Julien Freund”, en Freund, J., *Diritto e politica. Saggi di filosofia giuridica*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, p. 140. Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., “Julien Freund, analista político: contextos y perspectivas de interpretación”, en SÁNCHEZ, P. & MARTÍNEZ SICLUNA, C., *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del s. XX*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 99-127.

⁶ Cf. JF, *La aventura de lo político. Conversaciones con Charles Blanchet*, Madrid: Encuentro, 2019, pp. 19 y ss.

⁷ JF, *Philosophie philosophique*, París: La Découverte, 1990.

⁸ Cf. JF, “Note sur la spécificité des sciences sociales européennes”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 17, 1989-1990, pp. 8-12.

De todos modos no sólo había una intención detrás de este planteamiento. La intención fue tomando cuerpo más bien tardíamente, después de tener que habérselas con circunstancias aparentemente menos significativas, biográficas y profesionales, que él mismo no eligió, sino que le vinieron dadas. En el caso de Freund, que sólo quiso ser filósofo, esto se plasmó en su derivación casual desde el terreno de la filosofía, donde estaba, al de la sociología, cuando en 1960, por mediación de R. Aron, obtuvo una plaza de investigación del CNRS en esa área, en contra de sus expectativas iniciales y, por supuesto, de las de su mentor.⁹ Esto indudablemente redundaría en sus preocupaciones últimas, pues aunque la sociología y politología freundeanas deberían leerse desde su filosofía general o incluso dentro de sus márgenes, esta misma, en realidad, sólo se nos hace accesible –al menos en lo fundamental– dentro de aquellas otras: en los límites discursivos de su teoría social y, aún más en particular, de la política.

2. Lo “*philosophique*” de la “*philosophie*”: un pensar sin presupuestos

Esto no significa que su filosofía, de existir, se encuentre oculta, y que intentar esclarecerla obligue a un proceso de abstracción respecto de los análisis particulares que la contienen, siendo éstos en tal caso filosóficamente no determinantes. Al contrario, la filosofía de Freund se emplaza precisamente en ellos, transita por sus fueros. Abandonar el valor metafísico de esos análisis, su función en orden a la comprensión del ser, entrañaría por eso perder también, si no toda, sí buena parte al menos de esa filosofía, además de su espíritu. Freund aludió constantemente a esta difícil necesidad de conciliación entre los caminos de las ciencias particulares y los de la metafísica, de secular divorcio. Pues es evidente que la emancipación histórica de las ciencias de la estirpe filosófica que las alimentó en su día, no sólo trajo para ellas su progresiva desconexión de todo fundamento metafísico, sino que supuso en el mismo instante para la filosofía misma una deplorable pérdida de contacto con la inmediatez de la experiencia, algo no menos fatal que lo anterior:

Como otros de mi generación –decía en su introducción a *Philosophie philosophique*–, abandoné de modo casi fortuito, sólo en parte con premeditación, el

⁹ “J’avais envoyé mon dossier de candidat au CNRS, avec son accord [Raymond Aron], à la commission de philosophie, puisqu’il s’agissait d’une thèse de philosophie politique. On peut imaginer ma stupeur et ma déception quand j’apprenais par une lettre du CNRS que la commission de philosophie avait transmis le dossier à celle de sociologie qui devait se réunir quelques jours plus tard. Je voyais mes chances réduites à néant. R. Aron, tout aussi surpris, usa de toute son autorité pour me faire admettre par la commission de sociologie, dont il était heureusement membre”. JF, “Raymond Aron, directeur thèse”, en *Commentaire*, vol. 4, núm. 28, 1984, p. 56.

seno de la filosofía para explorar las posibilidades que también ofrecían las ciencias humanas o sociales. El largo periplo a través de las ciencias humanas ha sido beneficioso desde numerosos puntos de vista, [...] sobre todo porque me ha permitido comprender que si en algún momento la ciencia ha creído triunfar sobre la metafísica no ha sido más que desvirtuándola. Si yo en esta obra remito constantemente a la filosofía, no es a modo de hijo pródigo, sino como investigador que vuelve a su patria con vistas a recordar la experiencia adquirida con la tradición filosófica que nunca ha olvidado.¹⁰

Desde este punto de vista, el “regreso” a la filosofía del que habla Freund aquí no debería verse como un *volver* a un lugar abandonado un tiempo, pues su incursión también en esas otras ciencias fue de hecho su principal *modo de estar* en él. Y es que existe una manera de “volver” adonde ya se está, y es *tomando conciencia*, o sea: *reflexivamente*. Esta es la novedad –a mi juicio– de *Philosophie philosophique* respecto de obras previas: una toma de conciencia de las implicaciones filosóficas de los problemas generales de la existencia humana.¹¹ Una *explicitación* análoga a la que había sugerido Merleau-Ponty tiempo atrás, muy presente, como Bergson, Ricoeur y otros, en las páginas de aquel libro de 1990. “La toma de conciencia filosófica –nos dice en ‘Le Métaphysique dans l’homme’ (1947)– no hace vano el esfuerzo de objetivación de la ciencia”, sino que lo pone exactamente en su lugar: *en relación al hombre*. Entre las dos no debería existir rivalidad, ya que si “una ciencia sin filosofía no sabría a la postre de qué estaría hablando”, tampoco una filosofía que arrinconara a la ciencia “alcanzaría otra cosa que verdades formales, es decir, errores”. Y es que en última instancia, sigue diciendo Merleau-Ponty, hacer metafísica “no es entrar en un mundo de conocimiento separado, ni repetir fórmulas estériles”, sino intentar pensar hasta el fondo los mismos fenómenos que la ciencia cubre, restituyéndoles –y esto es lo verdaderamente interesante aquí– “su trascendencia y extrañeza originarias”.¹²

Freund cifró esta peculiaridad de la filosofía en un rasgo ante todo, su “*liberté des présupposés*”,¹³ noción frecuente en sus escritos desde la publicación en 1962 de “Sens et responsabilité de la réflexion philosophique à l’heure

¹⁰ JF, *Philosophie philosophique*, pp. 53-54. Por eso, “[l]o que yo entiendo por un retorno a la filosofía no supone en modo alguno un redescubrimiento de esta disciplina, sino la decisión de hablar abiertamente [...] de problemas que me atraían y sobre los que he intentado profundizar constantemente en mi meditación”. JF, *La aventura de lo político*, p. 161.

¹¹ Entiendo de este modo lo que Piet Tommissen llamaba “la mutation du philosophe Freund en sociologue”: no como un cambio de escenario temático, como él sugería, sino, a lo sumo, como un “*dédoublement des activités qui s’est avéré fructueux*”. TOMMISSEN, P., “Julien Freund vu sous l’angle de quatre déceptions”, en CHERKAOUI, M. (Ed.), *Histoire et théorie des sciences sociales (Mélanges en l’honneur de Giovanni Busino)*, París: Droz, 2003, p. 111. Sobre el sentido de este *desdoblamiento*, cf. *Philosophie philosophique*, p. 313.

¹² MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, París: Nagel, 1966, pp. 170-171.

¹³ Cf. JF, *Philosophie et Sociologie*, Louvain-la-Neuve: Cabay, 1984, p. 36; *Philosophie philosophique*, pp. 52-72.

actuelle”,¹⁴ cuya génesis nunca revela –salvo en una ligera alusión a Husserl–,¹⁵ pero que, como en otros casos, probablemente se retrotraiga a Simmel, a esa misma posibilidad mantenida en *Hautprobleme der Philosophie* (1910) de pensar precisamente “sin supuestos previos” (*voraussetzungslos zu denken*)¹⁶ lo cual en la óptica de Freund quiere significar dos cosas:

1.– Que a diferencia de las ciencias particulares, cuyos objetos y métodos deciden el sentido de la actividad del científico, la filosofía se encuentra esencialmente indeterminada, de modo que deberá determinarse –*autodeterminarse*– en el proceso de definición de sus objetos. Se trata de un ejercicio intelectual tan trascendental como el propio pensamiento. Todo, absolutamente todo, dice Freund, puede nutrir el discurso filosófico: “la idea de Bien o el *Cogito*, la sensación o el esfuerzo, el fenómeno o la permanencia, el conflicto o la fe; puede partir incluso del absurdo o la antifilosofía para explorar bajo ese supuesto el ámbito de lo real y de la experiencia humana”.¹⁷ Esto no la convierte, como algunos concluyen, en un pensar en el *vacío*, sino al revés más bien, pues que todo pueda ser para ella objeto no se debe tanto a que en su inicio no posea *actualmente ninguno* cuanto a que los tiene *potencialmente todos*; es decir, a que su campo de exploración lo constituye en el fondo esa tal “totalidad” con referencia a la cual en cada momento el pensamiento determina el sentido y el objeto de su propio interrogar.

2.– Y en segundo lugar, su *gratuidad*. Coincidiendo con la forma de su preguntar, sólo su preguntar es su objetivo. Nada exterior a su propia interrogación permitiría justificar lo que tan abierto a todo está desde el inicio. Esto es algo para Freund prácticamente evidente: “Si puede partir de no importa *qué*, puede igualmente llegar a no importa *dónde*”.¹⁸ Saber, por tanto, último, que no medial, no se ejerce “para” el logro de fin externo alguno, de modo que no tiene sentido en ella el *ut* propio de la *utilitas*. Tal fue el carácter que le reconoció Aristóteles al caracterizarla como un saber en sí mismo causa de su apetibilidad, una “ciencia libre” (*ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν*), en la medida en que “ella sola es su propio fin”.¹⁹

3. El horizonte metateórico del conocimiento científico

Esta disposición de formas no-filosóficas de conocimiento en el horizonte –en este caso sí filosófico– de la pregunta por el ser, constituye el núcleo de lo que, bajo

¹⁴ *Revue de l'enseignement philosophique*, núm. 1, 1962, pp. 1-16.

¹⁵ *Revue de l'enseignement philosophique*, p. 4.

¹⁶ SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1946, p. 12.

¹⁷ JF, *Philosophie et Sociologie*, pp. 36-37. Cf. *Philosophie philosophique*, p. 57.

¹⁸ JF, *Philosophie et Sociologie*, p. 37. Cf. *La aventura de lo político*, pp. 171-173.

¹⁹ *Metaf.*, A, 2, 982b 25-28.

la rúbrica de una «antropología fenomenológica», Freund quiso recoger en el proyecto de su «*phénoménologie métaphysique*»²⁰: su intento de renovación no solo de la propia metafísica, obligada a confrontarse con los logros de otras ciencias, cuyo valor quizá haya podido desestimar en ocasiones, sino también para la ampliación de las posibilidades heurísticas de estas últimas, no menos displicentes con la tarea inquisitiva del filósofo, cuya caricatura han colaborado históricamente a dibujar.²¹

En este punto encuentran las ciencias sociales la tierra que no pueden pisar, so pena de devenir *filosofía*. Pero así como el filósofo no puede excluir de su campo cuanto las ciencias incluso empíricas le muestran como aspectos del ser por el cual él se interroga, tampoco puede el sociólogo, en nombre de una objetividad más restringida, desprenderse de principios lógicos y gnoseológicos, metodológicos y ontológicos, que aunque no sean estrictamente empíricos, ni deriven por tanto de sus propios modelos de explicación, están siempre tras ellos, determinando las bases de su formalidad como saber. A sabiendas o no, siempre una imagen del mundo y del ser humano preside todas y cada una de nuestras interpretaciones. Pertenecientes, como dice Dahrendorf, a la “antesala del conocimiento científico”,²² tales principios configuran el marco teórico –*metateórico*– sin referencia al cual no sólo no sería posible sentar la validez de nuestras construcciones científicas, sino tampoco saber, en realidad, *de qué* estamos hablando por su medio.

La importancia que el enfoque positivo y el análisis cuantitativo tienen para el desarrollo de cualquier ciencia social está fuera de duda. Pero el valor heurístico de una ciencia no reside en ese “fastidioso aunque indispensable esfuerzo de acumulación y clasificación de observaciones”,²³ incapaz de generar por sí solo los principios que permitirían la sistematización e interpretación de esos hechos sobre los que los métodos operan. El método nomotético basado en la observación, formulación de hipótesis y experimentación local, tiene un alcance relativo cuando el investigador pretende abrirse paso hacia una posible interpretación global o de alcance medio. En este preciso punto el contexto de descubrimiento se amplía sobre el inmediato de la investigación,

²⁰ Cf. JF, *Philosophie philosophique*, p. 105.

²¹ Esta doble dirección la señala también François Dosse en su *Historia del estructuralismo*, pero sin ver una continuidad entre la filosofía y la sociología freudeanas que creo necesario subrayar. Freund, escribe Dosse: “había abandonado el campo filosófico propiamente dicho para responder mejor a las cuestiones planteadas por las ciencias sociales. Ahora bien, Julien Freund abandona sus investigaciones sociales para volver a una *Philosophie philosophique*, y llama a una recuperación de la filosofía como discurso específico que cree que está en agonía desde la crítica nietzscheana. [...] Julien Freund no reniega del giro que efectuó y que le llevó al territorio de las ciencias sociales [...]. [S]implemente constata que éstas no pueden sustituir a la filosofía, y preconiza volver a la división rechazada por el postmodernismo entre las nociones de verdadero y falso, bien y mal, juzgando que la pregunta metafísica es fundamental”. Dosse, F., *Historia del estructuralismo. II. – El canto del cisne*, Madrid: Akal, 2004, pp. 321-322.

²² DAHRENDORF, R., *Sociedad y libertad*, Madrid: Tecnos, 1966, p. 42.

²³ JF, *Philosophie et Sociologie*, p. 17.

interviniendo en él hipótesis de trabajo, procedimientos y conclusiones que desbordan necesariamente los métodos ordinarios del análisis empírico.

Tiene sentido, por eso, la sospecha de Maurice Duverger, cuando al constatar las limitaciones objetivas de nuestras aproximaciones a los fenómenos sociales, se pregunta si la remisión a marcos e hipótesis globales que permitieran explicarlos no supondrá de hecho rebasar los límites del conocimiento científico mismo.²⁴ Aunque necesaria para la interpretación de los hechos sobrepasado el nivel puramente factual de la investigación, con la formulación de teorías generales, ¿no se está dando entrada en la argumentación científica a supuestos filosóficos y “cosmogónicos” –así dice el autor– contrarios a las exigencias básicas de un saber racional estricto? En cierto sentido sí, piensa Duverger, lo que explicaría el carácter “todavía subdesarrollado” –dice– de las ciencias sociales, necesitadas aún de recursos extracientíficos para la fundación de sus proposiciones científicas. Desde luego no es así para Freund. Para él, la referencia a principios metateóricos semejantes no obedece a una presunta deficiencia en la estructura lógica del conocimiento científico, sino que es, sencillamente, la confirmación de su naturaleza esencialmente parcial. Quizá por ello no sea la filosofía tabla de salvación de una argumentación *todavía imperfecta*, como sugiere Duverger, sino un recurso heurístico fecundo perteneciente a un uso del *logos* diferente al de la ciencia en cuestión. Superada si no la imperfección, la filosofía dejaría de cumplir esa función puramente subsidiaria, ya que la aparición al fin de otras argumentaciones “estrictamente científicas” y por lo tanto, como se pide, no-filosóficas, la harían completamente estéril para la explicación (cosa que, sin embargo, podría discutirse).

Es verdad que la remisión a principios y marcos teóricos de ese tipo puede suponerle un desafío incluso emocional en algunos casos al investigador; que siga creyendo posible alcanzar una visión “especular” de la realidad, independiente de cualquier sistema interpretativo de pretensiones globalizadoras. Ahora bien, lo que la remisión a pautas semejantes le exige al científico llegado un cierto momento de su investigación, no es que corone su tarea abandonándola, como si debiera trasladarse a un orden “no científico” para culminar su dedicación en ciencia; ni que intente reducir a proposiciones científicas principios y proposiciones que en efecto no lo son. El hecho de que supuestos de tipo metateórico intervengan en el proceso de construcción de nuestras teorías, dotando de contenido a nuestros conceptos y métodos de investigación, o incluso como *instancia crítica* del propio conocimiento empírico, no invalida ni mucho menos el valor científico de tal actividad. No se trata de que el sociólogo –el investigador en general– se vuelva contra los imperativos de su disciplina para tratar de abrirla a otros usos de la razón que no son el suyo, sino tener de ella –de la razón– una concepción distinta, más amplia a la exigida reductivamente por las constricciones del cientismo.

²⁴ Cf. DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona: Ariel, 1981, pp. 378-380.

Una mirada excesivamente angosta puede provocar no sólo que se renuncie directamente a este esfuerzo de construcción de marcos globales, con la vana esperanza de detener el conocimiento en sus niveles de análisis más particulares, sino que se produzca también una suerte de simulación científica de presupuestos quizá no tan ligados al análisis empírico como en un principio pudiera presumirse. Consecuencia de lo cual suele ser que la filosofía que se expulsa premeditadamente por la puerta vuelva a introducirse de manera insidiosa por la ventana, acompañada de postulados e intereses revestidos de apariencia racional. Es decir, una *ideología*. Y así lo reconoce también Duverger. Tras afirmar en *Métodos de las ciencias sociales* que las teorías generales son necesarias en ciencia, aunque poseen sólo un valor científico parcial por incluir “graves defectos”, dice, de científicidad –“objetividad restringida, deformación inconsciente de la realidad, subestimación de ciertos hechos, sobreestimación de otros, etc.”–,²⁵ en *Sociología de la política* (1966) le confiere a esa tal “deformación” directamente carácter ideológico. Entendiendo por ideología él “un sistema de explicación de una sociedad que tiende a justificarla o a criticarla y sirve de base a una acción para mantenerla, transformarla o destruirla”²⁶, entonces resulta que debemos adjudicar a ese nivel teórico global una dimensión valorativa informada por algún interés particular de justificación de ciertos hechos frente a otros. Lo cual obliga a plantearse, cuando menos, tres cuestiones, que sólo podemos apuntar aquí: 1) si las referencias *metateóricas* que sostienen los procesos teóricos discursivos de cada disciplina, de naturaleza lógica, metodológica, filosófica o, como Duverger prefiere, “cosmogónica”, responden en efecto a *valoraciones* de carácter ideológico en el sentido específico en que lo define él; 2) si la ciencias sociales son consiguientemente incapaces de trascender ese “interés justificativo” supuesto en ese tipo de argumentación, como crítica de la realidad para su mantenimiento, transformación o supresión; y 3) si la filosofía, por lo mismo, puede *no* implicar semejante cosa, pudiendo verse libre de cualquier identificación con las “ideas dominantes” de una época o de una clase (y eso de aceptarse, además, lo que es muy discutible, que la ideología sea en verdad sólo instrumento de legitimación de un cierto *status*).

4. Las insuficiencias de la razón positiva

Los métodos científicos de racionalización de los procesos dados en el orden de la experiencia suponen la existencia de un marco teórico previo de natura-

²⁵ DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, p. 380. *Sensu contrario*, WINCH, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971, pp. 11 y ss.

²⁶ DUVERGER, M., *Sociología de la política*, Barcelona: Ariel, 1976, p. 22.

leza comprensiva en el que la filosofía, y no la ciencia, interviene desde el primer momento. Los problemas planteados en y con relación a dicho marco, tanto de naturaleza lógica como metodológica y ontológica, aunque determinantes para el desarrollo del conocimiento científico, trascienden en todo caso las capacidades explicativas de cada ciencia en particular. Ante ellos la filosofía no es sólo una ayuda pertinente, sino precisamente el juego de lenguaje específico que impone su regla en ese marco y permite además su formulación.

Cosa distinta es que en el proceso de definición de sus objetos cada disciplina deba poner esos supuestos en reserva, en el sentido simplemente de *presuponerlos*. No es que entonces desaparezcan: sólo se ocultan a la mirada específica de cada una de ellas en particular. De la presuposición de esos principios no resulta su expulsión de los límites de lo racionalmente escribible, sino sólo del terreno, mucho más restringido, de lo que es capaz de fundamentar cada una de ellas por sí sola.

Un saber sin presupuestos, enteramente incondicional, como el que tantas veces el positivismo ha imaginado, sencillamente es imposible. Semejante reduccionismo, pese a todo metafísico, que sacrifica a un ideal unívoco de racionalidad la pluralidad de modos en que el verbo “conocer” puede conjugarse,²⁷ no sólo priva a nuestras posibilidades de conocimiento de una parte nada desdeñable de la realidad, que trasciende con mucho lo que todas las ciencias juntas pueden explicar, sino que desfigura también el mundo de esos hechos a los que el positivista presume atenerse, ignorando aspectos suyos que también le pertenecen. Hay que atenerse a los hechos, como dice el positivista, ciertamente; pero en ellos siempre hay más de lo que un simple golpe de vista es capaz de reconocer inmediatamente. Y eso por una doble razón:

1.– porque la *realidad* de lo que conocemos no se reduce a su condición de *ser efectivamente conocido*, siendo siempre algo más el *ser* que su concepto (en última instancia, aquello que hace “real” lo real no es “lo que sea” lo real, tal y como recoge su concepto, sino el *acto* por el cual eso real “lo es”);²⁸ y

2.– porque tampoco la ciencia opera desde la simple posibilidad por parte de las realidades de ser efectivamente conocidas, sino desde la previa determinación de lo que en cada caso de ellas *interesaría* conocerse, de acuerdo con una perspectiva fijada intersubjetivamente en el proceso mismo de la investigación. A pesar de las ilusiones del “objetivismo”, la misma realidad, aunque pueda ser vivida subjetivamente en la experiencia como inmediatamente significativa y “evidente”, no es de suyo igual de inmediatamente comprensible, ni goza de la misma evidencia en el terreno del conocimiento objetivo. Al con-

²⁷ Cf. POPPER, K. R., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 43-79; ARREGUI, J. V., *La pluralidad de la razón*, Madrid: Síntesis, 2004.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Disput. super Sent.*, lib. 1, disp. 33, q. 1, 1 ad 1.

trario, la realidad es más bien muda a la hora de fijar qué pueda ser en ella *relevante*, qué tener cierto *interés* y con relación a *qué*.²⁹ Discernir qué sea en cada caso significativo no pertenece al orden estrictamente demostrativo del objeto científico, sino al de su definición, mediante la adopción de algún “punto de vista” que no sólo da forma al objeto de conocimiento, sino que lo *constituye*.³⁰

Una lectura excesivamente limitada de esos hechos, que redujera toda posibilidad de explicación a los solos criterios del análisis empírico, no sólo conduciría a una dramática amputación de lo real, del que quedarían excluidos cuantos rasgos fuesen más allá de lo estrictamente empíriológico, sino a una reducción también de nuestras distintas formas de conocimiento al que nos proporciona la ciencia positiva, en cuyos solos límites se concentraría toda posibilidad para lo objetivamente escible.

Por eso, cuando en su obsesión por liquidar la metafísica enarbola el positivismo la bandera de los *simples hechos*, no es la metafísica, sino la propia ciencia –y así también la empírica en primer lugar– la que se arriesga a colapsar con ella³¹. Pues ni siquiera objetos y leyes científicas derivan lógicamente de “simples enunciados de experiencia” o hechos previos a cualquier interpretación.³² Los hechos sobre los que trabajan nuestros distintos modelos de explicación no son los que podríamos considerar sin más “reales”, en el sentido bruto de los *matters of fact* de Hume, sino al contrario, *hechos y procesos reconstruidos racionalmente* (i.e., *objetivamente*) en el curso de la investigación por nosotros mismos. Es precisamente mediante tal reconstrucción que nuestros conceptos pueden hacerse cargo de lo real: como una versión racional y limitada suya, no coextensiva a su referencia empírica.³³ Tampoco nuestros sistemas, por eso, pueden esperar a ser verificados mediante su correspondencia a hechos de los que no se infieren directa y nudamente. Entre ellos y nuestros modelos no existe tal inmediatez inferencial, sino un proceso de redefinición conceptual que provoca para ellos un verdadero cambio de estatuto, por el que devienen precisamente lo que son: “objetos”. Todo saber científico es

²⁹ Cf. JF, *D’Auguste Comte à Max Weber*, París: Económica, 1992, p. 204; JF, *Philosophie et Sociologie*, pp. 269-270.

³⁰ Cf. WEBER, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990, p. 66.

³¹ Cf. JF, *Les théories des sciences humaines*, París: PUF, 1973, pp. 96-97. “L’erreur du rationalisme scientiste est de vouloir apprécier toutes choses à partir des seuls critères scientifiques et par conséquent de devenir prisonnier d’une optique unilatérale. Quand la science conduit à une telle étroitesse, elle n’est plus vraiment de la science”. JF, “Aphorismes sur l’architecture rurale”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 3, 1974, p. 20.

³² POPPER, K. R., *The logic of scientific discovery*, London-NY: Routledge, 2002, p. 13.

³³ “L’expérience et l’histoire ne sont pas directement intelligibles par elles-mêmes, elles le deviennent par une rationalisation abstractive qui essaie de trouver des éléments constants grâce à une élaboration conceptuelle de la réalité”, JF, *L’essence du politique*, p. 87. Cf. JF, “De l’interprétation dans les sciences sociales”, en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 64, 1978, pp. 230 y ss.; JF, *D’Auguste Comte à Max Weber*, p. 211.

saber objetivo en ese estricto sentido: un saber de “objetos”, no de “hechos”, ya que entre estos y “yo” cuando menos existe una mediación, la del conocimiento mismo. La objetividad de ninguno de nuestros conocimientos científicos reside en el hecho por eso de que, frente a cualesquiera otros, esos conocimientos –y solamente ellos– traduzcan de forma especular experiencias inmediatas carentes *ab initio* de toda interpretación. Y es que la ciencia no comienza en la simple observación de fenómenos hasta entonces a la espera de hacerse inteligibles, sino mucho antes, en una observación absolutamente original, capaz de generar problemas en el interior de los cuales –y sólo en el interior de los cuales– se seleccionan y definen esos “hechos” de los que pretende darse luego alguna explicación.³⁴

5. La ganancia reflexiva de la “experiencia vivida”

Mediación como la ciencia en esa inteligencia de los hechos, la filosofía constituye para Freund un conocimiento de *segundo grado* u orden,³⁵ de naturaleza crítica respecto de otras formas de conocimiento previas. Esto se debe a la distancia que ella misma supone y hasta introduce en el tejido de las formas inmediatas de conciencia que todo hombre posee en la estructura de su experiencia ordinaria (“*du vécu*”) y que constituye, de hecho, nuestro *primer grado* u orden de saber: ese “sentido común” que presenta la experiencia a la conciencia como internamente dotada de un significado que se impone, por su inmediatez, con evidencia. Esto no significa que goce su contenido de tal necesidad que no quepa someterlo a un proceso crítico de análisis, sino, simplemente, que en todo caso no lo necesita. En la medida en que la propia experiencia resulta para la conciencia suficientemente cierta o luminosa, no pide ser esclarecida. Para ello sería preciso volver sobre ella deliberadamente, romper su espontaneidad vital, hacerla disponible en términos –ahora– de *reflexividad*. Para la propia experiencia tal cosa supone un auténtico cambio de estatuto por el que deviene “objeto” lo que fue “vivido” y “problemático” lo que (com)pareció “evidente”.

La filosofía y la ciencia, formas de ilustración –como decía Popper– del sentido común,³⁶ no tienen otra pretensión que dar forma a esa transición con vistas a un nuevo esclarecimiento de sus objetos mediante la “advertencia” o “desocultación” de sus supuestos. A esta posibilidad responde la adopción freundeana del programa fenomenológico, que en cualquier caso no toma en

³⁴ Cf. POPPER, K. R., “La lógica de las ciencias sociales”, en ADORNO, T. W. & POPPER, K. R. *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona/México: Grijalbo, 1973, p. 103.

³⁵ Cf. JF, *La fin de la Renaissance*, París: PUF, 1980, pp. 80-81. Se trata, pues, de un saber “*seconde*”, pero no “*sécondaire*”. JF, *Philosophie philosophique*, p. 67.

³⁶ Cf. POPPER, K. R., *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974, p. 42.

su sentido escolástico estricto, sino en su significación vulgar, como un acceso a “las características permanentes y constitutivas, invariables y específicas de un fenómeno”³⁷ mediante la gradual decantación de la experiencia. Algo que es posible siempre que se mantenga: a) la *inteligibilidad* del ser en términos objetivos (siendo aquí *ser* supuesto del objeto intencional y, por tanto, ontológicamente primero respecto a su presencia objetiva como *verum*) y, b) su *accesibilidad* a formas de aprehensión no exclusivamente “representativas”, en tanto que el contacto del hombre con el ser no se reduce a la pura razón analítica, ya que “existen aspectos del ser que no son accesibles al pensamiento discursivo”.³⁸

El ser, por tanto, al que la conciencia accede de forma primera en la experiencia, puede recobrarlo reflexivamente de un modo que, apartando al sujeto de la inmediatez de su objeto, “distanciándole” de su autoevidencia vivida, le permite sin embargo “ganarlo” en ese contenido implícito que se le daba sólo inadvertidamente, quedando por desvelar –o según Ortega, *salvar*–³⁹ mediante la interpretación y el juicio. Esto no significa, evidentemente, que un desvelamiento semejante pueda lograrse de forma absoluta, pues *lo mismo que funda en las cosas su posibilidad de ser conocidas hace imposible que se las conozca absolutamente*. Hay un *logos* en la cosa que la experiencia tiene a su modo; pero la cosa no es sin más el *logos* que en ella comparece. Esto, que aparta a Freund expresamente de la herencia fenomenista de neokantianos y positivistas, le acerca en cambio a la reducción fenomenológica por la que el primer Husserl justificaba la posibilidad de la *intuición* –en este caso *eidética*– de las esencias. En efecto:

A diferencia de la ciencia empírica, que es análisis de hechos concretos y contingentes, es decir, de la facticidad, la ciencia eidética construye por medio de la intuición de la esencia (*Wesensschau*) lo constitutivo para los fenómenos empíricos, es decir, lo que hay de invariable y de permanente en los cambios. [...] La esencia es por lo tanto el fondo (*Bestand*) al cual es preciso apelar para identificar un objeto de la realidad empírica.⁴⁰

No se trata de esa ingenuidad que los críticos imputan al realismo por ver en él la defensa de una especie de adivinación de los aspectos más recónditos de la intimidad de las cosas. Se trata de la posibilidad de captar algo que es o puede ser

³⁷ JF, *L'essence du politique*, París: Dalloz, 2004 [1ª: 1965], p. 90. Hasta en dieciséis ocasiones alude Freund a la “fenomenología” en esta obra, sin precisar su significado ni su contenido metodológico, sino como término antitético –por descriptivo y no prescriptivo– a la interpretación justificativa de las ideologías y del moralismo abstracto.

³⁸ JF, *L'essence du politique*, p. 115. “En réalité –explica Freund en otro lugar– la science n’est qu’une manière parmi d’autres de prendre contact avec le réel”. JF, “Bref essai sur les Sciences Sociales”, en *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 6, 1960, p. 65.

³⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas (I)*, Madrid: Alianza, 1983, p. 311.

⁴⁰ JF, *Les théories des sciences humaines*, p. 143.

tomado como un aspecto permanente en las realidades dadas. “*La réalité est la donnée*”,⁴¹ recuerda Freud; el *datum* no es la razón, sino el ser. El *logos* no lo engendra el sujeto, ni él lo proyecta sobre experiencias huecas. Antes que la pregunta por las condiciones de la representación objetiva, es preciso advertir el acontecimiento del ser al que ella apunta en su intención en tanto que *ser-dado* (“*être donnée*”).

6. “L’esprit métaphysique”

La filosofía aún puede aspirar a resolverse en un ejercicio intelectual que ganando en generalidad, trascienda la particularidad fenoménica de su punto de partida. Porque la problematización de los objetos llevada a cabo por el uso reflexivo del entendimiento todavía no es de suyo un esclarecimiento último de su “esencia”. Lo que la reflexión alcanza en este nivel del conocimiento es una elucidación fenomenológica de sus “objetos”, pero no aún del “ser” al cual refieren. Por eso, si la reflexividad supone respecto de la conciencia en la experiencia un nivel en cierto modo trascendente, éste todavía puede abrirse a otra forma de intelección –en este caso transfenoménica– donde lo particular pueda verse a la luz del “ser” que él mismo presencializa en relación con la totalidad de lo existente. Pues así como nuestro conocimiento “objetivo” opera mediante la concentración en la unidad inteligible del concepto de todos los matices que determinan cada realidad particular, abstrayendo toda diferencia, el objeto de la metafísica, por el contrario, como dice Bergson de Ravaisson, “consiste en aprehender en las existencias individuales, y en perseguir, hasta la fuente de donde emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, lo relaciona de ese modo con la luz universal”.⁴² La unidad del ser no responde a una especie de remoción abstractiva de lo diverso, sino precisamente a su conservación, como principio único al que refieren todas las significaciones que adopta el ser particularizadamente.⁴³ Y es así en el horizonte de lo múltiple, de lo que de hecho puede decirse de formas muy diversas, donde irrumpe la pregunta por el ser, sin travestirlo en “el más universal y vacío de los conceptos”,⁴⁴ como avisa Heidegger, cosa que ciertamente sería de tomarlo sólo como el resultado de un proceso de abstracciones sucesivas, algo así como el mínimo común denominador de todo a costa de sus diferencias.

Por este motivo, mientras la filosofía opera mediante la penetración reflexiva en sus objetos, la metafísica, al contrario, implica una actividad de un tipo espe-

⁴¹ JF, *Philosophie philosophique*, p. 182.

⁴² BERGSON, H., *Memoria y Vida*, Madrid: Alianza, 2004, p. 45.

⁴³ Cf. *Metaf.*, Γ, 1003a 33-1003b 6.

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1974, 5ª §1, p. 11.

cífico, determinada por una parte por su objeto (el ser), y por otra, por el método que ese mismo objeto impone como proporcionado a él (de la *meditación* a la *visión* contemplativa). Si la pregunta filosófica parece susceptible *a priori* de poder volcarse sobre cualquier dominio con total libertad de presupuestos (razón de su transcendentalidad), la metafísica se dirige en cambio a la realidad misma de las cosas tomadas *en tanto que son*, no pues en su solo ser para el conocimiento, dándole con ello otro contenido a la transcendentalidad aquélla en la dirección de la *proté philosophía* aristotélica (ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τοῦ ὄντος ἢ ὄν).⁴⁵

Hay pues distancia formal entre filosofía y metafísica; pero aún es mayor la que separa a ésta de las posibilidades cognitivas de las otras ciencias, tanto a causa de la amplitud formal de su objeto, como de la forma específica de acceso a él, que Freund, destacando el θεωρεῖν de la anterior sentencia aristotélica, emplaza en el orden de la “contemplación” frente a la discursividad de la ἐπιστήμη. Acto metafísico supremo, la contemplación consiste –entiende– no en una suerte de conocimiento comprensivo de los aspectos todos de lo real, sino en una observación del mundo que tiene por objeto “reducir la distancia entre sujeto y objeto”, es decir: “captar en la medida de lo posible las cosas en sus principios, en su simplicidad, diría que en la desnudez de su simple presencia [*dans la nudité de la simple présence*]”.⁴⁶ Un rebasamiento metódico, pues, del “límite” constatado por el pensamiento en el nivel objetivo del conocimiento.

Se suma Freund así a una interpretación del *logos* no reductivamente silogística, y en consecuencia *plural*, contra los intentos de contención del conocimiento al proporcionado por las solas categorías del saber analítico. Sería en efecto un abuso, incluso para la propia “ciencia”, reducir su significado al proporcionado únicamente por la demostración apodíctica. Pues aunque toda ciencia es por definición conocimiento, no toda forma de conocimiento es –ni tiene por qué ser– “científico”. Existen formas diversas de acceso cognitivo al mundo. Lo importante es que un saber demostrativo no es posible sin la vigencia de una serie de principios de imposible demostración, que son en los que la metafísica se centra, haciendo del suyo un “saber del límite”, en tanto en cuanto versa sobre los “principios”. La ciencia en cambio no soporta el “límite”: vive en su interior y lo constata, pero sin encararlo. Trata de verter en categorías y parámetros conceptuales lo que a la razón se le presenta indefinidamente, buscando cómo reducir la densidad del “ser” a la medida de lo que “se le aparece” o “manifiesta”. La metafísica, al contrario,

[...] implica el reconocimiento de una superabundancia de las manifestaciones del ser, de las que sólo un pequeño número se deja reducir a lo racional-

⁴⁵ Cf. *Metaf.*, Γ, 1003a 21-22.

⁴⁶ JF, *La aventura de lo político*, p. 173.

mente elucidable. [...] El ser [...] desborda la racionalidad, incluso si se toma esta noción en su sentido más amplio posible.⁴⁷

En ella no se produce el escándalo de la razón ante las “*questions insolubles*” –para ella– de lo existente,⁴⁸ pues parte de la evidencia de la “superabundancia” con que atraviesa y trasciende el ser la particularidad de todas sus representaciones.⁴⁹ La conciencia de esta superabundancia constituye el primer acto metafísico:⁵⁰ *la advertencia del límite antes de su tematización*. Ésta es, decía Simmel, “la afirmación más evidente que el espíritu puede enunciar sobre el mundo circundante”:⁵¹ que “*el ser es*”; “sin el reconocimiento de esta evidencia –es Freund ahora quien habla– el discurso se hace tan hueco como la acción”.⁵²

Conclusión: una mediación hacia la metafísica

Siguiendo a la inversa el ejemplo de Weber, cuyas preocupaciones sociológicas le arrastraron hacia verdaderas posiciones filosóficas, Freund comienza –y culmina– su quehacer teórico partiendo precisamente de la filosofía, con una doble prevención: superar el afán antimetafísico (remanente del cientismo) de buena parte de los cultivadores, presentes y pasados, de la sociología, y, como tentación derivada de la anterior, no confinar la perspectiva filosófica a su solo nivel crítico o epistemológico, como pueda suceder, fiel a su génesis kantiana, en Weber. A él le movió, más bien, el interés opuesto: aflorar los principios últimos –*metasociológicos*– supuestos en el desarrollo explicativo del saber de lo social.⁵³ A este respecto su proceder fue claro: decantar reflexivamente en la experiencia qué principios permitirían dar razón de ella en la variedad mudable de sus expresiones,⁵⁴ así como también de la pluralidad de perspectivas teóricas que podrían tomarla como objeto.

De algún modo le vino a pasar lo mismo que a Simmel tiempo antes, cuando se lamentaba del poco reconocimiento que como filósofo se le hacía merecedor

⁴⁷ JF, *La aventura de lo político*, p. 168.

⁴⁸ JF, *Utopie et Violence*, París: Rivière, 1978, p. 256.

⁴⁹ Cf. JF, *La aventura de lo político*, pp. 179-180.

⁵⁰ Cf. JF, *Philosophie philosophique*, p. 72.

⁵¹ SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, p. 53.

⁵² JF, *La aventura de lo político*, p. 169.

⁵³ Cf. MOLINA CANO, J., “Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núms. 2-3, 2000, p. 188.

⁵⁴ Así de hecho justificará el sentido de su “*théorie des essences*”: “Le sens premier que je donne à la notion d’essence –recordará permanentemente– consiste dans l’effort pour découvrir les constantes qui caractérisent les diverses activités humaines. L’essence est indissociable de l’expérience. C’est en ce sens que j’ai conçu *L’Essence du politique* comme une recherche et une réflexion sur l’expérience humaine générale que nous avons de l’activité politique”. JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 17.

en la Europa del momento, sin recibir otra consideración que como sociólogo, incluso después de haber dado a conocer a Bergson en una Alemania que hasta entonces le ignoraba.⁵⁵ Tampoco Freund fue un sociólogo, politólogo o polemólogo volcado ocasionalmente sobre preocupaciones filosóficas. Ni al contrario, un metafísico venido casualmente al análisis circunstancial. Moldeó más bien con forma filosófica su labor en esas otras ciencias, abriéndolas a una exploración de la que de hecho es *una* de sus dimensiones junto al análisis lógico y empírico: su relación con quien en el fondo actúa siempre como sujeto y en última instancia también objeto suyo, el hombre. Esa fue su auténtica preocupación: “*être théoricien*” en un sentido estricto, sin ceder a la ofensiva, muy extendida entonces, contra una razón capaz de realidades.⁵⁶ Concibió por eso que las ciencias humanas, económicas, históricas o de cualquier otro género, no sólo no escamotean el problema de nuestro acceso al ser, sino que le abren realmente una nueva vía de acceso:

Mi idea –sostiene– es que la metafísica debe integrar en su meditación [...] también la economía, la política, el derecho, la técnica, el arte o la religión, por la sencilla razón de que el ser también se ofrece a todas estas actividades y no sólo a la investigación científica. No se puede comprender, en consecuencia, el ser a partir únicamente de la ciencia o según los métodos exclusivamente científicos, sino que es preciso abrir igualmente la reflexión metafísica a todas las dimensiones de la acción humana.⁵⁷

No creo que esta apertura metafísica le lleve a Freund a una torsión, ilegítima por principio, de la racionalidad específica de los distintos usos lingüísticos de los que ordinariamente se sirve, a caballo entre la sociología, la filosofía, la metafísica, la historia y la epistemología científica. La razón se halla en el estatuto –valga decir– “tensional” que caracteriza a esa tal apertura en el interior mismo de las otras formas de conocimiento, cuya validez no abandona al trascenderlas. Que desde la sociología *stricto sensu* Freund se esfuerce por decantar una filosofía, no significa que fagocite desde ésta su curso lógico, hurtándole la especificidad ganada tan trabajosamente durante el pasado siglo, sino más bien abrir el camino a una exploración especulativa de una de sus dimensiones.

Forma de realidad *sui generis*, el acontecer histórico-social constituye en la óptica freundeana el punto de intersección entre una filosofía atenta a su condición metafísica fundamental y la explicación científica, sociológica, de fenómenos que sólo por referencia al hombre, a lo total de su ser y su existir, pueden adoptar significado. Freund fue enteramente consciente de esta necesaria clave

⁵⁵ “Es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria”. JF, “Carta a Célestin Bouglé”, 2.III.1908 (cit. RIBA, J., “Introducción”, en SIMMEL, G., *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 15-16).

⁵⁶ Cf. JF, *La aventura de lo político*, p. 19.

⁵⁷ JF, “Ébauche d’une autobiographie intellectuelle”, p. 32.

de comprensión de lo humano, que enmarca en el proyecto de una “*anthropologie phénoménologique*”, núcleo vital de su “fenomenología metafísica”.⁵⁸ “Filosóficamente no cabe concebir la antropología por sí misma, sin una cosmología y una teología», dirá, por lo que el problema de lo humano debe plantearse siempre a la luz e incluso dentro del “contexto mismo del problema del mundo y del universo”.⁵⁹ Por eso concebirá la “*médiation métaphysique*”⁶⁰ que le ofrece el conocimiento sociológico como una aproximación en última instancia a la significación ontológica de la existencia histórica; un proceso metódico que quiere ir del orden de la acción a su *suppositum*, del orden de las *répresentations* a su raíz.

En la delimitación de esta perspectiva Freund revela incluso con mayor patencia que en otros casos, el peculiar modo con que asume y transforma en su propia óptica tradiciones intelectuales incluso inicialmente discordantes: (1) un genérico realismo aristotélico, que descubrió tempranamente, aunque fuera del curso oficial de sus estudios de Filosofía en Estrasburgo;⁶¹ (2) las aportaciones de la Escuela Histórica, en el marco de las *Geisteswissenschaften* y la crítica de la cultura (Dilthey y Simmel sobre todo); y (3) el “vitalismo”, si quiera como inclinación, subyacente a la línea francesa del *espiritualismo* desde Ravaisson-Mollien a Boutroux, Lachelier, Bergson, etc. Ascendencias todas ellas que merecen un análisis aparte, pero que constituyen el horizonte interpretativo desde el que habría que leer –a mi juicio– la entera obra de Freund, el enfoque que quizá permita hacerse cargo del rico abanico teórico que quiso legar a la filosofía del presente siglo, más allá de su valor para la sociología o la ciencia política en concreto.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. & POPPER, K. R. *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona/México: Grijalbo, 1973.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- ARREGUI, J. V., *La pluralidad de la razón*, Madrid: Síntesis, 2004.
- BEAUCHARD, J., “De la société conflictuelle”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 10, 1981, pp. 36-45.
- BECHER, H. J., “Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 42-49.
- BERGSON, H., *Memoria y Vida*, Madrid: Alianza, 2004.

⁵⁸ JF, *Philosophie philosophique*, p. 105.

⁵⁹ JF, “Négation et manipulation de la nature humaine”, *pro ms.*, p. 18 (hay traducción española: “Negación y manipulación de la naturaleza humana”, en *Empresas Políticas*, núm. 5, 2004, pp. 187-197).

⁶⁰ Así, DUPRAT, G., “Notre ami Julien Freund”, *Philosophie Politique*, núm. 6, 1994, pp. 175-176. Cf. VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, pp. 48, 60-69, 72-75.

⁶¹ Cf. JF, *La aventura de lo político*, p. 36.

“Retour à la philosophie”. La sociología como “mediación metafísica” en la obra de J. Freund

- BLANC, M. & RAPHAEL, F., “Strasbourg, carrefour des sociologies (1872-1972)”, en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 8-11.
- BUSINO, G., “Lire Pareto aujourd’hui”, en BOUVIER, A., *Pareto aujourd’hui*, París: PUF, 1999, pp. 23-33.
- BUSINO, G., “Autour de l’édition des œuvres de Pareto et sur ses interprétations”, *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLI, núm. 125, 2003, pp. 55-75.
- CAMPI, A., “Per una fenomenologia del Politico: introduzione al pensiero di Julien Freund”, en FREUND, J., *Diritto e politica. Saggi di filosofia giuridica*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1994, pp. 137-167.
- DAHRENDORF, R., *Sociedad y Libertad*, Madrid: Tecnos, 1966.
- DELANNOI, G. & HINTERMEYER, P. et al., *Julien Freund, la dynamique des conflits*, París: Berg International, 2011.
- DOSSE, F., *Historia del estructuralismo. II.- El canto del cisne*, Madrid: Akal, 2004.
- DOSSE, F., *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia: Universitat de València, 2006.
- DUPRAT, G., “Notre ami Julien Freund”, en *Philosophie Politique*, núm. 6, 1994, pp. 175-176.
- DUVERGER, M., *Sociología de la política*, Barcelona: Ariel, 1976.
- DUVERGER, M., *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona: Ariel, 1981.
- FORTMANN, M., “Sociologie du conflit (PUF, París 1983)”, en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 18, núm. 2, 1985, pp. 428-429.
- FREUND, J., “Bref essai sur les Sciences Sociales”, en *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 6, 1960, pp. 50-65.
- FREUND, J., “Sens et responsabilité de la réflexion philosophique à l’heure actuelle”, *Revue de l’enseignement philosophique*, núm. 1, 1962, pp. 1-16.
- FREUND, J., *Sociologie de Max Weber*, París: PUF, 1966.
- FREUND, J., *Max Weber*, París: PUF, 1969.
- FREUND, J., *Les théories des sciences humaines*, París: PUF, 1973.
- FREUND, J., “Aphorismes sur l’architecture rurale”, *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 3, 1974, pp. 20-31.
- FREUND, J., *Pareto, la théorie de l’équilibre*, París: Seghers, 1974.
- FREUND, J., *Utopie et Violence*, París: Rivière, 1978.
- FREUND, J., “De l’interprétation dans les sciences sociales”, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 64, 1978, pp. 213-236.
- FREUND, J., *La fin de la Renaissance*, París: PUF, 1980.
- FREUND, J., “Ebauche d’une autobiographie intellectuelle”, en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 19, núms. 54-55, 1981, pp. 7-47.
- FREUND, J., “Questions fondamentales de la sociologie”, en SIMMEL, G., *Sociologie et épistémologie*, París: PUF, 1981, pp. 7-78.
- FREUND, J., *Philosophie et Sociologie*, Louvain-la-Neuve: Cabay, 1984.
- FREUND, J., “Raymond Aron, directeur de thèse”, en *Commentaire*, vol. 4, núm. 28, 1984, pp. 55-58.
- FREUND, J., “Note sur la spécificité des sciences sociales européennes”, en *Revue des sciences sociales de la France de l’Est*, núm. 17, 1989-1990, pp. 8-12.
- FREUND, J., *Études sur Max Weber*, París: Droz, 1990.
- FREUND, J., *Philosophie philosophique*, París: La Découverte, 1990.

- FREUND, J., *D'Auguste Comte à Max Weber*, París: Economica, 1992.
- FREUND, J., *L'essence du politique*, París: Dalloz, 2004 [1ª ed., 1965].
- FREUND, J., "Negación y manipulación de la naturaleza humana", *Empresas políticas*, núm. 5, 2004, pp. 187-197.
- FREUND, J., *La aventura de lo político. Conversaciones con Charles Blanchet*, Madrid: Encuentro, 2019.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México: FCE, 1974.
- LAMOUREUX, D., "Politique et impolitique (Sirey, París 1987)", en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 22, núm. 1,(1989), pp. 225-226.
- MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, París: Nagel, 1966.
- MOLINA CANO, J., "Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund", en *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núms. 2-3, 2000, pp. 177-217.
- MORIER, C. & THOLLOT, L., "De Julien Freund à René Thom. Vers le processus morphologique de la dynamique conflictuelle", en *Stratégique*, vol. 3, núm. 110, 2015, pp. 153-174.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas (T. I)*, Madrid: Alianza, 1983.
- PAQUOT, T., "Julien Freund, l'intellectuel-frontière qui n'a pas de frontière", en *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 154-161.
- POPPER, K. R., *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos, 1974.
- POPPER, K. R., *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.
- POPPER, K. R., *The logic of scientific discovery*, London-NY: Routledge, 2002.
- ROSENBERG, D., "War and Peace in the Political Philosophy of Julien Freund", en *Peace Review. A Journal of Social Justice*, vol. 26, núm. 3, 2014, pp. 334-341.
- SCHMOLL, P., "Y a-t-il une École de Strasbourg?", *Revue des sciences sociales*, núm. 49, 2008, pp. 12-17.
- SIMMEL, G., *Problemas fundamentales de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1946.
- SIMMEL, G., *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003.
- STEINMETZ-JENKINS, D., "Between two rights: Julien Freund and the origins of political realism in France", en *Patterns of Prejudice*, vol. 48, núm. 3, 2014, pp. 248-264.
- TOMMISSEN, P., "Julien Freund vu sous l'angle de quatre déceptions", en CHERKAOUI, M. (Ed.), *Histoire et théorie des sciences sociales (Mélanges en l'honneur de Giovanni Busino)*, París: Droz, 2003, pp. 107-121.
- VALADE, B., *Pareto: la naissance d'une autre sociologie*, París: PUF, 1990.
- VALADE, B., "Guerre, polémologie et sciences sociales", en KLINGER, M. (Ed.), *Héritage et actualité de la Polémologie*, París: Téraèdre, 2007, pp. 17-26.
- VALDERRAMA ABENZA, J. C., *Julien Freund, la imperiosa obligación de lo real*, Sepremu: Murcia, 2006.
- VALDERRAMA ABENZA, J. C., "Julien Freund, analista político: contextos y perspectivas de interpretación", en SÁNCHEZ, P. & MARTÍNEZ SICLUNA, C., *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del s. XX*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 99-127.
- VANDENBERGHE, F., *La sociologie de Georg Simmel*, París: La Découverte, 2001.
- WEBER, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- WINCH, P., *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.