

Elementos 84



**JULIEN
FREUND**

LO POLÍTICO EN ESENCIA

Elementos

**Revista de Metapolítica para
una Civilización Europea**

Director:
Jesús J. Sebastián

 **elementos**
Revista electrónica

Elementos N° 84

**JULIEN FREUND
LO POLÍTICO EN ESENCIA**

Dirección electrónica

**[http://elementosdemetapolitica.
blogspot.com.es/](http://elementosdemetapolitica.blogspot.com.es/)**

Correo electrónico

sebastianjllorenz@gmail.com

Sumario

Julien Freund: una introducción,
por Juan Carlos Corbetta, 3

Julien Freund, un politique para nuestro tiempo,
por Jerónimo Molina, 5

Julien Freund y la impolítica,
por Alain de Benoist, 8

Evocación de Julien Freund,
por Günter Maschke, 12

Julien Freund, *por Dalmacio Negro Pavón*, 14

Conflicto, política y polemología en el
pensamiento de Julien Freund,
por Jerónimo Molina, 16

Julien Freund, analista político: contextos y
perspectivas de interpretación,
por Juan C. Valderrama Abenza, 38

Lo público y la libertad en el pensamiento de
Julien Freund, *por Cristián Rojas González*, 49

El realismo político. A propósito de *La esencia de
lo político*, de Julien Freund,
por Felipe Giménez Pérez, 59

Julien Freund. Del Realismo Político al
Maquiavelismo, *por Jerónimo Molina*, 72

Situación polémica y terceros en Schmitt y
Freund, *por Jorge Giralda Ramírez*, 80

Orden y situación política en Julien Freund,
por Juan C. Valderrama Abenza, 85

Las nociones de mando y obediencia en
la teoría política de Julien Freund,
por Jerónimo Molina, 91

Julien Freund: la paz como medio de la política,
por José Romero Serrano, 104

Julien Freund: entre liberalismo y
conservadurismo, *por Sébastien de la Touanne*, 112



Julien Freund: una introducción

Julien Freund (1921-1993) es considerado actualmente uno de los más destacados eruditos de la política del siglo XX. Su obra más importante "L'essence du Politique" editada en París por Sirey en 1965 sin duda; la hizo trascender y reconocer internacionalmente. Su presencia intelectual se proyectó a través de sus otros libros, estudios, ensayos y artículos publicados a lo largo de los años. Sus obras abarcan la fenomenología de la política y una notable variedad de cuestiones que incluyen la profundización de las investigaciones sobre la guerra y la paz, la teoría de los conflictos, la filosofía del derecho, la teoría de la democracia, la Metafísica y la esencia de la economía.

JUAN CARLOS CORBETTA

Julien Freund nació en la zona francesa del Mosela, el 9 de enero de 1921; en el seno de una modesta familia de trabajadores. Su padre era un obrero ferroviario de militancia socialista y su madre una típica campesina de la Lorena francesa, una de las regiones con Alsacia fueron motivo de continuos conflictos territoriales franco-germanos. Desde su niñez fue un infatigable lector naturalmente bilingüe. Cuando finalizó sus estudios escolares primarios y los correspondientes al bachillerato en Montigny-les-Metz, ingresó en la Universidad de Estrasburgo, matriculándose en la Facultad de Filosofía, sin abandonar su declarada pasión por la historia, disciplina que cultivó durante toda su vida.

La derrota del ejército francés en 1940, el armisticio del 22 de junio, la consiguiente ocupación por las tropas alemanas de gran parte de Francia y la instauración del régimen colaboracionista de Vichy para gobernar el territorio restante; llevaron al joven Freund a enrolarse de inmediato en las primeras formaciones de la resistencia, con el liderazgo del general Charles de Gaulle, que se unificaría en el Consejo Nacional de la Resistencia en mayo de 1943.

Inicialmente se incorporó al grupo «Liberation» fundado por su profesor de Estrasburgo Jean Cavailles, realizando acciones de propaganda y agitación entre los estudiantes universitarios. A principios de 1942 se unió a los «Grupos Francos» de la organización

clandestina «Combat» fundada y liderada por Jean Renouvin. Detenido y encarcelado por los servicios policiales, estuvo prisionero en distintos campos y cárceles. A fines de mayo de 1944 logró fugarse de la fortaleza de Sisteron, uniéndose de inmediato a los resistentes comunistas del «Franc-Tireurs et Partisans Français» (F.T.P.F.).

Después de la liberación de su territorio, el final de la guerra planteó al pueblo francés una gran cantidad de problemas de muy difícil solución. Freund inició, entonces, una apasionada militancia política en esos tiempos de la reconstrucción institucional y democrática de la República. Las experiencias concretas que vivió y sufrió, tergiversaban los ideales de su socialismo. Los productos espurios de las prácticas políticas de la época, viciadas por los egoísmos, las intrigas y los intereses mezquinos, le produjeron una desilusión profunda. Estas experiencias lo llevaron a apartarse definitivamente de la militancia partidista para dedicarse de lleno y con total independencia intelectual a estudiar y reflexionar, al margen de ideologías y utopías, sobre la política como tal. En sus últimos años recordará alguno de estos episodios en un libro que compiló Charles Blanchet, titulado: «L'Aventure du politique»

«La esencia de lo Político» es, en verdad, el trabajo de tesis doctoral que Freund elaboró bajo la dirección de Raymond Aron. Esta obra trasluce también la influencia del pensamiento de Carl Schmitt al que había accedido a través

de su lectura, no sin antes tener que vencer y superar serias prevenciones originadas en la personalidad y la postura asumida por Schmitt en el nacionalsocialismo entre mayo de 1933 y fines de 1936.

El profesor de la Universidad de Perugia, Alessandro Carnpi alude a estas influencias profundas y dispares entre las concepciones de Raymond Aron y de Carl Schmitt, con quienes como discípulo trabajó de modo constante durante toda su vida pese a una diferencia de casi treinta años. Esta obra de Freund es posiblemente la elaboración más aguda intelectualmente y la más lograda «tentativa de desarrollar, en el marco de una teoría general de la política, la intuición schmittiana acerca de la diferenciación amigo-enemigo como criterio fundamental de lo político».

En este ámbito -el de la teoría general de la política- es donde Freund elabora en «L'essence du politique» un nuevo planteo teórico superador, a la vez que comprensivo, del radical criterio distintivo de lo político de C. Schmitt. El autor conceptualiza una visión de naturaleza más filosófica, en la que puede reconocerse la importante influencia de la metodología sociológica de Max Weber, autor al que conoció inicialmente a través de las obras de Raymond Aron y al que estudió detenidamente.

En esta obra Freund parte de tres presupuestos constitutivos de lo político, resultantes de las siguientes relaciones dialécticas: 1º) la relación dialéctica mando-obediencia es el «orden». 2º) la relación dialéctica privado-público es la «opinión» y 3º) la relación dialéctica amigo-enemigo, es la «lucha». De estos presupuestos fundamentales de lo político derivan una amplia y pluriforme serie de expresiones conceptuales de índole histórico-institucional, así: libertad, Estado, poder, ley, propaganda, ideología, guerra, paz, etc. Es en torno a estos presupuestos originarios fundamentales que Freund sustentará en adelante sus importantes reflexiones teóricas que obtuvieron —por su consistencia— una notable repercusión internacional.

Freund, enseñó e investigó durante aproximadamente veinte años en la Universidad

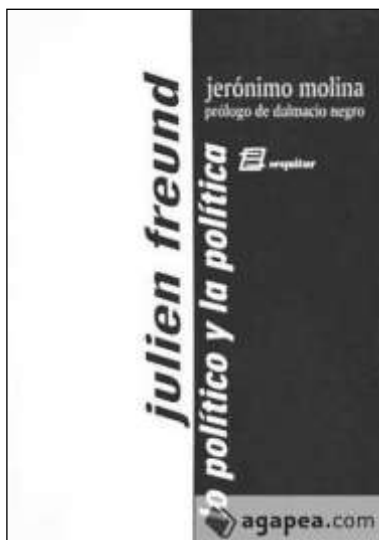
de Estrasburgo, hasta su retiro en 1981. A partir de este año se alejó de los claustros docentes para preservar con mayor cuidado y firmeza su independencia intelectual; consagrándose prácticamente con exclusividad, a la reflexión, la investigación y la producción científica.

De este modo se dedicó a lo que más deseaba, meditar críticamente, en soledad acerca de lo que concebía como el fin del espíritu europeo y la decadencia sobreviniente. Posteriormente investigó cuestiones de orden metafísico y de orden económico, siendo este trabajo su último libro. Con su colega Gastón Bouthoul crearon en la Universidad de Estrasburgo una nueva disciplina: la polemología. En 1983, publicó «Sociología del conflicto», una obra relevante, considerada en la actualidad un clásico en la Materia. Su enorme producción comprende una impresionante variedad de temas resultado de su profundidad y riqueza intelectual. Por ejemplo, en el ámbito de la epistemología de las ciencias sociales publicó: «Les theories des sciences humaines». En relación con la cuestión de la democracia y sus teorías, elaboró: «Le Nouvel Age. Elements pour la Theorie de la democratie et de la paix». Asimismo se interesó por los fundamentos de lo jurídico, que concretó en su libro: «Le droit d'aujourd'hui».

Tampoco omitió investigar las dimensiones históricas, dedicándose con particularidad a, diversos autores modernos y contemporáneos de las ciencias sociales europeas, entre ellos - como adelantamos- a Max Weber, Georges Simmel y Wilfredo Pareto; traduciendo, sus obras, compilando y publicando sus trabajos.

Su especial interés y tenaz dedicación por individualizar las verdaderas constantes de lo político y del comportamiento político de los seres humanos, lo vincula con la escuela del realismo político europeo del siglo XX: Pareto, Michels, Weber, Mosca, Schmitt, Aron, Bouthoul, Duverger, Miglio, De Jouvenel y Sartori. Una notable constelación de autores a la que sin duda pertenece por propia gravitación.

© Introducción a Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt, de Julien Freund, Ed. Struhart & Cía, 2006.



Julien Freund, un *politique* para nuestro tiempo

Julien Freund nació en Henridorff, Lorena, en 1921 y murió en Villé, Alsacia, en 1993. Discípulo de Carl Schmitt y Raymond Aron, además de continuador de la tradición sociológica que entronca con Max Weber, Georg Simmel y Vilfredo Pareto, es uno de los pensadores políticos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, su pensamiento no ha recibido todavía la atención que merece. En esto ha influido, sin duda, la censura intelectual (terror blanco) impuesta por el poder cultural, pero también la desorientación en la que está sumida la inteligencia política occidental.

JERÓNIMO MOLINA

La situación de nuestro tiempo, caracterizada por el angostamiento del horizonte histórico, se presenta como la ocasión de un cambio profundo en lo político y, consecuentemente, también en la política y en sus formas de ordenación de la vida humana colectiva. Precisamente en este marco histórico y espiritual, la figura intelectual de Freund acusa sus perfiles de escritor político, lo que se percibe con especial intensidad en su rechazo frontal de la política ideologizada, que hoy constituye, en todas sus variantes estatismo, socialismo, igualitarismo, pacifismo, moralismo, liberalismo economicista, etc., la representación más clara del tránsito de la Estatalidad. Freund criticó siempre la degeneración ideológica de la política contemporánea, pues, en contra de una idea extendida por los *clerics* seculares, según la cual la política ha de ser de derecha o de izquierda, conservadora o progresista, escribió al margen de toda ideología. De ahí que, como escritor político puro, como filósofo de lo político, su caso sea excepcional en la segunda mitad del siglo XX, particularmente en Francia.

1. El Estado, forma contingente de lo político

La concepción estatal de la política ha dado su carácter peculiar a la civilización occidental, hasta el punto de que, como es sabido, racionalismo, Estado y economía capitalista constituyen el mismo continuo histórico. Fuera de este contexto espiritual es difícil hacer

extrapolaciones de la noción del Estado, en contra de lo que durante mucho tiempo ha sido usual. El Estado, en el sentido concreto e histórico de una forma política que es artificial, por contraposición a las formas políticas naturales conocidas hasta el Renacimiento, es una creación del espíritu europeo. La grandeza de su misión histórica, que Freund esencializó, siguiendo a Schmitt, en la acotación de la violencia exterior y en la neutralización del enemigo interior, contrasta con su decadencia contemporánea.

La decadencia de lo estatal, tomado en un sentido espiritual, y el desfallecimiento del estatismo, ideología derivada de la corrupción de los principios de la política estatal, constituyen los problemas más importantes del pensamiento y de la práctica política del siglo XX. Sin embargo, muy pocos escritores políticos han contado con ello a la hora de elaborar sus teorías. Para muchos autores, especialmente para quienes pertenecen a los ambientes imbuidos de la mentalidad constructivista -socialismo-, lo político sin el Estado resulta inconcebible. Precisamente, la tragedia de todas las ideologías estatistas estriba en la imposibilidad de devenir otra cosa que una versión cada vez más radicalizada del estatismo. El futuro pertenece a una nueva mentalidad que, al igual que en el arranque de la modernidad, sea capaz de comprender los cambios en lo político -geopolítica de los

Grandes espacios (América Hispánica), cliopolítica de las tradiciones nacionales (Nuestra América), telurización del Derecho, etc.-, para poder operar, consecuentemente, el giro histórico en la actividad política.

2. La política ideologizada contemporánea

La radicalización de las ideologías, hasta llegar a convertirse en la *forma mentis* del hombre contemporáneo, fue uno de los motivos permanentes de la crítica freundeana de la política moderna. En este sentido, la visión maquiaveliana de lo político, debeladora de la política ideologizada, condensa lo mejor del esfuerzo de Freund. La política ideologizada, incluidas sus múltiples derivaciones -utopismo, terrorismo y demás-, representa a su juicio uno de los males más perversos de la política contemporánea. El problema que aquella suscita es "si la práctica política contemporánea no plantea excepciones a los principios de la política clásica, por estar cayendo en desuso, supuestamente, ciertos presupuestos de la política, hasta hace poco vigentes". Expresado de otra manera, la cuestión consiste en saber, por ejemplo, si una ideología como el socialismo podría refutar las constantes de la actividad política. En opinión de Freund, a pesar de las expectativas de los ideólogos, la historia del Socialismo únicamente puede reafirmar la convicción de un filósofo maquiaveliano en la persistencia de lo político y, así mismo, en la del carácter presuntuoso de la Ideología.

A pesar de todo, Freund solía distinguir entre la ideología concebida como un verdadero sustituto de la política, contra la que le previno su mentor Aron ("*évitez l'idéologie, Freund!*"), y la ideología como una opinión concreta, entre las muchas posibles, acerca del bien común de una comunidad. Pues, en última instancia, escribía el autor de *L'essence du politique*, "de la misma manera que el hombre necesita reír o llorar, necesita también de lo maravilloso... y de la ideología. Lo cual no le dispensa del sometimiento a ciertas servidumbres". De ahí que su opinión sobre el fin de las ideologías no coincidiese con las explicaciones convencionales. A pesar de su rechazo frontal de la política ideologizada, Freund temía que el

ocaso de las ideologías, en plural, supusiese el encumbramiento de una Ideología única, que, entre otros perjuicios, acarrearía el rechazo de la pluralidad de opiniones inherente a lo político. En cierto modo, sus temores parecen haberse visto confirmados en algunos ámbitos de la vida pública. ¿Acaso no constituye la superideología estatista el canon de lo que, desde hace unos pocos años, se denomina pensamiento único? ¿No obedece a ese mismo patrón la insistencia de las elites internacionales en la globalización?

3. Lo liberal y lo político

Aunque el liberalismo no es una ideología en el sentido marxista, no puede decirse que haya logrado salir indemne de la ideologización que el Estado ha imprimido en la política. Esto, tal vez, resulta particularmente visible en el abandono de lo político, que hasta hace algún tiempo caracterizaba a no pocos escritores liberales. Es digno de mencionarse, no obstante, dejando a un lado el liberalismo regalista -de inspiración estatista-, que la concepción liberal de las posibilidades históricas de la política no ha sido obturada ni saturada, a pesar de las irrupciones sucesivas del historicismo y del sociologismo sobre el fondo de lo político. En cierto modo, la emergencia de lo histórico y de lo social cuestionó especialmente la tradición de la política de la libertad. Ésta última, basada en la concepción de lo privado como la esfera de la mediación social indispensable para una sociedad equilibrada -capaz de ponderar entre innovación y tradición-, todavía constituye, según Freund, una instancia capaz de ordenar el espacio de la libertad, protegiéndolo de las pulsiones individualistas y arbitrarias, y de las injerencias reglamentistas y coercitivas de la potencia pública.

4. El desafío de la técnica

Freund nunca abordó sistemáticamente las relaciones entre lo técnico y lo político. Sin embargo, se trata de un asunto que, de una forma más o menos explícita, está presente en toda su obra. Puede decirse, con el autor, que la técnica adquiere una especial relevancia a propósito de la dimensión espacial de la política y de las condiciones que los medios de

comunicación de masas imponen a los regímenes democráticos. Aunque Freund no dudó que lo político no sucumbiría a la ideologización, siempre albergó serias dudas sobre las posibilidades usurpadoras de la tecnología, erigida actualmente en una actividad autónoma; esto es, en una actividad liberada de las servidumbres de la técnica y aspirante a dominar lo político.

5. La política, actividad humana

Freund concibió la política como un quehacer humano al que no se puede volver la espalda. Criticó la actitud de aquellos intelectuales, normalmente exentos de responsabilidades políticas, que la rechazan en nombre del humanitarismo, del moralismo, etc., pues suponen que la política estaría definitivamente extenuada o, acaso, que las buenas intenciones pueden conmovir al enemigo. Así mismo, se opuso a los militantes de la subordinación de la política a otras actividades y, por último, a un tipo de intelectual, muy próximo al arquetipo moral del creyente, obsesionado por la atribución a la política de fines prodigiosos. Mas la política no se presta a las falsificaciones de esta especie.

Como quiera que lo político es un desafío permanente, en el sentido de que la sociabilidad humana necesita ser ordenada, la política consiste, inexorablemente, en la actividad ordenadora de lo político. Es, por tanto, el esfuerzo constante de una comunidad por mantenerse en el nivel del tiempo, respondiendo adecuadamente a los desafíos históricos. Esta terminología puede parecer de otro tiempo, cuando, tal vez, las transformaciones en lo político se vivían de forma más acuciante. Mas no importa, porque la política es de todas las épocas.

Más allá de las contingencias que asedian a toda política, Freund recalcó que hay una política *política*, refractaria a los epítetos ideológicos, en la que puede reconocerse, en última instancia, "la especificidad permanente de lo político". En este sentido, decía que no hay políticas buenas o malas por definición, sino una política acorde con las exigencias del bien común y otra política que, por distintos motivos -corrupción del poder, por exceso o

por defecto-, pone en peligro el fin de lo político.

6. Lo político, esencia fundadora de la naturaleza humana

La noción fenomenológica de la política *política* le permitió a Freund desvelar las supercherías del moralismo político y, en general, las mistificaciones de las opiniones, de las acciones y de las decisiones políticas concretas. Aunque el autor sólo se interesó tangencialmente por la praxeología política, tiene interés su esquema configurador de esta rama del saber político, no demasiado atendida por los especialistas, debido al abandono de la filosofía práctica. Pero Freund es el filósofo de lo político por excelencia. Su filosofía de lo político constituye, en este sentido, tanto una fenomenología como una ontología política. Ciertamente, la noción freundeana de presupuesto puede ser tomada en el sentido de los principios formales de la acción política, pues son el resultado de una meditación sobre los fenómenos políticos. Sin embargo; los presupuestos fenomenológicos de lo político (mando-obediencia, público-privado, amigo-enemigo) no pueden ser separados de su raíz ontológica: Por eso, aunque los contenidos de una política concreta 'son contingentes, lo político como tal no es negociable. Lo político como esencia forma parte de la naturaleza humana. De hecho, el pensamiento freundeano tiene su origen en la idea de naturaleza, pues es esta la que da sentido a todo lo demás. Las nociones del bien común, del uso ponderado de la fuerza o de la mediación entre los presupuestos de lo político carece de sentido sin la referencia a los fines que rigen el perfeccionamiento de la naturaleza humana. Para Freund, lo político forma parte del ser del hombre porque éste es un ser sociable. La sociabilidad, como decía el autor, es la *donnée* de lo político. Por tanto, en su opinión, mientras el hombre persista en su ser, lo político ("*l'éternelle politique*") seguirá siendo el destino.

© Capítulo 1º de Conflicto, Gobierno y Economía. Cuatro ensayos sobre Julien Freund, de Jerónimo Molina. Ed Struhart & Cía, 2004.



Julien Freund y la impolítica

Para designar a los que quieren debatir sobre la política o hablar de ella sin saber lo que es, Julien Freund optó por un término de su predilección: la impolítica.

Una forma clásica de impolítica consiste en la creencia de que el propósito de la política puede venir determinado por las categorías que le son extrañas, económicas, estéticas, morales o éticas, principalmente. La impolítica es también la idea de que la política tiene por objeto realizar cualquier fin último de la humanidad, como la felicidad, la libertad en sí misma, la igualdad absoluta, la justicia universal o la paz eterna. La impolítica, incluso, es la idea de que "todo es político" (como si la política estuviera en todas partes), o incluso también, algo que está muy de moda hoy en día, que la política se reduce a la gestión administrativa o a una "gobernanza", inspirada en la gestión de las grandes empresas.

ALAIN DE BENOIST

Pero entonces, ¿qué es la política? ¿Cuáles son sus medios? ¿Cuál su finalidad? Son estas las preguntas que Julien Freund, descrito por Pierre-André Taguieff como "uno de los raros pensadores políticos que Francia ha visto nacer durante el siglo XX", utiliza para responder a través de la quincena de obras y estudios de filosofía política, de sociología y de polemología, que publicó en el curso de su existencia. [...]

En esas fechas, Freund no sólo se familiariza con la filosofía de Aristóteles, sino también con la sociología alemana, principalmente Max Weber, del que será el primer traductor en Francia (*El científico y la política*, 1959) y Georg Simmel. También está impregnada su obra del italiano Vilfredo Pareto, y en especial de Maquiavelo. Para Sebastien La Touanne, quien también le dedicó un libro, Freund sería maquiavélico por su método y su concepción aristotélica de la política. La conciliación de estos dos pensadores, tanto el uno como el otro "realistas" en grado sumo, difieren sin embargo en varios puntos (Aristóteles es el único que intenta definir el propósito de la política), será en todo caso una de las grandes cuestiones de su vida.

Después de graduarse en 1949 en filosofía, Freund comenzó a trabajar en su tesis doctoral,

titulada *La esencia de lo político*. El director de su tesis será Raymond Aron. El filósofo Jean Hyppolite prefirió excusarse con el argumento de que, como hombre de la Ilustración y de la idea de progreso, no podía patrocinar una obra cuyo autor afirmaba que "no existe política mas que cuando hay un enemigo".

El 26 de junio de 1965, a la edad de cuarenta y cuatro años, Freund defendió su tesis en la Sorbona, ante un jurado compuesto, además de Raymond Aron, por los filósofos Paul Ricoeur, Jean Hyppolite y Raymond Polin, así como el germanista Pierre Pinza. Ricoeur declaró el encuentro como "brillante", mientras que Hyppolite sólo pudo expresar su abatimiento: "Si usted realmente tiene razón, no me queda mas que cultivar mi jardín!". A lo cual Julien Freund respondió: "Como todos los pacifistas, usted piensa que debe ser usted quien designe el enemigo. Sin embargo, es el enemigo quien se lo identifica. Y si él quiere que usted sea su enemigo, usted ya puede hacer que las mejores propuestas de amistad. Mientras él quiera que usted sea su enemigo, lo será. Y él tratará de evitar que usted cultive su jardín". Publicada el mismo año, *La esencia de lo político* sigue siendo su principal obra.

En tanto que categoría conceptual, la esencia significa para Julien Freund una de 'las

actividades originarias" u orientaciones fundamentales de la existencia humana. Freund distingue seis: la política, la economía, la religión, la ciencia, la moral y la estética. Se dudará en colocarlo a la derecha, que él sorteará durante mucho tiempo como una especie de mediador entre la política y la moral.

Decir que hay una esencia de lo político, es decir que la política es una parte consustancial a la existencia humana y que no es posible inventarla. Pero también significa que no podemos hacer que se extrañe o desaparezca, y el marxismo y el liberalismo se han empeñado, el primero a ver en ella una simple alienación (el instrumento de dominación de una clase social), y el segundo como una actividad irracional requerida para su sustitución por las fuerzas del mercado. Como Aristóteles, Freund sostiene que el hombre es por naturaleza un ser político y social. El estado político, por tanto, no se deriva de un estado anterior; al contrario de lo que piensan los teóricos del contrato social, pues nunca hubo un "estado de naturaleza" pre-político o pre-social. Como intrínseca a la sociedad, la política no es el resultado de un acuerdo.

Pero eso no quiere decir que sea un concepto fijo o estático. Al mismo tiempo que permite distinguir entre géneros, la esencia sólo establece una existencia invariable en una actividad de la vida real para adoptar las más variadas figuras. Vilfredo Pareto ya decía que el cambio sólo puede entenderse en relación con lo que no cambia. Freund distingue la variable de la política y de su actividad de la política circunstancial como categoría conceptualmente inmutable (los italianos distinguen "la política" y "lo político"). La política siempre está cambiando, pero lo político sigue siendo lo mismo. Freund lo traduce en la siguiente fórmula: "Hay revoluciones políticas, pero no hay revolución en lo político."

Como toda actividad, la política tiene sus presupuestos, es decir, condiciones constituyentes que hacen que esta cuestión sea lo que es, y no otra cosa. Freund identifica tres: la relación entre mando y obediencia, la relación entre lo público y lo privado, y la relación de amigo y enemigo.

Teórico de la decisión soberana y el orden concreto, Carl Schmitt, quien rápidamente se convirtió en uno de los más cercanos amigos de Julien Freund, veía en la relación amigo-enemigo un criterio para identificar lo que es política y lo que no es: la política se define por la posibilidad de un conflicto, un conflicto en sí mismo se convierte en político desde el momento en que alcanza un cierto grado de intensidad. Abandonar la distinción entre amigo y enemigo, según la noción política de Carl Schmitt es ceder ante el espejismo de "un mundo sin política."

Al igual que sus dos maestros, Raymond Aron y Carl Schmitt, Julien Freund apoya, por tanto, la tesis de la autonomía de la política. Esto no quiere decir que la acción política no debe considerar los factores económicos morales, culturales, étnicos y estéticos, sino que una política basada únicamente en su influencia, simplemente no lo es. Toda actividad humana está, en efecto, dotada de una racionalidad propia. El error común de liberalismo y de cierto marxismo es hacer de la economía el modelo de la racionalidad. "El pensamiento mágico, dice Freund, consiste precisamente en la creencia de que podemos lograr los objetivos de una actividad con los medios propios de otra."

Freund hace particular hincapié en la necesidad de distinguir entre la política y la moral. En primer lugar, porque la primera responde a una necesidad de la sociedad, mientras que la segunda es, sobre todo, una necesidad privada del ser interior (ya Aristóteles distinguió en virtud moral y cívica, el buen hombre y el buen ciudadano); a continuación, debe considerarse que el hombre moralmente bueno no es necesariamente políticamente competente; y, por último, porque la política no se hace con buenas intenciones morales, sino sabiendo cuándo una elección puede ser políticamente desafortunada. La ley moral no es equivalente a la actuación política. Esto es lo que Max Weber dijo también al llamar la atención sobre la "paradoja de las consecuencias" El infierno está construido de buenas intenciones.

La política no es "inmoral". Incluso tiene su propia dimensión moral, en la que se ordena al

bien común, que no es la suma de bienes o intereses, sino lo que Hobbes llamó el "bien de la gente" y Tocqueville el "bien del país". "No hay una moral política, escribió Julien Freund en 1987, en la política hay poco de lo político, pero no hay una política moral". El bien común es también lo que asegura la cohesión de los ciudadanos. "Una comunidad política que ya no es un país para sus miembros, escribe Freund en "¿Qué es la política?" (1967), acaba cayendo tarde o temprano bajo el control de otra unidad política".

Freund rehabilita Maquiavelo, que desde hace mucho tiempo había dado la imagen de un personaje inmoral y tortuoso. Si Maquiavelo hubiera sido maquiavélico, y no maquiaveliano, subraya Julien Freund, él no hubiera escrito El Príncipe, sino un anti-Príncipe. "Ser maquiaveliano, agregó, [...] no es inmoral, siempre que sea tratando de determinar la mayor perspicacia posible en la naturaleza de la relación entre la moral y la política." Maquiavelo, en realidad, fomenta la lucidez en busca de la efectiva verdad, la "verdad real de las cosas." Freund le toma prestado un método principalmente, el de la sociología, que no se ocupa sólo de la historia de los hechos, sino también de las ideas. Pero también se unió a él en sus conclusiones, que hacen hincapié en la importancia de la voluntad política y el conflicto como un factor esencial de la libertad.

Freund entonces puede dar esta definición canónica de la política: "Es la actividad social que tiene como objetivo garantizar la fuerza, por lo general basada en la ley, la seguridad exterior y la armonía interna de una unidad política particular, garantizando el orden en medio de las luchas que nacen de la diversidad y la divergencia de opiniones e intereses".

"Los verdaderos pensadores -observa Pierre-André Taguieff- aparecen muy a menudo como mal-pensantes" Marginado en mayo 1968 por el sector más conformista de la *intelligentsia* de izquierda, Julien Freund se decidió en esa época por una retirada anticipada. Rehusó un puesto de trabajo en los Estados Unidos, en el puesto de Raymond Aron, quien lo había propuesto, para retirarse a Alsacia, en Villé, y trabajar así alejado de los cenáculos parisinos. "Kant vivió en Königsberg y no en Berlín",

respondió a los que se sorprendieron de su "provincianismo". En 1979 será nombrado presidente de la Asociación Internacional de Filosofía Política.

A continuación, multiplica las publicaciones y conferencias, sin dejar de denunciar la "política ideal y utópica", ejerciendo una gran influencia sobre sus antiguos alumnos, como la filósofa Chantal Delsol, directora de la colección en la que se publicó el ensayo de Taguieff, y el sociólogo Michel Maffesoli, quien fue su asistente en 1978 en el Instituto de Estudios de Polemología.

En 1980, en *La fin de la Renaissance*, observa que "una civilización decadente ya no tiene ningún proyecto que conservar." En 1984, en su gran ensayo sobre la decadencia, no sólo estudia la historia de este concepto, desde Tucídides a Spengler y Valéry, sino también la forma en que hoy se impone a las mentes y los espíritus. En esa misma época declaraba: "La sociedad actual se ha vuelto tan blanda que ya no es ni siquiera capaz de hacer la política de lo peor. Lo único que parece lo suficientemente grande que queda por hacer es simplemente ir a favor de la corriente". Frente a este trágico desenlace, él sólo encuentra la esperanza en una virtud teologal.

Freund murió el 10 de septiembre de 1993, dejando una obra inacabada sobre el derecho. En los años siguientes, varios investigadores y politólogos españoles (Jerónimo Molina, Juan Carlos Valderrama), italianos (Alessandro Campi, Simone Paliaga) y argentinos (Juan Carlos Corbetta) se interesarán por él. Para sacarlo de un injusto olvido trabajarán también Sebastien de la Touanne en 2004, y Pierre-André Taguieff más recientemente.

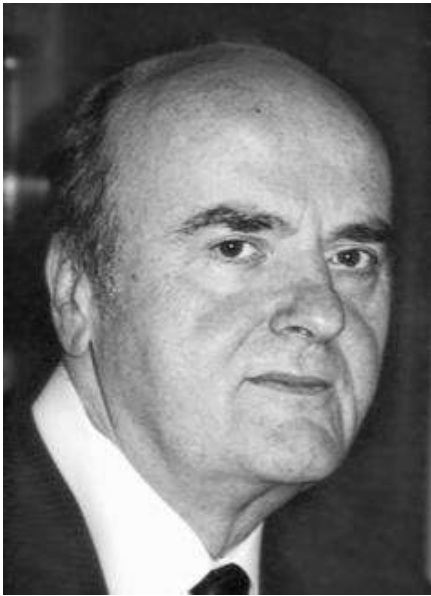
Se piensa, *faute de mieux*, que puede presentarse a Freund como un "liberal conservador insatisfecho", si bien admitiendo el carácter problemático de esta expresión.. Conservador, Freund fue, sin duda, "conservador", pero en Francia el significado de esta palabra es demasiado impreciso. Pero no podría describirse como un "liberal", debido a su escepticismo frente a la idea de progreso y la abstracción de los derechos humanos, su crítica del individualismo y la

doctrina del contrato social, su negativa a someterse a la derecha política, al igual que a los defensores del "Estado de Derecho", o permitir que las fuerzas del mercado sustituyan a la decisión política. Él dijo de sí mismo: "francés, gaullista, europeo y regionalista", calificándose a veces, no sin ironía, como un "reaccionario de izquierda". Él fue, de hecho, un teórico y pedagogo del realismo político.

Chantal Delsol escribió: "Este es un hombre que sufrió el ostracismo de sus ideas, a las que sus oponentes, finalmente, se rindieron después de su muerte." La mirada pícara, su corte de pelo canoso en una eterna boina vasca, cuando se le preguntó a Julien Freund una reflexión sobre el futuro, dijo con una carcajada: "El futuro es la masacre!".

© Extractos del artículo para Le Spectacle du Monde (julio de 2008).





Evocación de Julien Freund

Selbst meine Feinde müssen mich Freund nennen! “Hasta mis enemigos tienen que llamarme amigo” —así me saludó Julien Freund, con carcajadas zumbonas y provocadoras, el 1 de octubre de 1986 en Speyer-. Los dos habíamos sido invitados por la Escuela Superior de Administración Pública de aquella ciudad a un seminario sobre Carl Schmitt, el más importante de los celebrados hasta la fecha. En 1927, en su célebre ensayo *Der Begriff des Politischen*, Schmitt contempló la *eigentlich politische Unterscheidung* [,] *die Unterscheidung von Freund und Feind*. “La distinción propiamente política es la distinción entre el *amigo* y el *enemigo*”. Esta parte de la verdad de lo político, para siempre válida, la perfiló Schmitt en apenas 30 páginas, desarrollándola en 1932 en un estilizado libro de 65 páginas.

GÜNTER MASCHKE

El sugerente esbozo schmittiano constituyó el punto de partida de la monumental obra de Julien Freund, *L'essence du politique*. Así, de golpe, el entonces completamente desconocido Julien Freund se convirtió en el gran sistematizador de Schmitt, pero también en su congenial continuador. Esto no ha sido todavía comprendido ni en la patria de Schmitt, ni en la de Freund, aunque sí en Italia y España gracias al empeño de Alessandro Campi y Jerónimo Molina. Nadie es profeta en su tierra.

De Freund, con el aspecto de viejo soldado que le daba su pelo gris cortado al cero, llamaba inmediatamente la atención su experiencia de la vida, su sentido de lo concreto y la riqueza de sus vivencias, presentes siempre en todas sus meditaciones. El hijo de un obrero industrial y una campesina, luchador de la *Résistance* varias veces apresado e incluso torturado por los alemanes, no era un pálido erudito ni un “profesor fuera del mundo”. La experiencia humana y la reflexión científica se constituyen en él como una amalgama indisoluble. En Speyer tenía que hablar sobre un típico tema schmittiano (o freundeano): la distinción entre partisano y el terrorista. Incidentalmente ilustró su exposición recordando que él mismo, como joven activista de la Resistencia, tomó parte en atentados contra la dirigencia colaboracionista. “Les buscábamos y les matábamos de un tiro”,

dijo en un momento dado. ¡Había que ver cómo se removían los honrados y candorosos profesores alemanes que le escuchaban! Mientras Freund les explicaba que había sido terrorista, estos intentaban hacerle “comprender” por todos los medios que fue en realidad un “combatiente por la libertad” (*Freiheitskämpfer*). Pero Freund, con un semblante de piedra, argumentaba que una vez que Francia declaró la guerra a Alemania, la invasión alemana se ajustaba perfectamente a derecho; eso le convertía en un terrorista. Y terminó añadiendo risueño, reconfortado en el recuerdo de Edith Piaf: *Je ne regrette rien*. En el fragor del combate, ni Freund ni los profesores alemanes advirtieron que los conceptos de “combatiente por la libertad” y “terrorista” no son contrarios; en realidad pertenecen a esferas diferentes.

La experiencia de la vida de Freund se demuestra también en otras ocasiones más inofensivas. Cuando en una tasca de Villé, su pueblo alsaciano, explicaba pacientemente a sus vecinos de mesa, casi siempre un campesino o un artesano, el relato que hace Aristóteles de las diferentes definiciones de la justicia o la crítica a la democracia de Tocqueville, estos campesinos y artesanos escuchaban atentos porque Freund les enseñaba que las meditaciones de esos grandes espíritus tienen que ver con las

necesidades y problemas cotidianos. Para Freund, la “teoría” se encuentra siempre en el sentido originario de la palabra “contemplación”: la contemplación suprema de los reales problemas y conflictos. Después de que su oyente se convenciera de la utilidad de Aristóteles, Hobbes o Tocqueville, Freund se lo llevaba a una desconocida pero excelente destilería de kirsch de un pueblo remoto.

Freund pertenecía a la casi extinguida especie de los que en alemán se denominan *Polyhistoren* o enciclopedistas. Lo sorprendente de este gran lector era que escribiera tanto – pues las dos cosas no suelen ir juntas-. Freund, que se esforzó por renovar la metafísica en sus escritos filosóficos, conocía el pensamiento de los Padres de la Iglesia griegos y latinos tan bien como la lírica del simbolismo francés o el expresionismo alemán. Debe ser considerado, junto a Gastón Bouthoul, el fundador de la Polemología. Se encontraba igualmente cómodo ante la teoría de la guerra de Clausewitz o la sociología de los clásicos alemanes como Max Weber, Georg Simmel o Arnold Gehlen –en efecto, nadie como Julien Freund ha hecho tanto por la fama de Max Weber en Francia-. Se ocupó de la economía de Vilfredo Pareto o del tema del miedo en Hobbes con el mismo rigor. Le agradecemos la abundancia de sus estudios, tan eruditos como amenos, en los cuales triunfa la experiencia no deteriorada ni por la ideología ni el fanatismo. La “experiencia” ha sido tal vez la palabra clave de Freund.

Una vivencia de especial relevancia fue para Freund su activismo en la Resistencia, cuyas filas abandonó ya poco después de 1945, cuando este movimiento no retrocedió ante la persecución masiva de inocentes y fue alcanzado por la corrupción. El desengaño de la política, pero una *déception surmontée*, fue lo que le llevó de la política a la politología. Esta experiencia fue, junto a la lucha armada contra la ocupación alemana, lo que hizo del

humanitarista Freund un observador realista del poder (*realistischer Betrachter der Macht*). Mas el realista del poder no se volvió un cínico y se resistió al odio, no escuchando su llamada. Así, nunca se cansó de sumergirse, amorosamente, en la cultura y la literatura alemanas, de las que tantos franceses se “olvidaron” rápidamente a partir de 1940. Cuando el 9 de noviembre de 1989 cayó el muro que dividía Alemania, una hora después del acontecimiento me telefoneó conmovido y entusiasmado. Freund tenía las buenas cualidades que adornan a un intelectual verdadero y que tan raramente se encuentran: era amigo de sus amigos y enemigo de sus enemigos; una vez terminada la lucha, estaba inmediatamente dispuesto para la reconciliación plena y sin reservas. Con mucha frecuencia nos topamos en sus escritos con la frase que reza que sólo con enemigo se puede concertar la paz (*la paix dépend de la reconnaissance réciproque des ennemis qui se combattent “actuellement”*). Hasta qué punto está meditada una posición como la suya, lo demuestra el hecho de que el pacifismo actual no pueda encontrar la paz, pues empieza negando la enemistad y termina satanizando al enemigo.

Freund conoció a los hombres en su maldad, en su inclinación al mal, en sus debilidades y en su hambre de ilusión. Pero fue también consciente de su aflicción, de su predisposición a la piedad, de su capacidad para la generosidad y la gallardía. Dispuesto siempre a perdonar, tenía una gran capacidad para comprenderlo todo y no dejar al odio ni un palmo de terreno. Las risotadas sonoras de Julien Freund, que retumbaban con frecuencia delante de una buena botella o de las delicias culinarias de su región natal, siempre me acompañarán: como estímulo y como el más recio y consolador de los saludos.

© Empresas Políticas, Año III, Número 5, 2º semestre 2004. Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia. Traducción de Jerónimo Molina.



Julien Freund

Julien Freund (1921-1991) es uno de los grandes sabios políticos del siglo XX. Natural de Henridorff, en la parte francesa del Mosela, este lorenés, nacido en el seno de una modesta familia trabajadora, tuvo la ventaja de que su bilingüismo le permitiese disfrutar al mismo tiempo, como cosa propia, del bagaje de las culturas francesa y alemana. Lo que no fue un obstáculo para que Freund, que tuvo una participación muy activa en la Resistencia, se sintiese siempre un patriota francés. Resumía su credo político como el de un francés gaullista, europeo y regionalista.

DALMACIO NEGRO PAVÓN

Mas, su vocación no era la política activa, sino la de ser un teórico riguroso de la política sin ninguna adscripción concreta y al margen de la ideología y la utopía, en contra de lo que era corriente, normal y casi obligado en la época. Y no sólo era esto: hoy en día, observaba Freund, los filósofos no quieren ser teóricos: “quieren ser a la vez literatos, ensayistas, hombres de teatro”. En semejante contexto, Julien Freund se autodefinió en cierta ocasión “reaccionario de izquierdas”.

Como publicista puede adscribirse sin la menor dificultad a la escuela del realismo político de este siglo, junto a Max Weber, Roberto Michels, Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Raymond Aron, Eric Voelegin, Michael Oakeshott, Gianfranco Miglio, Giovanni Sartori, Bertrand de Jouvenel o Carl Schmitt.

Freund, que consideraba su “maitre du coeur” a su suegro, el pintor René Kuder, se complacía en recordar que tuvo como maestros en la Universidad a Guérout, Cavaillès, Canguilhem. Lagache, Hyppolite, Ricoeur, Gusdorf. Una élite universitaria que la hacía asombrarse a este alumno procedente de un medio sumamente modesto, de poder ser testigo directo de su saber, partícipe de sus enseñanzas: la modestia fue una de las virtudes características de Freund. Sin embargo, aparte de los clásicos –Heráclito, Aristóteles, Hobbes, Maquiavelo-, sus tres verdaderos maestros fueron Weber, Aron y Schmitt, aunque también deben mencionarse especialmente, entre los

contemporáneos, por la influencia que ejercieron sobre su pensamiento, a Simmel y Pareto, a cuya difusión en Francia tanto contribuyó Freund; sin olvidar a Chestov, el filósofo ruso que contrapuso Jerusalén a Atenas: la lectura del místico escritor deslumbró a Freund, convenciéndole del carácter conflictivo de la condición humana, inevitablemente oscilante entre la razón y la fe, la esperanza y el temor ... De la mano de Chestov llegó hasta Tertuliano ...

Por razones obvias, Max Weber, de cuya existencia se enteró Freund al leer *La sociologie allemande contemporaine* de Raymond Aron, ejerció su maestría a través de las continuas lecturas y meditaciones que el aplicado discípulo hizo de sus escritos a lo largo de su vida. A medias por admiración y gratitud, Freund introdujo y dio a conocer en Francia al gran historiador sociólogo alemán, mediante la publicación de traducciones de sus obras y estudios sobre su pensamiento.

El trato con Aron comenzó cuando el célebre polemista y profesor de la Sorbona aceptó ser el director de su tesis doctoral, tras la renuncia de Jean Hyppolite, aquejado por escrúpulos de conciencia en relación con el tema objeto de estudio. La tesis, sobre *La esencia de lo político*, publicada en 1965, le consagró como un sabio de la política. No es sólo el libro más famoso de Julien Freund, sino una de las obras fundamentales del siglo en esta rama del saber.

A Schmitt, cuya influencia marcó decisivamente a Freund, le conoció también a través de sus escritos: la lectura, un tanto casual, de *El concepto de lo político*, le produjo una honda conmoción intelectual, inspirándole el tema de la tesis doctoral. Hasta entonces, Schmitt era prácticamente desconocido en Francia y Julien Freund le descubrió a Raymond Aron el jurista alemán y la importancia de su pensamiento político al presentarle el proyecto de tesis doctoral, acogido con entusiasmo por el gran politólogo. Freund conoció personalmente a Schmitt más tarde, una vez vencidos ciertos escrúpulos de conciencia haciéndose la reflexión de que si hubiera vivido en los tiempos de Maquiavelo también le habría gustado conocerle. Pues, a pesar de su fascinación intelectual, el escritor lorenés siempre había mantenido serias reservas sentimentales, debido a las leyendas pronazis que se le atribuían. Disipadas aquellas, seguramente en el primer encuentro, mantuvieron una excelente relación en todos los órdenes. Freund veía a su mentor como un personaje a lo Dostoievski, “cuya existencia y pensamiento han estado llenos de contrastes”, y Schmitt, que tenía en la mayor estima la cultura francesa, siempre agradeció que uno de sus distinguidos representantes se sintiese intelectualmente tan próximo a él. Según Miglio, Freund ha sido el único verdadero discípulo y sucesor de Schmitt. Como todo auténtico discípulo, no fue un epígono del maestro, sino que tomó su pensamiento, tan sutil, como punto de partida en sus empresas intelectuales, reconociendo su deuda y contrastando con él sus propias ideas.

Sin embargo, Freund no se expresó a la manera de Schmitt, formalmente asistemática, predominantemente ensayística, ni tampoco a la de Aron, en quien siempre se dejan ver a la vez el polemista y el profesor universitario, sino

más bien, como Max Weber, en el estilo, a medias profesoral, del investigador erudito y concienzudo. Eso quizá le ha restado atractivo, fuerza e influjo, pero no claridad y precisión. No sería exagerado decir que Freund ha sistematizado la filosofía política del siglo XX, en la que, con una actitud menos especulativa y más científica –teórica– sin llegar a ser en modo alguno científicista, ocupa un lugar principal al lado de Schmitt, Jouvenel, Leo Strauss, Voegelin, Oakeshott o Hannah Arendt.

Su vocación por la teoría era, efectivamente, la de un filósofo político. Con la particularidad de que, para Freund, igual que para estos pensadores, la filosofía política no pertenece al mundo de la filosofía teórica, como acabó ocurriendo en el pensamiento moderno, sino al de la filosofía práctica en el sentido anterior a la época racionalista.

Precisamente Freund se opuso al pensamiento moderno en tanto que, según él, su característica principal consistía en haber intentado, ciertamente en vano, establecer el predominio de la ciencia no sólo en política y en economía sino en la religión, en el arte, en la moral, en el derecho y en la educación, hasta el punto de haber inclinado a la ciencia a proscribir con intolerancia lo peculiar de la metafísica, la reflexión sobre el ser individual o general, “que ha estado ligada a la filosofía de siempre”. Lamentó más de una vez que hasta el gran Weber hubiera sido una víctima de la ilusión científicista. Probablemente, también se consideraba un reaccionario de izquierdas en tanto rechazaba el estilo del pensamiento moderno en lo que tenía de científicista con sus secuelas positivistas: “no son las ideas, decía Freund, el principal regulador de la vida, sino los sentimientos”.

© Extracto del prólogo a *Julien Freund, lo político y la política*, de Jerónimo Molina.



Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund

Julien Freund, lorenés de nación (Henridorff, 1921), estará para siempre sentimentalmente asociado a la región alsaciana, a la ciudad de Estrasburgo y, particularmente, a Villé, apacible pueblo en el corazón de los Vosgos del que hizo, como le gustaba decir, su San Casciano. Allí murió en el mes de septiembre de 1993. La luctuosa circunstancia, que en ocasiones puede determinar una repentina y, por tanto, circunstancial atención de la comunidad científica, apenas si ha servido para que se interesen por el pensamiento del gran polígrafo francés unos cuantos especialistas de dispar profesión intelectual.

JERÓNIMO MOLINA

Los motivos del desconocimiento casi general de la obra de este escritor no nos pueden ocupar ahora, si bien debe manifestarse la sorpresa que este extremo causa en cualquier lector instruido que se aproxime a su pensamiento, un saber vasto que recorre ejemplarmente los saberes político, polemológico, económico y jurídico, entre otros. En términos generales, donde más atención se le ha dedicado, a juzgar por las traducciones de sus obras y los estudios y artículos sobre su pensamiento, ha sido en Italia y en el mundo hispánico, en Argentina y particularmente en España. Así, debe mencionarse la reciente ubicación de la que probablemente es la primera monografía europea sobre la filosofía política del escritor francés. Con este trabajo aspiramos a la exposición ordenada de su aportación científica a la sociología y, en particular, a la polemología. Se parte para ello de la personal recepción que el autor hizo de la tradición sociológica, de su crítica al *sociologismo*, tan alejado de la verdadera sociología, y, finalmente, de su óptica epistemológica y fenomenológica tan necesaria, y en ocasiones tan preterida, en el desarrollo de los saberes sociológicos.

Semblanza intelectual y universitaria

“Freund significa amigo en alemán”. Quien se presentaba de este modo ante sus alumnos de la Facultad de Ciencias sociales de la

Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, todos los principios de curso, no era un profesor contracultural ni un demagogo. Se trataba del profesor de sociología Julien Freund, el cual, después de haber recorrido casi todos los escalones administrativos del sistema educativo francés, recaló en 1965 en la Universidad estrasburguesa. Dejando a un lado la situación académica y administrativa de la Sorbona, no puede decirse, según es sabido, que en ese año se estuviese cerca de la consolidación los estudios universitarios de sociología. En la universidad alsaciana se contaba empero con los ilustres precedentes del magisterio de Georg Simmel, a quien las envidias le obligaron a buscar la cátedra lejos de Berlín en 1914, o el del ruso-francés Georges Gurvitch.

Freund, estudioso y traductor de la obra de los fundadores de la tradición sociológica, impulsor de las disciplinas sociológicas en la Francia del Este y maestro de tantos sociólogos, no se reconocía a sí mismo la condición de verdadero sociólogo. Al autor le gustaba puntualizar, sin embargo, que él se había limitado a desempeñar las funciones propias de una cátedra de sociología. Como profesor y responsable del departamento correspondiente, Freund fue serio y riguroso, sin dejar lugar a la improvisación. Sobre todo en lo que afectaba al futuro de las disciplinas

sociológicas en el seno de su Universidad. No hay rigor sin disciplina, solía decir. Nunca, a lo largo de su carrera de universitario, se presentó delante de los alumnos sin tener previamente redactado el texto del curso. “Lejos de obstaculizar la espontaneidad, este método la favorece, pues el estudiante constata en seguida que se inscribe en la continuidad de un pensamiento reflexivo y que no se trata de un ‘relleno’ o de palabrería”.

En octubre de 1960, contando con el patrocinio de su amigo y mentor Raymond Aron, a la sazón su director de tesis, ingresó en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (C. N. R. S.) Curiosamente, Freund había presentado su candidatura a los concursos de la sección de filosofía, pues esa era su formación y la aspiración lógica de quien era *Agrégé* de filosofía en la enseñanza secundaria francesa. Sin embargo, su *curriculum vitae* fue transferido a la sección de sociología. “Vi todas mis posibilidades reducidas a la nada, ha escrito Freund. Aron, igualmente sorprendido, empleó toda su autoridad para que me admitiese la comisión de sociología, de la que afortunadamente era miembro”. El caso de Freund, el del filósofo devenido sociólogo, resultó ser algo corriente en Francia, empezando por la generación de *normaliens* a la que perteneció Aron.

Su llegada a la facultad, según se ha señalado, se produjo en vísperas del desbordamiento científico de las disciplinas sociológicas tradicionales. La especialización y la fragmentación de su dominio intelectual, en función de la formalización de problemas nuevos o del replanteamiento de los viejos, avanzaba a pasos agigantados, especialmente en las universidades de los Estados Unidos de América. Mas la consolidación del estatuto científico de la disciplina no explica por sí sola su éxito. Hay que contar también con los efectos de *la moda de lo social*, determinante, en los ambientes juveniles, de la rápida saturación de ciertas especialidades.

El curriculum administrativo de Freund le señala como un creador de instituciones, entre las que destaca el Instituto de Polemología (*Institut de Polémologie*), el primero en su género. Fiel a su concepción del origen histórico de los

estudios sociológicos, consideraba que la Sociología no se instituyó arbitraria o discrecionalmente, sino como respuesta a las exigencias del mundo moderno. Su proyecto administrativo e intelectual del *Institut* constituye, pues, “la expresión en el orden de la investigación científica de la profunda mutación que afecta a las sociedades modernas”. “Para no defraudar a quienes me elevaron a la profesión universitaria, escribí en otro lugar, hice todo lo que estuvo en mi mano para desarrollar la ciencia sociológica propiamente dicha en Estrasburgo”. Esto incluía también la creación en 1967 del *Centre de Recherches et d’Études en Sciences Sociales* y, poco después, en 1973, del *Laboratoire de Sociologie Régionale*.

Como director del departamento (*Unité d’enseignement et de recherche* o U.E.R.) de sociología en el momento de expansión de estas disciplinas, viose forzado a dimitir de su responsabilidades en 1973. Para él era inaceptable el mal uso universitario consistente en rebajar arbitrariamente la dotación económica destinada a su disciplina, en plena efervescencia, y cuyo periodo de gracia presupuestaria se acababa de abrir, para beneficiar a los departamentos ya consolidados. La opinión que se impuso fue la de las U.E.R. tradicionales, cuya mayoría facilitó la formalización de esa decisión. De aquí arranca el *affaire Freund*, pues este último se resistió a la manipulación. Después de un cruce de notas de prensa entre Freund y otros miembros del claustro universitario, se quiso liquidar el asunto con una reunión claustral extraordinaria para reconvenir al díscolo profesor. Después de la amonestación pública consumóse una nueva decepción de Freund, añadida a la desesperación juvenil del socialista y resistente que había sido, ante lo que llamaría después la “*terreur blanche*”, o terror ideológico que sucedió a la Liberación de Francia.

Su reacción, vehemente al principio, consistió en las renunciadas sucesivas a todo cargo o función administrativa universitaria. Finalmente, en 1979, se acogió a la jubilación anticipada, a la que tenía derecho en virtud de su participación en la Resistencia. La independencia de espíritu de Freund estuvo por encima del ninguneo administrativo, de las

traiciones personales o del mismo cuestionamiento de su presencia en el tribunal de algunas tesis doctorales. Con 58 años, dijo el autor en su magnífico esbozo autobiográfico, “tenía más cosas que hacer que oponerme permanentemente a las chifladuras de los supuestos progresistas y demócratas”.

A continuación se exponen algunas de las conexiones esenciales de la sociología freundeana con el caudal de la sociología clásica, pues Freund dio nueva vida a temas relativamente olvidados o monopolizados por doctrinas sociologistas o incluso por ideologías políticas. En los diversos artículos y monografías que el autor dedicó a los padres de la sociología resulta gratificante descubrir que lo moderno hunde sus raíces en la tradición. Así, las concepciones freundeanas del conflicto o del poder beben, respectivamente, en Simmel y en Pareto. Del mismo modo, las bases de la epistemología de Freund, se encuentran, sin duda ninguna, en la relectura permanente de la obra de Weber. ¿Cuáles son las aportaciones más notables de Freund al saber sociológico de las últimas décadas? Si hubiese que sintetizarlas en dos grandes apartados, deberían figurar su *teoría epistemológica fenomenológica de las esencias* y su elaboración sistemática de una sociología del conflicto (*polémologie*). Mas antes de abordar esta temática conviene establecer las afinidades sociológicas del autor.

Las afinidades sociológicas

Weber, Simmel, Pareto y Durkheim forman parte de la magnífica *generación europea de fin de siglo* que se encargó de dar rango científico a la Sociología. En sus obras respectivas se acusan, en diversa medida y desde puntos de vista a veces insólitos, no sólo las novedades metodológicas y epistemológicas, inspiradas por el desarrollo de las ciencias físico-naturales y por el neokantismo, sino también la fractura esencial que separa el siglo XX del tiempo precedente. Aron, en su libro sobre *Las etapas del pensamiento sociológico*, dictaminó que la preocupación por la transformación de las relaciones entre ciencia y religión fue, aunque no siempre de manera consciente, uno de los supuestos intelectuales de los fundadores de la sociología moderna. El tema, en efecto, aparece

como en filigrana en sus obras. Pero la cuestión última tenía un trasfondo escatológico: ¿puede la racionalidad científica colmar de sentido la vida humana, individual y colectiva, igual que las creencias religiosas?

Max Weber o la sociología de los antagonismos

Max Weber perteneció a las grandes promociones de profesores alemanes que marcaron la orientación intelectual del cambio de siglo. La ciencia alemana, que acometía empresas en todos los campos, era envidiada en su momento por otras *ciencias nacionales*, al parecer raquílicas, pues lo alemán equivalía entonces a moderno. Desde España, por ejemplo, lo alemán se veía cual *fermento* que instituciones como la Junta de Ampliación de Estudios pretendían poner al alcance de las inteligencias juveniles.

Weber, pilar de la sociología moderna, fue una personalidad superior en el panorama alemán. Freund descubrió su obra después de la guerra, si bien ya había entrado en contacto con ella en 1941, en Clermont-Ferrand, a través de la lectura del libro *La sociologie allemande contemporaine*, de Aron. Profundamente decepcionado por las antinomias de la vida política, le arrebató la lectura de la famosa conferencia *Politik als Beruf*. La suerte de heroísmo trágico que rezuman los supuestos filosóficos de Weber le impactó. “Lo que tenemos ante nosotros, decía el autor de *Economía y sociedad* en 1919, no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas”. En otra de las páginas preferidas y más citadas por Freund, el gran sociólogo alemán se hacía espectador de un paisaje digno del infierno de Dante: “los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha”. En esa reversión insospechada e irónica del viejo monoteísmo cristiano y racionalista se encuentra, tal vez, el destino de la Civilización occidental, convertida, en la postmodernidad, en el reino de la reivindicación permanente.

La política, como sabía muy bien Weber, no es una actividad de segundo rango, expuesta

sin más consecuencias a la defección y a la arbitrariedad personales. De ser así, tal vez cabría buscarle un sustitutivo o, cuando menos, confiar en la regeneración de la vida pública apartando de ella a los profesionales viciosos. Pero la raíz del mal no está en la falta de probidad personal. “Quien hace política, dice Weber, pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder”. Esos poderes arcanos nunca se apiadarán del político bisonño que sacrifica en el altar de la ética de convicción y que no tiene en cuenta que del bien no se sigue, forzosamente, el bien y que, al menos en política, el mal no siempre engendra mal. En este sentido, los resultados de las acciones humanas rara vez se identifican plenamente con las intenciones de partida. Incluso si media la buena fe, ningún proyecto o empresa puede escapar a la irracionalidad ética del mundo. Para Weber, toda teodicea es, precisamente, un intento de superar una constatación terrible y primordial: “cómo es posible que un poder que se supone, a la vez, infinito y bondadoso haya podido crear este mundo irracional del sufrimiento inmerecido, la injusticia impune y la estupidez irremediable”. Weber enfrentaba así a sus lectores a lo que él denominó la paradoja de las consecuencias, noción que, según Freund, es “uno de los más importantes descubrimientos hechos en el dominio de las Ciencias sociales en este siglo”. A la dimensión paradójica de la experiencia ética de la humanidad, Weber añadió, en una relación de casi mutuo aliento, el antagonismo de los valores. Esta opinión ha sido desarrollada por Freund en distintos lugares.

Y precisamente en la obra freundeana tuvieron una especial incidencia las consecuencias extraídas de la noción del antagonismo de los valores. La lucha sin final -y acaso sin *objeto* de los valores o, para expresarlo con más rigor, de los fines humanos, incluso de las pasiones, corroborada por los presocráticos y Aristóteles, es determinante de su explicación metafísica del movimiento histórico. El presupuesto del *agon* o de los contrarios preside su crítica del moralismo político, demasiado dado a forjar mentalmente sociedades armónicas. También su crítica de escuelas sociológicas como la de la Investigación para la paz, de Johan Galtung, que Freund consideraba

demasiado ideologizadas y, en última instancia, polemógenas.

Weber no dejó, en rigor, una *escuela*. En cambio, sí ha tenido lectores e intérpretes de variadísima competencia e intención. “Todo pensamiento, escribe Freund, incluso el más coherente, contiene los elementos de su propia negación. No nos sorprendamos si hasta las ideas de los autores más geniales dan lugar a una abundancia de interpretaciones, bien meramente divergentes, bien francamente contradictorias. Para un escritor, sea poeta o físico, biólogo o sociólogo, no ser nunca el objeto de un debate es signo de mediocridad”. Por lo demás, su recepción ha sido irregular: temprana, al menos comparativamente, en países como Francia y España; tardía, como se sabe, en el mundo anglosajón.

Un escritor político del mundo hispánico, Francisco Javier Conde, fue el primero en servirse, mucho antes que la *Political Science* norteamericana, de los tipos ideales de legitimidad elaborados por Weber. Concretamente en 1941, “para caracterizar y definir un sistema político”. Aron ha escrito, a propósito de la fecha de publicación de su libro *La sociologie allemande contemporaine*, que “en 1935, la mayoría de los sociólogos alemanes de los que yo me ocupaba eran desconocidos o mal conocidos. *L'Année sociologique* había dado cuenta de algunos trabajos de Max Weber, en particular del ensayo sobre el puritanismo y el espíritu del capitalismo”.

Freund ha sido uno de los difusores de la sociología y del pensamiento de Weber en Francia. Sus escritos y traducciones fueron para ello decisivos. En 1959 vertió al francés, con un prólogo de Aron, las conferencias sobre la ciencia y la política como vocación: *Le savant et le politique* (Plon). En 1965 hizo lo mismo con algunos escritos epistemológicos del sabio alemán, publicados con el título *Essais sur la théorie de la science* (Plon) y prologados con una importante introducción de Freund a su pensamiento. Este importantísimo trabajo, que estableció la versión francesa de conceptos como la *Wertfrei* (“neutralité axiologique”), fue presentado además como tesis secundaria, patrocinada por Paul Ricoeur. Posteriormente, se ramificó la investigación freundeana sobre la

obra de Weber a fin de cubrir casi todos sus campos. Aparecieron, así, *Sociologie de Max Weber* y el sugestivo libro *Max Weber*, ya mencionado, ensayístico y antológico al cincuenta por ciento, en donde el escritor puso en claro los presupuestos filosóficos de la sociología de Weber. Es conocido el desprecio *sui generis* de este último por la metafísica, “actitud extraña en Weber, no obstante, pues fue uno de los espíritus más abiertos, independientes y originales de su tiempo”. En opinión de Freund, las invectivas del alemán contra la metafísica no son una verdadera impugnación de este tipo de reflexión; expresarían en realidad su hostilidad a ciertas filosofías de la historia.

El pensamiento impertinente de Vilfredo Pareto

A Pareto, sucesor de L. Walras en su cátedra de economía de Lausana, le preocupó, como a Durkheim, la evaporación de las creencias en las que está basado el consenso social; aquello que, por decirlo de otra manera, garantiza la *normalidad*. Vivió en sus propias carnes los efectos de lo que se denominó, con término no siempre feliz, *anomia*. Pareto, obsesionado por sacar a la luz los *residuos* que se ocultan tras las justificaciones que fabrica la soberbia intelectual (las *derivaciones*), se dio cuenta de que la forma política estatal, desprovista de justificaciones trascendentes, está abocada a refundar los nuevos principios de su *auctoritas*, so riesgo de aparecer, como le sucede al rey de la fábula, desnudo de majestad, poder puro, a lo peor fuerza. Freund leyó con atención a Pareto, impulsado al principio, tal vez, por la simpatía que en él despertaron las inteligencias *non gratas*. “No podemos soportar, escribió en 1974, a quien nos arrebatara las ilusiones y, además, nos muestra que las palabras que utilizamos implican ciertas ficciones”. Habitado a encontrar la lucidez de un pensamiento a contracorriente y libre en los escritores descalificados por el intelectualismo, Freund hizo caso omiso de la mala prensa del sociólogo italiano.

Con independencia de sus aportaciones en otros campos, aquí tan sólo interesa resaltar las líneas maestras de su sociología del poder. Pues, en opinión que compartimos con el profesor

Piet Tommissen, una de las claves de la obra freundeana es la recepción de la teoría del poder de Pareto. La misma importancia hay que dar a la concepción paretiana de la fuerza y la inserción de esta última en la lógica específica de la política. La política, pero sobre todo el poder, es la gran evidencia de la obra del sabio italiano. Sus intuiciones sobre el particular, aun siendo menos sistemáticas que las contenidas en la *sociología de la dominación* de Weber, tienen un alcance similar. Sin embargo, mientras que Weber pasa por un *Machtpolitiker*, Pareto es a veces tachado de inspirador del maquiavelismo moderno. ¿Por qué ha corrido Pareto peor suerte que otros realistas políticos? Tal vez buscó él mismo su destino de escritor maldito y denostado. Pero ni su pensamiento ni su lenguaje son los de un liberticida; más bien, son los de un liberal sombrío que prescribe un uso temperado de la fuerza.

El poder, según Pareto, es un lugar común de todas las actividades sociales, pues se genera en todas ellas como si se tratase de un proceso físico inexorable. El poder como un hecho social -sin los prejuicios morales de maquiavelistas y antimachiavelistas- se impone en toda visión de la sociedad que no excluya las nociones de jerarquía, la heterogeneidad de los ámbitos de la vida humana colectiva y la persistencia de la naturaleza humana. (1) En primer lugar, la jerarquía supone que la sociedad alcanza un punto de equilibrio en función de las relaciones de poder. Pareto sólo añadió un tanto de cinismo a su descripción de la corrupción de las elites burguesas, en vías de ser sustituidas por las elites socialistas. (2) La *heterogeneidad*, como terminología sociológica, es comparable a la noción weberiana del politeísmo de los valores. Ahí está, en realidad, el corazón de su teoría del equilibrio: la discordia, la posibilidad de que choquen los intereses y surja el conflicto. Ortega y Gasset se refirió en *La rebelión de las masas*, casi en clave paretiana, a la quiebra del principio de lo diverso como una novedad. No le faltaba razón al filósofo madrileño, si bien no reparó en que aún en la homogeneidad átona del hombre masa puede arraigar el pluralismo valorativo, pues también la mediocridad del *señorito satisfecho* conoce la gradación del más y del menos. (3) Finalmente, con respecto al

presupuesto metafísico de Pareto, Freund lo cifró en su creencia en la persistencia de la naturaleza humana. Pareto fue un filósofo *a pesar suyo*.

La fuerza, según Pareto, ocupa un papel central en las relaciones sociales. Para él, la querella inagotable sobre si se debe o no se debe usar la fuerza carece de sentido. “De hecho, llegó a escribir, quien es favorable a la clase gobernante, si dice que reprueba el uso de la fuerza, en realidad reprueba el uso de la fuerza por parte de los sedicentes”. La fuerza es necesaria hasta para instaurar un sistema jurídico que reniegue formalmente de aquella. Aunque “en toda la historia aparecen el consentimiento y la fuerza como medios de gobierno”, al ser imposible persuadir a todo el mundo y querer toda elite perpetuarse en el mando, el recurso a la fuerza es un imperativo para las clases rectoras. Los escrúpulos, la flaqueza y los buenos sentimientos hacen de la historia un cementerio de aristocracias, pues el poder no descansa y quienes lo reivindican tampoco. En este sentido, Freund equiparó la exposición teórica de la circulación de las elites, sometida a los ciclos del poder, y la teoría de la decadencia. “La originalidad de Pareto, decía, consiste en mostrar que la decadencia está estrechamente ligada al destino de la elite en una sociedad”.

George Simmel y el conflicto como forma de socialización

Las relaciones de Simmel con personas e instituciones señaladas de la sociología académica francesa tuvieron, durante algunos años, cierta fluidez. Aunque Durkheim le tenía por un psicologista, su revista *L'Année sociologique* le había publicado un artículo en 1897: *Comment les formes sociales se maintiennent*. Después de la Primera guerra mundial la obra del berlinés Simmel perdió el favor de los ambientes universitarios franceses. Así, fuera de un estudio de 1925 de Vladimir Jankélévitch, discípulo de Bergson, y otro, en 1935, de Aron, Simmel fue, durante mucho, un gran desconocido en Francia. La situación contrastaba vivamente con su recepción en los Estados Unidos de América, sobre todo a través de la Escuela de Chicago y de Robert E. Park, alumno de Simmel en Berlín, en 1899.

Curiosamente, después de la II guerra mundial, la sociología de Simmel *volvió a Europa* con un nuevo empaque *américanisé*, decía Freund. No obstante, en Alemania, Italia y España nunca se le dio de lado. Valga como ejemplo de ello el recuerdo de la formidable veta simmeliana de la sociología de Ortega y Gasset.

Simmel, de aguda e inquieta inteligencia, fue un esteta además de sociólogo, lo que le distingue de los demás fundadores de la sociología. Reflexionó y escribió sobre las más variadas parcelas de la vida cotidiana: el erotismo y la coquetería, el amor y la muerte, la moda, etc. Su éxito como *Privat Dozent* le malmetió en el mundo académico y le alejó de los laureles universitarios. Aunque fue acusado de diletante por la pedantería erudita, la supuesta *mundanidad* y llaneza de muchos de sus escritos es todo lo contrario a la impremeditación.

La pluralidad temática de la obra de Simmel ha abierto numerosas vías a la sociología moderna. En una de sus obras más notables, en la que están reunidos sus estudios sobre las formas de socialización, hay *in nuce* varias sociologías particulares: la del conflicto, la del poder, incluso la de la pobreza. También hay una sociología del número en las relaciones sociales, inspirada por la misma razón que acicateó a los sociólogos de las muchedumbres: el impacto de lo cuantitativo sobre las formas de la vida humana colectiva. Es la experiencia visual del “lleno”, coetánea del desarrollo de la gran industria. O *el hecho de las aglomeraciones*, dicho con la literalidad de Ortega y Gasset.

Simmel asentó las bases de dos concepciones complementarias de la sociología como disciplina científica. La primera es la *sociología general*, “principio heurístico que puede aplicarse útilmente a una infinidad de dominios diferentes del saber”. Su objetivo es convertir la dialéctica entre el individuo y lo social en una especie de método genético aplicable a todas las disciplinas en cuanto que todos sus objetos científicos están producidos por la vida. La *sociología formista* o *pura* es distinta. Según Simmel, “dada su característica fundamental, no se debería hablar de sociedad sino de socialización (*Vergesellschaftung*). La ‘sociedad’, en ese caso, sólo es el nombre dado a un conjunto

de individuos ligados entre sí por acciones recíprocas, razón por la que se considera como una unidad”. Lo que Simmel denominó formas de socialización, es decir, “las diversas clases de acción recíproca”, es el contenido de lo social, “la sociedad *sensu strictissimo*”. La *sociología formista*, según Simmel, debe, pues, consagrarse al estudio de todas las formas de socialización, sin despreciar ninguna.

La renovación en Francia del interés por la sociología formista de Simmel debe mucho a la labor de sociólogos como Freund o Michel Maffesoli. La larga introducción de Freund a *Sociologie et épistémologie*, que recoge escritos de Simmel de los años 1890, además de su tratado póstumo *Grundfragen der Soziologie*, sigue siendo un punto de referencia sobre el sabio berlinés en la literatura especializada europea. Decía Freund que la piedra angular de la filosofía simmeliana es el *dualismo*: entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la asociación y la disociación, entre la continuidad y la discontinuidad, entre la forma y la materia. Este pensamiento dualístico explica la importancia que da Simmel a la lucha. La lucha, decía el sociólogo alemán, “es un remedio contra el dualismo disociativo, una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por el aniquilamiento de uno de los partidos”. La caricia y la agresión son dos formas de la coexistencia humana, las dos caras de la misma sociabilidad. Es probable que los hombres tengan las mismas razones para amarse y para odiarse. ¿Por qué valorar distintamente las formas de sociabilidad cooperativa y las conflictivas? ¿No son unas y otras susceptibles de promover, en un agregado humano, las pautas que permiten hablar de sociedad o comunidad de hombres, y no de una mera coincidencia espacial y temporal de los individuos? La polemología de Freund está basada en estos pensamientos de Simmel. El conflicto, escribe el autor en su tratado sistemático *Sociologie du conflit*, es una relación social, pues sólo puede nacer a partir de la compresencia de otros (*un conflit en peut naître que de la présence d'un autre ou d'autres*).

Los clásicos de la sociología francesa

El dominio ejercido por la escuela durkheimiana en los medios universitarios franceses determinó probablemente el escaso

reconocimiento por los especialistas de quienes no eran presentados en sociedad como sociólogos profesoriales. Tal fue el destino de Gabriel Tarde y de Gustave Le Bon, juez y criminólogo el primero, médico y cronista científico el segundo. Personal e intelectualmente, Freund estuvo mucho más cerca de Le Bon y Tarde que de Durkheim, cuyo magisterio se vio perjudicado, a la larga, por la beatería de sus leales, acaso demasiado confiados en la objetividad que atribuía el maestro a los *hechos sociales*. Como en tantas ocasiones, el rigorismo propio de la manera universitaria de pensar, en lo que tiene de sectario, sólo ha servido para explicar, *a posteriori*, el error de una falsa ortodoxia que se arroga el derecho de prescindir de aquellos a los que se tilda de *amateurs*. Aunque hay ciertas dosis de heterodoxia en las sociología de Tarde y Le Bon lo que podría discutirse ampliamente, pues en realidad eran, por los temas tratados, tan contemporáneos de su época como los más reconocidos sociólogos, no hay en ellos ni un ápice de diletantismo. Dentro de Francia gozaron de cierto predicamento entre un público culto pero no especializado. Fuera, sin embargo, eran muy respetados por intelectuales, estadistas y científicos de toda clase.

Freund, recién incorporado a la docencia universitaria en Estrasburgo, comprobó que muchos de sus alumnos oían por primera vez aquellos nombres en sus clases de sociología. El profesor intransigente con las modas fue consciente de la sorpresa de su joven auditorio cuando exponía las ideas de Tarde y Le Bon. Algunos de sus temas, sumamente delicados para los años 60 “políticamente incorrectos”, decimos ahora, tenían nombres que hacían temblar a los profesionales del *sinistrisme*. Simplificando mucho, y por utilizar una terminología algo desfasada, se trataba de escritores reaccionarios y temerosos de la democracia, *es decir*, antisocialistas. El doctor Le Bon lamentábase de la “transformación progresiva (de las muchedumbres) en clases directoras”. Encontraba alguna relación entre el fin de las civilizaciones y la alteración de la competencia rectora, a la que por cierto no era ajena la evolución del socialismo hacia una nueva forma religiosa. Tarde, por su parte,

había escrito un libro de título singular que fascinó a Freund: *L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*. En sus páginas, mostró Tarde que su concepción del funcionamiento de la realidad, de la lógica social, está en los antípodas de la dialéctica hegeliana. “Contrariamente a ciertas interpretaciones de su pensamiento, decía Freund, me parece que ilustra la existencia de antagonismos irreductibles en la acción, al revés que las lógicas epistemológicas afectadas a la elaboración de una conciliación puramente teórica”. ¿Quién podría esperar que Tarde, contradictor del ensueño que reduce lo social a uno de sus componentes, cayese en gracia ante los lugartenientes del monismo del *Diamat*?

La teoría fenomenológica y epistemológica de las esencias

Freund aspiraba a clarificar el panorama de las ciencias humanas, término preferido a “ciencias sociales”, especialmente el de la sociología, excluyendo todo prejuicio antimetafísico. En esencia, el estatuto de la sociología, en vísperas de su incorporación a los estudios universitarios, seguía siendo el mismo que forjaron los fundadores de la disciplina. La sociología de la sociología no podrá pasar por alto que los primeros sociólogos que se licenciaron o graduaron como tales, lo hicieron después de los años 1950. Ya se ha dicho aquí que Aron, Freund y tantos otros venían de la filosofía. Si se mira la nómina de los grandes sociólogos de principios de siglo se ve que Pareto era ingeniero y economista, o que Durkheim escribía sobre filosofía moral.

El trasfondo filosófico de las ciencias humanas

Para Freund, siguiendo el modelo de la *sociología general* de Simmel, lo sociológico de la sociología se concreta en un punto de vista peculiar, capaz de ofrecer nuevas perspectivas a las demás ciencias. Del mismo modo que las distintas disciplinas se enriquecieron en la segunda mitad del siglo XIX con las aportaciones del nuevo saber histórico, 50 años después, la idea de que los fenómenos humanos pueden concebirse como producidos por la coexistencia humana en el sentido de la *soziale Produktionsart* de Simmel, removió la

estanqueidad en la que, finalmente, paró el historicismo. Con el tiempo, no obstante, el saber sociológico dio lugar a un nuevo reduccionismo: el sociologismo. Pero el sociologismo no es una ciencia, sino más bien una mentalidad cientificista, para la que todo lo humano es reducible a lo social. En cierto modo, el sociologismo estuvo inducido por la actitud intelectual antimetafísica de casi todos los fundadores de la sociología. Especialmente Durkheim, Pareto y Weber, pues Simmel constituye un caso aparte. Aunque ninguno de ellos fue en rigor un sociólogo, con la posible excepción del primero, sin embargo, sentaron las bases para que la sociología positiva y la positivista rompieran la continuidad de la experiencia humana sobre lo colectivo.

Freund consideraba un retroceso la generalización del positivismo en las ciencias humanas. Reconoció empero que, “según la experiencia que se tiene de la disciplina”, existen tres maneras de abordar el fenómeno sociológico. Por una lado, la forma ideológica, que utiliza y, en su caso, falsea la teoría con fines prácticos. Por otro, la forma positiva (*l'approche positive*), basada en la acumulación de datos y en la clasificación de las observaciones. Freund rechazó la primera y relativizó los logros de la segunda. La tercera manera de abordar el análisis de lo social es la filosófica. Esta fue la que el autor desarrolló por su cuenta y a contracorriente. El mundo de la vida, sobre el que tiende sus redes el pluriverso metodológico de las ciencias humanas, es un orden formado socialmente. La pregunta clave para un sociólogo filósofo consiste, entonces, en esta aparente banalidad: ¿cuándo puede decirse que una actividad es política, económica, religiosa o estética? La mayor ambición intelectual de Freund en el ámbito de la reflexión sobre los fundamentos del saber sociológico fue la de hacer aflorar sus fundamentos filosóficos y epistemológicos. Para ello desarrolló su propio lenguaje y sus propias categorías, pues las filosofías de la época no le parecían adecuadas para llevar a cabo sus investigaciones: ni el idealismo neokantiano, más o menos difuso, cuya concepción de la metafísica y la ciencia rechazaba Freund, ni las imposturas filosóficas de moda. La *teoría de las esencias* es el fruto de su

esfuerzo. Aunque inicialmente fue la respuesta del autor al desafío de la evolución de la sociología como disciplina teórica, la teoría de las esencias sintetiza los supuestos metafísicos, fenomenológicos y epistemológicos de todo su pensamiento.

La noción de esencia

La exposición de la teoría de las esencias requiere, lógicamente, aclarar previamente lo que entendía Freund por esencia (*essence*). Como noción epistemológica, la esencia es un instrumento que sirve para estudiar la parte del ser que no es naturaleza, es decir, las creaciones artificiales del hombre basadas, no obstante, en la naturaleza. Pero la esencia tiene también una dimensión fenomenológica, lo que puede suscitar algún equívoco a propósito de sus relaciones con categorías próximas como *naturaleza*, *significación* o *cultura*.

Con respecto a la naturaleza, la esencia se presenta como una manifestación específica del ser. En opinión de Freund, aunque la esencia preexiste como potencia o *disponibilidad de las cosas*, no puede asegurarse a ciencia cierta el descubrimiento y despliegue de sus posibilidades. De este modo se entiende que *la política*, actividad descubierta por los griegos, sea *una* manera de afrontar las exigencias de *lo político*. La distinción de Aristóteles entre regímenes *políticos* y regímenes *despóticos* se apoya, en el fondo, sobre el carácter insuperable de *lo político* y la dimensión artística (y contingente) de *la política*, con la que el hombre pone coto a la “urgencia del vivir”. Si por naturaleza se entiende lo que las cosas son como manifestación directa o inmediata del ser, la esencia “conciene a los entes elaborados intelectualmente o artificialmente, y formados por la creación o la producción humana”.

Tocante a la relación entre cultura y esencia, Freund decía que las formas que adopta la primera son fugaces, incluso en su acepción más extensa, *Kultur*, *Civilisation*, mientras que la esencia permanece como el fondo inmutable de todas las épocas. La acumulación de todas las manifestaciones de la vida humana nunca agotará la noción de esencia, debido a que la originalidad creadora o destructiva de las generaciones futuras siempre

tendrá algo que añadir. Aunque *lo político*, *lo religioso* o *lo estético* son eternos lo que quiere decir que el hombre seguirá respondiendo a sus determinaciones mientras siga siendo lo que es, *la política*, *la religión* o *el arte* están sometidos, como todo lo humano, a su condición terminadiza y contingente.

La esencia también le sirve al autor para delimitar con claridad la noción de significación (*signification*), tomada en sentido filosófico y no lexicológico. Desde el punto de vista de la esencia, cada actividad humana es considerada según su lógica interna y el desenvolvimiento de sus elementos constitutivos. La significación, por su parte, hace referencia a las relaciones que las esencias mantienen entre sí. “La esencia, escribe Freund, se define por la aseidad, por su relación consigo misma, pero la significación se define por la alteridad, por la relación con lo otro”. La historia muestra que las relaciones entre las esencias no son siempre necesariamente armónicas; también caben, según el momento y el lugar, la indiferencia y, por supuesto, un abierto enfrentamiento. Para Freund, el problema de la significación se resume en la idea de jerarquía, en el sentido de si es posible establecer un orden de prelación de las esencias, por encima de las valoraciones de los individuos, de las generaciones y de las épocas históricas.

La esencia, en suma, es la determinación de lo que pertenece a una actividad, su *quididad*. “La reflexión sobre la esencia, asegura el autor, consiste en un doble esfuerzo de identificación y de diferenciación de nociones, sin las que nos hundiríamos en la confusión. No es, por tanto, ni un juego gratuito ni una tarea ociosa”. Sus ventajas son notables en el orden epistemológico. Concretamente, evita tener que plantearse la cuestión del origen histórico de las actividades humanas, pues en toda comunidad humana se han conocido la política, la economía y demás, en múltiples formas. Decía el antropólogo francés Pierre Clastres, apoyándose en una lectura un tanto parcial y extemporánea de Etienne de la Boétie, que el hombre *cayó* en la política en algún momento de la historia. Freund rechazó estos argumentos. ¿Para qué serviría, por lo demás, fechar ese tiempo fundacional?

La noción de esencia excluye el razonamiento en términos de una falsa causalidad, puesto que carece de sentido afirmar que una esencia, sea cual fuere, pudo engendrar a las otras en un pasado remoto. Presuponer el carácter estructural de una esencia falsea su relación con las demás esencias. De este modo, la noción de esencia presupone la pluralidad de las esencias y, en consecuencia, la dialéctica de los contrarios.

La teoría de las esencias

“La esencia determina la relación de una actividad consigo misma para comprender su lógica interna, en cuanto a su sustrato o antecedente (*donnée*); en cuanto a sus resultados o finalidad específica (*finalité*); en cuanto a las condiciones de su ejercicio o presupuestos (*présupposés*)”. Con otras palabras, la esencia es el puente epistemológico y fenomenológico que permite distinguir entre lo político y la política, entre lo económico y la economía, entre lo estético y el arte, y así sucesivamente. A continuación se exponen los aspectos más importantes de los elementos de la teoría de las esencias.

A.- El antecedente

La reflexión sobre las esencias no está exenta del riesgo de caer en el artificialismo social, es decir, en el diseño de una actividad inexistente. Para evitarlo, Freund razonó en sentido contrario al utopismo social. El hombre, solía decir, es ya hombre desde un principio, pero el fundamento *in re* de su naturaleza es la *donnée*. Esta noción, asociada muchas veces a la filosofía de Bergson, es el revulsivo epistemológico del constructivismo y del positivismo científicos. La *donnée* supone que hay algo que determina que el hombre sea inmediatamente un ser político, económico o religioso. Sin embargo, constituye el punto de partida *no político, no económico o no religioso* de los correspondientes dominios de la acción humana. En términos de causalidad, la *donnée* es el momento irreducible de toda regresión causal.

Esa noción establece ciertas determinaciones que pesan sobre la acción humana, pero no es *determinista*. Todo lo contrario. La *donnée* no excluye la idea de

libertad sino que la hace inteligible. No prefigura, por tanto, el futuro de la humanidad, que está abierto al arbitrio del hombre. En última instancia, su fijeza constituye la condición epistemológica de la comprensión del cambio histórico.

Los antecedentes son propios de cada esencia. Si las esencias, según Freund, son seis, los antecedentes son, así mismo, seis. La *donnée* de lo político es la sociabilidad (*sociabilité*); la de lo económico, la necesidad (*besoin*); lo de lo religioso, la muerte (*mort*); la de lo moral, la conciencia (*conscience, Gewissen*); la de lo estético, el gusto (*goût*) y la de lo científico, el conocimiento (*connaissance*).

B.- Los presupuestos

Con los presupuestos, el peso de la meditación freundeana pasa de lo metafísico a lo fenomenológico, pues están, por decirlo así, en la divisoria de lo político y la política o de lo económico y la economía. Freund los definió como “evidencias que se imponen *a priori* y que encontramos necesariamente bajo unas formas históricas variables, mediante las cuales una esencia se manifiesta concretamente”. Se trata, por tanto, de una especie de principios formales de la acción, que permiten discernir cuándo es económica, política, etc. En este sentido, pueden fundamentar también una praxeología.

Freund formalizó los presupuestos como pares de conceptos antagónicos, inspirándose previamente en la experiencia milenaria de los hombres. Sólo mediante la reflexión sobre la historia se puede poner de manifiesto la “condición constitutiva” de las esencias. ¿Por qué las evidencias apuntan en un sentido o en otro? Eso, escribe el autor, “no lo sabemos y tal vez no le podamos encontrar ninguna justificación”. Para conjurar eventuales críticas, Freund recalcó en numerosas ocasiones que los presupuestos ni condicionan ni predeterminan estilos o formas de vida concretos. La teoría de las esencias no sirve para buscar soluciones a los problemas contemporáneos. No se trata de esbozar el régimen mejor o el arte perfecto, sino de reflexionar sobre si las distintas instituciones o las acciones humanas son coherentes con la esencia de la que dependen.

Por citar sólo algunos, los presupuestos de lo político serían mando-obediencia, público-privado y amigo-enemigo; y los de lo económico útil-perjudicial, escasez-abundancia y señor-esclavo.

C.- La finalidad y el medio específico

En *L'essence du politique* Freund distinguió tres nociones próximas en apariencia: los fines generales de la acción humana (*fins*), las finalidades específicas de las esencias (*buts spécifiques*) y los objetivos de las actividades humanas (*objectifs*). La distinción es importante por dos razones. En primer lugar, evita confundir las metas particulares de cada actividad humana con fines o anhelos del orden escatológico, tales como la emancipación universal o la paz perpetua. Estos fines últimos trascienden la reflexión fenomenológica, debido a su naturaleza indeterminada (¿son fines en sentido estricto o, más bien, valores?). Sin perjuicio de que puedan orientar las conductas individuales, carecen de toda especificidad praxeológica (¿con qué medios se puede promover el amor entre todos los seres humanos?). En última instancia presuponen que “el hombre es el hermano del hombre y que existe una humanidad”.

En segundo lugar, la distinción permite diferenciar, en el orden teleológico, las distintas finalidades de cada esencia. En este sentido, la finalidad específica de una esencia es la meta que el hombre persigue, como ser inmediatamente político, religioso y demás. Los objetivos están subordinados a la finalidad específica. El autor los definió como “la sustancia material de una acción empírica” que aspira a realizar el fin de las esencias *in concreto*.

Para Freund, los fines de las esencias son los siguientes:

1. El Bien Común es el fin de lo político.
2. El bien-estar, de lo económico.
3. Lo absoluto, de lo religioso.
4. Lo verdadero, de lo científico.
5. Lo bello, de lo estético.
6. Lo bueno, de la ética.

La meditación sobre las esencias estaría

incompleta, al menos desde la óptica praxeológica, si los respectivos fines específicos no hallasen correspondencia en un medio (*moyen*) singular, propio de la esencia en cuestión y no sustituible por otros medios o por una combinación de los mismos. Los medios propios de cada actividad son estos:

1. La fuerza es el medio de lo político.
2. El trabajo, de lo económico.
3. El culto y la oración, de lo religioso.
4. La investigación, de lo científico.
5. La imitación, de lo estético.
6. En cuanto a lo ético, el autor considera que no tiene un medio específico, pues “la moral consiste en la manera en que nos servimos de los medios de las otras actividades, con la voluntad de realizar su fin propio”.

D.- Las dialécticas

¿Por qué seis esencias y no cuatro, cinco, doce o ninguna? “Elegí seis actividades, decía Freund a Blanchet en *L'aventure du politique*, porque una actividad originaria considerada como una esencia se basa en una *donnée* de la naturaleza”. ¿Cuál es entonces la naturaleza del derecho? ¿Es una esencia o una actividad secundaria, sin lugar en el reducido núcleo de las actividades humanas fundacionales? ¿Qué sucede con el resto de actividades de la compleja urdimbre de la acción social?

En su meditación sobre la vida humana colectiva, que abarca muchos puntos de vista (ontológico, fenomenológico, praxeológico), el autor se convenció de que únicamente existen seis esencias, *id est*, seis actividades autónomas e irreductibles las unas a las otras. Ahora bien, las demás actividades también pueden ser definidas en su esencia, mas únicamente en el sentido de aquello que les es propio y característico. Estas *esencias secundarias*, como Freund las llama en algún lugar, se caracterizan porque las esencias primarias constituyen su *donnée*. Es decir, para el autor, las esencias secundarias sólo pueden ser concebidas si se presupone la existencia de las primarias, de las que dependen. La noción epistemológica que las denomina es “dialéctica” (*dialectique*).

Las dialécticas tienen un papel mediador

entre las esencias originales. Los antagonismos de la vida no sólo se refieren a las contradicciones que indisponen a unos hombre contra otros. Hay un antagonismo interno en las esencias, que se manifiesta en la tensión entre sus presupuestos constitutivos. Los pares amigo-enemigo, inmanencia-trascendencia o cualidad-cantidad son una fuente inagotable de discordancias. Freund fue adversario de la mentalidad progresista que piensa la realidad como un proceso que tiene tres momentos, en el último de los cuales se armonizarían los dos anteriores. El autor denominó dialéctica antitética (*dialectique antithétique*) a la dialéctica propia de los presupuestos de las esencias.

Existe otra forma de la dialéctica, la antinómica (*dialectique antinomique*), que Freund aplica a las tensiones que se producen entre las distintas esencias originales. En virtud de sus respectivos fines específicos, es probable que sus relaciones no siempre sean pacíficas. Lo que conviene a lo político no siempre es lo mismo que lo que conviene a lo económico o a lo científico. La dialéctica antinómica da, pues, razón de la mediación entre las esencias. El juego de las dialécticas es infinito, y Freund sólo trató sistemáticamente de unas pocas. En algunos casos, es tanta su especificidad que pueden pasar por esencias originarias. Como en el caso de lo pedagógico, de lo social (o *cuestión social*) y, sobre todo, del derecho o, más bien, lo jurídico (*le juridique*).

El estancamiento de la sociología revolucionaria

La sociología contemporánea, al convertirse en una sólida disciplina académica, ganó rigor científico pero perdió la fuerza y la frescura de los tratados clásicos. Junto al asentamiento de las investigaciones de sesgo positivista, durante los años 50 y 60 irrumpió con fuerza una sociología revolucionaria, que quiso hacer tabla rasa con lo que no se ajustaba a sus esquemas. Su objetivo último mezclaba en proporciones variables lo científico y lo ideológico. Freund estaba en contra de la ideologización de la sociología. Según su parecer, “ser un teórico de la sociedad no significa que haya que convertirse en un utopista social”.

El sociólogo Maffesoli, a quien Freund

tenía en gran estima, subrayó hace algunos años la conveniencia de alejarse “de la obsesión política que parece ser el *nec plus ultra* de todo progreso teórico para muchos sociólogos”. Estas palabras resumen muy bien la preocupación freundeana por la deriva de la ciencia sociológica. La cuestión estriba en si puede aceptarse el sacrificio de la cientificidad de una disciplina a los valores o a la ideología personal del investigador, pues este tipo de actitudes destruyen la continuidad del saber, para la que nada es más pernicioso que la moda intelectual de distraer la verdad. Constituye una terrible paradoja de nuestro tiempo que el honor de ciertos sabios no haya sufrido menoscabo al desvelarse que pusieron en circulación una *falsa* historia, una *falsa* ciencia social, etc. El “dejar-pasar-todo” contemporáneo denuesta, sin embargo, a quienes se han negado a poner el saber científico al servicio de actividades o intereses extracientíficos, sobre todo al servicio de ciertas concepciones ideológicas de la política y la economía. Por eso, mientras que la obra de los verdaderos sabios es tildada de reaccionaria, muchas falsificaciones se benefician del guiño de complicidad del *Establishment* o cotarro.

Es posible que la opinión de Freund sobre la *sociología revolucionaria* le parezca a los sociólogos de la última generación propia de otra época, pero aunque han cambiado los términos del problema denunciado por el autor, el fondo sigue siendo el mismo: la perspectiva ideológica de la investigación sociológica (*l'abord idéologique de la recherche sociologique*) es un elemento extraño en el cuerpo de la ciencia sociológica. La crítica freundeana se inspira en su reflexión personal sobre el *statutum* epistemológico de la investigación sociológica. Sus conclusiones, aunque no están elaboradas sistemáticamente, se dejan traslucir en muchos de sus escritos. Lo más destacable de su refutación de la sociología militante o comprometida se puede resumir en el sesgo justificativo que, en su opinión, imprime la ideología en el método científico, y en la concepción del orden social.

Crítica de la ideologización del método científico

El objetivo de la perspectiva ideológica, una

de las tres vías recurrentes de la investigación sociológica, constituye la justificación de los *a priori* subjetivos del investigador, sean estos de índole política, religiosa o económica. Freund escribió que “lo importante para la ideología no es la lógica interna de la investigación, sino la capacidad del pensamiento para justificar el sentido de una acción determinada”. Expresado de otra forma, lo que el sociólogo-reformador social busca por esta vía no es cualquier afirmación válida y limitada a las condiciones de la investigación científica, sino razones que verifiquen y autoricen determinadas pasiones o un *engagement* abstracto. Esta pseudociencia tiende a ofrecer visiones simplistas de la realidad, despreciando la heterogeneidad de los intereses, de los conflictos y de las coincidencias que presiden las relaciones humanas. El determinismo monocausal todo es economía, todo es poder, todo es represión, etc., sólo sirve para movilizar a la gente. El prestigio de las interpretaciones reduccionistas y logicistas de la realidad es, no obstante, uno de los signos de la época moderna.

La fabricación de utopías en sociología no es rechazable en sí misma. En ocasiones, este tipo de representaciones de lo imaginario han contribuido a reavivar el espíritu de alguna ciencia, marcando en su evolución un punto de inflexión. El pensamiento utópico puede entrañar empero algunos riesgos y debe ser rechazado cuando hace las veces de ideología y se convierte en el espíritu director de toda investigación o, lo que es lo mismo, cuando exige del científico la impavidez ante los hechos que, en otras condiciones de mayor libertad intelectual, desautorizan por sí solos una teoría que falsifica la realidad.

Para la sociología contemporánea, los años 60 y 70 fueron bastante decisivos. No en vano, el prestigio y la popularidad que entonces alcanzó todavía se mantenían en fechas recientes. Coincidiendo en Europa con la reviviscencia intelectual de los marxismos, la ciencia de Weber y Simmel, de Pareto y Durkheim, vióse impregnada por misiones que trascendían su finalidad específica. En palabras de un rigurosísimo especialista, “la sociología de los años 60 y 70 en Francia sobre todo, contribuyó a menudo a conferir a ciertas

quimeras ideológicas la autoridad de la ciencia”. La ideologización de este campo del saber se operó, pues, sin demasiadas resistencias. Salvo contadas excepciones, las salidas lógicas se encontraron, bien en la racionalización de anhelos utópicos, para hacerlos coherentes con los designios del *pouvoir indirect* ideológico, bien en la destilación de los consejos y reglas prácticas que reclamaba la aparente neutralidad tecnocrática. En la práctica, las dos salidas se mostraron plenamente compatibles en la figura de muchos expertos. Estos últimos, adoptando el viejo papel de los consejeros de príncipes o sirviendo, simplemente, a providentes planificadores sociales, desplegaron a placer el seductor panorama de las sociedades ideales.

Crítica del constructivismo social

El proceso de ideologización de las ciencias humanas se vio favorecido, además, por la generalización de una forma abstracta de concebir la política y, por tanto, la sociedad y la convivencia humanas. La difusión de la mentalidad abstraccionista ha promovido todo tipo de representaciones de la sociedad como producto de un obrar consciente del hombre. Este artificialismo social está lleno de consecuencias. Por un lado, ha contribuido a desplazar la noción de naturaleza del lugar privilegiado que le habían reservado la filosofía clásica y, así mismo, la ciencia, desprendida de la matriz filosófica original. La sustitución de lo natural por el artificio no ha sido, sin embargo, ni lineal ni evidente por sí misma. En este sentido, “se admite, escribe Freund, que el hecho de vivir en sociedad responde a una exigencia de la naturaleza, pero al mismo tiempo se sostiene, bien apoyándose en una concepción dialéctica del devenir, bien en una concepción de la madurez progresiva de los individuos, que la eliminación a largo plazo de los conflictos pertenece al orden de las cosas”. Según el autor, los efectos de este trastocamiento se ponen de manifiesto al considerar el papel dominante de la técnica en el mundo moderno.

El artificialismo social, confiando en la dominación de la tecnología, ha abierto a los hombres inmensas posibilidades. Estas expectativas no son de ahora. El normativismo de la Física social de Comte presuponía el

primado del artificio para restaurar el poder espiritual o, dicho de otra manera, para reconstruir el orden social. ¿Acaso no están la ciencia y su potencia tecnológica en el corazón mismo de las ideologías revolucionarias modernas? En la época de los planes quinquenales se difundió a todos los vientos la consigna “electricidad y koljoses”, como la clave de la bóveda social. Ahora, aunque en otros términos, este tipo de mistificaciones siguen haciendo camino.

Los saberes sociológicos se resintieron con la confluencia de técnica y utopismo, situación de la que no se retorna sin esfuerzo. Freund siempre mantuvo un criterio uniforme. Éste puede servir como colofón de su crítica del constructivismo, como actitud mental y como práctica pseudocientífica: “el papel de la sociología, decía, no es construir la sociedad utópicamente perfecta. Es un objetivo que la trasciende, a menos que se transforme en política o, más bien, en una doctrina política”.

El constructivismo social y la ideologización de algunos saberes permiten reunir en dos grandes familias las teorías sociológicas afectadas por la transformación de las actitudes intelectuales contemporáneas. Ambas tienen en común la pretensión de alterar el conjunto de las estructuras e instituciones sociales y, así mismo, la sustancia de las sociedades (*la substance même des sociétés historiques*). Sin embargo, las teorías de la contrasociedad (*théories de la contresociété*) propugnan la edificación de una sociedad inédita y mejor que cualesquiera de las conocidas. En cambio, las teorías de la antisociedad (*théories de l'anti-société*) postulan un modelo de coexistencia humana que sería una cosa distinta de una sociedad. La sociología de Marx es, probablemente, el ejemplo más notable de una teoría sociológica de la contrasociedad. Marx, que pensaba con las mismas categorías del resto de críticos sociales de su tiempo, estaba también imbuido, como muchos de ellos, de las ideas constructivistas, que señalaban a las ciencias sociales la tarea de servir a la transformación del mundo. En este ambiente, es comprensible que las condiciones de validez del saber se releguen a un segundo plano en beneficio de su intervención eficaz en

la realidad histórica concreta. No se trata tanto de ser objetivos cuanto de tener poder (*Macht*) para poder implantar la contrasociedad. En realidad, la lógica de este razonamiento es aplastante: una sociedad que no existe en ningún lugar rechaza todo examen científico, consecuentemente, la verificación de sus hipótesis depende de la relación de fuerzas de sus partidarios.

Hacia una sociología científica del conflicto

La ambición teórica marcó el pensamiento de Freund, quien se vio impulsado en un momento dado de su trayectoria intelectual, a desarrollar una sociología particular, la Polemología (*polémologie*). De su dedicación a esta rama de la sociología han perdurado, además del Instituto de Polemología de Estrasburgo, su segundo libro en importancia, titulado, tal vez por razones editoriales, *Sociologie du conflit*, en el que desarrolla el estatuto científico de la polemología. La apuesta intelectual de Freund tuvo dos grandes enemigos, que ni siquiera hoy han podido ser batidos: por un lado, la consabida ideologización que minó las ciencias humanas, y, por otro, la mala prensa de los escritores que no ocultan la trascendencia del conflicto, ni velaban sus consecuencias en nombre de una temática más popular, como la paz o el consenso.

Freund en la disputa de la polemología y la irenología científicas

A continuación se exponen las vicisitudes de la sociología del conflicto en los años 50 y 60, pues la polemología de Freund se fraguó en el contexto espiritual y académico de esa época. Después se hace mención de las teorías de dos importantes sociólogos contemporáneos, Johan Vincent Galtung y Gaston Bouthoul, quienes representan con gran fidelidad la irreductibilidad entre la escuela irenológica de la sociología de la paz y la escuela polemológica de la sociología de la guerra. Freund pertenece a ésta última. No obstante, es de notar que aun cuando hizo causa común con Bouthoul contra el sesgo ideológico de la irenología, su concepción de la polemología es más amplia que la de su colega y amigo. En el sentido que

le dio Bouthoul, la polemología es una *sociología de las guerras*; para Freund, en cambio, la polemología es una *sociología del conflicto*.

En los cenáculos sociológicos españoles de los años 70, todavía se decía que “el marxismo es históricamente la principal de todas las doctrinas conflictivistas”. Parafraseando a Freund, cualquier investigador o enseñante con un barniz del historicismo marxista de la lucha de clases, podía pasar, en las aulas de entonces, por un eminente teórico de la sociología del conflicto. Operábase así, por enésima vez, la recepción tardía en España de tantos lugares comunes de la intelectualidad europea, mayormente francesa. En cualquier caso, ni en Francia, ni en España, ni en otros países se reparó, salvo contadas excepciones, normalmente ajenas a los ambientes sociológicos académicos, que las posibilidades del marxismo como ciencia de los conflictos (la lucha de clases) eran menguadas; sobre todo teniendo en cuenta su fondo escatológico. No obstante, en un libro precursor de Ralph Dahrendorf, *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial* (1957), se estableció una separación coherente entre lo filosófico y lo sociológico del marxismo de Marx, evaluándose, así mismo, sus mistificaciones. Aunque Dahrendorf ha sido criticado en ocasiones por su supuesto “imperialismo panconflictivo”, su meta científica consistía en dotar a la sociología dinámica de unos instrumentos adecuados para poder explicar el cambio social por vías distintas al armonicismo típico de la sociología americana de la época. Ese libro de Dahrendorf ha corrido, inmerecidamente, la suerte de parte de la escolástica marxista. Sin embargo, la renovación del interés por el conflicto social, tal vez producto del abandono de la política, le debe mucho.

En un primer momento, las investigaciones sobre el conflicto tuvieron un sesgo militante y profético, pues no siempre se observaron las exigencias propias de una disciplina científica. Vale la pena contrastar aquí el punto de vista divergente de la irenología y la polemología. Galtung, fundador en 1959 del *International Peace Research Institute of Oslo*, Ekkehart Krippendorff y Herman Schmid, destacados

especialistas alemanes de la *Friedensforschung*, de inspiración marxista, son representativos de la primera; Bouthoul, fundador en 1954 del *Institut Français de polémologie*, y Freund son los máximos exponentes de la segunda. Mientras que el objeto científico de la primera escuela es la paz, el de la segunda es la guerra o el conflicto. En su momento fundacional, ambas escuelas respondían a los mismos estímulos de una realidad sobre la que pesaban los daños materiales y, sobre todo, morales o espirituales infligidos por la II guerra mundial. Sin embargo, mientras que el magisterio de los *Peace Researchers* se benefició del prestigio social de las bellas intenciones, los estudios polemológicos fueron tachados de conservadores, incluso de reaccionarios. Pero ¿quién diría que un investigador consagrado al estudio de la bacteria *Acinetobacter baumannii* es partidario de las infecciones intrahospitalarias y de la morbilidad que inducen en los pacientes? Nadie de buena fe. Sin embargo, a quienes estudian sin anteojeras ideológicas las guerras se les presume una propensión belicosa, militarista o polemógena de la que, al parecer, estarían exentos quienes se decantan por el estudio de la no-violencia, el consenso y la paz.

A) Refutación de Galtung

Galtung, sociólogo noruego y cosmopolita, ha dado empaque científico al idealismo pacifista occidental. Es autor de una importante serie de artículos y libros consagrados a esta temática. Su gran virtud, como ha señalado Freund, es la asociación de los fenómenos de la violencia y el conflicto. Su prioridad, no obstante, es el estudio de la paz. La objeción de fondo que pone Freund a sus desarrollos teóricos es que concibe la paz como un moralista, haciendo de ella “una construcción en la que predominan los buenos sentimientos”.

Galtung ha definido la violencia como “la causa de la diferencia entre lo potencial y lo efectivo, entre aquello que podría haber sido y aquello que realmente es”. Dejando a un lado la relevancia científica de esta definición, que liga un juicio inverificable y moralizante (la representación de un mundo armónico) con una constatación empírica (un mundo en el que existen los antagonismos y las inconsecuencias

en el proceder humano), el problema estriba en que la sociología particular de Galtung conduce automáticamente a la impugnación de la realidad cotidiana y al activismo, es decir, a la militancia en pos de una causa extracientífica. En contraste, Freund no fue, desde luego, el tipo de intelectual que cree que la disciplina que cultiva es la redentora del hombre. Tenía muy claro que atribuir a la ciencia una misión ideológica o escatológica es contrario a la esencia de la misma ciencia. Según Galtung, existe una violencia que llama estructural, por oposición a la violencia personal o directa, en la que no hay una relación visible entre sus efectos y las supuestas causas que el sociólogo le atribuye. Se trata de violencia latente que, siempre según Galtung, se da en todas las sociedades. “Cuando un marido golpea a su mujer tenemos ante nosotros un caso claro de violencia personal”. Sin embargo, “si un millón de maridos mantienen a un millón de mujeres en la ignorancia nos las habemos con una violencia estructural”. “La tesis de Galtung, comenta, empero, Freund, es típica de un mentalidad dominante actualmente en ciertos ambientes intelectuales. Se le da al concepto de violencia una extensión tal, que ya no se sabe ni lo que es ni lo que designa, ya que se la equipara bajo cuerda con nociones tan diferentes como la opresión, la represión, la dominación, la manipulación, la influencia, la autoridad, etc”.

Para el sociólogo noruego todo puede ser violencia estructural, incluso los terremotos y otras catástrofes naturales. ¿Qué sucede, se pregunta, cuando “un orden social permite que algunas personas vivan bien, en casas sólidas y consistentes, mientras otras viven en barracas que se derrumban al primer temblor de tierra y matan a sus habitantes”? La respuesta le parece inequívoca: “aunque el desastre natural sea inevitable, el impacto social diferencial hubiera podido evitarse. Esto puede justificar, ciertamente, la utilización del término violencia estructural aplicado a esos niveles diferenciados de vivienda”. Al comentar estas teorías en *Sociologie du conflit*, Freund se preguntaba si no sería también violencia la relación entre padres e hijos o, incluso, la del niño de pecho con su madre. Hay dos formas de anular la significación de la violencia, una de ellas es hacer creer que *nada es violencia*, la otra, en la

línea de Galtung, que *todo es violencia*. Al final, con estas premisas no es posible discernir lo esencial en la noción de conflicto. Tampoco en la de paz.

Para Galtung la paz es la ausencia de guerra o, como él dice, la ausencia de violencia personal. Ésta es, sin embargo, una concepción *negativa*. La lógica de su investigación le lleva a enunciar una definición *positiva* de la paz. La paz positiva o ausencia de violencia estructural es equiparable, en su opinión, con la justicia social como “condición definida positivamente (distribución igualitaria del poder y de los recursos)” ... La cuestión es si el *Peace Research* o la *Friedensforschung* pueden pretender la emancipación de la humanidad y al mismo tiempo reivindicar el estatuto de ciencia. Lo más grave de esta actitud intelectual es que, como dice Freund, “los teóricos de la eliminación de todo conflicto alimentan una hostilidad o, al menos, una cierta desconfianza con respecto a la actividad política, como si fuese un asunto alienante e impuro”.

B) Emulación de Bouthoul

La repulsa mental a pensar la guerra se generalizó después de la II guerra mundial. Nadie estaba entonces para guerras, como dice Bouthoul en el prefacio de su *Tratado de polemología*. Pero el acuñador del neologismo polemología no se dejó llevar por la corriente y, “esperando dar ejemplo”, fundó en 1945 el primer instituto dedicado al estudio de la paz y la guerra. El *Institut Français de Polémologie* subsistió sin apenas recursos hasta que cambió la actitud de la opinión pública. Aunque su iniciativa encontró eco en los Estados Unidos de América, en Inglaterra, en Alemania o en Noruega, fue más bien con una óptica más irenológica que polemológica. Finalmente, su ejemplo cundió sólo en Holanda e Italia.

Freund, amigo personal de Bouthoul, a quien dedicó su libro *Utopie et violence*, atribuía a su compatriota el mérito de haber dado impulso, casi en solitario, a una nueva forma de abordar el estudio de los conflictos, “fuera de toda ideología u opción política, pacifista o de otro tipo”. Por eso, se reconoció en el espíritu que animaba el pensamiento de Bouthoul. Este último solía repetir que si se quiere la paz, se

debe *conocer* la guerra. El irenismo, ciertamente, se contenta en ocasiones con declaraciones pacifistas y condenas de la guerra o de lo militar. Por eso les desconcierta que se sugiera que los fines de la paz y de la guerra son los mismos, o que se demuestre que el pacifismo es polemógeno “una de las armas más eficaces de la guerra psicológica”. Con respecto a esto último, no hay que descontar que el estalinismo se hizo portavoz del pacifismo internacional. Una cosa es ser pacifista, lo que no excluye que se pueda declarar una guerra en nombre de la paz, y otra cosa es ser pacífico o manso en el sentido de las Bienaventuranzas.

El pensamiento de Bouthoul no es gratuito. Presupone, como ha recordado Freund, un profundo desasosiego intelectual: ¿por qué la guerra y la violencia fascinan tan apasionadamente a quienes desean la paz? Bouthoul vio en este sentimiento una suerte de sustitutivo de lo religioso: “al debilitarse las creencias religiosas, la guerra se ha convertido en la fuente más intensa de las emociones colectivas. Considerarla como un fenómeno social ordinario, desacralizarla, en suma, era una actitud que suscitaba una hostilidad inconsciente y generalizada”. En cualquier caso, la marginación de los estudios científicos sobre las guerras está basada en la errónea creencia de que la guerra es la guerra y que es de suyo evidente, sin mediación posible de la inteligencia. ¿Qué razón había, se preguntaba Bouthoul en el prefacio citado, para que “la naturaleza nos hubiese ofrecido, en una excepción única, la comprensión inmediata e intuitiva de la guerra, mientras que nos la ha negado para todos los demás fenómenos, tanto biológicos como sociales”. Pero hay otras suposiciones que dificultan también los progresos de la polemología. El autor se refirió, por ejemplo, al *ilusionismo jurídico*, que presume que las guerras son algo patológico y erradicable, que deben quedar reservadas a la imaginación y habilidad de los juristas. Ahora bien, en el caso de que los jusinternacionalistas tuviesen razón, ¿cómo empezar a legislar sobre lo que ni se conoce ni se estudia? Otras rémoras de la disciplina, no menos importantes, son la obsesión terapéutica de muchos sociólogos y la *vía del menor esfuerzo*, que se pliega al fatalismo de la inexorabilidad de las guerras.

En la elección por Bouthoul de la guerra como pilar de sus investigaciones, pesaron sus preconcepciones filosóficas y metafísicas acerca de la naturaleza humana, la sociedad y los cambios históricos, pero también un motivo práctico: las manifestaciones empíricas del fenómeno bélico son más notorias y mensurables que las de la paz. Ello no quiere decir que no tomase en consideración el otro gran hemisferio de su disciplina, la *irenología científica*, distinta, por tanto, del pacifismo. Bouthoul no pretendía pasar por un *faiseur de paix*, pero confiaba en que los progresos del estudio científico de las guerras conducirían a un verdadero pacifismo funcional. “O la bomba, o la polemología”.

El programa de investigaciones y de la disciplina de Bouthoul abarca, a grandes rasgos, la siguiente temática: 1. En primer lugar, el estudio de las *estructuras* o factores que alientan en el fondo de la agresividad colectiva (técnica, economía, demografía, mentalidades). 2. En segundo lugar, el estudio de las *causas presumidas* de las guerras. Al menos como regla epistemológica, resulta de gran utilidad distinguir entre éstas (las causas propiamente dichas de las guerras) y las *causas ocasionales y motivos*, que se refieren normalmente a las diferencias inmediatas y aparentes que desencadenan las hostilidades.

Posibilidades y alcance teóricos de la polemología según Freund

Al comparar las concepciones de la polemología de Bouthoul y Freund puede apreciarse que la del primero tiene un significado más restringido. Para Bouthoul la polemología es sobre todo una sociología de las guerras. El mismo ha definido el objeto de su disciplina como el estudio de los conflictos que adoptan la forma de un homicidio organizado (*homicide organisé*), es decir, una lucha armada y sangrienta entre grupos organizados, limitada en el tiempo y en el espacio y sometida a unas reglas jurídicas particulares, extremadamente variables según el lugar y la época. Freund, en cambio, le atribuyó a la polemología un contenido más amplio. Según sus propias palabras, se trata de la “ciencia del conflicto en general (*la science du conflit en général*)”, es decir, no sólo una ciencia de la guerra y la paz, sino de

todo conflicto, lo mismo político que económico, religioso, social o de otro tipo”. En este sentido, la polemología se ocupa, por tanto, de las huelgas y las revoluciones, del compromiso y la paz. En última instancia, ese esfuerzo suyo persigue la *regeneración* de la sociología, reuniendo en el marco de su disciplina “las diversas investigaciones que tienen por objeto el análisis de los conflictos, para mostrar el interés de este tipo de estudios y darles un impulso nuevo y coherente”.

La gran aportación de Freund a la sociología particular del conflicto es el tratado sistemático *Sociologie du conflit*. La elaboración teórica de la noción de conflicto lo hace equiparable, salvando distancias, al libro I de *Vom Kriege*, de Clausewitz. Lo cual, ciertamente, dice mucho en favor del sabio francés, pero aún más, si cabe, del alemán, pues no hay que olvidar que era un militar de carrera. Freund forjó un concepto unívoco del conflicto, ordenando después en torno suyo toda la temática polemológica. Su caso es único, tanto por la originalidad del esfuerzo como por el rigor científico, si bien no puede decirse que su línea de pensamiento no cuente con ilustres antecedentes: Clausewitz, Simmel, Schmitt y Aron.

Presupuestos del estatuto científico de la polemología

El pensamiento polemológico de Freund responde a dos objetivos básicos. El primero de ellos tiene que ver con una dificultad teórica que se le presentó al desarrollar sus investigaciones sobre la conflictividad propia de las modernas sociedades industriales (*société conflictuelle* o *industrielle Konfliktgesellschaft*). Después de haber reunido abundante material de investigación sobre los aspectos polemógenos de las sociedades industriales, Freund cayó en la cuenta de que “un análisis consagrado a los diferentes conflictos que sacuden las sociedades contemporáneas exige que se explore previamente de forma sistemática la noción central o axial de conflicto. ¿Cómo desarrollar una sociología de la sociedad conflictiva o, si se quiere, de la sociedad de los conflictos, si no se dispone del útil conceptual determinante de una sociología del conflicto?”. La elaboración del conflicto

como noción central de la polemología responde, pues, antes que nada, a una pura exigencia de rigor científico.

El segundo de los objetivos mencionados tiene que ver con el desarrollo de los temas tratados o esbozados en *L'essence du politique*, en particular con la ampliación de las reflexiones sobre la paz y la guerra. *Sociologie du conflit* ofrece, en este sentido, un desarrollo mucho más matizado de las tesis originales. Se establece, por ejemplo, que tanto la lucha como el combate son dos especies del conflicto, extremo este que había quedado oscurecido en *La esencia de lo político*. Pero lo más importante es, con todo, el refinamiento del análisis de las relaciones entre la política y el conflicto, acompañado de una sugestiva síntesis de la significación de la política en relación con el resto de actividades humanas. Es precisamente la conexión con la Filosofía Política o con *la teoría de lo político*, como prefieren los escritores italianos, lo que acrecienta el valor de *Sociologie du conflit*, un libro muy riguroso y, sin embargo, nada academicista.

La relación entre la teoría de lo político y la teoría del conflicto

Si se analiza con algún detenimiento la concepción de la guerra expuesta por Bouthoul en el *Tratado de polemología*, se puede comprobar que está condicionada *por la ausencia de una reflexión sobre la política y, en consecuencia, sobre la finalidad específica de la guerra*. Resulta muy significativo que en este libro tan sólo se dedique un breve apartado al sentido político que tiene la actividad bélica. De hecho, Bouthoul se limita a presentar una tipología de las causas presumidas de las guerras “basada en las funciones políticas de las guerras”. Del mismo modo, cuando se refiere a sus causas económicas o demográficas, relega la política a un papel secundario. No obstante, este criterio es coherente con su total rechazo de las concepciones de la guerra que la hacen depender de la decisión política, es decir, de la voluntad humana, en el sentido de Clausewitz.

A) Lo polemológico abarca, analíticamente, lo político

Los comentarios a la polemología de Bouthoul ilustran, desde diversos puntos de

vista, la singularidad del pensamiento de Freund. La cuestión decisiva, a todos los efectos, es la de la continuidad que el autor de *Sociología del conflicto* establece entre el conflicto y lo político. Freund, según se ha señalado, concibió la polemología como el estudio del conflicto en general, fuese de naturaleza económica, religiosa, jurídica, política o de otro tipo. El presupuesto metafísico que lo justifica es que los antagonismos están en el centro de la sociabilidad humana, de modo que, en su opinión, ninguna actividad humana puede ser ajena al conflicto. El problema, señalado por Pier Paolo Portinaro en 1992, abriendo con ello un sugestivo debate, estriba en dónde debe situarse lo político: ¿consiste lo político en una manifestación más, entre otras, del conflicto? ¿Es el conflicto, inversamente, una relación social que depende, en última instancia, de la polarización de la amistad y la enemistad política? Portinaro parece atribuir a Freund la reducción de lo político a lo conflictivo, lamentando que no haya desarrollado con más detalle las nociones de amistad política y la categoría sociológica del *estado agonal* (*état agonal*), caracterizado por la superación del conflicto y la inclusión de un tercero. Tiene razón, hasta cierto punto, al atribuirle una concepción *polemocéntrica* del conflicto. En su opinión, la polemología freundeana debiera completarse con el estudio de las relaciones de competencia propias del estado agonal, es decir, con una *agonología*.

En el fondo, las observaciones de Portinaro vuelven a llamar la atención sobre la circularidad de las relaciones entre el conflicto y la guerra, entre ésta y la política, y entre lo político y el conflicto. La pertenencia de lo político y de la guerra a la matriz del conflicto es una cuestión estrictamente politicológica o sociológica. Es decir, pertenece al orden del estatuto científico de una disciplina. Como ha señalado Alessandro Campi, a Freund le corresponde el mérito de haber hecho del presupuesto amigo-enemigo, “no una pareja polémica de dudoso gusto ideológico o una generalización en clave filosófico-existencialista, sino un instrumento analítico perfectamente utilizable en las investigaciones empíricas”. En este sentido, todo lo político puede ser abordado en clave polemológica, enfoque que

no excluye, sin embargo, una perspectiva *agonológica*, por utilizar el neologismo de Portinaro, haciendo del *compromiso* el eje de toda la actividad política.

Ahora bien, una cosa es la relación de subordinación de lo político a lo polemológico, establecida por Freund en *Sociología del conflicto* con valor *epistemológico*, y otra cosa es el valor *fenomenológico* o, si se quiere, *existencial* de la relación inversa, es decir, la subordinación del conflicto a lo político, apuntada por el autor en *La esencia de lo político* y a la cual vuelve, significativamente, en las páginas finales de *Sociología del conflicto*.

B) Lo político abarca, existencialmente, el conflicto

En la conclusión de *Sociología del conflicto*, titulada *El precepto fundamental de la política*, Freund señaló que «*sociológicamente*» léase también praxeológicamente o existencialmente, *la política disfruta de un estatuto particular en la conflictualidad, que se corresponde, por lo demás, con su finalidad específica*”. Lo que quiere decir Freund es que la política no es como las demás actividades humanas. Pues por su finalidad tiene un carácter envolvente de todas las manifestaciones de la vida humana colectiva. “Todo lo que se le pide a la política es la creación de las condiciones que permitan que las otras actividades se desarrollen según su propio genio. En particular, la política debe tomar las precauciones necesarias para que los conflictos internos de las distintas actividades no degeneren en conflictos políticos, o bien, si los conflictos alcanzan finalmente esa dimensión, encontrarles una solución satisfactoria”. Por todo ello, en el plano de la existencia concreta, lo político deviene el gestor del conflicto.

El conflicto como relación social

La polemología de Freund, en su dimensión más fenomenológica, ofrece un elaborado *concepto relacional del conflicto*, inspirado directamente en la noción de lucha de la sociología formista de Simmel. Su punto de partida es un lugar común de la experiencia humana: la evidencia de que “un conflicto sólo puede nacer con la presencia de un otro”. En cuanto no afectan a un tercero, hay que apartar

los dilemas morales de un individuo, los casos de conciencia, las contradicciones personales, etc., cuya génesis, no obstante, el freudo-marxismo cifró en la cultura y las instituciones sociales, y el *Peace Research* en la violencia llamada estructural. Mas las cosas no son, en este caso, tan sencillas como evidentes. El conflicto acompaña siempre a la sociabilidad humana. Si sólo se pueden tener conflictos con un tercero, ello quiere decir que lo conflictivo o lo polémico es, ante todo, una de las formas posibles en que pueden presentarse las relaciones sociales. Para la polemología interesan menos las razones circunstanciales de un conflicto que el hecho en sí “de la elección diferente de los participantes en una relación social recíproca”, pues todo puede ser, en última instancia, objeto de conflicto en las relaciones humanas.

El conflicto no sólo tiene una faceta destructiva de las sociedades, sino también constructiva y fundadora. Por eso, la sociología dinámica ve en este elemento de la realidad una de las condiciones del cambio social. El conflicto puede estimular respuestas positivas e imaginativas a una situación crítica que amenaza la continuidad de la comunidad.

Freund elaboró una precisa definición de conflicto para evitar en lo posible la confusión con otras nociones afines. En ella se combinan sin hiato las dimensiones fenomenológica y praxeológica de la polemología: “el conflicto, escribe, consiste en un enfrentamiento o choque intencional entre dos seres o grupos de la misma especie, que manifiestan una mutua intención hostil, por lo general con respecto a un derecho. A fin de mantener, afirmar o restablecer su derecho, cada ser o grupo intenta romper la resistencia del otro recurriendo eventualmente a la violencia, la cual, en caso de necesidad, puede tender al aniquilamiento físico del otro”. Freund resaltó que todo conflicto es un choque voluntario entre miembros de la misma especie. Pero todavía tiene mayor relevancia la *intención hostil* que preside toda relación conflictiva. “La intención hostil consiste en el designio, materializado o no, de perjudicar a otro en su persona física (hiriéndole o, en última instancia, matándole), o en sus atributos materiales (posesiones) o

morales (valores)”. Esta hostilidad pertenece al orden emocional, contrariamente a la agresividad, que es una disposición natural más o menos desarrollada y fijada en la especie. La hostilidad, por tanto, aparece y desaparece, mientras que la agresividad es, en principio, permanente. La precisión que sigue es clarificadora, sobre todo si se traslada al campo de la acción política. Comentando la posibilidad de que la intención hostil sólo sea experimentada por una de las partes, Freund señala que “es suficiente que uno de los antagonistas manifieste hostilidad para que se cree una situación conflictiva”. Por eso, en política, basta con que el otro nos designe como enemigo para que esté amenazado el orden del grupo o, en el caso límite, su propia existencia. La intención hostil es, pues, la piedra de toque de todas las doctrinas pacifistas. La ilusión del pacifismo, a excepción, tal vez, del pacifismo maquiavelista del marxismo-leninismo e ideologías similares, consiste en creer que basta con proclamar que no se tienen enemigos para que estos, reales o potenciales, desaparezcan. La bondad es incapaz de yugular los conflictos. Este irenismo resulta, de hecho, polemógeno.

El conflicto como actividad específica

La definición freundeana del conflicto comprende otros dos elementos, esenciales desde el punto de vista praxeológico. Por un lado la idea de derecho, que preside teleológicamente toda la *dinámica conflictiva*. En opinión de Freund, “el objeto del conflicto es, en general, mas no siempre, el derecho, a condición de que no se entienda por derecho únicamente una disposición formal, sino también una reivindicación de justicia”. En esto se basa la teoría polemológica del derecho de Freund. Su tesis es que en el corazón de todo conflicto alienta un sentimiento del derecho y de la justicia, lo cual explica la distinción entre reglas (*règles*) y normas (*normes*). “El conflicto, decía, estalla cuando se opone una norma a una regla, siendo la revolución una típica ilustración de este hecho”. La regla es una convención positivizada que establece una dicotomía, garantizada coactivamente, entre lo que está prohibido y lo que está permitido. La norma es un valor o un ideal al que se aspira, sin imponer

necesariamente una coacción.

El conflicto es no sólo una relación social, ya que, como tal conflicto, da también lugar a una actividad específica. “Un conflicto, dice el autor, no es el producto objetivo de una situación, aunque las circunstancias puedan tener un peso considerable, sino la consecuencia de la voluntad subjetiva de personas, grupos o colectividades que buscan quebrantar la resistencia que otro opone a sus intenciones o a su proyecto”. La idea del *acto conflictivo*, imprescindible para una praxeología de la conflictividad, abarca la reflexión sobre el derecho, considerado su finalidad formal; mas también el análisis de los medios inherentes al conflicto, que van, desde la violencia hasta la negociación, recorriendo una amplia escala. Pues, “el conflicto, como toda acción humana, está sujeto empíricamente a la relación del fin y los medios”. En la práctica, los medios pueden ser tan variados como los fines concretos o particulares perseguidos. Se prefieran unos u otros, “el imperativo mayor de todo conflicto es la economía de medios”, no sea que la desproporción o el exceso termine anulando los beneficios que se espera obtener.

De una lectura integradora de la obra polemológica de Freund se deduce, sin forzar su pensamiento, el carácter central que ocupan la violencia y la negociación en la reflexión sobre los medios del conflicto. Es casi un lugar común afirmar que un conflicto se soluciona recurriendo o a la violencia o a la negociación. La violencia, inexorablemente, está siempre al acecho en toda relación social; la negociación en múltiples formas, aparece siempre, antes o después, en la dinámica conflictiva, exceptuando, tal vez, los casos límite del terror revolucionario y del genocidio.

“La violencia es el medio último y radical que remata el conflicto y le da toda su significación”. Lo significativo del recurso a la violencia es que descarta la utilización de otros medios para someter la voluntad del adversario. Mas no toda violencia es abierta o directa, entendiendo por tal “la que se ejerce en el transcurso de una agresión caracterizada por amenazas, golpes y tal vez con armas”. Existe una violencia de situación o indirecta mucho más insidiosa, socialmente difuminada y

promovida por regímenes totalitarios que recurren al internamiento en campos de trabajo y hospitales psiquiátricos. “Este tipo de violencia puede adoptar en ocasiones formas agudas y espectaculares, como las del terror (en primer lugar el terrorismo gubernamental), pero con más frecuencia, continúa Freund, presenta la apariencia hipócrita de un régimen de miedo generalizado y de intimidación permanente”. Así pues, es posible distinguir entre una especie de violencia propia de una dinámica conflictiva y otra especie de violencia que se genera sin conflicto, o al menos sin un conflicto abierto o declarado.

En el otro extremo de la escala de medios está la negociación, a la que normalmente rodea un halo de moralidad. Según la opinión vulgar que se tiene de la negociación, ésta sería el único medio justo, incluso el único medio democrático o verdaderamente pacifista, para alcanzar soluciones aceptables para las dos partes. ¡Como si la violencia, aunque sea impopular, no fuese la *ultima ratio* en situaciones sin salida o que no admiten otro tipo de contemplaciones! Freund advertía siempre contra las mistificaciones de la literatura apologética de la negociación, pues no le parecía que ese método fuese universalmente válido. Es posible que un compromiso perjudicial sea menos oneroso que la derrota en una guerra penosa. ¿Por qué negar, según el mismo razonamiento, la posibilidad de que, en ciertas condiciones históricas, sea preferible la guerra al entreguismo de un mal acuerdo, capaz sólo de retrasar o agravar la disputa de fondo? Valórese, en este sentido, la parte de irresponsabilidad política que hubo en los acuerdos de Munich de 1938, cuyo único efecto real fue retrasar la guerra y dar más tiempo a Hitler. No hay que descartar, pues, que la obstinación por conseguir salidas negociadas ahogue las posibilidades reales de solucionar un contencioso. Freund hubiese suscrito gustoso la siguiente regla práctica enunciada en tantas ocasiones por el filósofo español Julián Marías: no hay que intentar contentar a quien nunca se va a contentar. Dejando a un lado sus acepciones vulgares e impropias, la negociación es para Freund un procedimiento de intercambios entre personas o representantes de grupos para dirimir una diferencia de

opiniones o intereses. La negociación tiene dos limitaciones muy concretas. Por un lado, al aceptar esta vía para la solución de conflictos, cada adversario se obliga a reconocerle al contrario ciertos derechos o cualidades. Dicho con un lenguaje propio del *jus gentium europaeum*: la contraparte es siempre un adversario justo. O se renuncia a imponer desde el principio una decisión unilateral o la negociación estará abocada al fracaso. No menos importante, según el autor, es tener presente en cada caso que no todo es negociable, pues “existen principios y valores, lo mismo para las naciones que para los grupos, sobre los que no se puede transigir sin perder la razón de ser, la independencia, la identidad o, simplemente, la libertad de maniobra”.

Conclusiones

La obra de Julien Freund está llamada a ocupar un lugar relevante en el panorama intelectual de los próximos años, cuando la libertad y la independencia del espíritu científico se impongan sobre el *political correctness*. Entonces, la inteligencia política, sociológica y, por qué no, económica deberán reconocer el valor intelectual y personal del gran universitario francés, quien siempre rechazó de plano el llamado pensamiento único. De natural vehemente, *reactionnaire de gauche* se titulaba a veces con afán polémico, nunca se opuso a la libre confrontación de opiniones. En el plano de las ideas buscó siempre cordialmente al enemigo, pues creía, siguiendo en esto a Carl Schmitt, que el enemigo es siempre parte de nosotros mismos. Si tienes un enemigo, podría haber escrito, eres afortunado; ¿para qué necesitas convencerle?

En el contexto de la filosofía y la ciencia políticas correspóndele a Freund el mérito de haber despejado la confusión entre Político (*le politique*) y política (*la politique*), diferenciación ya apuntada, por cierto, en la distinción schmittiana Político (*das Politischen*) y Estado (*Staat*). Su sociología del conflicto o *Polémologie* se enmarca, justamente, en el desarrollo de la noción de esencia (*essence*) de lo Político, hasta el punto de establecer a partir de ella el tipo de relaciones que median entre la acción política y

el conflicto.

Mas la Polemología freundeana no se agota, ni mucho menos, en la oportunidad de un libro manual universitario, pues su idea del conflicto, elaborada epistemológicamente como un “concepto unívoco”, le permitió elaborar sugestivas categorías científicas muy útiles, por ejemplo, para la interpretación de las guerras y de lo bélico en general (*lucha y combate*), para el estudio politicológico de los sistemas políticos (*estado agonal y estado polémico*) e, incluso, para la exposición sistemática de lo que llamó *teoría polemológica del Derecho*. Sería de esperar, por tanto, que en los próximos años se produjese la recepción e incorporación definitivas de la Polemología freundeana al acervo de la sociología europea, tal vez demasiado centrada en lo irenológico, cuando no en el puro irenismo.

© Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales, números 2 - 3 enero 2000 [Con Notas en el original].





Julien Freund, analista político: contextos y perspectivas de interpretación

Hay autores a quienes bastó una obra para ganarse la atención de varias generaciones. Y entre ellos los hay que hubieron de pagar por esa fama el olvido prácticamente del resto de su producción: tanta luz puede arrojar un solo texto que quede lo demás alrededor ensombrecido. Algo así le vino a suceder a Julien Freund (1921-1993), filósofo y sociólogo francés, cuya obra dedicada a *L'essence du politique* (1965) mereció tal atención y tan dilatada en el tiempo, que apenas su nombre resuena fuera de los márgenes de los especialistas en una determinada tradición.

JUAN C. VALDERRAMA ABENZA

1. Fortuna y maldición de un pensador político

Su estilo, adscrito inmediatamente al espíritu realista que en el XX desplegaron, cada cual según su modo, las figuras egregias de Weber y Pareto, Bertrand de Jouvenel, Gaetano Mosca, G. Miglio, Raymond Aron o, por supuesto, C. Schmitt, tendió a confluir también con los intereses especulativos de otra familia de autores que, en la línea de la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* de M. Riedel, H. J. Ritter, W. Hennis, Hannah Arendt, o antes Eric Voegelin, Strauss, etc., trazaron su camino no pocas veces en abierta polémica con algunos de los exponentes de aquella otra tradición.

Esto, que podría irritar por su inicial tono contradictorio a quienes desearan alistar a Freund a una u otra escuela, permite entender en parte no sólo la tensión en su obra entre “clasicismo” y “modernidad”, presente dentro y fuera de los márgenes de su pensamiento político —el clasicismo de estos frente a la modernidad de aquellos—, sino su alejamiento espiritual también del curso de una época que fue sintiendo progresivamente menos y menos suya, como quien asiste en lejanía al ocaso de una determinada concepción del mundo y al amanecer, apenas esbozado, de un nuevo turno en el ciclo histórico. Aunque en muy buena medida fuese responsable él mismo de este alejamiento suyo, por razones que en todo caso no nos interesa examinar aquí, no tampoco

ayudó, desde luego, su condición de autor maldito en ciertos medios —sospechoso—, con independencia del gusto con que admitiera él, haciendo de la necesidad virtud, esa displicencia con la que en ocasiones obsequia nuestro tiempo a quienes como él, desde la distancia de su propio escepticismo ganado a golpe de reflexión y de un notable cúmulo de decepciones personales, osan perturbar con su machacón mentís la estructuras mentales de su época, cuyas promesas escatológicas de progreso, libertad, igualdad y paz buscó desenmascarar sin concesiones: con esas tales armas también combaten dioses que condenan a la humanidad a desgarrarse.

Aunque su esfuerzo por decantar con el mayor escrúpulo *l'éternelle politique* de las escurridizas experiencias de nuestra hora histórica, a algunos, con buena dosis de exageración, les ha permitido compararle con el gran genio aristotélico, Freund sigue siendo lamentablemente un autor todavía más citado que leído. Y esto más a veces desde un interés inculpatario por su indómita defensa de la independencia de espíritu —esa que le llevaba socarronamente a definirse, con tal de desarmar a sus adversarios, «*réactionnaire de gauche*»—, que desde el encuentro directo y desapasionado, simplemente justo, con un pensamiento extraordinariamente más rico de lo que por lo general se le supone.

Puede que en el fondo de su descrédito, en vías ya de superación, aletee particularmente una cierta repugnancia generalizada en nuestra época hacia la metafísica, verdadero afán con que quiso detenerse Freund en el trasiego cambiante de las circunstancias, su más profunda ambición. Eso sin duda afectaría a su recepción en un entorno intelectual cada vez más dominado por categorías desprendidas de sus viejas raíces filosóficas (*américanisée*). Sin embargo, Freund no fue un filósofo al uso que se aproximara desde fuera y arriba a los terrenos sociológicos, politológicos o históricos que frecuentó. Su filosofía recorre las arterias de otras disciplinas, a las que se vio llevado más a veces por la fortuna que por su propio interés. En efecto, tuvo que aceptar muy pronto que las circunstancias le condujeran por derroteros muy distintos a esos de su vocación filosófica primera. Y esos derroteros, si los valoró —y mucho—, aunque fuese en un sentido subsidiario, en todo caso le obligaron a dejar en cierta penumbra algunos de los aspectos conceptual, metodológica y epistemológicamente supuestos en el desarrollo de su teoría sobre la realidad social.

En cualquier caso, esto no impidió que sus aportaciones sí le fueran reconocidas de modo general en tres dominios: a) en el de la historia del pensamiento sociológico, por un lado, como protagonista en la difusión de la sociología de Weber en la Francia del momento, tras Aron, así como de Simmel y Pareto (*Sociologie de Max Weber*, 1966; Pareto, *la théorie de l'équilibre*, 1974; *Études sur Max Weber*, 1990; *D'Auguste Comte à Max Weber*, 1992); b) en el de la teoría política, por supuesto, desde la preparación de su tesis doctoral (*L'essence du politique*, 1965) hasta el fin mismo de sus días (*Le Nouvel Âge. Éléments pour une théorie de la démocratie et de la paix*, 1970; *Politique et impolitique*, 1987); y c) aunque en este caso con matices, en el de la polemología (*Sociologie du conflit*, 1983), a la que daría Freund un renovado impulso tras Gaston Bouthoul con la fundación del *Institut de Polémologie* en Estrasburgo (1970).

2. “Teórico de las esencias”

Conocido especialmente por su opus magnum sobre lo político, traducido al castellano mucho antes de que su pensamiento

se cubriera —con algo más de suerte que el de su maestro Schmitt— con el olvido impuesto por la americanización de la nueva ciencia política, la amplitud del pensamiento freundeano trasciende con mucho, en cualquier caso, el contenido de aquellas más de ochocientas páginas. Verdadera síntesis de la tradición política más genuinamente europea, que un compatriota nuestro tildó en su día de «mamotreto ilegible», y cuya sustancia otros, con pareja dosis de pereza, desearon ver condensada en no más de un centenar de páginas con algo más de originalidad, la fama lograda por esta obra fue tal desde el primer momento que tendió a ocultar el valor de algunas otras, obligadas a un segundo plano que no siempre ni en todo caso merecían ocupar.

Teórico de las esencias, como se le recordaría desde entonces, Freund apenas dejó entrever ahí el verdadero alcance de ese modelo suyo para el vasto número de relaciones que, junto a las políticas, desde luego, como innegable leitmotiv, le sirvieron de materia y motivo para el despliegue de su «*phénoménologie métaphysique*», su intento de rehabilitación de la filosofía práctica frente al constructivismo abstracto de las ideologías actualmente imperantes. Consagrado principalmente a lo político, los horizontes especulativos abiertos por el viejo profesor de Estrasburgo en su dilatada producción intelectual fueron considerablemente mucho más allá, extendiéndose a otros campos con tal heterogeneidad temática, epistemológica y metodológica, que difícilmente cabe encasillársele en los cómodos registros de la profesionalización científica vigente. Una leve ojeada a las distintas compilaciones bibliográficas aparecidas hasta la fecha bastaría quizá para renunciar a plantearse siquiera la posibilidad de una *vue d'ensemble* mínimamente coherente de su obra. De natural curioso y apasionado, prácticamente no hubo campo sobre el que no se pronunciara en su momento: desde las grandes cuestiones metafísicas a las políticas, sociológicas, económicas, jurídicas, polemológicas, religiosas, éticas, estéticas...; desde la mística renana, castellana y sufi al Mayo del 68; desde la Primavera de Praga (1968), la ruina del salazarismo (1974), la crisis de las Malvinas (1982) o la *glásnost* de

Gorvachov, a los fallidos intentos de regionalización en Francia, el bilingüismo, los nuevos flujos migratorios, las primeras medidas de los gabinetes de Mitterrand (1981-1995)... Y junto a ello, un número verdaderamente imposible de reseñas que dejan ver a un Freund curioso incorregible, lector infatigable y crítico mordaz, muy lejano al parecer de quienes, precavidos ante sus preocupaciones metafísicas, dudaban de su conocimiento del pensamiento continental y transatlántico más actual, de su bagaje en materia de sociología empírica y de su consideración de los análisis histórico-políticos realizados fuera del espacio de influencia más inmediato de la *Mitteleuropapolitik*.

La *teoría de las esencias* actúa en este maremagnum como su referencia hermenéutica fundamental: directamente a veces –en sus exposiciones sobre las actividades que concibió precisamente así, esenciales: desde la política a la religión, la economía, etc–, o indirectamente, en sus escritos de opinión y análisis histórico. La mayor parte de sus aportaciones en unos y otros campos nacieron, de hecho, de su continuo esfuerzo de profundización en el descubrimiento de las posibilidades heurísticas de ese modelo que se le iría abriendo poco a poco a lo largo de la redacción de su tesis doctoral. La brevedad inexorable de la vida y la propia magnitud de la tarea, harán imposible la aparición de obras similares a aquella sobre las demás actividades. Con la excepción, quizá, de *L'essence de l'économique*, que tras veinte años de preparación vio la luz sólo después de su fallecimiento, gracias al celo de su esposa, Marie-France, y Piet Tommissen, lo demás, todo lo demás, nos llegará de forma muy dispersa, aquí y allá, en un apabullante número de artículos que incluyen no sólo estudios científicos en un sentido estricto (a caballo normalmente entre sociología, filosofía y teoría política) sino también polémicos, de crítica social y análisis de circunstancia, escritos desde una clara voluntad de compromiso con los problemas y vicisitudes del momento.

Eléata a ojos de algunos por su concentración en el problema de la “esencia”, «*prisonnier d'une ontologie substantialiste*» incluso, que tendería nada menos que a legitimar doctrinalmente «una constitución totalitaria de

lo político» (?), el tratamiento sistemáticamente abstracto de las “esencias” anduvo sin embargo siempre pegado a la experiencia histórica. No sólo se lo exigía el método, fenomenológico a su modo; o su objeto, tratándose de una teoría dirigida al orden de la acción. Ni siquiera su certeza –weberiano como fue– en la necesidad de tomar por primer objeto de reflexión la experiencia que realmente los hombres tienen de las cosas que les atañen. Se lo exigía también, y vale decir que sobre todo, la pretensión que animó como en su fondo su propio discurrir en torno a las “constantes” del existir político como su primer campo de análisis: la superación irónica –desde dentro, pues, de las mismas categorías que sometería a crítica– de las contradicciones vividas en sus propios compromisos.

3. Coordenadas histórico-conceptuales

Atender, en este sentido, al capítulo específico del análisis político freundeano, no obliga a un descentramiento teórico respecto de lo mollar de su filosofía, sino que posibilita una verdadera toma de conciencia, en la mayor parte de los casos, de sus motivos y campos de verificación. La relación de las “esencias” con la historia es algo dado, estructural: genético. Hasta el punto de que no faltándole a la teoría correspondencia histórica, no podía tampoco carecer de génesis.

Piet Tommissen propuso al respecto, como posible clave de lectura, la toma en consideración de cuatro series al menos de decepciones personales. Una, que le condujo desde su natural inclinación a las letras y la Historia hacia la Filosofía, no nos interesa aquí. Tampoco otra –en este caso quinta– que podría incorporarse, relativa al devenir de su experiencia religiosa, algo que asoma luego con relación a otros problemas. Nos interesan más las otras tres, decisivas en la disposición del animus con que exploraría Freund los acontecimientos de la historia circundante:

1) las contradicciones vividas, en primer lugar, en su propia experiencia de activo resistente en guerra y su intento posterior de depuración intelectual mediante la adopción del punto de vista político maquiaveliano (traspasado por su ascendencia weberiana) y la

intervención, perfectamente datable, de sus «*deux grands maîtres*»: Raymond Aron y Carl Schmitt;

2) las adversidades a las que tuvo que enfrentarse en los años de su actividad académica en Estrasburgo (1965-1979), uno de los focos principales de ese «dogmatismo al revés» que fue sembrando por todas partes el espíritu de la *contestation* sesentayochista, junto a París, lógicamente, y antes Nanterre; y por último,

3) su progresivo alejamiento de la evolución del mundo, que le condujo a su práctica reclusión en su particular San Casciano de Villé, desde su prejubilación universitaria en 1979 hasta su muerte, el 10 de septiembre de 1993.

Aunque el número y naturaleza de los problemas tratados en cada uno de estos periodos sin duda es muy diverso, todos ellos participan –en distintos grados y niveles– de una común perspectiva de interpretación, definida en último término por el propio modelo general de las “esencias”. Referido al análisis de fenómenos constitutivamente históricos, este modelo proporciona el esquema básico también para su interpretación según su forma, esto es: según la estructura típica –“esencial”– de las relaciones que dan a tales fenómenos su contenido empírico. Para el caso específico de lo político, esta tal interdependencia lógica de “forma” y “contenido”, o sea, de estructura permanente y conceptualmente discernible (esencia), y su modulación histórica, sometida al devenir mismo de la acción, vino a exigirle a Freund guardarse desde el primer momento de tres posibles confusiones, frente a las cuales iría definiendo progresivamente sus propias perspectivas de interpretación:

a) desde un punto de vista metapolítico –o más en general, metateórico–, la confusión de cada una de esas “esencias” o formas de interacción con su representación práctica contingente; es decir: la confusión de aquello que en el plano antropológico hace de la política un destino inexorable humano, y su modulación histórica según las exigencias de la ocasión y la prudencia. Este será el núcleo de su distinción entre *le politique* y *la politique*: entre el

orden del “ser”, en un sentido lógico y hasta ontológico, y el del “hacer”, de significado práctico y moral;

b) metodológicamente, la confusión también entre las exigencias y límites específicos de la realidad sui generis de cada uno de tales campos de actividad, y las que pudieran proyectarse externamente sobre ellos a partir de un modelo de racionalidad diverso (sobre todo económico, técnico o jurídico-legal) o de un deber-ser ideal impuesto programáticamente sobre la legalidad interna a ese segmento de relaciones dado (*idéologisation, moralisation, eschatologie*). El imperativo maquiaveliano, aquí, de «*andare dietro alla verità effettuale della cosa*», de pensar la política tal y como es y no como a veces uno la quisiera, le hará andarse especialmente precavido ante las pretensiones moralizantes –ocultas bajo los oropeles de la cientificidad– de los maquiavélicos de todo tiempo, no menos dados hoy que en otros tiempos a la construcción de justificaciones concebidas de un modo u otro *ad usum principum*. Este será el núcleo de su distinción entre la mirada genuinamente política de la política («*la politique politique*») y sus distorsiones *impolitiques* o hasta antipolíticas, de especial acomodo en una época como la nuestra de extraordinaria “intelectualización” de las condiciones de la vida; y

c) por último, e históricamente ahora, la identificación de la estructura de cada uno de esos campos de actividad con las formas institucionales que pudieran representarlos organizativamente, sin agotar con ello todas las posibilidades contenidas potencialmente en aquéllos: *das Politisch* y *der Staat*, en la conceptualización de Carl Schmitt (*Substanz vs. Instanz*).

El gráfico resultante de la articulación de esos dos posibles ejes cartesianos –escenarios biográficos, por una parte, y perspectivas de interpretación por otra– puede permitirnos advertir de un modo muy simple, aunque necesariamente también parcial, ciertas constantes temáticas en el conjunto de las fuentes que recogen los análisis políticos freundeños, así como, además, su progresiva ampliación de campo a través del tiempo, tanto extensiva como intensivamente, o sea: tanto en

función del número y naturaleza de esos problemas, como de los matices teóricos supuestos en su respectiva interpretación. Obviamente, esto no significa que la adscripción de todas las fuentes a tales o cuales campos se produzca de un modo rígido: direcciones iniciadas en unos escenarios se prosiguen luego en otros, sin que ello revierta en una reformulación de aquéllas necesariamente. Por lo demás, la continuidad tanto de las preocupaciones teóricas dominantes como de su tratamiento metodológico fundamental, impiden que pueda distinguirse en el conjunto de la obra del francés —salvo por razones puramente expositivas— una diáfana sucesión de etapas.

Sería demasiado tedioso ahora intentar exponer punto por punto los pormenores de ese posible esquema, detallando en un registro demasiado prolijo de referencias las preocupaciones principales en cada uno de esos escenarios, sus posibles nexos en términos sincrónicos, el proceso de evolución de algunas de las ideas más originales o de las más funcionales contenidas en esos mismos análisis, etc. Pero quizá sí valga la pena considerar algunos de los campos más relevantes de los abiertos en esos escenarios, que podríamos concentrar en los siguientes tres, según contexto y dirección:

(i) la rehabilitación de lo político, primero, frente al “democratismo” moral, en pleno avance en los años que van del término de la segunda guerra mundial a mediados de los 60 en toda Europa (1949-1965);

(ii) la del realismo práctico frente a la irrigación del utopismo y las ideologías, donde se incorporarán sus consideraciones sobre la “mesocracia” como reverso normativo del anterior “democratismo” (1965-1979); y

(iii) los años dedicados a la decadencia, que recorre las observaciones de Freund de los años 1979-1993 tanto sobre la actual evolución de la forma política estatal —en hora ya de crisis— como sobre la creciente barbarización o descivilización del espíritu europeo, en un sentido próximo al “suicidio de las civilizaciones” de Arnold J. Toynbee (*A Study of History*).

4. «*Il y a une essence du politique*» (1949-1965)

En pleno proceso de redacción de su tesis doctoral, Jean Hyppolite, su director entonces, hizo llamar a Freund a París rápidamente. Eran las Navidades de 1958. Acompañados por Georges Canguilhem, antiguo camarada en Clermont-Ferrand, decidieron reunirse en la Brasserie Balzar, a unos cuantos metros del Collège de France. Hyppolite se encontraba visiblemente inquieto. Desconcertado ante el valor que la conflictividad, la guerra, la lucha, el enemigo... cobraban en el primer centenar de páginas que le había hecho llegar su doctorando, buscó persuadirle de la necesidad de reducir en su exposición el peso de nociones tales. Fue sin embargo en vano. Aquello no era sin más el fruto granado de un largo y turbulento tiempo de estudio. Respondía a un proceso más profundo de cauterización de las paradojas sufridas en sus años de lucha y en su dedicación política y sindical inmediatamente después de finalizar la guerra. A Freund le era imposible abjurar por eso de la interpretación de su experiencia misma: que no hay política sin enemigo, real o virtual (*«il n'y a de politique que l'a où il y a un ennemi réel ou virtuel»*), que se trata de una «condición inmutable y sine qua non de la política» como actividad polémica y, en consecuencia, lucha ... Las ideas en causa traspasaban lo meramente formal, desplazando la discusión al terreno innegociable de los principios. Ni Hyppolite se sentía en condiciones de avalarlas para su defensa en el futuro, ni Freund tampoco de eludirlas sin mutilar con ello el sentido mismo de su investigación. La discrepancia devino, en consecuencia, insalvable: de empeñarse en semejante senda —así se lo diría el profesor—, tendría que buscarse un nuevo director. Lo cual hizo enseguida, hallándolo en un R. Aron mucho mejor dispuesto.

Los reparos esos de Hyppolite no eran ni mucho menos casuales. Condición inexcusable para cualquier paz posible siempre que no se le haga objeto de una reprobación nihilista cargada de intenciones supuestamente puras, el “enemigo” devino una figura problemática como pocas en aquel escenario postbélico de 1945, de auténtico desquiciamiento de la razón

política. La responsabilidad de ello, explicaba el lorenés, «incumbe sobre todo al romanticismo intelectualista de Roosevelt», que so capa de sofocar cualquier posibilidad futura de conflicto, terminó por arruinar con ella la vieja tradición del *hostes aequaliter justi* del derecho público internacional. De todos modos Yalta no era más que el corolario de la «paz sin enemigos» de Versalles (1919), génesis de ese nuevo modelo de equilibrio basado en la exclusión de los vencidos como actores necesarios en la paz. Esto tendría luego su lógica consecuencia en la refutación misma de la enemistad como imposible ético del pacto Briand-Kellogg (1928) y la proscripción de la fuerza como medio verdaderamente racional para la resolución de los conflictos públicos. Ahora, tras la segunda guerra, esa misma crisis del *ius gentium* hallará nueva legitimación con la propagación en el dominio de la opinión de dos de las ideas-fuerza que acabarían determinando el sino político de la Europa de la postguerra: un universalismo democrático que, despolitizando el régimen, tendería a hacer de él un fin más-que-político (cosa que justificará la lucha incluso contra la democracia en nombre de su propia democratización); y la reprobación generalizada de la guerra como medio no patológico y normal de relación política. Imposible la guerra, cualquier guerra –salvo la revolucionaria acaso –, no había de serlo menos el enemigo, reducido a la condición de un criminal con quien ni reconocimiento ni negociación tienen cabida.

El gobierno con el que hubiera sido posible hacer la paz en 1945 fue destruido imprudentemente. Obligados a una capitulación sin condiciones, a los vencidos sólo les quedó acatar la paz impuesta unilateralmente por las potencias vencedoras, únicas en permanecer en pie. Con todo, esto no impediría que también éstas continuaran siendo potenciales enemigas entre sí, viniendo a instaurar de facto, pese al pseudo-misticismo de su mundialismo humanitario, una situación larvada de conflagración civil en toda Europa. Así que lo mismo que informó la paz, terminó por engendrar una situación real de guerra latente o fría, un *interbellum*, y no, en propiedad, un orden.

Esto explica la progresiva emancipación de las teorías de la paz respecto de la política –en la línea, p. ej., de la “irenología” o *Peace Research* de un J. Galtung, entre otros–, como si desplazada aquélla al reino seráfico de los absolutos éticos, pudiera constituir un fin realizable al margen de su relación con la guerra en forma, con el enemigo pues y, en consecuencia, de su relación también con la política, en el interior de cuyo concepto la enemistad actúa no sólo como un factor existencial (Schmitt), sino esencial, constitutivo.

Secuela de las esperanzas fraternarias forjadas en el siglo de la *raison*, la miopía ante la posibilidad del enemigo no podía menos que sacrificar la política en el altar de un ideal moral por el que al final sus propios fines, fagocitando los de las demás actividades, se vieran igualmente transmutados. Toda una escatología logró imponerse con ello con fuerza casi de ley, dañando al mismo tiempo política y moral. Titánica la misión que se le asigna, se hará la política impotente para cumplir con la que sí es su función. Pero la política se obstina en seguir siendo lo que siempre ha sido, y continúa exigiendo como norma básica estar en condiciones de enfrentarse antes a lo peor que a lo mejor; no para atizar el fuego, obviamente, sino para evitar que arribe.

Víctima y al mismo tiempo catalizadora de este proceso, ha sido la democracia en el solar de la postguerra. En nombre de la progresiva democratización de lo social, se ha tendido a algo muy distinto a configurar el espacio público de acción de hombres que, antes que ciudadanos, son ya libres. La libertad deja de ser supuesto y se convierte, travestida de emancipación, en fin. El democratismo invierte los términos del régimen en la exacta medida en que lo despolitiza, asignándole el encargo de configurar la vida toda según los imperativos de un ideal abstracto de igualdad, a la postre disolvente de toda libertad concreta (*confusion égalitariste*). Tal cosa supone que al tiempo que el Estado abandona la política, transformada en medio para otros fines, todo también invade y, como nuevo Midas, politiza. Con ello la política adquiere la forma de cuestión total: preñada de ideología, una «escatología secularizada».

A esta idea, en la que Freund abundará más adelante, y cuyo cierre sistemático se encuentra en su conferencia dada en Klingenthal (Sajonia) sobre “*Le Gouvernement représentatif*” (1986), apuntaría también en la que con toda seguridad puede tomarse como su aportación más relevante antes de la edición en 1965 de su tesis doctoral: “*Die Demokratie und das Politische*”. Aparecido originariamente en 1962, en la versión alemana preparada para *Der Staat*, el origen de este escrito se remonta a octubre de 1959, cuando Freund era todavía profesor de Filosofía en el liceo Fustel de Coulanges de Estrasburgo. Es, en cualquier caso, clave para entender sus consideraciones ulteriores sobre las formas de gobierno, así como la progresiva decantación de su tesis sobre la mesocracia, perfilada justamente en el tránsito a la siguiente década.

5. El signo de nuestro tiempo (1965-1979)

Profesor universitario en Estrasburgo tras su paso por la enseñanza media (1946-1960) y el C.N.R.S. (1960-1965), Freund no sólo proseguirá el camino trazado hasta entonces, abundando en muchos de sus problemas y clarificando su propia posición, sino que atenderá también a otros más particulares según tres direcciones básicas: (1) la progresiva sistematización de la “mesocracia” como respuesta a la hegemonía cultural del democratismo, en cuya crítica seguirá avanzando (a este periodo, de hecho, pertenece el término); (2) la exploración de la alianza histórica entre violencia revolucionaria y utopismo (auténtico catalizador en la configuración actual del pensamiento), en el horizonte de las «religiones seculares» en el horizonte ideológico de las «religiones seculares» (*politiques du salut, eschatologies sécularisées*); y (3) el análisis sistemático de las nuevas formas sociales de conflictividad, para cuyo tratamiento se servirá el francés de una nueva categoría tipológica de raíces simmelianas (*société conflictuelle, Konfliktgesellschaft*), que le permitirá progresivamente abrir los márgenes de la polemología desde su acepción restrictiva de estudio positivo de las guerras (G. Bouthoul), a la “conflictología” o teoría general de la conflictividad social.

También el democratismo, en realidad, responde al mismo *air du temps* marcado por la propagación de las ideologías, como una especial síntesis de los fragmentos sobrevivientes de la erosión de las filosofías de la historia heredadas del s. XIX. Un brebaje bien mezclado, a partes iguales, de igualitarismo, irenismo y progresismo moral, aliñado con una invocación abstracta –condimento indispensable– a la justicia social por parte de las «nuevas feudalidades» sindicales y políticas, cuyas contradicciones el propio Freund tuvo buena ocasión de experimentar durante algunos años.

Aliado histórico del democratismo en el mismo proceso de despolitización de lo público, lo social ha servido de fabuloso pretexto para la ampliación de las pretensiones de los poderes públicos sobre la sociedad civil, oportunamente seducida por la retórica moralizante que poco a poco, a derecha tanto como a izquierda, ha logrado permear prácticamente todos los sectores de la vida. *Tout est politique*, en semejante caso: en las iglesias y en los sindicatos, en las escuelas y en las universidades, en las artes y la empresa. La consecuencia de ello no será ni mucho menos la acotación del poder sobre la vida, su contención en provecho de la autonomía personal. Más bien al contrario: la apoteosis y también miseria del “Estado total” –en la acepción de Forsthoff y de Schmitt–, desarmada ya la sociedad del papel intermediario que define a lo privado entre los poderes públicos y los intereses de la vida personal, que no es –no puede ser– sólo política, como obligada a transparentarse *in toto* en el espacio público, en una fatal identificación del hombre con su condición política adquirida.

La crítica freundeana al democratismo representa, vista así, la continuación de uno de los vectores contenidos en la visión schmittiana previa sobre la declinación del *bürgerliche Rechtsstaat*, caracterizada por ese mismo doble movimiento de neutralización de lo público e hiperestatalización de lo social que en el curso histórico que ha llevado desde el «Estado reglamentista» o «normativo liberal» al actual «administrativo», ha visto cumplido en el triunfo de la tecnocracia el sino de su genio neutralizador. Freund hará suya

sistemáticamente ambas lecturas próxima la década ya de los 80, no por casualidad la del mayor número de sus pronunciamientos sobre el triunfo epocal del socialismo, sobre el proceso europeo de unificación (desde la C.E.C.A. a Maastricht), falto a su juicio de grandeza histórica y de la más mínima visión política; y en íntima relación con ambos, sobre la decadencia, que llegaría a ser la categoría dominante en los últimos años de su producción, y que se halla como en el trasfondo de buena parte de sus demás análisis.

El planteamiento del problema responde, en todo caso, a un escenario histórico anterior, definido por los procesos de revolución difusa que agitaron Europa a fines de los 60, alentados por el desplazamiento de la lucha política del terreno de la conquista del poder al dominio – necesariamente contiguo a él– de la opinión, en cuyo magma los procesos aquéllos confirmaron la entrega de las categorías espirituales de nuestro tiempo a un *gauchisme* desde entonces socialmente hegemónico.

El fin de la guerra, en efecto, no trató por igual a todas las ideologías que le sirvieron de coartada y sustancia en su momento. La identificación por parte de la izquierda en Francia de las fuerzas conservadoras con la indolencia de Vichy durante la ocupación, favoreció que la opinión fuera paulatinamente inclinándose hacia un *sinestrisme* cuya pureza moral terminarían admitiendo también sus adversarios. Retraídos por la culpa, derechas y liberales dejaron expedito el camino a la preparación de un auténtico cambio de régimen que, aunque consumado en el acceso al gobierno del P.S.F. de Mitterrand (1981-1995), había conquistado ya las almas en el contexto general de una Europa ansiosa por cerrar el ciclo de la *grande politique* de De Gaulle, de Churchill o Adenauer.

Desde los social-demócratas a los conservadores, todos terminaron compartiendo las estructuras mentales de una izquierda programáticamente unida en la explotación de los mismos recursos intelectuales: igualitarismo, irenismo, democratización... A la izquierda le era imposible rentabilizar a largo plazo la pátina de legitimidad ganada con su resistencia en los años de guerra, de la que pudo vivir un tiempo

sin tener que pagar el peaje de su familiaridad con el “socialismo real” de los países del Este. Hubo de sobrevivirse sirviéndose de las huellas, a menudo inconexas, huérfanas de sistema, dejadas en las almas por el prurito revolucionario de los últimos dos siglos. Con esos mismos restos fraguó su hegemonía, al paso que el “fin de las ideologías” se anunciaba en todas partes (D. Bell, F. Fukuyama): discursos obsequiosos sobre valores puros, pérdida del sentido político de Estado y un alineamiento casi unánime en la culpabilización de Europa ante su obra histórica, menguados ya sus principios esenciales: el sentido de las libertades, en plural, y el de la verdad y crítica, disueltas en un pluralismo de valores sustancialmente relativista y anarcoide (*«anarchie conflictioïde des valeurs»*).

Tampoco los liberales fueron ajenos a este proceso de normalización, ni antes ni después de que el desmoronamiento del universo soviético pareciera avalarles como única opción de régimen social viable en toda Europa. Alejados de sus raíces intelectuales, sólo les quedó adaptarse a las exigencias de la ocasión, desplazándose a un centrismo atrincherado en la gestión y la presunta neutralidad de los mercados –a cuya racionalidad salvífica subordinaríase el saber político como simple tecnocracia–, o resistir fuera de toda posibilidad de representación en iniciativas civiles alejadas de la endogamia clientelar de los partidos. Ni siquiera en el poder al que pudieron acceder ocasionalmente, parecieron capaces de resistir los aires en favor de la irreversibilidad del socialismo como única solución para los problemas públicos. Más aún –y esto lo subrayaría Freund a sabiendas de la perplejidad que seguro provocaba su actitud iconoclasta–, lo que en muchos casos se presenta como liberal en nuestros días, no es más en el fondo que «un socialismo rampante» que los propios liberales, conversos al prejuicio antiestatal legado por la izquierda, han adoptado a costa de sus principios. Un «falso liberalismo», en suma, nihilista en su trasfondo, no al servicio de la mayor representatividad social, sino, de acuerdo con el signo de los tiempos, de esa «enemiga mortal de la democracia política» que, a juicio de D. Negro, representa la democracia moral, cuya bandera, si enarbola el

socialismo, es lógicamente para el triunfo de sus propios fines.

Ahora bien, consagrar la libertad a una versión tal de la política tiene sus riesgos. De entrada para la estabilidad de las estructuras del Estado. De ello han sido testigos en la segunda mitad del siglo no sólo el totalitarismo en la órbita soviética, sino los acontecimientos vividos también en naciones más cercanas (Portugal, 1974), de ultramar (Iberoamérica) o de antiguo régimen colonial (Argelia, 1962).

Especialmente sintomáticos le parecieron a Freund al respecto los sucesos de Lisboa de 1974, con los que se produjo el desmantelamiento del régimen de Salazar por los oficiales de izquierda adscritos al *Movimento das Forças Armadas* (M.F.A.) de Salgueiro Maia y Saraiva de Carvalho, junto a otros. A estos acontecimientos Freund se refirió en su intervención en el «*Terzo Incontro Romano*» de la Fundación Gioacchino Volpe (1975), recogida en “*Democrazia, emancipazione, totalitarismo*” y muy poco después –sin variación alguna– “*Lo Stato e le organizzazioni subordinate*”.

Quiso Freund recordar ahí en especial dos cosas. Primero –aunque a primera vista pudiera parecer banal–, que la democracia no es en absoluto, como ningún otro régimen, el bálsamo de Fierabrás que con una sola gota pudiera librar a una sociedad cualquiera de sus males todos, instaurando definitivamente consigo las condiciones óptimas para la justicia, el progreso, la igualdad y la concordia o la paz. Hay quienes han muerto en su nombre, ante los abusos de la tiranía; pero también ella en su haber cuenta con víctimas. Nada garantiza que, como cualquier otra *cracia*, no conduzca también ella al desastre. Ni tampoco que sus promesas no enmascaren programas revolucionarios de fines no tan puros. De hecho, entre “democracia” y “dictadura”, que demasiado complacientemente se presumen contrarias, existe una relación que es más que accidental. La razón es que todo régimen guarda dentro de sí el germen de su propia corrupción, ya sea por defecto o por exceso; así que, como cualquier otra actividad humana, también la política tiende hacia su extremo posible, de tipo hipercrático o tiránico, o anárquico (*contresociété*). No hay razón para

pensar que sea así para todos los casos..., excepto para la democracia. Puede que ésta sea la situación especialmente problemática a la que deba enfrentarse hoy, en la medida en que, según parece:

1) En la práctica el propio concepto ha devenido equívoco –y en consecuencia inútil–, toda vez que formas de poder radicalmente enfrentadas se reclaman legítimas representantes suyas a ambos lados del telón de acero: desde los USA y el Reino Unido a Berlín-Este, Budapest, Praga o la Gdansk soviéticas. «Los demócratas ya no hablan un mismo idioma». No muchos regímenes en el mundo podrán encontrarse que no se declaren tales, englobando los que sí lo hacen, en cambio, no pocas «dictaduras travestidas».

2) Reducido, además, a un simple procedimiento programáticamente orientado al logro de una igualdad pensada moral y materialmente ante todo, más que política, bien podría volverse sobre regímenes ya verdaderamente representativos con la intención, no tanto de liberalizarlos, cuanto de ponerlos al servicio de las pretensiones de cambio por las que el *sinestrisme* se cree naturalmente legitimado para la ocupación sistemática del poder. En semejantes casos, si el procedimiento no cumpliera las expectativas de cambio, nada impediría prolongar la lucha con objeto de democratizar también la propia democracia, lo mismo que el tejido institucional que permite sostenerla (en especial, el poder legislativo, el judicial y los resortes de la circulación de las ideas). En tales condiciones, democracia y dictadura se hacen prácticamente indiscernibles, no siendo aquélla entonces más que «el régimen que permite a una minoría política ser juez único del ejercicio de la presunta democracia instaurada por ella misma», o más concretamente, por la oligarquía en el poder.

Se entiende, entonces, que Freund, que en las últimas versiones de “*Die Demokratie und das Politische*” (1967 y 1970) todavía podía proclamarse demócrata en su sentido político, ya no lo crea posible, corrompido el término, en el curso de la década siguiente, cuando se reclame explícitamente «conservador mesócrata», y en este sentido partidario de un

régimen representativo «mesurado, de poderes compartidos y equilibrados, que no sacrifica la libertad a la igualdad o inversamente, y que respeta la especificidad de las diversas actividades humanas, económica, religiosa, artística o científica, sin subordinarlas al arbitrio político». Como sistema de representación opuesto a la hipercracia de ciertas tendencias y al talante anárquico de otras, antisociales o antiestatales simplemente, la mesocracia representa el reverso positivo –radicalmente moral– del *démocratisme*, despojado históricamente de la medida de lo político y de su vocación de servicio al hombre.

6. El mito de la nueva sociedad (1979-1993)

Si la social-democracia en el Continente ha parecido a salvo de tamaña inclinación a la hipercracia, no es sino después de haber hecho pasar su doctrina por el cedazo de mil matizaciones, sacrificándola a los imperativos de la ocasión. Esto sin duda debe contarse entre las razones de su éxito a lo largo de la década de los ochenta, después de largos años de gobiernos de corte conservador o liberal-autoritario en los países sobre todo del sur de Europa: España, Portugal, Francia con Mitterrand o Grecia. Sin embargo, ni el totalitarismo que en los países de la órbita soviética lógicamente invalidaba sus pretensiones presuntamente representativas –suplantación material del pueblo por la gerontocracia del Partido único–, ni el dirigismo con que lo privado se vio engullido en ellos también por la fuerza expansiva de la socialización, responden simplemente a distorsiones estratégicas de ideas, sin embargo, sustancialmente inocentes. El mito de la nueva sociedad arraigado en la base de su modelo social, inclina al socialismo de forma natural al autoritarismo. Niegue formalmente la libertad o no, ésta queda en todo caso en riesgo por la insidiosa alteración, al menos, de dos elementos clave en la estructuración social: el equilibrio de lo público y lo privado, constitutivo de la sociedad civil, y la índole verdaderamente política de la representación, a la que la democracia –como cualquier otro régimen de hecho– busca dar determinada forma.

En estos años fueron muchas las fuentes, y de muy distinto estilo, en las que intentó Freund perfilar su propia rehabilitación política del liberalismo en clave mesocrática (por oposición a la marcha de los acontecimientos en pro de la estatalización), y juzgar las consecuencias que tenderían a desprenderse a medio plazo de la conquista de la opinión por la ideología socialista, y luego, ya seducida ésta y al amparo del poder gubernamental, de la transformación social desde su base. Los años de gobierno de F. Mitterrand en Francia le ofrecieron no pocos argumentos al respecto, con relación sobre todo a la imparable marcha del intervencionismo y el recurso programático a la nacionalización (banca, recursos y tejido industrial), y a la limitación de las libertades adquiridas en materia educativa, de opinión y prensa, en una búsqueda sin fin de la homogeneidad cultural necesaria para la validación del nuevo régimen.

Sobre todos estos problemas tuvo ocasión de pronunciarse Freund tanto en pequeños artículos en prensa –“*Derrière les réformes socialistes. L'ombre du totalitarisme*” (1983), “*Liberté de la presse. La conquête des citoyens*” (1983), “*Le socialisme, c'est la décadence de l'esprit européen*” (1984) –, como en otros de análisis más detenido: “*Le socialisme a-t-il encore un avenir?*” (1984), “*Le privé et le public: un équilibre nécessaire que rompt le socialisme*” (1984), “*Les servitudes de la liberté*” (1988), “*La liberté d'expression*” (1990), o “*La liberté d'expression conditionne toutes les autres libertés*” (1990). Y junto a ellos, otros en los que quiso exprimir uno de los rasgos capitales de la nueva época, bajo el signo omnipresente de “lo social”: el nacimiento de nuevas formas de feudalización. Así, en especial, “*Le retour des féodalités*”, “*Socialisme et féodalité*” –ambos de 1981– y, aunque en otro sentido, con relación a la propensión oligarquizante de los cauces orgánicos de representación política y sindical (G. Mosca, V. Pareto, R. Michels), “*Le retour des caciques*” (1985).

En efecto, persuadido de la posibilidad de edificar desde el Estado una nueva sociedad liberada de toda servidumbre, el socialismo ha reemplazado con nuevas formas de feudalidad las que en otro tiempo se propuso derogar desde las masas. Claro que en un nuevo

escenario, marcado por el desplazamiento del «centro de gravedad social» a lo económico y el avance de la socialización por el Estado; y con nuevo método también, basado en la creciente contracción de lo privado por ascenso del «*empire administratif*» —como lo llamó Hauriou— en la nueva configuración igualitaria de lo público.

En el fondo late el pensamiento mágico de quien procura cumplir los fines de una actividad con otra: de la economía con los medios de la política o a la inversa. Con ello se corre el riesgo de asignar a una lo que no está en modo alguno en condiciones de lograr, borrando los límites que definen al espacio público frente al privado y personal. La entrega del futuro a la economía en ese espacio intermedial que es lo social, resultante del encuentro histórico del capitalismo y la Razón de Estado en pleno avance del industrialismo (cuestión social u obrera), no es ni mucho menos la superación de los riesgos de la política en provecho de la neutralidad. Se trata una vez más, como otrora sobre bases religiosas, de una continuación de la política con otros medios, ni más pacífica ni bienhechora que cualquier otra. Es ilusorio, por eso, que toda conquista social no pueda sino tener consecuencias favorables.

En un momento en que el neomarxismo y el pensamiento crítico parecían reinar en Europa dulcemente, Freund reivindicó el largo legado de la política que, en la senda del realismo, no podía menos que hacerle objeto pronto de innumerables se dice. La fragua de la experiencia conflictiva, al tiempo de permitirle depurar la concepción ingenua de la política que pudo mantener un tiempo antes, como cuando con sus compañeros de prisión en guerra (1942-1944) soñaba con una recreación completa de la sociedad definitivamente absuelta de sus contradicciones, a Freund le sirvió igualmente de medida para la devolución del espíritu liberal que había heredado de su maestro Aron a su significación política originaria, descargándolo de la obsesión por la neutralidad —políticamente insostenible— que ha marcado su rumbo en el siglo último. Esa experiencia fue justamente lo que le permitió poner en crisis su liberalismo, encaminándolo a una defensa de un Estado máximamente fuerte

en lo político y máximamente libre en lo social. Reaccionario de izquierdas, conservador mesócrata, con estas adscripciones Freund hizo saltar desde dentro la validez de las categorías típicas de clasificación ideológica que otros —no él— sentían necesidad de adjudicarle.

Francés, gaullista, europeo y regionalista —como gustaba en definirse—, la inteligencia política de Freund se mueve entre los parámetros del espíritu liberal-conservador de la tradición política europea, afianzada en sus principios metafísicos fundamentales —pensador del orden y la jerarquía, el equilibrio y medida—, y del realismo trágico que, en la escuela de Weber y de Schmitt, le hizo desconfiar de las ilusiones ideológicas hechas patente de corso en un siglo que dejó de considerar verdaderamente suyo con los años. Hubo de pagar por ello el precio de la sospecha, la proscripción de un tiempo para el que —como presumió Pierre Nora— más valía un Sartre equivocado que un Aron permanentemente con razón; la reprobación frecuente de su independencia de espíritu en una época de sobreexcitación ideológica y violencia partisana: «siglo de métodos, no de doctrinas», «borracho de utopías» que nosotros, hombres del siglo XX, frenéticamente hemos querido realizar.

En la frontera entre el clasicismo y la modernidad, entre el distanciamiento especulativo y el compromiso de primera mano con los problemas que agitaron su momento, el esfuerzo teórico de Julien Freund se vio provisionalmente derrotado por el tiempo. Quizá como quien llega —decía Chantal Delsol— demasiado pronto. En todo caso lo aceptó. Y aunque de natural jovial y esperanzado, supo ceder a la evolución de ese mundo extraño, pero único, que le venía impuesto: acaso el penúltimo acto de un drama que toca a su fin.

En todo caso, y por fortuna, la salvación del hombre no depende de sí, ni de los otros. No depende tampoco de la propia historia. Llega desde fuera como una gracia que incluso en el absurdo hace posible esperar: «*il faut chercher ailleurs*».

© Capítulo sexto de *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del siglo XX*, Biblioteca Nueva, 201 [Con Notas en el original].



Lo público y la libertad en el pensamiento de Julien Freund

Introducción

Habitualmente la distinción entre lo público y lo privado es relacionada con el liberalismo y remite a los siglos XVIII y XIX, pues a partir de la Ilustración y el ascenso de la burguesía esa identificación de esferas se hizo más relevante. Sin embargo, el mismo Aristóteles desde el comienzo de su “Política” ya anunciaba esta consideración al decir que “cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de esclavos, no dicen bien” (Política I).

CRISTIAN ROJAS GONZÁLEZ

La distinción público-privado había sido esbozada por varios autores previos a los pensadores liberales, pero al ser estos últimos quienes abanderaron en los siglos venideros la teorización de la distinción y su puesta en práctica, lo privado —el espacio de la economía burguesa y los derechos individuales— tomó preponderancia sobre lo público —el espacio del absolutismo monárquico. A partir de entonces lo privado suele recibir una mayor valoración que lo público por ser el espacio de la libertad, en contraposición al espacio de la restricción y la dominación. Para reconsiderar esta postura revisaremos el pensamiento de Julien Freund, filósofo político francés del S. XX, cuya obra sobre “La esencia de lo político” ha sido un gran aporte para la comprensión no sólo de la política, sino de sus conceptos relacionados. Dentro de estos se encuentra lo público, sobre el cual nos proponemos analizar su relación con la libertad y poder afirmar que ésta no es exclusiva de lo privado.

Para empezar hay que señalar que Julien Freund dice que la distinción entre lo privado y lo público permite delimitar el dominio de la actividad política pues separa lo político de lo que no lo es, aclarando que el espacio que corresponde político es el espacio de lo público (Freund, 1968). Esto se entiende en que lo político no gobierna todas las esencias (religión, ciencia, arte etc.). La relación social propiamente política es la de lo público,

mientras las demás relaciones pertenecen al espacio de lo privado.

Tenemos entonces que lo público es más homogéneo porque abarca sólo la esencia política, mientras que lo privado abarca todas las demás esencias (Freund, 1968). ¿A qué llama Freund esencia? Habla de esencias para referirse a elementos constitutivos de la vida del hombre a los que considera imprescindibles. Dice que la política es una esencia “ya que cualquier hombre nace y vive en el seno de una colectividad política particular con jurisdicción sobre un determinado territorio, lo que significa en una porción del globo delimitada por fronteras y estructurada por instituciones que son los soportes de los particularismos”, sin que estemos hablando necesariamente del Estado moderno o algún tipo de colectividad avanzada. Lo mismo ocurre con la economía, la religión, el arte, la ciencia etc. aunque sea en versiones muy rudimentarias.

Así mismo lo político tiene una esencia propia que está determinada por 3 presupuestos, entendiendo presupuesto como “la condición propia constitutiva y universal de una esencia” (Freund, 1968), es decir, conceptos que nos permiten entender por qué la política es política y no otra cosa. Estos presupuestos son: la relación del mando y la obediencia, la de lo público y lo privado, y la de amigo y enemigo. Las dos primeras serán de especial importancia en nuestro análisis. De la

primera podríamos empezar diciendo que hace referencia a la dominación y a primera vista a la limitación de la libertad, y puesto que lo público es el espacio de lo político, sería el espacio de la dominación. En contraposición lo privado suele entenderse como el espacio de la libertad, allí donde cada quien puede elegir sus creencias, sus actividades, sus propias normas, sus propias asociaciones y relaciones sociales etc. Sin embargo a partir del propio Freund explicaremos como la existencia de la esfera pública es garantía de la libertad.

Para alcanzar este propósito empezaremos por analizar la noción de libertad en Freund, y posteriormente nos adentraremos en su concepto sobre lo público.

Aproximación a la noción de libertad en Julien Freund

Freund no se dedica en concreto al concepto de libertad ni lo trata de manera extensa, pero en su obra puede verse que considera que la libertad existe porque no hay un determinismo global y el hombre debe tomar decisiones sobre determinaciones parciales de todo orden: físico, biológico, político, económico etc. (Freund, 1968). El hombre, a diferencia de los animales, es libre por su capacidad de decidir sobre tales determinaciones. Por ejemplo, frente a la sensación de hambre el hombre puede abstenerse de comer para bajar de peso, ahorrar dinero, o por una piadosa práctica del ayuno, mientras el animal sólo tiene la opción de buscar saciar su hambre ingiriendo alimento.

Freund presenta esta situación con el ejemplo del amor –o el enamoramiento–: “No escogemos amar, pero un día nos sorprendemos queriendo, y este sentimiento ha nacido en nosotros, a pesar de nosotros. En el momento en que tomamos conciencia de este amor es cuando tenemos que ejercer nuestra libertad, sea escogiéndolo y concediéndole todas las posibilidades de desarrollo, si el sentimiento es recíproco, sea luchando contra él y rechazándolo si por razones religiosas, morales, familiares u otras, creemos que tenemos que renunciar al mismo” (Freund, 1968). Entendemos así que la libertad aparece sólo donde existe un determinismo –“dónde

una realidad está determinada”- y consiste en aceptarlo u oponérsele.

Lo que Freund llama determinaciones, obligaciones o necesidades, podemos relacionarlo con la distinción medieval de los “actos humanos” y “actos del hombre” (García-Huidobro 2002). En los primeros interviene la libertad y el hombre hace una elección, mientras que los segundos simplemente ocurren en nosotros sin participación de la voluntad humana. El ejemplo del hambre o el amor –en términos de Freund– es el caso de “actos del hombre” que nuestro autor llama determinaciones, pero el ayuno o el rechazo del amor involuntario son “actos humanos” en los que se ejercita la libertad. Las determinaciones, sin embargo, no deben pensarse sólo como “actos del hombre” pues pueden referirse también a situaciones que ocurren fuera de él pero que lo interpelan en ámbitos tan diversos como las condiciones meteorológicas o las tensiones sociales.

Si vemos el relato de Herodoto sobre la Segunda Guerra Médica (Historias VII, 222), encontramos tres situaciones sobre la libertad frente a la determinación de la invasión persa. El grueso de las tropas griegas –“Los Aliados”– abandonaron las Termópilas con la autorización de Leónidas, y sólo permanecieron junto a él los tebanos y los tespieos. Los primeros estaban obligados a quedarse contra su voluntad en calidad de rehenes, mientras los segundos estaban allí por decisión propia, dispuestos a dirigirse a la muerte frente a las tropas de Jerjes. Observamos, en primer lugar, que la mayoría decidió abandonar la campaña libremente. En un segundo momento están los tespieos de quienes dice Herodoto que se quedaron “con absoluta libertad” (Historias VII, 222) poniéndose bajo las órdenes del Rey de Esparta. Son dos maneras de afrontar la determinación siendo ésta no el límite de la libertad sino su oportunidad de ejercicio, incluso en el caso de los tespieos que decidieron someterse a la autoridad militar, asumir la responsabilidad de la guerra y encaminarse a una muerte segura.

De los tebanos –tercera situación–, aunque eran rehenes y su condición no es el paradigma de la libertad, podría pensarse que usaron su

libertad frente a esa determinación, por lo menos en la opción de no asumir las consecuencias de desobedecer a Leónidas, o en el rechazo en conciencia a las decisiones de los espartanos. Pero sobre la opresión y la libertad de crítica hablaremos más adelante.

En síntesis Freund dice que “La libertad no se define, ni muchísimo menos, por una ausencia de obligación o determinación; es la manera con que utilizamos, bajo la entera responsabilidad de nuestro juicio, la necesidad, la obligación y las determinaciones” (Freund 1968). Y es desde esta perspectiva que Freund critica la idea kantiana de oponer naturaleza y libertad, así como la oposición que se hace habitualmente entre libertad y sociedad (Freund 1968).

En el primer caso –no ahonda en esto– debe referirse al pensamiento derivado de la tercera antinomia de la razón pura de Kant en la que plantea: “Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que se pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad. Antítesis: No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza”. Se entiende a primera vista que contrapone la causalidad por libertad a las leyes de la naturaleza, y Freund no acepta que la libertad requiera ausencia de necesidad o determinación.

En cuanto a la oposición entre libertad y sociedad se asume que hace referencia a perspectivas como la del anarquismo de P. J. Proudhon, por lo menos frente a un concepto de sociedad que implica necesariamente la jerarquía, el ejercicio del gobierno etc. (Proudhon: 1968) En último término una sociedad política. Así mismo se refiere a tesis sobre el estado de naturaleza del hombre en libertad antes de la vida en sociedad, las cuales no comparte pues la condición de la libertad no es la falta de determinación.

A esto hay que añadir que en “¿Qué es la política?” (Freund 2003) Freund deja en claro que la libertad no es un propósito específico de la política pues también es una pretensión del arte, la religión, la ciencia o la moral, aunque

debe haber condiciones políticas de la libertad de los individuos como es la existencia de una autoridad reglamentaria. Además no considera que la libertad política difiera formalmente de la libertad en general (Freund 1968), y agrega que “la política no es la única que se propone contribuir al fortalecimiento de la libertad en el mundo: incluso puede privarlo de ella” (Freund 2003). Acá se hace presente la pregunta –fundamental en este trabajo– de si la política puede suprimir la libertad desde lo público, o si acaso lo público es un espacio de garantía de la libertad.

Habiendo observado la noción de libertad en Freund, podemos ver su relación con el concepto que tiene el mismo autor sobre lo público.

La noción de lo público en Freund y su relación con la libertad

Dice Freund que “mientras exista una sociedad, que forzosamente será siempre política, la vida humana quedará dividida en dos partes: por una parte en la vida pública, porque el hombre pertenece inevitablemente a una unidad política, y por otra, en vida privada, porque mantiene con sus semejantes relaciones de reciprocidad y asociación” (Freund 1968). Así, puesto que las esferas de lo público y lo privado parecen ser conjuntamente exhaustivas y mutuamente excluyentes, es útil partir de la noción de lo privado para delimitar lo público.

Lo privado

Para empezar hay que decir que “existe una verdadera y constante interpretación de las dos esferas, y de ahí los conflictos y confusiones” (Freund 1968), pues la preponderancia de una u otra doctrina política pueden hacer variar las categorías. Por ejemplo, el socialismo suele tener una consideración más amplia de lo público por extender las funciones del Estado a la salud, la educación, y en general la seguridad social, mientras que el liberalismo busca llevar los límites del Estado a sus mínimos posibles.

También puede darse cierta confusión sobre lo que es propio de lo privado cuando la política se mezcla con la religión, como ocurre en casos que van desde la derecha republicana en Washington hasta la izquierda chavista en Caracas, o cuando el arte asume contenidos

políticos como el muralismo de Diego Rivera en México o la trova de Silvio Rodríguez en Cuba, o incluso cuando la ciencia estuvo al servicio de los grandes bloques de la Guerra Fría para mantener el equilibrio nuclear, entre otros innumerables casos. Sin embargo, para Freund nunca son estas esencias directamente políticas, sino sólo de manera secundaria (Freund 1968). Y en caso de que, por ejemplo, una lucha religiosa invada el dominio de lo político asumiendo sus propósitos en cuanto a la existencia y unidad de la colectividad, entonces se convertirá en una lucha política, como el caso de la lucha del Talibán en Afganistán contra la Liga del Norte, o el caso de la revolución iraní encabezada por los ayatolás.

No obstante estas confusiones o debates que pueden presentarse, hay unos rasgos permanentes de lo privado. Lo privado no es sinónimo de individual pues se refiere al individuo “en el conjunto de relaciones en el seno de las cuales no es más que un individuo entre otros” (Freund 1968). Es así como lo privado se refiere al individuo en la sociedad y no en soledad, pero en las mencionadas esencias que no pertenecen a lo político, tales como la religión, el arte, o la ciencia. Lo privado es una esfera altamente heterogénea que representa el límite negativo de lo político. Lo privado, además, divide, excluye, pero en principio también permite la libre adhesión o la libertad de retirarse del grupo. Por ejemplo, ocurre con agrupaciones tan disímiles como un club de pesca, una tribu urbana, una iglesia, un club de fans, una hinchada de fútbol etc. Es por esta razón, entre otras, que la modernidad ha presentado el espacio de lo privado como el guardián de la libertad.

Freund no acepta esta última consideración, pues se basa en el supuesto de que la determinación corresponde al espacio de lo público y no al de lo privado donde se viviría la libertad, pero —como ya vimos— para Freund la determinación no significa el límite de la libertad sino su oportunidad de ejercicio. En realidad para Freund lo público es necesario para garantizar la libertad, y no sólo la libertad política sino la libertad de las demás esencias.

Para entender esto entraremos directamente a la noción de público en Freund.

Lo público

Normalmente se entiende por público “lo que concierne a todo el mundo indistintamente, lo que está abierto a cualquiera, lo que se hace a la luz del día, al descubierto, y que todo el mundo puede enjuiciar” (Freund 1968). Freund habla de cuatro acepciones relacionadas con esta concepción: lo que se refiere a la cosa pública, en términos modernos el Estado y sus instituciones, también el sentido de colectividad, pueblo o comunidad social, y el público como conjunto de personas reunida en un lugar —el público de un teatro—, o diseminado —el público literario—. Estos dos últimos no tienen un sentido político aunque con los primeros comparten rasgos como la ausencia de discriminación.

Para precisar Freund analiza lo público desde el exterior observando que no se trata de un simple colectivo (Freund 1968). Esto ya había sido anunciado por teorías como la de la voluntad general de Rousseau, que no es equivalente a la voluntad de todos. Dice Rousseau que “hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: esta solo mira al interés común; la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares, pero quítense de estas mismas voluntades el más y el menos, que se destruyen mutuamente, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general” (Rousseau 2008). En definitiva, lo público no es un simple cúmulo de personas y voluntades.

Esta idea permite a Freund observar que desde el interior lo público es unidad impersonal. Es unidad porque una colectividad política es ante todo una unidad política (Freund 1968). Lo público sería “el soporte de un orden común, que trasciende el pluralismo interno y le da la posibilidad de mantenerse desarrollándose sin demasiados golpes ni choques” (Freund 1968), y es en este sentido como nuestro autor entiende las palabras de Aristóteles cuando dice que “el lugar de la ciudad, en efecto, es uno determinado, y los ciudadanos tienen en común una misma ciudad” (Política II). Además de tener unidad es

impersonal porque es exterior y superior a los individuos: lo público es relación impersonal.

Al ser impersonal lo público necesita ser representado, pues aún cuando la colectividad pudiera tomar decisiones no podría ejecutarlas. De esta forma puede haber representación en la toma de decisiones, y siempre hay representación en la ejecución manteniendo el sentido impersonal, pues “la gestión administrativa es un acto público, es decir, el funcionario es sólo empleado, no es el dueño de lo público, ya que de otra manera se llegaría al absurdo de que los demás ciudadanos serían sus súbditos” (Freund 1968). Así no sólo representan las asambleas legislativas sino también un solo individuo, incluido el monarca, que en último término no tiene un poder irrevocable –como ya lo ha dejado en claro la historia– pues toda representación se basa en una convención que puede disolverse.

Otra característica de lo público frente a lo privado es la homogeneidad. Esta se entiende “no en el sentido de uniformidad intrínseca de los miembros, sino el de una regularidad exterior” (Freund 1968), que está es introducida por el derecho. El derecho no se refiere al individuo sino a las relaciones entre individuos, es social por naturaleza y por lo tanto lo público supone el derecho). Es así como “cualquier sociedad política por el hecho mismo de implicar una esfera pública, se halla constituida, pues de otro modo no sería política... lo que significa que el espacio de lo público por su propia naturaleza implica una constitución por rudimentarias y toscas que sean las disposiciones que reglamentan la forma del poder, el principio de sucesión, las relaciones entre los miembros de la colectividad y la autoridad, etcétera.” Sólo así existe lo público. Esto ya lo esbozaba Aristóteles cuando afirmaba que “es necesario introducir una organización política tal que los ciudadanos, partiendo de los regímenes existentes, sean fácilmente persuadidos y puedan adoptarla en la idea de que no es tarea menor reformar un régimen que organizarlo desde el principio” (Política IV).

¿Qué relación tiene esto con la libertad? Dice Freund que “Las reglas del derecho tejen toda clase de relaciones entre los miembros de

la sociedad, obligando a unos a respetar a los otros, por lo menos exteriormente, armonizando en todo lo posible las distintas asociaciones y grupos, y determinando su área de rivalidad, de manera que las relaciones en el seno de la colectividad no son las de simple coexistencia, sino las de un régimen común y, a veces, de un sistema jerárquico reconocido como valedero por el conjunto” (Freund 1968). Esto es importante pues vemos que en principio el derecho limita la arbitrariedad y por lo tanto impide la supresión injustificada de la libertad, lo cual nos permite considerar lo público como espacio de libertad opuesto al estado de naturaleza de Hobbes. “En efecto, a veces ocurre que una sociedad cae en una especie de anarquía que rompe la unidad y torna caduco el derecho, pero al mismo tiempo, también lo público se desgasta, destrozado como una presa por bandas rivales”, en tal situación no puede garantizarse un nivel justo de libertad.

En este punto Freund habla también de la arbitrariedad que procede no sólo de los particulares sino del mando, y se refiere a la desobediencia antes sus excesos y defectos: “No hay duda de que las irregularidades cometidas por los representantes de lo público son infinitamente más dañinas para el Estado que la desobediencia política de los ciudadanos, que la mayoría de las veces es consecuencia de aquellas, pues ponen más directamente en peligro la estabilidad y la unidad” (Freund 1968). Para mantener su naturaleza política el mando debe actuar en lo público, “un mando que sea ejercido fuera de lo público, no tiene ya nada de político”.

Para entender mejor este asunto tan relevante en nuestro análisis, vale la pena detenerse en la consideración del primer presupuesto de la esencia de lo político en Freund: la relación entre el mando y la obediencia.

La libertad en el presupuesto del mando y la obediencia

En primer lugar hay que decir que la sociedad tiene un carácter económico, religioso etc. pero es política en virtud de la relación mando y obediencia que tiene lugar en el

espacio de lo público. ¿Qué entiende Freund por mando?

El mando

Freund entiende el mando como la “relación jerárquica que se establece en el seno de un grupo por la potencia que una voluntad particular ejerce sobre las voluntades particulares, modelando así la cohesión del grupo” (Freund 1968). El jefe es quien posee la prerrogativa del mando.

Lo que llama potencia lo define a partir de Max Weber: “Es la probabilidad de hacer triunfar en el seno de una relación social, a pesar de las resistencias, su propia voluntad, sin importar mucho sobre qué se apoya esa probabilidad” (Freund 1968). En pocas palabras la define como una voluntad que se ejerce sobre otras voluntades haciendo ceder la resistencia y unificando al grupo.

En cuanto a los propósitos del mando, estos coinciden con los propósitos de la política, es decir, la cohesión social por una concordia y paz interior y protección frente a la amenaza exterior (Freund 1968). Cómo conseguirlo, bajo qué fórmula, no es el tema que más preocupa a Freund, pero podemos imaginar el concepto en nuestro propio contexto en el ejercicio del gobierno del Estado. Sin embargo, Freund no considera al Estado como *conditio sine quanon* de lo público (Freund 1968), por eso también podemos imaginar el mando en una sociedad primitiva, tribal, un clan etc.

Lo que nuestro autor llama “poder” se relaciona con el mando sin ser términos intercambiables. El poder es “el mando estructurado socialmente en funciones jerárquicas y llevado por una varias capas sociales, variables según los regímenes” (Freund 1968). En esto se entiende que se refiere al aparato formal que hace efectivo el mando.

La existencia del mando no supone necesariamente la supresión de la libertad pues éste es entendido como una determinación, y como hemos visto Freund no ve incompatibilidad entre libertad y determinación, al contrario, es ante la determinación que la libertad se hace presente. Tampoco anula la libertad el mando por la consideración de que

se basa en la voluntad personal, pues esto no quiere decir que sea pura arbitrariedad aunque sí tiene una propiedad discrecional que se ha entendido en la noción de soberanía, que Freund entiende según Jean Bodin como la “potencia absoluta y perpetua de una república” (Freund 1968), —definición a la que adhiere si no se tienen en cuenta explicaciones posteriores de Bodin. La soberanía es potencia absoluta en tanto que no está sometida a leyes sino que las crea y deroga, y perpetúa en tanto que no es periódica ni intermitente.

¿Hasta dónde puede llegar esta discrecionalidad o la soberanía? Por defecto el mando mismo se pierde cuando —como señala Hobbes— la potencia deja de asegurar la protección y por lo tanto cesa la obediencia (Freund 1968). Lo que se ve afectado acá es la autoridad entendida como “aptitud de mostrarse a la altura de las tareas que comporta la función que desempeña”. Sin el fin de la protección el mando se convierte en gozo personal y pierde la potencia que le permite mantenerse. El mando no puede ser gozo personal, esa perspectiva es, según Freund, el gran error de Calicles frente a Sócrates en la conversación presentada en el Gorgias de Platón. En realidad “el mando es una voluntad individual al servicio de una colectividad”.

Freund, en cambio, no señala específicamente cuáles son los límites del mando por exceso, lo cual es un punto central en la relación entre libertad y política. Lo que sí dice es que la política es dominación del hombre por el hombre y en todos los casos el mando va acompañado de la represión, de la cual el poder político siempre ha querido ser el único depositario legítimo (Freund 1968). Se entiende así lo público como espacio de represión, pero no de supresión de la libertad.

Con el propósito de observar el asunto de la represión —que puede arrojar luces sobre la relación entre la libertad, la política y lo público— pasaremos a revisar la otra cara de la moneda para analizar lo que dice Freund sobre la obediencia. Antes de esto, adelantamos que Freund ve con reservas el adoctrinamiento como recurso del mando —añadiendo que el mando no tiene vocación directamente pedagógica—, pues considera que a veces no se

limita a modificar las relaciones entre los seres sino que busca cambiar a los seres mismos. Señala que “una de las características de la tiranía es la de procurar adueñarse del hombre en nombre de la política, bajo el pretexto de guiarlo o salvarlo; lo que no significa otra cosa que adoctrinarlo y someterlo al poder” (Freund 1968). Allí esboza un exceso del mando que puede chocar con la libertad de los hombres. Para entender esto hay que avanzar hacia el concepto de obediencia.

La obediencia

Para Freund la obediencia es “el acto que consiste en someterse en interés de una actividad común determinada, a la voluntad de otros para ejecutar sus órdenes o bien para conformar la conducta con sus reglamentos” (Freund 1968). La tarea de la obediencia es ejecutar en concreto el acto que conduce a alcanzar los propósitos de la política. La obediencia es “desde el punto de vista conceptual, acto, en posición con el mando, que pertenece a la esfera de lo posible y de la virtualidad”. El mando sin la obediencia es como si el emperador chino Qin Shi Huang lanzara un grito de batalla a sus 8000 guerreros de terracota. El mando por sí mismo no puede alcanzar sus propósitos, depende de la obediencia.

Sabemos que desde la perspectiva de Freund la obediencia no supone perder la libertad, pero el autor insinúa límites del mando con respecto de la libertad cuando dice que “el mando que se muestra tiránico rebaja la obediencia al rango de servilismo” (Freund 1968), y aunque no define la tiranía, habíamos visto previamente que considera como una de sus características el procurar adueñarse del hombre. Y añade que “cualquier doctrina del mando que procure reforzarlo o aflojarlo pone correlativamente en juicio el fenómeno de la obediencia”.

Entonces, si asumimos que la pretensión de adueñarse del hombre significa la supresión de su libertad, tenemos que la tiranía tiende a suprimir la libertad del hombre. Si con esto la tiranía desdibuja la naturaleza del mando y correlativamente la naturaleza de la obediencia, tenemos que la tiranía se opone a uno de los

presupuestos de lo político y desvirtúa el espacio de lo público. De esto podemos concluir parcialmente que el presupuesto de mando y obediencia no puede hacer desaparecer la libertad sin anularse él mismo, y por consiguiente hacer desaparecer lo político de lo cual es condición esencial. Para avanzar en esta proposición analizaremos las posibilidades de la desobediencia como ejercicio de la libertad.

La desobediencia

Uno de los puntos determinantes de éste análisis está en reconocer cuáles son los límites de la obediencia o las posibilidades de la desobediencia, pues nos permite saber cuándo hay tiranía o cuándo estamos ante una doctrina que procura reforzar el mando de manera excesiva. En cuanto a esto Freund considera que los límites de la obediencia dependen de la casuística, son circunstanciales y por lo tanto no se pueden sentar parámetros universales (Freund 1968). Sin embargo es un tema fundamental en política puesto que la desobediencia no es una situación excepcional, “nace de la inadecuación entre el significado y la intención, reales o supuestos, del mando y los que los ejecutores quieren dar a su acto de obediencia” (Freund 1968). Puede darse ante la oposición frente a la propiedad privada de los medios de producción, la reivindicación de las particularidades étnicas frente a una cultura hegemónica, y un sinnúmero de posibilidades más, siempre en el espacio de lo público.

En esto vemos que la desobediencia existe por el ejercicio de la libertad. Como ya dijimos, según la visión de Freund la libertad aparece allí donde hay un determinismo, y consiste en aceptarlo u oponérsele. En este caso el mando es el determinismo y la desobediencia significa el ejercicio de la libertad para rechazar el mando o alguno de sus postulados. Esto es siempre posible, incluso cuando estamos en una situación de aparente supresión de la libertad. Tal es el caso de los tebanos, de quienes dijimos que habrían podido usar su libertad aunque fueran prisioneros de Leónidas y estuvieran obligados a pelear contra los persas, pues podían resistirse a sus mandatos y asumir, libremente, las consecuencias. Dice Freund al respecto: “En el fondo siempre hay un medio

para desobedecer aun bajo la más terrible opresión, con tal que se tome el partido de aceptar la muerte antes que ceder” (Freund 1968).

Así, la desobediencia es ejercicio de la libertad y es siempre posible, “es, pues, una perogrullada decir que no hay nunca obediencia total y absoluta” (Freund 1968). Incluso Freund lanza una sentencia que está en la médula de nuestro análisis: “No hay política sin enemigo, pero tampoco sin desobediencia real o virtual”. Eso implica que si la desobediencia es ejercicio de la libertad y es presupuesto de lo político, el espacio de lo público supone siempre algún grado de libertad y es el espacio donde tienen lugar las 3 partes o manifestaciones básicas de la desobediencia: la rebelión, el derecho de resistencia y la libertad de crítica.

En conclusión, podemos decir que la relación de mando y obediencia, que tiene lugar en lo público, no supone el fin de la libertad pero si supone su existencia. En este sentido debe permanecer algún grado de libertad en el espacio de lo público o este desaparecería. Podemos entender entonces que público no es contrario a la libertad, y además garantía de la libertad misma. Para reforzar esta segunda afirmación podemos ver lo que piensa Freund sobre el totalitarismo.

El totalitarismo como supresión de lo público

El mejor ejemplo del sistema de dominación (de la relación mando y obediencia) que más se acerca a la supresión de la libertad es el totalitarismo. Freund lo entiende como “un gigantesco esfuerzo por borrar la distinción entre lo individual y lo público, por eliminación de esta realidad intermedia entre lo público y lo personal, que es la sociedad civil” (Freund 1968). La sociedad civil entendida como el lugar donde lo privado y lo público se interpelan constantemente en compromisos y tensiones. De esta manera cuando la distinción entre lo público y lo privado se elimina, desaparece la libertad política: “sólo hay libertad política en un sistema que respeta la distinción entre lo público y lo privado”.

A diferencia de lo que podría pensarse, para Freund el totalitarismo no ocurre cuando lo

público suprime lo privado sino al contrario. El totalitarismo “esclaviza el Estado, lo reduce a un simple aparato de ejecución, porque lo despoja del monopolio de la violencia legítima, porque menosprecia el orden jurídico y porque transfiere la violencia y el derecho al partido único y, más exactamente, al jefe del partido que actúa en su nombre” (Freund 1968). En este sentido el totalitario no es el Estado sino el partido, y entonces la libertad se pierde porque lo privado absorbe lo público: ahora la voluntad política soberana es la del partido por intermedio del autócrata. (Ibid) El partido va más allá de lo político y pretende realizar sus ambiciones en las demás esencias (religión, arte, economía, ciencia) adueñándose así del hombre. Esclavizar al Estado es esclavizar a los hombres.

Lo público debe permanecer fiel a su naturaleza, pues “la libertad exige un Estado o institución pública, poco importa su nombre, y sucumbe en cuanto se estatiza o politiza toda la sociedad; exige también instituciones privadas, y sucumbe si se privatizan todas las relaciones sociales” (Freund 1968). Esto confirma que lo público es garantía de la libertad de los ciudadanos.

El ciudadano libre

El hombre se entiende en todas las esencias que hemos venido mencionando y que el totalitarismo pretende controlar, así que su vida está ampliamente determinada por el ámbito privado. Sin embargo, el hombre no es sólo persona privada sino también ser público: es ciudadano (Freund 1968), que para Freund está estrechamente unido a la noción de libertad como se mostrará a continuación.

Habitualmente se considera que el sujeto de lo público es el pueblo, como lo hace Hobbes en su *De Cive*, cuando distingue al pueblo de la multitud sin orden y lo llama persona pública (Freund 1968). Así mismo se expresa Carl Schmitt en una definición apropiada por Freund: “El pueblo es un concepto que sólo tiene existencia en la esfera pública. El pueblo no se manifiesta sino dentro de lo público y es el que, en general, lo establece. Pueblo y público van a la par: no hay pueblo sin lo público, no hay lo público sin el pueblo”. No

obstante, también es considerado como sujeto de lo público la persona individual que es llamada ciudadano, y que Freund entiende a partir de Bodin como “aquel que goza de la libertad común y de la protección de la autoridad”, y considera que no existe ciudadano sin libertad, sin disfrute de derechos cívicos, pues donde no existe la libertad, no existen derechos. El ciudadano, sujeto de lo público, tiene como condición necesaria la libertad.

Para concluir este apartado es importante añadir una cita de Freund en la que reafirma nuestro sentido de lo público como espacio para garantizar la libertad, relacionando al ciudadano, la desobediencia y la libertad: “la desobediencia no puede, llegado el caso, justificarse, salvo si la autoridad es realmente incapaz de garantizar la protección de los ciudadanos, o bien si anula otro elemento fundamental y dialéctico del concepto de autoridad: el de la libertad” (Freund 1968). El espacio de lo público donde actúa el ciudadano y tiene lugar lo político –que tiene como presupuesto el mando y la obediencia– no sólo es compatible con la libertad sino que supone su protección y es necesario para garantizarla.

Consideraciones finales

Para finalizar es necesario hablar del resultado de la dialéctica de lo privado y lo público que para Freund es la opinión. Él entiende la opinión como “la adhesión a un pensamiento o un conjunto de pensamientos (doctrina) cuya certidumbre no depende de las pruebas incontestables lógicamente, o verificables objetivamente, ni tampoco de una evidencia que se imponga con una veracidad intrínseca. Puede, sin embargo, justificarse con buenas razones; también puede ser pensada o presentarse como una tesis crítica, pero de igual modo tratarse de un error, un prejuicio, una creencia de buena fe o una presunción” (Freund 1968). Es decir, una opinión no se basa en la certeza de un postulado de tipo científico o de evidencia plena, al contrario puede tener una base más o menos sólida y ser incluso errada.

“La política es cuestión de opinión” (Freund 1968), pues no está basada en una especie de método científico aunque algunas

ideologías han pretendido llevarla a categorías de la ciencia con teorías últimas incontrovertibles. Esto no significa que cualquier doctrina tenga el mismo valor como postulado, pues no todas resultan de una reflexión rigurosa, un conocimiento amplio del hombre y del mundo etc. Por supuesto la política no solo se trata de la teoría pues la experiencia tiene un importante peso, y podríamos calificar la política como arte práctico.

Lo importante para nuestro caso es entender que la variedad de opiniones es inagotable, por esto las ideas similares suelen agruparse para alcanzar objetivos comunes: es lo que ocurre con los partidos políticos y otros tipos de asociaciones. Esto se da porque no puede haber unanimidad en las sociedades, como lo reconocer incluso Rousseau a pesar de su tesis de la voluntad general. Rousseau dice que “Toda sociedad política está compuesta por otras sociedades más pequeña, de distintas especies, de las cuales cada una tiene sus intereses y sus máximas” (Freund 1968). Por supuesto cada facción o partido político busca el triunfo de su opinión para llegar al poder, por lo tanto se observa que “todas estas formaciones son asociaciones de carácter privado, pero con vocación pública, y en este sentido la opinión aparece como constitutiva de la dialéctica entre lo público y lo privado”.

Como vemos el espacio de lo público es fundamental para la opinión aunque ésta parta del ámbito privado. Dice Freund que “cuando la relación pública no está fuertemente estructurada, las divisiones de la opinión no lo están tampoco, y constituyen más bien clanes, pandillas, o comités de notables. Por el contrario, si la esfera de lo público se halla fuertemente organizada, se ven también aparecer formaciones o partidos políticos en el sentido propio de la palabra, cuyas estructuras se amoldan a las del poder” (Freund 1968). En esto se entiende que lo público determina la posibilidad de que realmente la opinión de los ciudadanos haga parte de la política en la sociedad y de que tenga oportunidad de participar del poder. Así mismo hemos visto que la salvaguarda del espacio de lo público permite que ninguna de estas asociaciones de

carácter privado –como los partidos– puedan suprimir la libertad política y las demás esencias del ámbito privado. Por esto podemos afirmar una relación entre la lo público y la libertad para la opinión en dos sentidos: lo público protege la posibilidad de desarrollar una opinión, y también permite que ésta tenga oportunidades de expresarse en sociedad y aspire así al poder.

Como hemos visto, lo público es el espacio donde tiene lugar lo político y por lo tanto también la relación de mando y obediencia. Sin embargo no se opone a la libertad pues ésta no se entiende como ausencia de determinación

sino en la manera como abordamos las determinaciones. En este sentido lo público es el espacio de la obediencia que no implica supresión de la libertad, pero también es el espacio del ciudadano libre, de la desobediencia y de la opinión que sustenta también la libertad de crítica. Es lo público garantía de libertad frente a la tiranía y el totalitarismo. Por esto podemos concluir que lo público no se opone a la libertad, al contrario, es para la libertad condición necesaria.

© Cristián Rojas González, « Lo público y la libertad en el pensamiento de Julien Freund », *Polis*, 31 | 2012.

Sobre la política social de Julien Freund

El trabado repertorio de saberes sociológicos, económico-políticos, histórico-sociales e historiográficos que desde el último cuarto del siglo XIX se viene denominando Política Social ha podido contar entre sus cultivadores, lógicamente, a escritores e intelectuales de numerosos dominios del saber. Algunos de ellos, a pesar de no dedicarse al estudio de la temática político-social de una manera permanente o profesional, firmaron artículos y libros de indudable valor para sus cultivadores. Así, por limitarnos arbitrariamente a los economistas políticos, podríamos citar un elenco sorprendente de espíritus agudos que van desde el longevo ingenio francés Gustavo de Molinar (*Comment se résoudra la question sociale*, Guillaumin et cie. 1898, 2ª edición) hasta uno de los promotores de la escuela friburguesa de la Economía Social de Mercado, Walter Eucken (véase “La cuestión social”. Revista de Economía Política. Vol. II. Núm. 2, 1950. Especialmente, Fundamentos de Política Económica. Rialp, 1956).

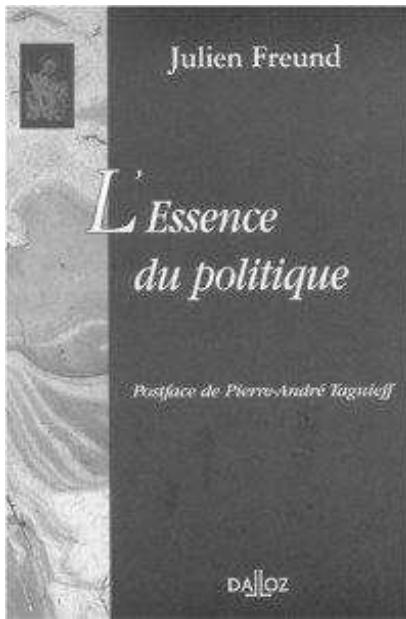
Entre los escritores que han tratado de la Política Social en algún momento puntual del desarrollo de su obra, pero haciéndolo de una manera global, es decir, con vocación comprensiva de su sentido político y económico o, lo que resulta equivalente, histórico, debe mencionarse el nombre de Julien Freund (1921-1993), catedrático de sociología de Estrasburgo, en cuya Universidad, por cierto, impartió sus lecciones Gustavo von Schmoller antes de marchar a Berlín.

Julien Freund es conocido tanto por su filosofía de la esencia de lo Político, como por sus estudios sobre los grandes sociólogos del cambio de siglo: Georg Simmel, Vilfredo Pareto y, sobre todo, Max Weber. Menos atención se le ha dispensado hasta la fecha a su teoría epistemológica y fenomenológica de las esencias, en cuyo marco, refinado desde los años 1960, encontró el lugar idóneo para el estudio de las que denominó actividades fundadoras del ser humano: lo Político, lo Económico, lo Religioso, lo Ético, lo Científico y lo Artístico. Cada uno de estos dominios constituye una esencia (*essence*) y en el despliegue de sus posibilidades históricas da lugar, respectivamente, a la política, la economía, la religión, la ética, la ciencia y la actividad artística.

Especial interés tiene para nosotros la mediación o dialéctica entre las distintas esencias, recurso epistemológico que permite explicar, según el autor, otras actividades que no tienen el mismo carácter primario o fundador de la naturaleza humana. Como quiera que las distintas esencias tienen una finalidad específica, irreductible a las demás, no es raro que a lo largo de la historia se alternen épocas de coordinación, de indiferencia o, incluso, de abierto enfrentamiento.

Por explicarlo con un ejemplo, una vez superada la filosofía moral y económica que proclamaba la armonía entre Político y Económico, y cuyo epónimo fue Adam Smith (o, más tarde, Federico Bastiat), vióse con acuidad, mediando ciertamente el impacto de la revolución industrial y de la nueva mentalidad humanitarista, que Político y Económico habían devenido dominios irreconciliables. De estas mutaciones históricas no sólo se derivaron las polémicas, todavía hoy vigentes, acerca del intervencionismo económico y de la dimensión moral de la actividad económica. Entonces adquirió también carta de naturaleza la [amada] cuestión social o cuestión obrera, razón de ser de la Política social. Ésta, según las directrices del pensamiento freundeano, consiste en la búsqueda de la armonización de los fines de lo Político y de lo Económico, lo que da lugar, justamente, a la actividad social

La cuestión social” pertenece al libro *Philosophie et Sociologie* (Cabay, 1984), en donde se recogen los seminarios que el sabio francés profesó en la Universidad católica de Lovaina en los años 1981 y 1982.



El realismo político. A propósito de *La esencia de lo político*, de Julien Freund

Hay toda una venerable corriente filosófico-política en Occidente que considera que lo más importante que hay que considerar en el análisis y conocimiento de lo político es la cuestión del poder político y que en vez de considerar el deber ser de la política como lo fundamental, considera el ser de la política desde una perspectiva objetiva y realista. No considera lo político desde la ética, sino desde la política misma tal y como es. Se cuida mucho de ser edificante y moralista. Se trata del realismo político. Con célebres teóricos de la política y de la teoría del Estado cuenta esta tradición intelectual: Aristóteles, Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Spinoza, Hegel, Donoso Cortés, Carl Schmitt, Max Weber, Raymond Aron, Gustavo Bueno y Julien Freund entre otros, por indicar solamente los nombres más ilustres y profundos.

FELIPE GIMÉNEZ PÉREZ

1. La esencia de lo político. Introducción

Julien Freund (1921-1991) es un autor digno de toda consideración para exponer el contenido del realismo político por la profundidad, seriedad y rigor de sus análisis de la esencia de lo político. Destacado seguidor de Carl Schmitt (1888-1985) y de Raymond Aron (1905-1983), Freund se aproxima al fenómeno político utilizando el método fenomenológico, considerando que lo político es una esencia cuya descripción rigurosa es posible. Su *opus magnum*, «La esencia de lo político» (1965) es una obra maestra de la filosofía política que no ha sido considerada ni tomada en cuenta lo que se merece por la ciencia política contemporánea, contaminada de progresismo y de pensamiento Alicia desgraciadamente.

Existe una naturaleza humana permanente y fija. Además, lo político es una esencia y es una esencia humana. «No es suficiente admitir la permanencia de la naturaleza humana; aún es necesario afirmar que lo político es una esencia, es decir, una actividad permanente, específica, natural y de algún modo «innata» del hombre.» Por lo tanto, la ciencia política, a decir de Freund, se ocupa en determinar cuál sea la esencia de lo político. «El objeto propio de la esencia política, tal como aquí lo entendemos,

es, pues, la política considerada en su esencia, por cuanto preside un cierto número de relaciones específicas en la sociedad, y no el estudio acumulativo de los acontecimientos singulares, de las instituciones o de los distintos fenómenos que en el transcurso de las edades han entrado en el circuito político».

Para empezar, Freund asume la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un animal político. «De aquí se colige claramente que la ciudad es una de las cosas más naturales, y que el hombre, por su naturaleza, es animal político o civil, y que el que no vive en la ciudad, esto es, errante y sin ley, o es mal hombre o es más que hombre.» Dice a este respecto Freund que «Está en la naturaleza del hombre vivir en sociedad y organizarla políticamente. Importa, pues, dar pleno significado a la frase de Aristóteles: «El hombre es un ser político, naturalmente hecho para vivir en sociedad».

El fallo de Freund a mi juicio, estriba en no saber o poder distinguir entre sociedades prepolíticas o naturales y sociedades políticas. Parece evidente que ha habido históricamente sociedades humanas naturales, es decir, sociedades en las que la convergencia de los individuos de la sociedad se produce, y que el hombre es un animal social, pero no necesariamente político. Freund sostiene sin

embargo, erróneamente, que hay una esencia humana y que esta esencia es política. El hombre es pues un animal sociable político. «Sabemos que el hombre no ha vivido siempre en el seno de un Estado, entendiendo este último como una estructura que sólo corresponde a la moderna racionalización. Sin embargo, no se podría decir que la humanidad pre-estatal era apolítica, pues en aquellos tiempos los hombres vivían en medio de tribus o de familias que detentaban los atributos políticos en forma que variaba según las tribus». Entonces: 1. El hombre es un animal social y político. 2. «Estado» es un término que se reserva para las sociedades políticas existentes en Europa Occidental a partir del siglo XVI. 3. No admite Freund sociedades prepolíticas. 4. Todas las sociedades humanas son políticas, pero no todas son o han sido estatales. Esto se entiende, porque según Freund, «Lo político está en el corazón de lo social.» Distingue Freund entre lo político y lo estatal. Todo lo estatal es político, pero no ocurre a la inversa. La sociedad necesita de lo político para existir. «Por sí misma, la sociedad no tiene unidad: está unificada porque es política».

Freund rechaza las teorías contractualistas de la política. Lo político no depende en modo alguno de ningún contrato privado entre los individuos que componen la sociedad política. «lo político no podría ser el objeto de un contrato; perdería en ello la característica esencial de la soberanía». Ni hay *pactum societatis* ni *pactum subiectionis*. La sociedad, igual que afirma Gustavo Bueno también, no se compone de individuos, sino de grupos sociales. Además, la teoría contractualista acerca del origen de lo político adolece del defecto de que no comprende adecuadamente el hecho de las relaciones internacionales. «Así, la debilidad esencial de las teorías del contrato consiste en limitarse a uno solo de los aspectos de lo político —el de la concordia interior y de la policía—, a verse incapacitadas para explicar lo que a veces se ha llamado la «gran política», es decir, la naturaleza y el desarrollo de las relaciones entre las unidades independientes».

El análisis de lo político de Julien Freund parte de los presupuestos de lo político. «Se puede definir lo presupuesto de la siguiente

manera: es la condición propia, constitutiva y universal de una esencia». Como lo político es una esencia, esto significa que «lo político permanece en todos los aspectos idéntico a sí mismo», como si fuera una esencia megárica. Lo político es irreductible a otras esencias o instancias. Se trate de la política de que se trate o de la época que sea, la política siempre es igual, la esencia de lo político permanece inmutable a lo largo de la historia y sean cuales sean las circunstancias.

Según Julien Freund, existen tres presupuestos de la esencia de lo político: —la relación del mando y de la obediencia; —la relación de lo privado y de lo público; —la relación de amigo y enemigo.

2. El mando y la obediencia

Según Platón, la política era la ciencia directiva, la ciencia del mando. Platón fue uno de los primeros filósofos políticos que pensó en la conexión entre política y poder. Como dice Gustavo Bueno, el autogobierno de la sociedad política es utópico por imposible. Siempre el poder político es asimétrico: unos mandan sobre otros. Una parte de la sociedad dirige al resto. La sociedad política no es sujeto ni objeto que se automueva o autodirija, por eso no puede autodirigirse ni autodeterminarse y por esa razón el Estado totalitario como concepto es utópico, imposible, tanto desde una perspectiva principiativa como desde una perspectiva terminativa.

No hay política sin mando, aunque sí haya mando sin política. Como bien dice Julien Freund, «Mando y obediencia hacen que exista la política». Por esta razón, el problema político es el de la legitimidad o de la legitimación del mando y de la obediencia, el de la autoridad. Se trata de justificar la obediencia voluntaria de los ciudadanos o súbditos. La realidad del mando en la política, en el Estado, en la sociedad política es algo innegable e indiscutible. Julien Freund refiere la interesante y aguda observación de Carl Schmitt acerca de la ideología el Estado de derecho, que en las constituciones liberales burguesas tratan de escamotear el principio de la soberanía, del poder, del soberano, del que manda tras disposiciones jurídicas y tecnicismos jurídicos.

Y sin embargo, siempre hay alguien que manda, que tiene el poder decisor, de establecer el estado de excepción. «Sea cual sea el cuidado empleado por las constituciones para ocultar el carácter individual y decisionista del mando, éste permanece latente bajo el amontonamiento de las instituciones y vuelve a surgir con su pureza en los casos extremos, pues forma parte de la misma naturaleza del mando».

El mando no es ni pacifista ni belicista. La paz y la guerra son dos medios para la política. El mando no puede analizarse por las buenas intenciones, sino por sus obras: «por la intención, cualquier hombre político puede creerse el obrero de la paz. Pero hacer la paz es totalmente distinto a ser pacifista. El papel de los bomberos es apagar los incendios; no consiste en destruir todas las cerillas, pues son muy necesarias para tantas otras cosas. ¿La paz, no es un medio de la política, al igual que la guerra? ¿No es acaso frecuente que el apóstol de la paz se vea conducido a hacer la guerra? No existe un mando especial para la paz y otro para la guerra, sino que el mismo mando debe mostrarse capaz de hacer la guerra y construir la paz».

Uno de los errores ideológicos de nuestra época es el error de querer reducir toda existencia política a conceptos jurídicos, la idea de que con el llamado «Estado de derecho» todo se arregla. Esta ideología del Estado de Derecho ha sido atacada por Carl Schmitt en su «Teoría de la Constitución» y por Julien Freund, así como más recientemente entre nosotros por Gustavo Bueno. Dice así Freund: «el primer error que hay que evitar es creer que todo lo político es susceptible de ser juridificado, que el derecho es coextensivo a la política». Siempre hay un miembro de la sociedad política que escapa al derecho: El soberano. Él escapa al derecho, puesto que es él quien crea el derecho y lo sostiene. «Es decir, se plantea a propósito del formalismo jurídico un problema análogo al suscitado por el teorema de Gödel en relación con el formalismo matemático». Ningún sistema jurídico puede borrar o suprimir el mando, el poder soberano. El poder no está sometido a leyes. Son las leyes más bien, las que están sometidas al poder político y reposan sobre él. No se pueden reglamentar todos los

aspectos de lo político al derecho. Por lo tanto, «la soberanía es un concepto extrajurídico, puramente político, que puede, a lo sumo, tener un significado metajurídico, en el sentido de que cualquier soberanía procura otorgarse una base jurídica con el propósito, muy interesado, de fortalecer su poder». Como se ha dicho antes, se silencia la noción del mando, se atribuye la soberanía al pueblo, la clase, la nación, entidades que son titulares de la soberanía, pero que no la ejercen. El ejercicio político efectivo de la soberanía está en otra parte. El depositario de tal soberanía no es otro sino aquella instancia que la ejerce realmente.

Sabemos quién es el que manda realmente cuando aparecen situaciones de crisis de poder, que son crisis de mando. Las crisis políticas son crisis de mando. «En el momento en que surgen las situaciones-límite o de excepción es cuando la cuestión del mando y de la soberanía se plantea con mayor agudeza, hasta el punto de que no es equivocado decir que las crisis propiamente políticas son, ante todo, crisis de mando». Por eso señala Julien Freund que sería insensato despreciar la definición de Carl Schmitt: «Es soberano quien decide sobre el estado de excepción». Por lo demás, «La soberanía no nació con el Estado moderno y no está llamada a desaparecer con él. Es inherente al ejercicio del mando político».

El mando político, el poder político, mal que les pese a los idealistas o progresistas o a los eticistas políticos, exige ineludiblemente el ejercicio de los *arcana imperii*, la razón de Estado. Ningún dirigente político serio puede prescindir de la razón de Estado, esto es, del conjunto de saberes y medios necesarios para mantener la eutaxia política del Estado. «Quiérase o no, por cuanto es presupuesto constitutivo de una colectividad política, el mando no podría prescindir de la razón de Estado».

Además, el poder y su ejercicio es esencialmente monocrático. Siempre tiene que mandar en cada momento y en cada lugar un solo hombre en su área de competencias. Dice Julien Freund que el mando sólo puede ejercitarlo uno. Para decidir uno sólo. Para deliberar, muchos como ya dijo Montesquieu. «La monocracia es consustancial al mando,

pues así como dos profesores no pueden, en el mismo instante, tratar cada uno a su manera sobre una misma cuestión ante un mismo auditorio (pero pueden alternar o dialogar), dos mandos no pueden al mismo tiempo decidir a su manera sobre una misma empresa política».

El ejercicio del poder político exige la represión. «Sean cuales sean el tipo de dominación y las fuentes de la potencia, en todos los casos el ejercicio del mando va acompañado por la represión». Esto ocurre porque como dice Freund, «Se deduce, por tanto, que desde el momento en que el mando es un presupuesto de lo político y que la potencia consiste en el poder de imponer su propia voluntad a un grupo, utilizando si es preciso la fuerza contra los recalcitrantes, la política es, inevitablemente, y siempre lo será, una dominación del hombre por el hombre».

El mando político tiene como finalidad el logro de la eutaxia política a decir de Gustavo Bueno y de la paz y la concordia interna de la sociedad política a decir de Julien Freund.

Las nociones de la obediencia y el mando no gozan de muy buena fama hoy debido a la supremacía ideológica de la ideología progresista que quiere borrar por completo del lenguaje tales palabras políticamente inconvenientes y molestas. Esto arranca de la Revolución Francesa. El desprestigio del Antiguo Régimen arrastró también el desprestigio del mando y de la obediencia. «La causa esencial del descrédito de las nociones de obediencia y mando debe buscarse en la ideología pseudo-ética de la emancipación, que a su vez se basa en una doctrina de la igualdad considerada como fuente de cualquier progreso, mientras que la desigualdad sería el origen de cualquier mal». Y sin embargo, el mando y la obediencia existen, son necesarios y además convenientes para la existencia y persistencia en su ser y existir de la sociedad política. Respecto a la obediencia política, el mando reclama la adhesión popular. La adhesión total y absoluta no se logra jamás, al igual que tampoco existe la desobediencia absoluta. «La sumisión que implica la obediencia no es total servilismo, sino respeto a una disciplina necesaria, sin la cual no existiría la cohesión de la colectividad, y hasta la libertad de crítica perdería todo

significado». La obediencia es necesaria para que el mando sobreviva y funcione, pues, «un mando que chocase contra la hostilidad de la mayor parte de la población, no podría sobrevivir mucho tiempo, sean cuales fueren los medios empleados para perdurar. En efecto, cualquier gobierno, tanto el democrático como el tiránico, busca, aparte del reconocimiento, la adhesión de sus súbditos». Obedecer es muy fácil y no cuesta nada hacerlo. En cambio, «Verdaderamente se precisan circunstancias excepcionales para que los hombres se subleven contra el poder establecido».

Las doctrinas antiestatales, antiautoritarias, antipolíticas están en el error radical. Pecan de falta de realismo, de idealismo político. El anarquismo y el marxismo pretenden aniquilar la política. «Cualquier doctrina que pretenda aniquilar un día la política, y desde este punto de vista el marxismo tiene mucha herencia anarquista, se ve inevitablemente arrastrada a juzgar el fenómeno político desde el exterior y se niega a comprender por qué el hombre posee una actividad política y no puede prescindir de ella». Así pues, la sociedad política es asimétrica: unos mandan y otros obedecen. Una parte de la sociedad, la clase política, dirige al resto de la sociedad. «En política hay siempre, por una parte, los que mandan, y por otra, los que obedecen, pues de otro modo, la relación de mando y obediencia pierde todo significado».

En esto de la dialéctica del mando y la obediencia, como bien dice Julien Freund, «Hay que evitar un doble error: el de creer que el mando todo lo puede y, a la inversa, que es inútil». Así nace el orden, realidad efectiva en la que participan gobernantes y gobernados simultáneamente. Una de las razones de la obediencia y de la escasez de rebeliones y de revoluciones no es otra que el ansia de orden por parte de los ciudadanos. La gente quiere orden y por eso acepta incluso situaciones que no le convienen. Por eso la gente respeta la legalidad y el orden jurídico aunque no crea en él íntimamente.

Pero la ley sólo tiene sentido si hay un poder político que la respalde y la sostenga, el Soberano, el mando. «Suprimamos la obediencia, y la ley no es nada: ¿a quién obligaría? Y esto es lo que numerosos juristas

discuten.» Si no hay poder, no hay ley. La ley se convierte en un conjunto de palabras sin fuerza ni valor. «Separada del mando y la obediencia, la ley pierde todo significado». Lo político es el origen de la ley. La ley depende de lo político. «Sabemos que la ley no tiene eficacia por sí misma, sino únicamente por lo político que la sostiene».

Julien Freund critica la ideología del Estado de derecho, tan de moda en nuestros días. No todo se reduce al derecho y a la ley. La ley agotaría en sí a la actividad política. El poder político sería la ley. Sería el imperio de la ley. No mandarían los hombres sobre los hombres, sino la ley sobre los hombres. Sin embargo, las cosas no son así. «Sería fácil demostrar que este ideal del *Rechtsstaat* nunca encontró una aplicación concreta. Todo lo más, se logró ocultar la intervención del mando sin suprimirlo».

Por lo demás, el Gobierno y el poder político están más allá del bien y del mal. La política puede ser muy buena y ser inmoral o antiética. «No es necesario explicar de nuevo que el gobierno más apto políticamente, no es por obligación el mejor moralmente, pero es el que está capacitado para responder, en lo inmediato y en el tiempo, a los imperativos de la protección».

Así, el poder político siempre es igual. Siempre tiene las mismas propiedades y siempre hay que hacer las mismas cosas. «Desde que los hombres reflexionan sobre el poder para entenderlo en su esencia, llegan siempre a la misma conclusión: el poder no cambia en su naturaleza durante el curso de la historia, sea cual sea la doctrina que proclame a los hombres que le sirvan». Todos los regímenes políticos necesitan lo mismo, «todos precisan de un ejército, un servicio policíaco, un cuerpo diplomático y una administración, por rudimentaria que sea».

Afirma Julien Freund respecto a la legalidad y a la legitimidad: «Nosotros diremos que el poder confiere legitimidad; el gobierno garantiza legalidad». La legitimidad es el consentimiento voluntario de los súbditos al Gobierno. «¿Qué es la legitimidad? Consiste en el consentimiento duradero y casi unánime que

los miembros y las capas sociales otorgan a un tipo de jerarquía y a una clase dirigente, para arreglar los problemas interiores por vías distintas a las de la violencia y del miedo consiguiente.». Ya sabemos que Max Weber distinguió tres modos de legitimidad: la carismática, la tradicional y la legal racional. Hoy sólo se considera legítimo un régimen democrático debido al predominio ideológico del fundamentalismo democrático. Julien Freund, lejano al fundamentalismo democrático sostiene que se puede hacer buena política al servicio del bien público y de la eutaxia política en los diversos regímenes políticos. «Ningún principio de legitimidad goza de una primacía metafísica o ética sobre los demás. Se puede hacer una política tan buena o tan mala bajo la monarquía como bajo la república, es decir, que el principio mayoritario, o bien electivo, no confiere por sí mismo una competencia superior a la del principio hereditario». La legalidad viene de arriba y la legitimidad viene de abajo, igual que el poder, la *potestas*, viene de arriba y la confianza, la *auctoritas* viene de abajo. «Opuestamente a la legalidad, que viene de arriba, la legitimidad viene de abajo, pues incluso las cualidades personales y excepcionales de un jefe, no bastan para legitimar su mando». Además, la legitimidad, como el poder político, la soberanía, es un concepto político, no jurídico. «Así pues, la legitimidad es esencialmente un fenómeno político, no jurídico; no se la puede reglamentar mejor que al poder que le sirve de fundamento». Pero es que, además, la legalidad es una ficción, porque sus tres condiciones de existencia son ficciones, no son cumplidas. Se trata de las siguientes: 1. que el gobierno es una institución absolutamente neutral; 2. que sus actos son verdaderamente oficiales y 3, que su procedimiento es siempre regular. Son ficciones necesarias tal vez, pero no por ello menos ficciones. «Existe, pues, ficción en la legalidad, ya que estas tres condiciones son más supuestas que cumplidas. La ley es violada, por una parte, por desobediencia de los súbditos, y por otra, por las vueltas que le da el gobierno, a causa de las exigencias de la acción política y de las necesidades que impone lo imprevisto. En realidad, un gobierno que se propusiera respetar escrupulosamente la estricta legalidad, se

condenaría a la impotencia y a la inacción, y faltaría a su vocación». Ergo, la doctrina del Estado de derecho es una ficción, es una impostura. A fin de cuentas, «la legalidad determina directamente las relaciones entre mando y obediencia, lo que también quiere decir que es la formulación jurídica de la dominación del hombre por el hombre».

El mando es arbitrario, es discrecional. Pero eso no significa que sea malo, malvado, perverso. Es así, tal y como es la acción humana. «El mando es arbitrario, como cualquier otra manifestación de la voluntad humana. Una decisión de la mayoría puede serlo, al igual que la de un responsable liberal o reaccionario. Es arbitrario despreciar el papel de lo arbitrario». Por lo demás, al igual que Hobbes decía que llamamos ilegítimo al régimen político que no nos gusta, Julien Freund declara que «En el fondo, tenemos la tendencia a considerar como arbitrario, lo que no nos gusta». El mando político establece un orden. El orden es la libertad concreta. No hay libertad sin obligaciones políticas, sin obediencia ni mando. También en la democracia hay orden, hay mando, hay poder político. «Quiérase o no, también en la democracia el ciudadano sufre la voluntad del mando, no sólo cuando es minoritario o se halla en la oposición, sino también cuando forma parte de la mayoría, pues no le corresponde elegir los medios, y las más de las veces no hace sino ratificar posteriormente el fin o los fines que el poder ha escogido sin consultarle». En cualquier caso, este mando político, el poder político nunca es malo a sabiendas. «Puede ocurrir que el mando sea parcial o tenga mala voluntad, pero no tendrá ningún interés en ser deliberadamente injusto». El orden social y político no es ni justo ni injusto. Se halla más allá del bien y del mal. Lo mismo podría decirse acerca de las relaciones internacionales. No hay guerras justas ni injustas, sino guerras que se ganan o se pierden. «Es quimérico creer que basta con ser pacifista y justo para desarmar al enemigo o por lo menos obligarlo a renunciar a sus proyectos. Un enemigo que quisiera ser justo, tendría primero que dejar de ser enemigo. La verdad es que el pacifista por justicia se hace casi inevitablemente cómplice, voluntario o involuntario, del enemigo de su colectividad».

Por eso el pacifismo es un factor militar más que hay que tener en consideración en una confrontación bélica entre dos o más Estados. Es que el concepto de guerra justa es ideológico y confuso. «Hasta ahora, sin embargo, no ha sido posible definir de manera unívoca la guerra justa. Si se lograra hacerlo, uno seguiría sin embargo preguntándose si es justo hacer una guerra justa, pues ninguna convención internacional puede obligar a un país a sacrificar su orden y su régimen en aras de la justicia».

3. Lo privado y lo público

Como bien dice Jerónimo Molina «El dominio específico de lo político es lo público enfrentado a lo privado según la concepción dialéctica de Freund.» Lo público y lo privado configuran fenomenológicamente lo político. Lo público abarca y envuelve y supera a las relaciones privadas. Hay que decir que lo público es lo que afecta y atañe a todos y lo privado atañe o afecta a pocos.

De cualquier manera, hay que decir que «Las funciones y los poderes del Estado no pueden ser una propiedad privada». Además, «Sólo hay libertad política en un sistema que respeta la distinción de lo público y lo privado».

Por ello, Julien Freund critica la ideología del Estado totalitario. Gustavo Bueno en su [*Primer ensayo sobre las categorías de las 'ciencias políticas'*](#) de 1990 critica la ideología del Estado totalitario. En primer lugar, es imposible que exista el Estado totalitario porque ningún Estado puede controlarlo todo. Además, la sociedad política entendida como una totalidad no puede ser ni sujeto ni objeto político ni de forma principiativa ni de forma terminativa. Algo parecido llega a concluir a este respecto Julien Freund: «El totalitarismo, por su propio concepto, es aspiración hacia la totalidad, no una totalidad prometida en el más allá, sino en esta tierra». No existe un Estado totalitario. Puede haber un partido totalitario o de ideología totalitaria o una ideología totalitaria. «Sólo un partido y un movimiento pueden ser totalitarios, no el Estado, pues en sí mismo éste posee un fin específico, mientras que un movimiento totalitario persigue fines que rebasan lo político».

Lo privado designa las relaciones personales. Lo privado englobaría la esfera de la ética, de las relaciones familiares o cuasifamiliares. Lo privado pues, afecta siempre a pocos. A decir verdad, lo privado se constituye por oposición a lo público, de forma negativa. Es así un concepto difuso. «Los caracteres de lo privado son en cierto modo negativos: no es dueño de ningún territorio independiente, no tiene otra constitución que la impuesta por lo público; su indeterminación misma es su única determinación, aunque difícilmente se la pueda objetivar». Lo privado designa una esfera autónoma, al igual que ocurre con lo público.

Lo público es una relación impersonal. Lo público es lo que está abierto a todos. Lo público tiene tres características: Lo público representa la unidad del cuerpo político. Lo público es aquello que debe ser representado. Lo público tiene una constitución.

La unidad política da unidad a la sociedad política y da sentido al individuo. Desde un punto de vista político, lo público es una unidad política. El individuo sin la sociedad política, sin el poder público no es nada. El pueblo sin Estado es una masa informe, caótica. Es que acaso ocurre que «Lo público presupone la existencia del pueblo.»

Lo público es exterior y superior a los individuos y es una relación impersonal y por eso es necesaria la representación. Lo público «en general, necesita ser representado. La colectividad, como tal, no puede actuar». El autogobierno de la sociedad política es imposible. La sociedad no puede autogobernarse. Cuando alguien es capaz de obrar por otro, entonces es el representante suyo. No hay voluntad general. Como lo público no puede obrar por sí mismo, debe obrar mediante representantes. No sólo un parlamento representa, sino un monarca también. En toda representación se hace presente todo lo público.

Como el cuerpo político es unidad y totalidad, es realidad pública, tiene constitución, *systasis*, tanto jurídica, como histórica u ontológica o existencial. Por un lado hay una constitución política. Por otro lado hay una

constitución jurídica o institucional. Además hay una constitución ideológica.

No hay nada público si no hay pueblo. «En último lugar, el pueblo significa el cuerpo político en su conjunto, en tanto forma una unidad que comporta la relación entre mando y obediencia y las demás instituciones indispensables para la vida política común». El pueblo sólo es pueblo si constituye una totalidad ordenada sometida a una sola voluntad. Sólo hay pueblo si hay soberano. El pueblo, como dice Carl Schmitt, sólo tiene existencia política. No puede haber un pueblo privado o sin soberano. Sin poder político, el pueblo no es, sino multitud caótica y amorfa.

4. Amigo y enemigo

Aquí Julien Freund retoma la distinción formulada por Carl Schmitt como esencia de lo político. El primer teórico del realismo político en España, Baltasar Álamos de Barrientos fue el primero que formuló la distinción entre amigo/enemigo luego retomada en el siglo XX por Carl Schmitt. Álamos resume en cuatro distinciones la esencia de lo político: 1ª Distinción de los territorios o provincias según sus cualidades caracteriológicas. 2ª Las distinciones caracteriológicas y morales entre los individuos. 3ª Las relaciones familiares y de parentesco. 4ª La distinción entre amigo y enemigo. «La cuarta es de los estados y profesión de ellos; de amigos; de enemigos; de confederados; de príncipes, de privados; de consejeros; de criados; de cortesanos; de vasallos; de leales; de rebeldes; y de otros tales: que por lo que conviene a su estado, y les pide la conservación, ayuden, a lo que se desea y pretende, o desayuden. Y en este número entran las Repúblicas, buenas para todo lo que fueren conservación suya y de sus semejantes; como lo son los Reyes para los de su estado. Porque la otra suerte y diferencia de afectos, que resulta de la fuerza de las ocasiones, y conveniencia de ellas; aunque parece que muda los hombres y hace que olviden, y pierdan las inclinaciones naturales que digo, no es así la verdad y en el efecto; sino que las encubre, y asombran por la necesidad; y por esto no se pueden fiar del todo, ni seguramente de ellos; por el recelo de que volverán a su natural, y se descubrirán en pasando la fuerza de la ocasión

presente, con más daño y peligro de los que no supieren esto y se fiaren de ellos». El hombre, mientras piense y viva políticamente, tendrá que tener en cuenta al enemigo y su existencia real y efectiva. «Una cosa es cierta: el ser humano que, en las condiciones históricas que conocemos desde siempre, piensa políticamente, no puede comportarse como si el enemigo no existiera; en la medida en que las teorías humanitarias son también teorías políticas, siempre tienen un enemigo (de clase u otro) que se proponen vencer antes de instaurar el nuevo orden prometido, ya que lo presentan inevitablemente como el obstáculo principal para el advenimiento del nuevo estado que preconizan». En el fondo, la violencia y el miedo están en el corazón de la política como dice Julien Freund. Siguiendo a su maestro Carl Schmitt, aclara que el enemigo no es un ser éticamente malo. «Por consiguiente, el enemigo político no es forzosamente un ser éticamente malo, como tampoco se le puede confundir con el competidor económico. El enemigo, «es el otro, es el extranjero, y basta a su esencia el que sea existencialmente, en un sentido particularmente intenso, algo distinto y extraño para que, en caso extremo, las relaciones que se tengan con él se transformen en conflictos que no pueden resolverse ni por una normalización general preventiva, ni por el arbitraje de un tercero «desinteresado» e «imparcial». Por eso la guerra es la conclusión lógica de las relaciones internacionales. La guerra define a la sociedad política. No hay política sin guerra y no hay guerra sin política.

«En la finalidad de lo político, la amistad parece, pues, tener la prioridad; de manera que la noción de enemistad recibe su pleno significado porque constituye el obstáculo para la realidad deseada del fin de lo político». La amistad, como dijo Aristóteles es una virtud política. Es bueno que haya concordia en la sociedad política para que la *eutaxia* política tenga lugar. «Entendida de esta manera, la amistad es el cemento de la unidad política de una colectividad considerada desde el interior, es decir, desde el punto de vista del comercio recíproco entre los miembros».

Otra forma de amistad es la paz. Esta palabra es muy importante para el pensamiento

progresista de nuestros días, que en su fase superior se convierte en pensamiento Alicia. Y sin embargo, la paz es algo trivial, lo que pensaban los antiguos: el intervalo o tregua entre dos guerras. «Como concepto político, la paz no designa un estado definitivo de la humanidad, sino que consiste en el intervalo más o menos largo que separa los combates con empleo de medios violentos».

Otra forma de amistad es la alianza entre unidades políticas. Esta es la base de las relaciones internacionales, puesto que «las relaciones internacionales se basan más en intercambios amistosos o pseudo-amistosos que en bases propiamente jurídicas». No hay derecho internacional considerado como derecho efectivo. No hay un sistema jurídico internacional. Los Estados se hallan en estado de naturaleza. Por cierto, que por esta razón precisamente, no hay alianzas perpetuas ni paz perpetua.

Además del análisis de la amistad política, es menester realizar el análisis de la enemistad política. La amistad política entre unidades estatales o políticas autónomas e independientes es inseparable de la enemistad política, de la enemistad actual o virtual. Tiene que haber siempre un enemigo político. La enemistad es inherente a lo político. Si no hubiera enemistad, la política se desvanecería. Además lo político es siempre particularista. Por eso las instituciones y teorías con vocación universalista están en contra de la política o de lo político. «Así que, en la medida en que el clero y los intelectuales pretenden ser servidores de lo universal, no pueden sino ser hostiles a la política o bien manifestar hacia ella irritación o desdén».

Si el enemigo nos odia, nos elige, entonces ya hay por eso enemistad. «Nadie es lo bastante crédulo para imaginar que un país no tendrá enemigos porque no quiera tenerlos. Esto no depende de él. Tampoco es ocioso indicar que lo que ocurre con la negación del enemigo es lo mismo que ocurre con la negación de la política (como el candidato a un puesto político, que declara que no se ocupará nunca de política): a menudo es una excelente astucia y hasta un arma eficaz en la lucha política. ¿Qué puede hacer un país con pretensión pacifista, que se

convierte a pesar suyo en el enemigo de otra unidad política, sino tomar las medidas indispensables para proteger su seguridad, concertar alianzas y armarse, o bien arreglarse para capitular en las mejores condiciones?». Esto puede servir para criticar al pacifismo del pensamiento Alicia y sobre todo al pacifismo de Zapatero y de su alianza de civilizaciones. La enemistad política está ligada esencialmente a la existencia de Estados. Los que niegan estos planteamientos realistas confirman la verdad de las afirmaciones de Carl Schmitt y de Julien Freund. Los enemigos de la guerra están en guerra con sus adversarios y enemigos que no comparten sus puntos de vista. «Así como el pacifista descubre inmediatamente el enemigo en el que no admite su concepto de la paz, también las ideologías de la sociedad sin enemigo (por ejemplo, el marxismo) maldicen la guerra, pero preconizan la revolución y exigen que los hombres se maten entre sí para, de este modo, situar a la guerra fuera de la ley». No se puede eliminar al enemigo político. «Lo que sí discutimos, por el contrario, es la posibilidad de eliminar efectivamente el enemigo de la política». En cuanto se intenta negar al enemigo, éste queda convertido en un culpable.

La guerra tiene como finalidad la ruina de la potencia del enemigo: «Desde el punto de vista político, el fin de la guerra no es la desaparición colectiva por el exterminio físico del enemigo, sino la ruina de su potencia». Si la guerra es política y se reconoce al enemigo como *iustus hostis*, entonces las cosas quedan así. Pero si no se le reconoce legitimidad al enemigo, entonces la guerra es una guerra de exterminio. «Hay que reconocer que el espíritu político, mientras esté basado en el reconocimiento del enemigo, no admite los exterminios masivos y arbitrarios que ordena un vencedor después de la victoria. Los miembros de la colectividad enemiga siguen siendo hombres y no son, desde el punto de vista estrictamente político, objeto de un odio personal, como tampoco víctimas designadas para la venganza». Es que «Políticamente, no existe un enemigo absoluto o total que pueda ser exterminado colectivamente, ya que sería intrínsecamente culpable». Mientras haya política, el enemigo sigue siendo humano. Desde un eticismo del

pensamiento Alicia o progresismo extremo, el enemigo queda demonizado, considerado como una abominación y desde el progresismo el enemigo debe ser exterminado porque no se le reconoce al enemigo. Entonces en esta situación el enemigo es total y absoluto. El enemigo es indigno de vivir, es algo perverso, es un subhombre. No se le reconoce ni legitimidad ética ni jurídica ni política.

Lo político estima como elemento discriminador y decisor la potencia, la fuerza. «Desde este punto de vista, el juicio de la fuerza es más limpio, más justo y más humano que cualquier otro criterio de justificación. Existe a veces algo de barbarie y algo de odiosamente sucio en la ética».

Así, cuando no se reconoce al enemigo aparece el terrorismo y aparecen las guerras de exterminio. Se busca suprimir al enemigo político. Desde la Revolución Francesa, la ideología revolucionaria es la ideología terrorista y humanitaria y progresista. El enemigo es culpable y debe ser eliminado. «Nosotros, hombres modernos, debemos a la difusión de esta ideología revolucionaria, contradictoriamente humanitarista y terrorista, el no entender claramente la esencia de lo político».

La ideología del Estado de derecho pretende elevar la existencia social y política a existencia jurídica reductible a categorías jurídicas. En una sociedad política así no hay enemigos ni amigos, sino culpables y jueces. «Una sociedad sin enemigo, que quisiera hacer reinar la paz por la justicia, es decir, por el derecho y la moral, se transformaría en un reino de jueces y culpables».

Es un error el considerar al enemigo solamente desde una perspectiva militar. «Primeramente, hay que evitar una equivocación, la de ver al enemigo tan sólo bajo su aspecto militar». Antes que ser un concepto jurídico y militar, «el enemigo pertenece a la esencia misma de lo político». Por ello, es el Soberano, el político el que debe designar al enemigo.

De la enemistad política nace la guerra. Ya lo decía Carl Schmitt, que la guerra nace de la enemistad, por ser la enemistad la negación

ónica de otro ser. La guerra es una enemistad extremada. No hay enemigo porque haya guerra como afirman erróneamente los pacifistas, sino que hay guerra porque hay enemistad.

Toda sociedad política debe eliminar la enemistad interna y debe prestar atención ante los enemigos exteriores. Esto es lo que realiza el Estado moderno. «La unidad política de una colectividad tiene, en efecto, como base la supresión de los enemigos interiores y la oposición atenta hacia los enemigos exteriores». El enemigo interno es tan peligroso para la sociedad política como el enemigo externo. «El enemigo interno puede amenazar la existencia política de una colectividad del mismo modo que el enemigo exterior». Ya se ve entonces con toda claridad que el par de conceptos correlativos y opuestos de amigo/enemigo es inherente a la política, ya se trate de política exterior o de política interior.

Debido a que la distinción entre enemigo y amigo es esencial a lo político, la violencia y el miedo están presentes siempre en lo político. Son inseparables de lo político. Además, «la noción de paz, asimismo, sólo tiene sentido por referencia con el enemigo; la paz universal tendría que suprimir totalmente cualquier enemistad, para que el empleo de la violencia perdiese también todo significado». Entonces, la violencia como dijo Camus, es, a la vez inevitable e injustificable.

La violencia es la hostilidad llevada al extremo. El miedo en cambio es algo de naturaleza psicológica. El miedo está presente en la política. Hay una relación entre enemistad política y miedo. «La relación del miedo y de la enemistad no es exclusiva de lo político, pero es esencial. Otras causas, también en la esfera de lo político, pueden provocar el miedo: se hace más intenso según la política intensifica la enemistad. Cuando el poder se vuelve despótico y trata a ciertas categorías de ciudadanos como enemigos, la obediencia se transforma en miedo». Ya Hobbes había afirmado que el miedo se hallaba en el origen de la sociedad política. Algo de razón tenía este realista político.

«La relación dialéctica propia de la pareja amigo-enemigo es la lucha. Esta noción no hay

que entenderla en el sentido limitado de un antagonismo entre dos grupos históricamente determinados». Por esto, afirma Julien Freund después que «creemos poder decir que la política es de naturaleza conflictiva por el hecho mismo de que no hay política sin un enemigo».

Por eso, la guerra es inevitable. Se puede evitar una guerra, como dijo Donoso Cortés, pero no *la guerra*. Los pacifistas que se manifiestan seriamente afectados por el SPF pidiendo el NO a la guerra son necios. Hay que regular la guerra para dulcificar sus efectos. «En efecto, el verdadero problema consiste tal vez menos en suprimir toda guerra que en procurar reglamentarla al determinar quién debe sostenerla: ¿los combatientes, o de igual modo los no combatientes?». En esto de la guerra, Julien Freund sigue fielmente la doctrina polemológica de Carl von Clausewitz. El combate es un tipo de lucha reglado. La guerra puede reducirse a ser una guerra convencional, conservando el carácter de combate, pero puede producirse lo que Clausewitz con toda lucidez había previsto, a saber, la ascensión a los extremos: «un conflicto conserva el carácter del combate sólo con la condición de no durar demasiado, ya que de otro modo interviene la ascensión hacia los extremos, descrita por Clausewitz». Mientras que el combate sigue reglas, la lucha, en cambio, no conoce reglas impuestas desde fuera a la lucha. Con la lucha, todo es posible. «Todo es posible, todo está permitido. A veces se vuelve furiosa y desconoce el perdón; otras, insidiosa, hipócrita y desleal. Así, que llamaremos lucha al conjunto de recíprocos esfuerzos que emprenden adversarios o enemigos para hacer triunfar sus intereses, opiniones y voluntades respectivas, procurando dominar o vencer al otro mediante la destrucción o la debilitación de su potencia. Puede adoptar las formas regulares o convencionales del combate, o bien constituir un enfrentamiento que lleva la violencia hasta lo extremo, sin consideración a los medios empleados ni a las personas en litigio, en el desencadenamiento de la potencia más alocada». La política es lucha. La guerra es, como dijo Clausewitz, un acto político. La política puede ser un combate, pero puede ser también lucha. «La lucha constituye en política un fenómeno permanente por varias razones.

La más perentoria se funda en el hecho de que la enemistad es en ella insuperable. Esto significa que la lucha constituye la dialéctica entre el amigo y el enemigo». La política a fin de cuentas es relaciones de poder, de fuerza. «La política es inevitablemente una lucha, por el hecho de que los hombres buscan constantemente modificar la relación de fuerzas, a veces por decisión discrecional de un gobierno, más a menudo bajo la presión de las necesidades, teniendo en cuenta la evolución de las civilizaciones, los progresos técnicos, militares o económicos».

De ahí la crítica de Julien Freund a los marxistas y a otros revolucionarios que mezclan lucha de clases, revolución y pacifismo. Tales sujetos incurren en flagrante contradicción. «No se puede ser revolucionario y al mismo tiempo hostil a la lucha, a la guerra. No hay un socialismo, un anarquismo, un capitalismo que puedan vanagloriarse de haber dominado definitivamente los conflictos». Los marxistas se vanaglorian de ser pacifistas. Sin embargo, preconizan la guerra. El marxismo es una filosofía de la violencia. Es una filosofía de la guerra civil entre clases y del pacifismo internacional siempre que ello beneficie al Partido Comunista. No hay paz perpetua, porque «Quiérase o no, el reinado de la paz es una preparación para la guerra». Finalmente es verdadero el aserto clásico de la Antigüedad, «*vis pacem, para bellum*». Para mantener la paz hay que ser fuerte. La debilidad fomenta la violencia, la guerra. «La impotencia nunca inspira confianza: es inseguridad».

Las guerras se hacen para conseguir la paz. Toda paz es la paz producida por una victoria. La guerra «aspira, es cierto, a la victoria, pero también a la seguridad y la paz: toda guerra prepara la paz y tiende necesariamente a ella». La paz y la guerra son las dos caras de la política y de la lucha, inherente a lo político.

En las consideraciones acerca de la guerra y de la paz, Freund sigue muy de cerca la doctrina de Carl von Clausewitz. Efectivamente, la guerra, como dijo Clausewitz, es un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad. La política es la dominación del hombre por el hombre y la guerra también. La guerra es un acto político.

Además, la guerra no se modera con el progreso. Sigue siendo lo mismo siempre a lo largo de la historia, al igual que ocurre con lo político. La guerra es un elemento de la política. Esto no significa que se exalte y se glorifique la guerra. «De hecho, hay que estar loco para desear la guerra por sí misma; es, en general, una calamidad, y con el reciente desarrollo de los medios termonucleares, amenaza con transformarse en una catástrofe para la especie humana».

Mientras haya enemistad, política, habrá inevitablemente guerra. «La verdadera razón de la perpetuidad de las guerras en la humanidad proviene de la esencia de lo político. Desde el momento en que sólo hay política donde existen enemigos y cuando el riesgo de enemistad no puede ser suprimido, es posible que la humanidad histórica continúe con las guerras». Por lo demás, «la distinción entre guerra justa y guerra injusta no tiene políticamente ninguna base seria». La guerra y la política exigen el reconocimiento del enemigo. De lo contrario, las guerras degeneran en guerras de exterminio porque queda legitimado tratar al enemigo como un culpable, como un criminal, como un monstruo.

La paz es un aspecto de la lucha. Al igual que la guerra, es la continuación de la política por otros medios. La negociación, el acuerdo, la discusión y el diálogo son los instrumentos políticos en la paz. No obstante, las virtudes salvíficas del diálogo habermasiano son limitadas: «Sin embargo, no hay que, a la manera de algunas filosofías contemporáneas, atribuir virtudes mágicas al diálogo, como si efectuase necesariamente el paso de la subjetividad a la objetividad, del desacuerdo a la unión. ¡Cuántos diálogos y negociaciones acabaron en una muestra de incomprensión y en la irritación, y finalmente no tuvieron otra salida que el recurso a la violencia».

La paz perpetua no existe. Tampoco la educación lo es todo como ingenuamente lo afirman los progresistas poseídos del pensamiento Alicia. La educación no puede producir la paz. La educación para la paz o para la convivencia es una estupidez progresista. «Es una ilusión creer que podría establecerse una paz definitiva por el simple conducto de la

educación cívica, ya que no es obra de los individuos como tales, sino de las colectividades». En resumen, Julien Freund define la paz de la siguiente forma: «llamamos paz a la situación política movediza determinada por la existencia de una relación de fuerzas consagrada en principio por uno o varios tratados entre las unidades políticas, pudiendo éstas modificar la relación de fuerzas con nuevos acuerdos y negociaciones destinados a solucionar los conflictos, las reivindicaciones y las luchas que nacen normalmente a medida de la evolución de cada colectividad y de todas en conjunto». La paz entonces es un equilibrio inestable entre enemistades diversas. Así, ocurre pues, que «la relación amigo-enemigo es el presupuesto de la conservación de las unidades políticas». Mientras exista lo político, habrá guerras y paces. Las guerras continuarán matando o causando bajas propias y enemigas y la paz seguirá siendo una pausa más o menos prolongada, más o menos inestable entre dos guerras y una lucha política no violenta entre amigos y enemigos.

5. Teoría del Estado

Julien Freund tiene una peculiar teoría del Estado en la que sigue particularmente a Max Weber. Según el realismo político de Julien Freund, lo político no equivale al Estado. El Estado es simplemente una manifestación histórica de lo político. El Estado puede desaparecer, pero no así lo político. Así pues, «conviene, pues, no identificar lo político y el Estado, pues éste presupone aquello, es decir, que el Estado es, únicamente una manifestación histórica de la esencia de lo político». Por lo demás, «el Estado no es primordialmente una realidad esencialmente jurídica» como había sostenido el positivismo jurídico y particularmente Hans Kelsen.

El Estado tiene las siguientes características: Primero, una rígida distinción entre lo exterior y lo interior. «La primera de estas características consiste en una distinción rigurosa y hasta muy a menudo rígida entre lo exterior y lo interior».

En segundo lugar, El Estado es una unidad territorial delimitada por fronteras. «En

segundo lugar, el Estado se caracteriza, hacia el exterior, como una unidad territorial de fronteras netamente definidas, aunque no definitivas (sean fronteras naturales, sean, más tarde, fronteras nacionales que la conquista debe fijar y que los tratados de paz deben ratificar), con tendencia a constituir la colectividad que vive en 'sociedad cerrada'».

En tercer lugar, como decía Max Weber, el Estado tiene el legítimo monopolio de la violencia física. El enemigo interior es eliminado. «En tercer lugar, en el interior de su esfera, el Estado se adueña de todo el poder político y se opone a las formas de poder que tienen origen privado, de orden feudal o confesional; el Estado se levantó sobre la ruina del enemigo interior y por oposición al poder indirecto del papa». A este respecto, «Lo que merece atraer la atención es que, en virtud de su racionalidad y de su soberanía, el Estado no puede admitir otras leyes que las que él mismo hace, que son siempre valederas únicamente en el interior de las fronteras de la unidad política en cuestión».

El Estado es el resultado de la racionalización política. La racionalización estatal hay que entenderla como orden unificador, esto es, como centralización. La centralización es conceptualmente inherente al Estado. Tampoco las estructuras federales escapan a la centralización. Todos los Estados federales tienden hacia la unidad. Un Estado centralizado, por eso, no debe descentralizarse. Los Estados federales proceden de la unión de varios Estados en confederaciones. Cuando un Estado centralizado se convierte en federal es para favorecer la secesión.

En contra del fundamentalismo democrático, Estado de derecho no significa per se Estado democrático. «No se podría, pues, identificar *Rechtsstaat* y democracia, si es cierto que la legalidad es condición del carácter racional de todo Estado, sea cual sea el régimen».

En contra del liberalismo, «la cuestión no es saber si el Estado debe o no intervenir en la economía —está en el orden de las cosas el que así lo haga—, sino en encontrar en cada época las modalidades óptimas de la intervención, que

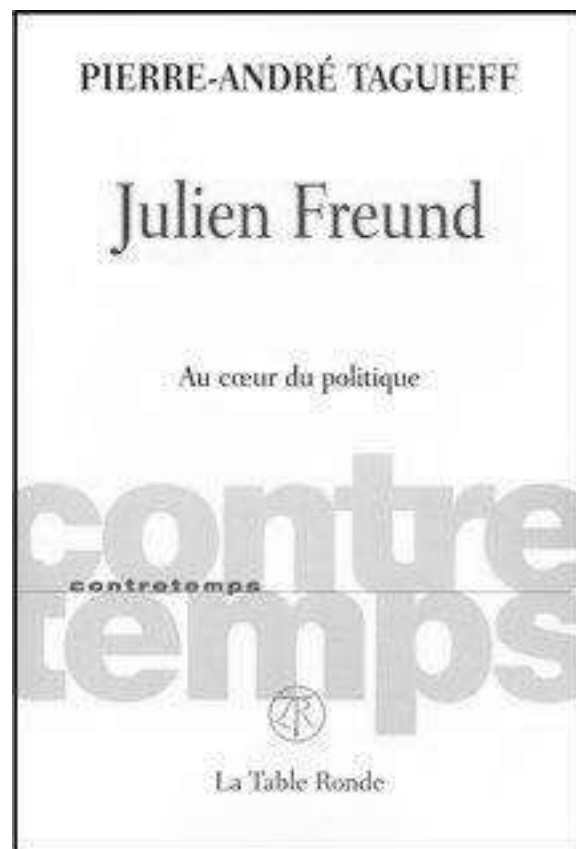
puede ser unas veces directa, otras indirecta». La ideología liberal del Estado mínimo o gendarme o del principio de subsidiariedad es atacada por Julien Freund. El Estado es necesario para el capitalismo, la propiedad privada y el mercado. «Sería un error creer que el capitalismo o el liberalismo hubieran podido desarrollarse independientemente del Estado». Julien Freund advierte que estamos ahora en una suerte de fase postestatal: «Esto significa que asistimos, sin duda, a un lento declive del Estado y que otra especie de unidad política se está gestando. Múltiples indicios parecen confirmar esta previsión».

Como el Estado, según Max Weber, se atribuye el monopolio legítimo de la violencia

física, se atribuye igualmente el monopolio de la justicia. Siendo las cosas así, «El Estado no tolera un enemigo interior: sólo puede haber enemigos exteriores».

Por lo demás, el Estado es, como dijo Hegel, la libertad concreta. «Si se considera su meta, el Estado es, en el fondo, la condición objetiva y presente de la libertad, es decir, que procura dar a los individuos las posibilidades materiales para cumplir, dentro de determinadas fronteras, una vida lo más digna posible al unísono con la colectividad».

© El Catoblepas, revista crítica del presente, nº 63, mayo 2007. [Con Notas en el original].





Julien Freund. Del Realismo Político al Maquiavelismo

Memoria de un hombre de acción y escritor político

Julien Freund había nacido en 1921 en un pueblecito lorenés de poco más de seiscientos habitantes (Henridorff), criándose, hijo de un peón ferroviario, en el ambiente de una familia muy humilde de clase obrera. Desde principios de los años ochenta Freund vivía en su retiro de Villé (Alsacia), su San Casciano, apartado de la burocratizada vida universitaria. En 1993 su muerte no trascendió del círculo de sus adictos, discípulos y amigos.

JERÓNIMO MOLINA

Unas pocas necrológicas, la edición póstuma de un magnífico libro sobre *La esencia de lo económico*, en el que laboró tenazmente los últimos meses de su vida para dejar constancia «de [mi] lucha permanente y obstinada contra la enfermedad», y la promesa —hasta el día de hoy, por desgracia, frustrada— de una pronta publicación de sus *Cartas desde el valle* (*Lettres de la vallée*), cifra de un realismo que denuncia las ensoñaciones políticas del prescriptor de los intelectuales del siglo XX, Rousseau, autor de las *Cartas escritas desde la montaña* (*Lettres écrites de la montagne*): esta escueta relación, a la que se pueden añadir algunos estudios predoctorales, sentidas necrológicas y unos cuantos artículos agota la reacción de la inteligencia europea e hispanoamericana ante la muerte de uno de los más brillantes escritores políticos franceses de la segunda mitad del siglo veinte, cuya obra raya sin duda en lo excepcional.

No han cambiado mucho las cosas en este año 2003, aunque merecen todo nuestro reconocimiento diversas iniciativas editoriales en Argentina, Italia y España, ya concretadas o en proyecto. No parece pues que la injusticia que se ha cometido con Freund vaya a enderezarse, ni siquiera a corto plazo. Arbitrariedad que, ciertamente, no es de estos últimos años, sino que viene

de muy atrás, cuando recién terminada la guerra su rectitud personal e independencia de espíritu le apartaron de la politiquería de quienes, por entonces, se ufanaban por la restauración de las libertades francesas. Freund, comprometido desde el otoño de 1944 con la guerrilla de los «Francotiradores y partisanos franceses», de rígida observancia marxista-leninista, tomó parte en numerosas acciones de sabotaje, incluido el atentado contra el Ministro de sanidad del gobierno petainista de Pierre Laval. Recompensado, como miles de jóvenes socialistas, con un puesto secundario en el departamento del Mosela y la dirección de un periódico regional *El porvenir lorenés* (*L'avenir lorraine*), la descarnada lucha de las izquierdas por el poder y la cruel depuración política del nuevo régimen le asquearon. Esa conmovedora experiencia vital le determinó a estudiar lo político como en realidad es: no según las representaciones abstractas y desinhibidas de los doctrinarios, sino como una de las esencias fundadoras de lo humano, mediadora entre la metafísica y la historia. *La esencia de lo político* fue el fruto de un trabajo que se prolongó durante quince años (1950-1965), hasta su defensa como tesis doctoral en la Sorbona, ante una sala abarrotada de público.

Se recuerda de aquella ocasión la intervención de Raymond Aron, quien,

como director de una tesis de la que no quiso hacerse cargo Jean Hyppolite por sus escrúpulos pacifistas -«yo soy pacifista y socialista; no puedo patrocinar una tesis en la que se declara que sólo existe política donde hay un enemigo»-, señaló el valor de aquella obra y el coraje de su autor. Pero trascendió particularmente la discusión entre Freund e Hyppolite, miembro este último de la comisión juzgadora. Si Freund tenía razón con respecto a la categoría del enemigo, elevada a presupuesto fenomenológico de la politicidad, entendía Hyppolite que sólo le quedaba ya dedicarse a su jardín. Freund le reprochó la ingenuidad irresponsable de su argumentación, pues la pureza de intención ni conjura las amenazas ni suprime al enemigo. Más bien es éste quien nos elige u hostiliza. Si así lo decide debemos afrontar políticamente su enemistad, pues puede impedir que nos ocupemos de nuestros asuntos particulares, incluso del cultivo del jardín. La salida de Hyppolite, sorprendentemente, apelaba al suicidio: aniquilarse antes que reconocer la realidad.

El pensamiento de Freund, profundo pero al mismo tiempo claro en la exposición formal, no se agota en la concienzuda y sistemática exploración de lo político -la insociable sociabilidad humana como antecedente metafísico (*natura naturata*); mando y obediencia, público y privado, amigo y enemigo como presupuestos formales (*in re*) de lo político; el bien común y la fuerza como finalidad y medio específicos de lo político-, sino que se proyecta sobre todas las esencias u órdenes imperativos primarios -lo político, lo económico, lo religioso, lo ético, lo científico y lo estético- y sobre algunas de las dialécticas antitéticas u órdenes imperativos secundarios -lo jurídico, lo social, lo pedagógico, lo cultural, lo técnico-. Freund, que en último análisis se consideraba un metafísico -«ha sido mi ambición ser un teórico» solía decir-, fue un pensador del orden y las formas, pues en estas y en aquel se deja traslucir la multiplicidad del ser. La ambición de su sistema de pensamiento sorprende en una época como la actual, cuyo afán de novedades académicas, incompatible

con la vocación, imposibilita o al menos dificulta la necesaria articulación de las ideas. Muy pocos comprendieron en su día la subordinación filosófica del problema que representa cada esencia singular (y sus tratos respectivos) en la distensión temporal (historia) a lo verdaderamente decisivo según el polemólogo francés: la «significación» o, dicho de otra manera, la «jerarquía» de las esencias. Esta temática constituye el cierre metafísico de su fenomenología de las actividades humanas -incoativamente sistematizada en sus conferencias de Lovaina la Nueva de 1981-. De todo ello hubiese querido dar razón en un libro apenas imaginado: *La jerarquía*.

La obra freundeana tiene tres vías de acceso, íntimamente relacionadas por su común raíz metafísica y determinadas cada una de ellas por su ubicación en diversos planos de una teoría científica englobante: metafísica, filosofía política y polemología, en este preciso orden. En cuanto al pensamiento metafísico de Freund, más desatendido si cabe que el resto de su obra, aparece en forma en el libro *Filosofía filosófica*. El último ontólogo de la política caracterizaba en esas páginas a la genuina filosofía por la «libertad de presupuestos», afirmando, después de examinar cómo la trayectoria de la filosofía moderna se agota en la «razón racionalista», que la filosofía *filosófica*, como saber gratuito e irrefutable, es un «pensamiento segundo que se da por objeto el examen especulativo de las diversas actividades primeras». Al margen de esta consideración necesaria, su pensamiento transita, muy a la manera de Weber, de la epistemología implícita en su teoría de las esencias a la sociología del conflicto o polemología, intermediando su densa filosofía de lo político.

Un reaccionario de izquierdas en el mundo hispánico

Freund, cuyo temperamento se opuso polarmente a la actitud complaciente con la degradación de la política, no gozó, como puede suponerse, del favor de los que a sí mismos se llamaron «humanistas», «intelectuales» o «progresistas». Esta

terminología, sagazmente explotada por el internacionalismo, le parecía vacía, pero sobre todo inapropiada, pues presumía maniqueamente que los adversarios eran, sin más, «reaccionarios». Desde el punto de vista de la esencia de lo político, estas categorías y otras similares -sobre todo «derecha» e «izquierda»-, propias de la que el autor llamó *política ideologizada*, apenas si servían para incoar una sociología del conocimiento. ¿Era Freund un hombre de derechas o de izquierdas, conservador o progresista? «Este asunto, escribió en su bella autobiografía intelectual, siempre me pareció ridículo, pues desde el fin de la Guerra había asistido a la polémica entre comunistas y socialistas, quienes se excluían recíprocamente llamándose derechistas»⁷. Así pues, en escritor político puro, nunca se dejó seducir por esas dicotomías, a la postre fórmulas complementarias de hemiplejía moral e instrumentos del peor maquiavelismo -el *antimaquiavelista*-. Por eso, a quienes pretendían zaherirle adjudicándole no pocas veces el sello de la Nueva Derecha, les respondía irreverente que él era, ante todo, un «reaccionario de izquierdas». En esta paradójica terminología se denuncia en realidad el particularismo de la gavilla de categorías políticas con las que ha operado la mentalidad político-ideológica europea continental (*rectius* socialdemócrata). En contra de lo que se pretende, nada dice de un gobierno, ni a favor ni en contra, el que se defina como liberal o socialista, monárquico o republicano, igualitario, democrático, solidario, pacifista, etcétera, pues la piedra de toque de cualquier acción de gobierno es el bien común, no la realización de una doctrina. La política es definida al final de *La esencia de lo político* como la «actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente fundada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una unidad política particular, garantizando el orden en medio de las luchas propias de la diversidad y la divergencia de opiniones e intereses». Nada que ver pues con la salvación del hombre o su manumisión histórica.

No era fácil mantener este tipo de actitudes intelectuales durante los años del *sinistrismo*, mentalidad indulgente con los crímenes cometidos en nombre de las buenas intenciones, según Aron, en la que se sigue viendo todavía un pozo emotivo de nobleza. El mundo hispánico, como se sabe, no fue ajeno a los avatares de la política ideológica y a los estragos que han causado sus tres grandes mitos, el de la Revolución, el del Proletariado y el de la Izquierda. Ello dificultó, hasta hacerla casi imposible, la divulgación y recepción del pensamiento freundeano. Aún así, hubo episodios singulares que no pueden ocultarse. Aunque Freund no se ocupó nunca de la política hispánica -salvo alguna mención a la jefatura militar de Franco y a sus tropas «blancas», adelantando, por cierto, la reciente polémica sobre el revisionismo histórico de la Guerra de España, a la dictadura chilena del General Pinochet o a la Guerra de las Malvinas y del Atlántico Sur-, ni se encuentran en su obra más referencias al pensamiento hispánico que Unamuno y Ortega y Gasset, no se dejó llevar por los tópicos izquierdistas que, particularmente durante los años setenta, llegaron a constituir el repertorio de un verdadero *Kulturkampf* contra España.

Tiene aquí algún interés recordar la presencia editorial y personal de Freund en el mundo hispánico, circunscrita a España, Argentina y Chile, países gobernados entonces por dictaduras de estabilización. En cuanto a la primera, desde finales de los años sesenta y durante una década se registró el primer intento de divulgar su pensamiento en los ambientes jurídico políticos y de la sociología académica, bien a través de las versiones o traducciones de libros como *Sociología de Max Weber*, *La esencia de lo político* o *Las teorías de las ciencias humanas*, bien a la publicación de algún artículo de temática jusinternacionalista, «La paz *inencontrable*», su breve prefacio a la obra de Francis Rosenstiel *El principio de supranacionalidad* y dos textos aparecidos en la revista de Vintila Horia *Futuro presente*. Se produjeron entretanto sendos viajes del profesor estrasburgués a Barcelona (mayo de 1973) y Madrid (septiembre de 1973). En

Barcelona impartió una conferencia sobre «Naturaleza e historia» en el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (IESE), dependiente de la Universidad de Navarra, concediendo también una entrevista para la edición barcelonesa del diario *Tele-Express*. A Madrid, en cambio, le llevó una invitación al Congreso de la Asociación Mundial de Filosofía del Derecho, celebrado en la Facultad de Derecho complutense. La década de los 90 ha comprendido la segunda etapa de la difusión del pensamiento de Freund, que propició la traducción de *Sociologie du conflit*, alcanzando hasta la publicación del primer estudio sistemático sobre su pensamiento político. De Freund se ocuparon entonces las tres revistas más importantes del pensamiento liberal y conservador español finisecular: *Hespérides*, *Razón Española* y *Veintiuno*.

Se diría que Argentina y Chile hubiesen tomado el relevo, durante la década de los 80, de la difusión en el orbe hispánico del realismo político freundeano. En las prensas australes se imprimieron, sucesivamente, *El fin del Renacimiento*, *La crisis del Estado* y otros estudios y Sociología del conflicto. En el invierno de 1982 Freund, que ya vivía retirado de la Universidad en su San Casciano de los Vosgós, viaja Santiago y Buenos Aires, ciudades en las que leyó varias conferencias. El Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile y la Fundación del Pacífico le habían invitado a participar en un seminario sobre «Cuestiones fundamentales de la política contemporánea», celebrado en la institución universitaria durante la semana del 21 al 28 de junio. Tres fueron sus disertaciones: «La crisis del Estado», «La crisis de valores en Occidente» y «Capitalismo y socialismo», recogidas ese mismo año en un libro. El día 4 de julio apareció publicada en *El Mercurio* la extensa entrevista que le hizo Jaime Antúnez Aldunate, aunque para entonces ya se había trasladado a Buenos Aires, ciudad en la que al menos impartió dos conferencias: una sobre «La esencia de lo político» en la Universidad del Salvador y otra sobre el estudio científico de lo político y su metodología en la Facultad de Derecho

de la Universidad de Buenos Aires. También en la prensa porteña quedó constancia de su visita, pues *La Nación* dio el breve ensayo referido más arriba: «El conflicto de las Malvinas a la luz de la polemología». El autor se refería en él al papel de tercero mediador desempeñado por los Estados Unidos, así como a la alianza de éstos con Gran Bretaña, lo que determinó el curso de la Guerra de las Malvinas y del Atlántico sur. Consecuencia directa de aquel viaje hispanoamericano fue la relación de Freund con los hermanos Massot, editores de uno de los diarios decanos de la prensa argentina, *La nueva provincia*, en cuyo suplemento cultural *Ideas Imágenes* aparecieron «Una interpretación de George Sorel», «Carl Schmitt. Una existencia hecha de contrastes» y «Presupuestos antropológicos para una teoría de la política en Thomas Hobbes».

Después de algunos años de cierta indiferencia, mas sólo aparente, pues Freund seguía siendo leído por numerosos intelectuales vinculados generalmente a las Universidades católicas o a los círculos militares argentinos y chilenos, los últimos años 90 han conocido una progresiva actualización del interés por la obra política y jurídica del escritor francés. No poco de esta *Freund-Renaissance* en Argentina se ha debido, en primera instancia, a la labor divulgadora del jurista político bahiense Néstor Luis Montezanti, de la Universidad Nacional del Sur, traductor de *¿Qué es la política?*, *El derecho actual* y *Política y moral*. A estas ediciones le han seguido, en fechas recientes, el opúsculo *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt* y *¿Qué es la política?*, ambos textos al cuidado de Juan Carlos Corbetta, de la Universidad Nacional de La Plata. Tal vez en los próximos años, particularmente en Argentina, asistamos a la recepción académica integral del modo de pensar político de Freund, por encima de toda leyenda ideológica.

El "maquiavelianismo" político

Si hubiésemos de condensar en términos simples la obra y el pensamiento de Freund optaríamos, sin dudar, por la fórmula del

«maquiavelianismo» o «realismo político». A pesar de los equívocos que suscita y de la mala prensa de todo escritor realista o relacionado con el Secretario florentino. Renunciaremos ahora a exponer con detalle qué debe entenderse genéricamente por realismo, pues ello excede del objeto de esta semblanza intelectual, orientada a poner en claro algunos supuestos del pensamiento del profesor de sociología de Estrasburgo. Apartaremos la disputa clásica sobre el realismo político como una con-secuencia del «método» -«el primado de la observación sobre la ética»-, tesis divulgada por Aron pero que acaso sólo tenga alguna utilidad dentro del horizonte de preocupaciones metodológicas propias de los profesores de ciencia política. El realismo político se asimila en realidad al «punto de vista político», perífrasis que, a pesar de su carácter puramente descriptivo, casi puede considerarse como una de esas banalidades superiores, pues ¿quién dudará cabalmente de que lo político tiene un medio propio de acceso que no resulta intercambiable con el propio de la moral -moralismo político-, la economía -economicismo- o la religión -teocratismo-? A esta actitud espiritual le dan gracia y carácter (a) la centralidad o primado histórico de lo político; (b) la convicción de que los medios políticos no siempre se presentan bajo la especie de lo agible, pues en ocasiones no hay elección posible; (c) el agnosticismo en cuanto a la forma de gobierno, pues no existe una organización óptima de la convivencia política; (d) la distinción entre lo político (*das Politisch*) y el Estado (*der Staat*) y entre lo político (*le politique*) y la política (*la politique*) o, por último, (e) la determinación del pensamiento jurídico-político por la configuración de la forma política.

La querella sobre el realismo es consecuencia, según Freund, de las dificultades inherentes al paso de la teoría a la acción. En rigor, sólo tiene sentido predicar el realismo de una cierta forma de proceder el político, inspirada en la evaluación de la relación de fuerzas, más allá de todo ardid político, propaganda o ideología, pues todo cálculo del poder debe

orientarse al beneficio de la comunidad. «No sólo se trata, puntualiza el autor, de sopesar correctamente las fuerzas de los adversarios, sino de no engañarse sobre las propias. La relación de fuerzas indica un límite que una colectividad política no debe sobrepasar, so riesgo de poner su existencia en peligro». Aún así, Freund se mostró reticente a utilizar la expresión «realismo político» en el desarrollo de su fenomenología. Sucede a veces, en efecto, que el realismo puede llegar a convertirse en una versión del maquiavelismo, es decir, en una ideología del poder. Pero, ¿qué sucede entonces con la dignidad teórica del «realismo»? ¿Es el realismo político el método que, en opinión de uno de sus estudiosos contemporáneos, «hace suya, poniéndola al día críticamente, una cierta tradición del pensamiento político europeo, cuya primaria ambición ha sido la comprensión de la política y sus manifestaciones históricas en términos científicos, es decir, avalorativos y puramente descriptivos»? Freund, en realidad, prefirió no entrar en los pormenores de una polémica que, en gran medida, consideraba estéril. Pues, «no se trata de ser realista o idealista -palabras recubiertas, por lo demás, de una pátina ética asaz turbia- sino de captar la política en su realidad de esencia humana». Ésta es la actitud del maquiaveliano, no la del realista. Fue, pues, el propio autor quien rechazó definirse intelectualmente como realista político.

Estas observaciones clarifican la actitud de Freund ante las vías de acceso a lo político, si bien todavía de una manera imprecisa. Hasta cierto punto, su posición es atípica en el panorama actual de las ideas. Por lo pronto, se trata de un filósofo reacio a aceptar como verdades intangibles los prejuicios de la política ideológica. Su repertorio no se agotó en las nociones más ideologizadas, pues también analizó críticamente algunas categorías o postulados aparentemente sanos: pensar la política políticamente también incluye la reflexión sobre la tradición heredada. Mas detrás de esta temática, dispersa en apariencia, se encuentra una gran divisoria intelectual de la comprensión de lo político. De un lado, el

estilo «idealista, utópico e ideológico», del otro, el «realista, científico, polemológico». El realismo científico y polemológico se corresponde con el punto de vista *maquiaveliano*.

La primera dificultad que hay que sortear es la confusión terminológica, puesto que el autor distingue netamente entre maquiavelismo y maquiavelianismo. «Ser maquiaveliano» consiste, *prima facie*, en adoptar un estilo teórico sin concesiones al moralismo. No se trata, sin embargo, de que el sabio devenga inmoral, ni siquiera amoral. El pensador maquiaveliano se limita a reclamar la dignidad de la política, su derecho a ser pensada políticamente. Por eso rechaza las interpretaciones del maquiavelista, cuya óptica es la del moralista. El maquiavelismo, solía decir Freund, es el cinismo de los amantes de la justicia abstracta. En cualquier caso, maquiavelismo y antimachiavelismo le parecían dos especies del mismo moralismo político. Al elegir ser maquiaveliano, Freund optó por estudiar la actividad política como tal. Su visión no es limitada o reduccionista como la del pensador maquiavelista: trátase de «examinar lo político en sus relaciones con la naturaleza humana y la sociedad para mostrar que no se justifica en sí mismo, sino que sirve para justificar casi todos los actos decisivos del hombre en la sociedad».

El maquiavelianismo es concebido epistemológica y metodológicamente según la fórmula que Freund denomina *demonstrativa*. A pesar de las dificultades cognoscitivas que se presentan en el campo pragmático de la política, o de la constatación de la dimensión polémica de la política, que impregna la adscripción del científico a una u otra escuela, el método demostrativo «se libera de la fascinación de lo político mostrando su presencia ineluctable y su potencia constituyente de las relaciones sociales». El contraejemplo del método demostrativo es el método *justificativo*. Si el primero aspira a ver más allá de la contingencia de los regímenes, buscando los mecanismos o los elementos comunes a todos ellos, el segundo, «centrado en los fines, renuncia a los presupuestos del análisis y de la

investigación positivos». Sus aspiraciones se orientan hacia el estudio de los regímenes, los partidos y las instituciones a la luz de una supuesta ética. Pero no le corresponde al maquiaveliano justificar una especie de poder o de régimen, prefiriendo unos a otros. Cuando el filósofo o el politólogo traspasan este umbral convierten su saber, como decía Aron, en un «sistema para justificar». Abandonado entonces el punto de vista polemológico, su posición deviene abiertamente polemógena.

Notas complementarias:

- La polemología freundeana, como elaborado *corpus* teórico, es una «sociología del conflicto» en sentido estricto, y no sólo, según la interpretación de Gastón Bouthoul, una «sociología de las guerras». Cfr. J. Freund, *Sociologie du conflit*. París, P. U. F., 1983. G. Bouthoul, *Traité de polémologie. Sociologie des guerres*. París, Payot, 1991.

- Ello le valió, lo mismo que a otros intelectuales liberales o conservadores, el desdén sordo del *sinistrismo*, pues como decía Jean-Paul Sorg en su defensa del maestro, «los prejuicios son tenaces y las reputaciones indelebles». Véase J.-P. Sorg, «Julien Freund, ou de la difficulté de penser la politique», en *loc. cit.*. Mas, en último análisis, recordando lo que el mismo Freund decía de Schmitt, ilustre visitante de la España franquista, el polemólogo lorenés no fue el único intelectual que profesó conferencias en países gobernados por dictadores. El caso de Schmitt sigue siendo paradigmático, pues difícilmente se puede exagerar su identificación con España, nación por la que sentía gran admiración. En la correspondencia del viejo de Plettenberg con su amigo, discípulo y traductor español Javier Conde se encuentra este fantástico párrafo: «Mi siempre querido amigo... todo concurre en las circunstancias actuales para sacarnos a la palestra tanto a mis amigos y a mi como, visto del otro lado, a mis asediadores. Comprenderá que en un momento como este le tenga a usted tan presente. No olvide nunca que los enemigos de España han sido siempre también mis propios enemigos. Es esta una coincidencia que afecta a mi

posición particular en la esfera del espíritu objetivo». Carta de C. Schmitt a J. Conde de 15 de abril de 1950.

- En *Futuro presente*, «Futurología y escatología», en *Futuro presente*, n° 39, 1977; «Vilfredo Pareto y el poder», en *Futuro presente*, n° 41, 1978. Se cierra esta primera etapa con «Trabajo y religión según Max Weber», en *Concilium. Revista internacional de teología*, n° 151, 1980.

- En *Hespérides*, dirigida por José Javier Esparza, apareció un artículo de Freund: «Algunas ideas sobre lo político» (n° 4-5, 1994). Véanse también en esta serie los artículos de J. Molina «La esencia de lo económico. Acerca de las relaciones entre la economía, la política y la política social en Julien Freund» (n° 18, 1998) y «La teoría de las formas de gobierno en Julien Freund: el problema de la democracia moral» (n° 20, 2000). En *Razón Española*, empresa intelectual animada por Gonzalo Fernández de la Mora, se dio a conocer «El liberalismo europeo» (n° 115, 2002). La revista *Veintiuno*, dirigida por Francisco Sanabria Martín, publicó «Socialismo, liberalismo, conservadurismo. Un ejemplo de confusión entre la economía y la política» (n° 33, 1997), además de sendas reseñas sobre tres libros de Freund. La Fundación Cánovas del Castillo, editora de *Veintiuno*, incluyó en su colección «Cuadernos Veintiuno de formación. Serie azul» el opúsculo de J. Molina sobre «La filosofía de la economía de Julien Freund ante la economía moderna». Madrid, F. C. C., 1997. Véase también J. Freund, «La cuestión social», en *Cuadernos de Trabajo social*, n° 11, 2000. El doctorando Juan Carlos Valderrama defenderá próximamente su tesis doctoral, que versa sobre la «Esencia y significación polemológica de lo jurídico». Del mismo puede verse una magnífica investigación predoctoral inédita: *Julien Freund, estudio bibliográfico* (2002). La revista *Empresas políticas* dedicará su número 5 (2° semestre de 2004) al pensamiento del polemólogo francés.

- La renovada tradición del realismo político contemporáneo cuenta con

referencias de nota en diversos países europeos y americanos: Francia, Alemania, Italia, España y Argentina. En Madrid brilló el elenco de profesores de la *Escuela española de Derecho político* [1935-1969]: de Javier Conde y Carlos Ollero a Jesús Fueyo y Rodrigo Fernández-Carvajal y, formando constelación con su magisterio, Gonzalo Fernández de la Mora, Álvaro d'Ors y Dalmacio Negro.

- La inserción de Freund en la tradición del realismo político puede hacerse atendiendo al magisterio *ex auditu* y *ex lectione* de sus autores predilectos. Mientras que su *maquiavelianismo* le emparenta con Maquiavelo, su *liberalismo político* le compromete con la crítica *sui generis* de Schmitt al demoliberalismo. En cuanto al *primado de lo político*, temática incoada por Aron, en Freund se presentó, en parte, como categoría mediadora fundamental en su teoría del orden. En una perspectiva distinta, acaso más epistemológica, no pueden ignorarse ni su *realismo filosófico*, que en Freund fue de inspiración aristotélica, ni su *anti-intelectualismo*, no en el sentido sociológico del descrédito de los intelectuales, sino como uno de los supuestos de la filosofía de Weberr, relacionado por una parte con la neutralidad axiológica (*Wertfreiheit*) y por otra con el «desencantamiento del mundo» y sus consecuencias en el orden de las diversas actividades humanas (intelectualización de la vida, *ideologización*, etc.) Tampoco carecen de interés, desde un punto de vista sociológico, la teoría paretiana del poder, supuesto que gravita sobre la concepción freundeana de cada una de las «actividades sociales» y sus consecuencias en términos de potencia, o su teoría del conflicto, cuya configuración fenomenológica es deudora de la sociología *formista* de Simmel.

- Aron ha sido un autor fundamental para el realismo político contemporáneo, sin embargo, sus diatribas de los años de la Segunda Guerra Mundial contra el maquiavelismo de Maquiavelo y Pareto han sugerido a sus exégetas, a veces, un camino equivocado, poco partidarios de aceptar en un liberal la actitud vigilante del

«maquiavelista moderado» (Cfr. Rémy Freymond, «*Présentation*» a R. Aron). Decía Aron que «el llamado método del realismo científico o racional, también denominado experiencia sistematizada les condujo [a Maquiavelo y Pareto] al amoralismo». Su visión del problema, no obstante, resulta ser más amplia que la de algunos de sus comentaristas. A nuestro juicio, el realismo como una consecuencia del método abarca una mínima parte del problema de lo que, en rigor, constituye una actitud espiritual que

busca el esclarecimiento de las «ultimidades sociales». Decía el jurista político español R. Fernández-Carvajal que la ciencia política es «*virtus intellectualis circa postrema socialia*»; difícilmente se hallará en la literatura europea una definición más bella y precisa del realismo político. Puede verse en su libro *El lugar de la ciencia política*. Murcia, Universidad de Murcia, 1981.

© Revista Internacional de Sociología, Vol 66, N° 50, 2008 (<http://revintsociologia.revistas.csic.es>). [Con Notas en el original].





Situación polémica y terceros en Schmitt y Freund

El propósito de este ensayo es presentar y comparar las teorías de Carl Schmitt, Julien Freund y Norberto Bobbio sobre la situación polémica y las figuras que aparecen o desaparecen de ella, según la intensidad de aquella situación, el interés de estas figuras u otras condiciones. Me interesa, en especial, resaltar el concepto de tercero entre sus variedades, acercarme a la idea de neutralidad -que usualmente se desdeña cuando se habla de la guerra- y al papel que estos autores le otorgan.

JORGE GIRALDA RAMÍREZ

El concepto de situación polémica no es unívoco como espero que quede claro de la exposición. Para Schmitt es lo político, para Freund el conflicto y para Bobbio la guerra, pero se verá que estas tres categorías convergen con la definición de situación polémica que Freund ha construido a partir de Schmitt y que Bobbio valora positivamente por la alternativa que introduce a la relación amigo-enemigo. Aunque los tres autores le dan una connotación excepcional a la situación polémica, tienen diferentes valoraciones de la misma. Schmitt la cree indispensable en la sociedad internacional y dañina en el nivel intraestatal; Freund piensa que, a más de consustancial a la sociedad, resulta frecuentemente benéfica; Bobbio aspira a que ella sea evitada.

Esta conversación a tres voces puede ser nueva -imposible estar seguro- pero es claro en sus obras que existen interpelaciones públicas, al menos entre Schmitt y Freund y entre éste y Bobbio. Las repercusiones teóricas de este debate son notables y el interés por las proposiciones de Schmitt, por lo menos, lo demuestra. Y su significación práctica para realidades como la colombiana o la argelina, no debiera ser soslayada. La exposición sigue los autores de acuerdo con el orden cronológico de las obras revisadas. Concluyo con un somero examen comparativo de la neutralidad y de la política en el marco de la situación polémica.

1. Carl Schmitt: la neutralidad

En su apasionante ensayo *El concepto de lo político* (1932), Carl Schmitt alude a la distinción de amigo y enemigo como la característica determinante -"en el sentido de un criterio" (Schmitt, 1998)- de lo político. Y define al enemigo diciendo que es "sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo" (Schmitt, 1998).

La definición dada por Schmitt encierra, al menos, tres implicaciones importantes: a) el carácter público del enemigo, pues los grupos humanos son por sí mismos públicos. Por ello, Schmitt considera que la palabra que designa con precisión al enemigo es el *hostes*, no el *inimicus*, entendiendo que este último alude a las relaciones entre individuos y al ámbito privado, b) El carácter polémico de la relación política que pone de presente la existencia de un antagonismo entre el amigo y el enemigo; antagonismo que ofrece un rango cuya agudización puede elevarse hasta la negación del otro. En este sentido lo político siempre incluye la guerra, "al menos como posibilidad efectiva (que) origina así una conducta específicamente política" (Schmitt, 1998). c) El carácter óntico del enemigo, es decir, que el otro sea distinto y extraño en un grado tal de intensidad que represente una negación de mi existencia y que, por tanto, me obligue a combatirlo. En este sentido, podría especificarse como enemigo real cuya condición

puede incluir normalmente representaciones morales, estéticas o sentimentales, pero que no dejan de ser contingentes para la constitución de la enemistad.

Cuando Schmitt rechaza, sin embargo, la identidad de lo estatal con lo político empieza a establecer las fronteras de los ámbitos de las relaciones sociales en los que las oposiciones no poseen el grado de antagónicas ni, por tanto, carácter político. Esas relaciones no son polémicas, son relaciones agonales, de competencia. No poseen el estado de latencia de la guerra, el *animus hostilis*, sino que conllevan, cuando más, la discordia. Allí no existe enemigo. Allí están el competidor económico, el oponente en la discusión, incluso, el contendiente físico de las querellas privadas, todos ellos reunidos bajo la denominación del adversario, que es realmente el amigo mientras la fuerza decisional del Estado logre mantener la unidad política.

No obstante, entre estas dos situaciones, la agonal y la polémica, la que engloba distintivamente las relaciones entre amigos y la que entraña la oposición con el enemigo, respectivamente, existe un puente constituido por lo que Schmitt denomina el caso decisivo. Se trata de aquel estado en el que, alrededor de las discrepancias de cualquier índole (económica, moral, social, religiosa), se consolida un grupo humano con tal integración e identificación de sus intereses que puede decidir que su relación con el otro es antagónica, que su existencia es amenazada por la presencia del otro y que, en consecuencia, debe rechazársele como enemigo. El caso decisivo contempla siempre la eventualidad de la lucha y ésta se define por "la posibilidad real de matar físicamente" (Schmitt, 1998).

Si el amigo, aún como adversario, es la figura que se sitúa más acá de la franja de las relaciones políticas, la figura del enemigo absoluto es la que se sitúa más allá de la misma. En efecto, el realismo crudo de Schmitt, su concepción de lo político rayano en lo bélico, admiten la guerra total, pero no el enemigo absoluto. La guerra total es ya una experiencia desde 1914 y significa que, además de la militar, existe una confrontación económica y moral. El enemigo absoluto es aquel a quien se le

desconoce su humanidad, a quien se le degrada "por medio de categorías morales y de otros tipos" (Schmitt, 1998), y, por consiguiente, a quien se busca aniquilar. En otro sentido, quiere decir que aunque la hostilidad es inevitable, debe ser relativizada en orden a posibilitar el reconocimiento del enemigo y, con él, mantener la posibilidad del tratado de paz (Véase: Serrano, 1997).

¿Significa esto que en la franja de lo político sólo hay lugar para la dualidad amigo-enemigo? No. Schmitt plantea explícitamente que el criterio de distinción amigo-enemigo incluye la posibilidad de la neutralidad. "Lo que ocurre es que el concepto de la neutralidad, igual que cualquier otro concepto político, se encuentra también bajo ese supuesto último de la posibilidad real de agruparse como amigos o enemigos" (Schmitt, 1998).

En el Corolario II, Schmitt plantea tres significados de la neutralidad en el campo internacional, a partir de cuatro escenarios diferentes de correlación de fuerzas: a) En el "equilibrio de poder entre neutrales y beligerantes" se da la figura del neutral como imparcial, más aún, eventualmente amigo de ambos bandos, b) Cuando existe una "inequívoca superioridad de poder de los beligerantes sobre los neutrales", la neutralidad sólo es posible a partir de un acuerdo tácito de los contendientes, c) En la relación inversa a b, superioridad de los neutrales, son éstos los que pueden permitir un terreno delimitado como escenario para la lucha entre beligerantes más débiles, d) Por último está la situación de aislamiento, en la que Schmitt no reconoce la calidad de neutral a quien se aísla.

En el Corolario I, se exponen las distintas significaciones de la neutralidad en el interior del Estado. Son significaciones negativas, la neutralidad como a) no intervención, incluso como desinterés; b) la asunción del Estado como medio técnico; c) la "igualdad de oportunidades en la formación de la voluntad estatal" (Schmitt, 1998); d) la paridad de todo grupo para servirse del Estado. Son significaciones positivas la neutralidad basada en: a) la objetividad de la norma, en este caso el neutral es el juez; b) el conocimiento objetivo, presupuesto clave en los casos del consejero

experto y del mediador; c) la expresión de unidad, en este caso el Estado árbitro que relativiza los conflictos en su seno; d) el poder de un tercero, como ocurre con los Estados protectores o conquistadores.

Tratándose de una concepción decisionista (Véase Cortes, 1999), Schmitt plantea que si en el caso decisivo la "resolución es tomada por cada uno para sí" (Schmitt, 1998) debe entenderse que la condición de neutralidad se produce de la misma manera. Aunque advierte que los límites entre la guerra y la paz deben ser suficientemente claros para que la neutralidad también lo sea y que, en situaciones anómalas de penumbra entre la guerra y la paz (caso concreto, el de la guerra fría), la neutralidad tampoco es distinguible.

Aunque Bobbio simplifica la dualidad amigo-enemigo para desdeñarla oponiéndole la figura del tercero (Bobbio, 1997), dándole razón a la resignada queja del prólogo de 1963 a El concepto de lo político (Schmitt, 1998), lo cierto es que para Schmitt en la sociedad internacional no hay neutrales por fuera de los Estados, mientras que en cada unidad política la neutralidad es una función que el Estado puede observar o desempeñar, siendo su potestad pero sin que sea su característica esencial. La paradoja consiste en que sólo el Estado puede ser neutral en la situación polémica en virtud de su absoluta capacidad de decidir.

La eliminación del tercero en Schmitt es nítida cuando plantea que una vez que el conflicto llega al extremo, "sólo puede ser resuelto por los propios implicados" (Schmitt, 1998), no hay cabida para imparciales o no implicados.

2. Julien Freund; los terceros interesados

En su teoría del conflicto, Freund parte de una definición que sintomáticamente no deja de parecerse a la noción de lo político de Carl Schmitt, no en vano se considera su discípulo y fue alguna vez su interlocutor. Para Freund (...) "el conflicto consiste en un enfrentamiento por choque intencionado, entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan, los unos respecto a los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho, y que para

mantener, afirmar o restablecer el derecho, tratan de romper la resistencia del otro eventualmente por el recurso a la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro" (Freund, 1995).

Excepción hecha del carácter de los involucrados en el conflicto, que pueden ser individuos o grupos, las demás implicaciones de la definición concuerdan con los contenidos de lo político en Schmitt, a saber: de un lado, el carácter polémico del conflicto que conlleva una oposición antagónica respecto a un derecho y una violencia latente en su expresión; del otro, el carácter real, "óntico", del mismo.

Para aclarar la definición, Freund explica la diferencia entre situación polémica y estado agonal. La primera se identifica con el concepto propiamente dicho de conflicto, siendo esencial en ella la intención hostil. Su "característica esencial es que los protagonistas se enfrentan como enemigos " (Freund, 1995). En el segundo, el estado agonal, no hay intención hostil y los bandos se tratan como adversarios pues en dicha situación se "ha logrado desactivar los conflictos y sustituidos por otra forma de rivalidad conocida bajo el nombre de competición, de competencia o concurso" (Freund, 1995).

Entendiendo que los conflictos pueden expresarse como lucha feroz y desmesurada, o como combate reglamentado, que racionaliza la violencia, las tareas de la política van desde -de menos a más- regular la confrontación violenta hasta eliminar el conflicto introduciendo la competencia bajo los parámetros del derecho, es decir, el estado agonal. Ello implica que, en las situaciones de conflicto, el orden resulta regularmente de la voluntad del más... fuerte, mientras en el estado agonal el orden cuenta con el respaldo de los involucrados y establece un equilibrio precario que está siempre sujeto a la posibilidad de la ruptura. Aunque Freund, como Schmitt, dicen no tener pretensiones normativas, Bobbio aproxima los modelos de este autor a la filosofía política, interpretando la situación polémica original como el estado de naturaleza clásico de Hobbes y el estado agonal final como la sociedad anárquica de Marx (Bobbio, 1997).

Sin embargo, para el motivo de esta exposición, la diferencia clave entre estos dos modelos estriba en la presencia o ausencia del tercero: una de tercero...: incluido, otra de tercero excluido.

El estado agonal sólo puede subsistir impidiendo la polarización y reconociendo la participación del tercero, El tercero disuelve las contradicciones susceptibles de escalar en el cuerpo de las instituciones y asociaciones pluralistas que involucran ciudadanos de opiniones diversas y frecuentemente contrarias. El consenso social se basa en la presencia significativa del tercero y en ella radica también la intermediación entre los actores sociales que se distancian y tienden a enfrentarse, El tercero "permite la aparición de poderes intermediarios" (Freund, 1995) y posibilita la estabilidad democrática facilitando la formación de mayorías gobernantes y minorías opositoras.

No quiere esto decir que, *per se*, el tercero tenga entidad y no pueda existir más que amorfamente, Este es el caso de la multitud' que posee un carácter privativo (ni positivo, ni negativo) y que en los casos de situación polémica puede aparecer como iniciadora, objeto de la misma o participante.

Por su parte, el conflicto se configura cuando se presenta la polarización entre los contendientes, crece la intensidad de la lucha y, por tanto, el tercero desaparece dejando el campo a los grupos de amigos y enemigos. Esta exclusión del tercero se da por el carácter globalizante del conflicto, que tiende a subordinar las demás relaciones sociales, y por las representaciones subjetivas de los antagonistas que asignan papeles en la confrontación, aún a quienes no están implicados.

Tal exclusión no es absoluta: en los inicios del conflicto se puede presentar, por ejemplo, la *configuración trágica* (Freund, 1995 que opone tres campos que combaten entre sí en el desenlace del conflicto el tercero recobra su presencia, tanto porque irrumpa cancelando la dualidad, como porque quede involucrado en los términos del tratado que lo finiquita, En el transcurso del conflicto, sin embargo, y siempre subordinadas a las características del mismo, aparecen diversas figuras del tercero. Freund las

clasifica según ellas correspondan o no a una intervención interesada del tercero en la pugna.

Son terceros interesados, en orden descendente en relación con el grado de participación: a) El aliado, cuya intervención tiene un carácter indudablemente polemológico, participando directamente en las acciones (a veces desencadenándolas) y reforzando la bipolaridad; b) El protector, que interviene apoyando de diversas maneras a uno de los contendientes, cuya mejor ilustración encuentra Freund en los nexos de las superpotencias con distintos grupos subversivos durante la guerra fría; c) El gozador, aquel que en determinadas condiciones resulta ser el beneficiario del conflicto en sí mismo o de sus resultados y que es llamado por Simmel —el otro inspirador de Freund- *tertius gaudens*.

Son terceros no interesados, también en orden descendente: a) El disuasor, que busca impedir que el conflicto tenga lugar, amenazando con intervenir, bien sea porque tenga el poder para hacerlo o porque la dinámica conflictiva tienda a involucrarlo, aún contra su querer; b) El mediador, “tercero moderado que se esfuerza en solucionar un conflicto en el que no está implicado” (Freund, 1995) y que para cumplir su papel requiere el reconocimiento, así sea implícito, de los contendientes; c) El neutral, entendido como “el que decide mantenerse fuera de las hostilidades”. El neutral no necesariamente ha de ser pasivo como se expresa en el hecho de que en la sociedad internacional existan casos de neutrales armados. Tampoco tiene que ser rigurosamente imparcial pues, para Freund, en el caso de los Estados, su Constitución prefigura determinadas simpatías con otros.

Como puede verse, Freund introduce terceros que, estando interesados en el conflicto no rompen la dualidad del mismo y que, sin estarlo, sólo pueden intentar romperla con la admisión de los polemistas.

3. Política y situación polémica

Las diferencias entre los autores examinados se hacen más notables cuando analizamos las relaciones entre la política y la situación polémica. No obstante, se mantienen dentro de la vertiente dominante en la historia

del pensamiento que reconocen en la guerra un fenómeno político.

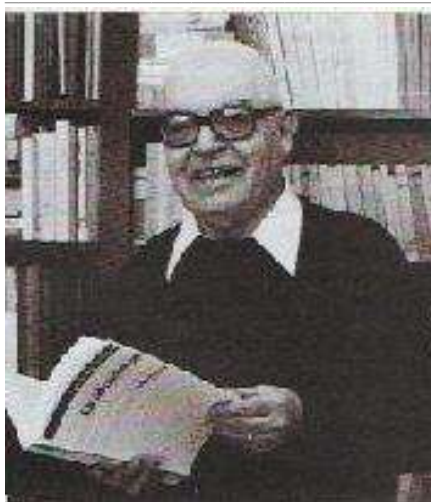
En Schmitt, el *polemós*, la lucha, es el factor determinante, "esa posibilidad efectiva de lucha que tiene que estar dada siempre para que quepa hablar de política" (Schmitt, 1998). La política es determinada y la fuerza del vencedor es la que configura el Estado o el nuevo orden internacional. Así como la razón desaparece del resultado final de la contienda, Schmitt propugna la racionalización de la misma cuando considera que la escalada hacia el extremo no debe llegar hasta la criminalización del enemigo; para que el conflicto mantenga su carácter político debe admitir la existencia de un enemigo justo. En ese orden de ideas, la política se concibe; de un lado como "el grado de intensidad de una asociación de seres humanos" (Freund, 1995); del otro, adquiere, apenas sí, la categoría de principio moderador subsidiario de la relación de fuerzas.

Freund parte de las tesis de Schmitt, pero para él la política tiene una relevancia mayor,

adecuada a su noción extensa de situación polémica: "la política es el campo de aplicación por excelencia del desarrollo de la gestión y del arreglo de los conflictos" (Freund, 1995). Ella tiene cabida tanto en la situación agonizante como en la polémica, lo que quiere decir que no se reduce a la relación amigo-enemigo aunque sea en ésta que se destaca. Sin embargo, su idea de política en ningún modo entraña la democracia que es apenas una de las formas de aquella y no exactamente la que le parezca más atractiva o eficaz. La política, como el conflicto, no implica racionalidad ni razonabilidad, en ella sigue siendo la fuerza la que determina y por ello su mirada del tercero tiene un carácter numérico: el tercero define la mayoría. Su realismo da, no obstante, cabida a una visión normativa de la política. Ella tiene un precepto fundamental: "Debe saber prevenir lo peor y tener la capacidad de impedir que ocurra" (Freund, 1995). Y lo peor es la muerte.

© Extractos de *Los otros, que no son el enemigo. Situación polémica y terceros en Schmitt, Freund y Bobbio*, en Estudios Políticos n° 14, enero-junio 1999.





Orden y situación política en Julien Freund

En 1976, describiendo la voz “Política” en su *Dizionario di politica* junto a N. Mateucci y otros, Norberto Bobbio le atribuyó a Freund —como a Carl Schmitt antes que a él— una visión excesivamente unilateral de lo político. Su propia dependencia de las categorías *conflictualísticas* del alemán, de quien a su juicio Freund sería un continuador expositivo, le habría conducido casi de modo natural a ello, haciendo de la relación teórico-conceptual de “amigo” y “enemigo” el centro por excelencia del acontecer político.

JUAN C. VALDERRAMA ABENZA

Además, compartiendo esa misma certeza en torno a la dimensión polémica de la política, también los dos tenderían a refrendar un mismo esquema profundamente estatista de lo político —nacido del Estado y para el Estado—, que si en lo teórico se muestra tributario directo de la sociología de la dominación de Weber (*Herrschaftssoziologie*), tiene por origen una muy anterior reducción histórica del *saber práctico político* al puramente *estratégico* del uso y monopolio de la *fuerza*. Lo que significa hacer de esta, siendo un medio, lo realmente distintivo en la política, como si fuera susceptible de tomarse al margen de otros fines o incluso como un fin en sí mismo sin otra ulterioridad que su ambición, su logro y, por supuesto, su conservación en el tiempo.

El razonamiento de Bobbio es claro. Si la política se define por la intensidad polémica que puede adoptar cualquier género de relación social, tal y como había descrito Schmitt («cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo»), entonces lo que convertiría en *políticas* ciertas formas de oposición frente a otras residirá solo «en el hecho de que se trata de conflictos que no pueden ser resueltos en última instancia si no es a través de la fuerza, o que, por lo menos, justifican [...] el recurso a la fuerza para poner fin a la discusión». De este modo, en su intento de identificar la “sustancia” de lo político, tanto Schmitt desde el derecho, como Freund en clave más estrictamente filosófica, estarían

partiendo de una experiencia particular y excepcional —la *guerra interestatal*—, para concederle alcance general en condiciones asimismo de *normalidad*.

Quizá sea este uno de los temas más recurrentes en las discusiones académicas sobre la teoría jurídico-política schmittiana. Lo que no está claro es que responda a la propia posición de Freund. Es cierto que en política, y especialmente en la política de Estado, «el motivo latente», dice Freund, de las confrontaciones y agitaciones sociales suelen concentrarse ahí, en torno al problema del acceso y el mantenimiento del poder, la fuerza y los mecanismos jurídicos, simbólicos, teóricos... de su legitimación social. Ahora bien, y es el propio Bobbio quien lo recuerda, el uso de la fuerza puede ser *condición necesaria* para que pueda hablarse de poder político —de lo contrario, difícilmente podría ser un poder—, pero no *suficiente*. En efecto, «el hecho de que la posibilidad de recurrir a la fuerza sea el elemento distintivo del poder político frente a las otras formas de poder no quiere decir que el poder político se resuelva en el uso de la fuerza»; si ésta puede encontrarse en prácticamente todos los grupos sociales, no así el *poder político*, que apunta a un hecho de naturaleza mayor y, por específica, muy distinta a ella.

«Lo polémico» y «lo agonal»

De lo que sospecha Bobbio en última instancia es de ese valor epistemológicamente tan determinante que parecen concederles

Schmitt y Freund al antagonismo y la lucha para el desciframiento de la estructura *normal* de lo político, y no solo, como por lo demás es obvio, de la excepcional. Máxime si se tiene en cuenta que la tarea esencial de la política, por utilizar los términos específicos de la sociología freundeana, es fundar un orden regular de convivencia sobre una situación social de carácter *agonal* y, consecuentemente, no-polemica. Es de ese cierto *polemocentrismo*, en suma, que acaso podría atribuírsele a la filosofía política de ambos, como igualmente ha subrayado Portinaro. Ahora bien, la centralidad que en el orden del análisis asume la conflictividad, incluso más allá de la división política entre “amigos” y “enemigos”, no implica que el corazón de la política lo ocupe el simple curso o gestión de las situaciones conflictivas. El propio Portinaro observa en este punto que «si por un lado Freund tiende a subrayar que la política goza de “un estatuto particular en el ámbito de la conflictualidad”, por otro termina equiparando la categoría del conflicto con la distinción amigo-enemigo», que en rigor no sería más que una sola dimensión de un fenómeno —como el político— complejo. De ello se derivaría, seguirá diciendo, una postergación aunque insidiosa de la dimensión *agonal* de la política, fundada en el compromiso y la regularidad con la inclusión de un “tercero”, en provecho de la otra dimensión *polémica* que parece estar latiendo en el corazón de lo político. En efecto, «si la política no es tanto guerra y conflicto, cuanto capacidad también para transformar la lucha en duelo y éste en competición, operando una suerte de “enfriamiento” del estado polémico en agonal, ¿no debería darse al lado de la polemología igualmente una “agonología”?».

Es cierto que en sus investigaciones polemológicas, se centra Freund básicamente en el examen de las condiciones y formas de lo que entiende por «estado polémico» (*état polémique*), definido por la confrontación directa en situación de “*tertio excluso*” («*violencia abierta y directa o en combate reglado*»); desde luego más que en las propias del «agonal», fundada en la institución de formas regulares de competencia entre adversarios con inclusión de un tercero («*situación que ha logrado desactivar los conflictos sustituyéndolos con otra forma de rivalidad del tipo*

competición, competencia o concurso»). Así, como es lógico, en *Sociologie du conflit* (1983), obra en la que desarrolla pormenorizadamente esta distinción anunciada ya en su significación política en *L'essence du politique* (1965). Con esto intentó dar cuenta Freund del especial valor polémico que desde luego caracteriza a lo político; pero también —y esto conviene tenerlo presente— de su sometimiento práctico (en el horizonte pues de la política) a condiciones racionales de normalidad, que son las que hacen de la política de hecho la forma máxima de civilización de los conflictos siempre posibles en el interior de nuestras relaciones societarias.

En efecto, siendo el conflicto una forma “normal” de relación, en el sentido de no ser estrictamente patológica, debe darse incorporada a un *ethos*, a un orden de acción que pueda ceñirlo racionalmente y medirlo desde un punto de vista práctico. Cuando la experiencia del conflicto recae sobre la sociedad en su conjunto, afectando a las condiciones últimas de su unidad, ese *ethos* se lo proporciona la política. Es entonces cuando la amistad toma la delantera a la enemistad y, socialmente, el *agón* al *polemós*, cosa que interesa para desplazar el centro del problema político del terreno de los medios —especialmente enfatizados en la situación polémica— al de los fines. Desde este punto de vista, la amistad, por el estado agonal que presupone, no excluye el conflicto ni su virtual transformación en lucha. Puesto que la paz no excluye al enemigo, sino que lo incluye en su propia definición por no poder hacerse más que con él —negar el enemigo vendría a ser lo mismo que negar la paz—, la política no puede tener por fin la anulación de la enemistad, sino reconocerla con vistas a civilizarla, o sea, con vistas a hacerla políticamente, racionalmente, disponible. Por eso, «el sentido básico de la política radica en transformar la lucha indistinta en combate reglamentado», en darle políticamente, pues, forma agonal a la polemicidad social, real o virtualmente encarnada en un conflicto.

En las últimas páginas de su *Sociologie du conflit* el propio Freund apuntaba —y así lo recordaba antes Portinaro— que «la política disfruta sociológicamente de un estatuto particular en el terreno conflictivo»; pero esto es así básicamente, como dice a renglón

seguido, a tenor de la naturaleza de sus *fin*es. Lo político asume la conflictividad para administrarla en orden a esos fines, no para convertirse en víctima de su lógica envolvente, ya que es evidente que no es misión de la política «atizar el fuego, sino preservar o restablecer el orden».

El problema de nuestra existencia política va por eso mucho más allá de las simples relaciones de influencia o de los conflictos en torno al poder que sin duda discurren en el interior de la organización social. Dando todo eso por supuesto, el centro descansa en la posibilidad misma de participar colectivamente en aquellos fines por referencia a los cuales esas mismas relaciones conflictivas adoptan efectivamente forma *política*. Esa posibilidad presupone una previa discriminación del espacio en el que tales fines pudieran comparecer en su condición política, y en este mismo sentido, como bienes solamente identificables como tales y accesibles en un espacio público común. Es decir, que exige un “orden político” en sentido específico, y no sólo un “orden de lo político” tal y como quedaría recogido en la estructura lógica o conceptual de esta actividad.

Soberanía y situación excepcional

La afirmación freundeana de que existe un orden político específico e irreducible a otros con los que se halla socialmente en relación, se enfrenta fundamentalmente a dos posiciones. Por un lado, al reduccionismo de ciertos modelos de interpretación sociológica de la política de Estado, cuya atención sobre las relaciones de gobierno en ocasiones conduce a un oscurecimiento de la forma política del orden –y así también del fin al cual éste se ordena– en favor de sus solos principios estructurantes: política como fuerza (*cratología*) o poder.

El otro caso goza de un interés mayor. Lo representa Schmitt, a quien por otra parte Freund tanto debe. Es sabido cómo para Schmitt, lo políticamente decisivo radica en la capacidad soberana de dar forma, medida y solución a los grados máximos de conflictividad que la existencia humana provoca en los espacios socialmente diferenciados de su habitar. Ahora bien, esa conflictividad que con

su advenimiento –*situación* o *caso excepcional*– reclama la actividad del soberano, no responde para él a un “orden” que en cuanto tal pudiera definirse como “político” en un sentido estricto, sino más bien “jurídico”. Su campo de acción no sería tanto un orden propio cuanto las *situaciones políticas* que, en el sentido de *polémicas*, alimentan las demás actividades. De manera que son éstas las que delimitan el espacio de la acción política soberana en tanto en cuanto engendran situaciones conflictivas que, en su máxima intensidad, cuando dividen en dos el universo humano (*Freund – Feind, ami – ennemi*), solo una decisión última puede normalizar. Por eso lo político, escribía Schmitt, «puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etc. Por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de los hombres».

A Schmitt le vino esta idea del reconocimiento previo del trasfondo “polemógeno” sobre el que siempre opera, lo quiera o no, la decisión política, garante en último término de la unidad social. Con ello salvó el concepto de la asfixia jurídica a la que se ha visto sometida desde Bodin en adelante, pudiendo restaurarlo al fin en su significación política originaria, que no jurídica en un sentido puramente legal o normativo.

Freund recogerá de Schmitt esta restauración política de la soberanía. Pero le asignará un valor aún más independiente del marco conceptual de la estatalidad en que se sigue desenvolviendo Schmitt, desubicando el concepto o hasta descentrándolo respecto de su sujeción formal a los límites institucionales del Estado. Para él alude, más que al hecho de la independencia en el ejercicio de un poder de decisión –su no estar sometido a otro–, a la forma misma del poder político como *potencia última* del orden frente al desorden. De modo que «es políticamente soberana –dice– no la instancia que en principio no se subordina a ninguna voluntad superior, sino la que se hace voluntad absoluta por dominación de la competencia». La soberanía describe al poder político por su acción respecto de lo público y en él. Va más allá de una concreta instancia y de cualquiera de sus atribuciones, afectando a la

forma misma de la actividad de quien puede decidir en último recurso. Por eso no se sujeta a estructura institucional alguna, siendo como es principio de cualquiera. No es ni siquiera potencia del Estado, sino *potencia que hace Estado*: «*une puissance qui fait l'État*». Ni apareció con la estatalidad, que la redefinió a su modo, ni desaparecerá con ella, adoptando otros perfiles que aún están por ver.

Donde en todo caso sí coincidirán plenamente Schmitt y Freund será en la afirmación del vínculo existencial entre soberanía y *situación política* y, en consecuencia, entre aquella y la *situación excepcional*, en la que las fallas de la regularidad jurídica ordinaria revelan lo que de un modo verdaderamente definitivo irrumpe con la necesidad de la decisión política suprema: garantizar la existencia de un pueblo como unidad independiente. Así, exponiendo en un valioso texto de 1978 las grandes líneas del pensamiento del alemán («*Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt*»), Freund hará suya la idea de que «el político se halla muy habitualmente enfrentado a situaciones excepcionales que exigen una decisión inmediata y prudente». Por eso el interés, escribe, de la tesis schmittiana, ya que «la excepción nos ayuda a comprender mejor la importancia y la estructura de la decisión», hasta el punto de que no cabe elaborar una teoría de la decisión sin referirse a ella.

Por eso la definición con la que arranca Schmitt su *Politische Theologie I*: «*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*», es soberano quien decide sobre la situación excepcional. Si tenemos en cuenta la ligazón, efectivamente estrecha, entre soberanía y orden y, por lo tanto, entre política y situación excepcional, esta afirmación puede entenderse —dice Freund— básicamente en tres sentidos. Entendiendo, en primer lugar, que es soberano quien —o mejor, *la forma de acción* de quien— puede decidir *sobre* la situación excepcional, en el sentido de identificarla, de categorizar como tal un cierto estado de cosas irreconducible a las pautas ordinarias de la normalidad jurídica. Segundo, que lo es la instancia capaz de obrar *en* semejante situación, sin que deba su competencia a una atribución por parte del sistema jurídico que ha quedado en suspenso; y

por eso mismo, y en tercer lugar, que lo es quien en caso de suspensión del régimen o la Constitución se descubre capaz de *decidir en último recurso*, de forma excepcional, pudiendo ir contra el orden establecido si así fuera preciso con tal de normalizar la situación. Punto éste probablemente el más revelador, porque demuestra que no es soberano solo quien decide *sobre* la excepción, sino también *en* ella.

Referido en todo caso a la restauración de la normalidad, el orden al que se orienta la decisión soberana para Schmitt es un orden de derecho, que no político, ni mucho menos autónomo como mantiene Freund. Se refiere a la capacidad *extranormativa* —y por eso *política*— de garantizar la normalidad de las relaciones que regulan la existencia ordinaria. Con la precaución, eso sí, de no tomar tal orden en clave angostamente “normativa”, sobre la base de la identificación contemporánea entre *derecho* y *ley*, sino como *situación normalizada* en un orden de relaciones que la eventualidad de la excepción demuestra necesitado de aquella garantía. La decisión política es creadora de orden en tanto que lo es de la normalidad; de eso que el propio Schmitt cifra en el *nomos* del espacio, como medida de la validez legal. Se trata de una normalidad ganada a una situación polémica sobre la que la decisión política incide determinándola y midiéndola *extra-ordinem*. No sería por lo tanto misión de la política configurar un espacio propio para el despliegue expedito de su actividad, sino definir las *condiciones de normalidad* del espacio social de conjunto en el cual se desenvuelve. La política, más que instituir una forma de asociación yuxtapuesta o junto a otras, constituye la unidad que pone en forma, limita y mide la potencialidad conflictiva del resto de relaciones a las que extrínsecamente determina, a cada una de las cuales sí le correspondería por su parte gozar de su propia densidad fenomenológica.

La aproximación schmittiana a lo político siguió desde su origen el criterio de su propia vocación de jurista. Por eso no podía abjurar Schmitt de aquello que ordinariamente constituye la razón de toda situación jurídica: la negación de un derecho concreto —generalmente privado— que se busca resolver por la intermediación de una voluntad públicamente reconocible. A la experiencia de

un jurista no puede escapársele, en efecto, la manera en que lo excepcional revela como por contraste el perfil de cuantas realidades juzga. Se trata de un aspecto básico, al que aludiría el alemán en su prólogo a la edición de 1963 de *El concepto de lo político*, defendiéndose del reproche de haber primado la enemistad con sus apelaciones a la situación excepcional. Semejante acusación, dice, «no tiene en cuenta que el movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación». Y es que, en buena lógica, «en la vida del derecho, igual que en su teoría, la integración de la negación es todo lo contrario de un “primado” de lo negado. Un proceso como acción jurídica sólo puede pensarse cuando se ha producido la negación de un derecho».

Cosa análoga ocurre en política cuando se la mira a la luz de la excepción. Con la excepción irrumpe la necesidad de saber quién puede decidir auténticamente, quién puede dominar la situación a pesar de cualesquiera otras prescripciones y de la aparente indiscutibilidad de lo aparente. Porque los conflictos políticos se deben en lo fundamental a crisis de mando, y por lo tanto, a crisis a propósito del soberano auténtico. Evidencian quién realmente *puede* decidir, incluso cuando esa competencia no se siguiera de una legitimación por el derecho o no se correspondiera con las disposiciones previstas por la legislación en el sistema constitucional vigente. Los casos y situaciones de excepción destapan la finitud de la normalidad dada socialmente por supuesto en la vida ordinaria: oscurecen los criterios para el reconocimiento del mando legítimo y del correlativo débito de la obediencia, dado que en pura lógica estatal, si cesa el mando, igualmente cesa la obediencia. Y no sólo para saber quién sea el *guardián de la constitución* o el orden, sino para reconocer también a quien pudiera hacerse con la soberanía contra lo dispuesto normativamente para solucionar «el conflicto a su favor [...] aunque sea contra el derecho o las leyes en vigor. Entonces poco importa —explica Freund— que el pueblo sea o no soberano. Será soberano quien decida en último recurso, no en nombre del derecho, sino de la fuerza». Si el mando oficializado por el derecho no es el que de hecho se muestra capaz de hacerlo, habrá

que buscarlo en otra parte: «allí, precisamente, donde se ponga de manifiesto el mando que de modo efectivo goce del poder de decidir en último recurso».

«Situación política» y «orden público»

Freund no debe poco a Schmitt de su propia observación de lo político. También goza para él de una especial capacidad para impregnar polémicamente todas las relaciones a las que envuelve y toca. Por eso no vacila al recordar frecuentemente que «no hay política más que ahí donde exista un enemigo real o potencial» (*il n'y a de politique que là où il y a un ennemi réel ou virtuel*), afirmación provocadora como pocas para la mirada éticamente pura de los partidarios de una paz abstracta y presuntamente neutra, sin enemistad. Muy al contrario, el enemigo es «condición inmutable y *sine qua non* de la política», hasta el punto incluso de qué decir de una cosa que es política, es lo mismo que decir *polémica*, siendo que la política es, en el fondo, *lucha*.

En el criterio schmittiano Freund hallará una fuerza admirable; y no sólo en lo que atañe a la vertiente —llamémosla— *out-group* de la vida colectiva, sino en lo relativo también a su organización interior. También dentro de sus márgenes subsisten fuerzas antagónicas que deben disciplinarse si se quiere evitar que en su extremo lleguen hasta la conflagración civil o a una situación pre-revolucionaria. Es cierto que los conflictos civiles *normalmente* tienden a resolverse mediante su reconducción a pautas regulares de naturaleza jurídica, salvo cuando no se le reconoce legitimidad al régimen o no se acepta la autoridad jurisdiccional instituida a tal efecto. Pero hay casos en los que el procedimiento sencillamente no basta, ni responden las normas vigentes a la situación creada en el conflicto. Entonces, «la solución ya no depende de las instancias previstas por el orden jurídico, sino de la voluntad del soberano entendido como el poder capaz de resolver en último recurso».

Donde en todo caso Freund se apartará más declaradamente de la posición de Schmitt será en la afirmación de la existencia formal de un “orden político” específico, de un *ordo* cuyo alcance no se agote en servir de contexto a la decisión política soberana bajo la sempiterna

amenaza de la excepción. Si para el alemán, desde la óptica del célebre *Kriterium*, «todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos», para el lorenés, en cambio, incluso cuando algo así sucede, y un antagonismo de cualquier especie cobra semejante *significación* política, no por ello esas actividades pierden su naturaleza propia dejándose engullir por lo político en la dinámica envolvente del conflicto. Cualquiera de esas oposiciones se transforma en política únicamente en la medida en que ponga en crisis la existencia de la colectividad, o sea, cuando invade el *dominio propio* de lo político. Y es que, según Freund, «desde el momento en que lo político es una esencia, necesariamente tiene un dominio propio como cualquier otra esencia, ya que de otro modo no tendría un fin específico».

Ese dominio propio de lo político es el dominio *público*, solo por referencia al cual también el duplo amigo-enemigo adquiere su plena significación política. La lucha propiamente política acontece solo cuando el conflicto afecta por cualquier medio a la existencia misma del dominio público, por darse en ese orden o con referencia a él, aunque *a priori* todas las actividades puedan ser, en efecto, escenario de conflictividad. Como ha advertido Portinaro, con esto Freund supera las limitaciones conceptuales del *Begriff* de Schmitt —«*l'unilateralità del contributo schmittiano*»—, en la medida en que «al análisis de la distinción de amigo y enemigo precede aquí la definición del concepto de *Oeffentlichkeit* (esfera pública), que a su vez descansa en el tratamiento de la dialéctica entre mando y obediencia».

¿Cuándo, en efecto, ocurre la situación política, entendida como situación excepcional? Cuando movimientos sociales de cualquier especie —políticos o no— desestabilizan el espacio público y, con él, el social; cuando las condiciones de su equilibrio quedan como en suspenso parcial o completamente. Entonces es preciso que la voluntad reinstaure un orden,

que se tome una decisión sobre el sentido de la totalidad en juego, sobre el criterio de validez de lo normal. Es lo que explica el propio Freund en su *Sociologie du conflit*, «la situación excepcional consiste en el estado polémico más o menos acentuado o explosivo que el conflicto provoca introduciendo una ruptura en el curso ordinario de las cosas, en la medida en que pone en cuestión, o hace peligrar incluso, el orden existente».

Con su aparición, los casos y situaciones de excepción —que no sin más de “crisis”, desprovistas en principio de voluntad hostil— descubren las posibilidades reales del mando para garantizar el orden, de modo que también afectan a la identificación del soberano. Pero éste lo es, de nuevo, por el espacio al que orienta su actividad en primera instancia y que está llamado a disponer más inmediatamente: el espacio público. Los conflictos políticos lo son por ser conflictos públicos, porque es en su capacidad respecto de la estabilización de lo público como se juega el mando su propio reconocimiento: si garantiza o no una normalidad sobre aquella que se hubiera visto suspendida por la impotencia de los poderes públicos o por violencia revolucionaria. Que incluso *legibus soluta*, de origen extranormativo, pueda «más allá del derecho en vigor», o sea, sin necesidad de autorización legal, ya que es exactamente la condición formal de esa autorización lo que ha quedado en suspenso con la irrupción de la excepción.

En este sentido, las situaciones políticas se caracterizan fundamentalmente por la confusión a propósito de lo que sea público y de su relación con lo privado. Denotan, según Dalmacio Negro, «inestabilidad, debilidad o inexistencia de una posición, de un *status*, de un régimen». Presuponen por eso el orden que se ve afectado: el de la unidad políticamente constituida. Por eso constituyen el trasfondo polémico para la decisión, cuyo precepto fundamental conmueve completamente las membranas más profundas del corazón de la política: «saber prever lo peor y mostrarse capaz de impedir que llegue».



Las nociones de mando y obediencia en la teoría política de Julien Freund

1. Julien Freund, un pensador incómodo

Freund, hijo de un peón ferroviario, había nacido en 1921 en el pueblo lorenés de Henridorff. Su juventud estuvo marcada por el internamiento en diversos campos de prisioneros, la integración en la Resistencia y el partisanismo, y una profunda decepción política que le apartó del atropismo izquierdista del que provenía.

JERÓNIMO MOLINA

El estudio de lo político, estimulado por los escritores de la tradición del realismo político, desde Aristóteles a Raymond Aron, desde Maquiavelo a Carl Schmitt, le ayudó precisamente a superar su decepción, una más entre las cinco que jalonan su vida: además de la política, la decepción religiosa (deriva de la Iglesia después del Concilio Vaticano II), las académicas (frustración de su vocación de historiador; revuelta de los estudiantes en mayo del 68; trampas de la vida universitaria en su alma mater estrasburguesa, en la que se desempeñó como catedrático de sociología), y la relativa a la marcha del mundo que él había conocido, cuya transformación o descomposición acelerada lo determinó a inquirir sobre un tópico intelectual de todas las horas críticas: la decadencia.

En 1993 Freund vivía retirado de la cátedra universitaria. Refugiado desde principios de los años ochenta en su San Casciano de los Vosgos, Villé, una población típicamente alsaciana, seguía manteniendo una intensa actividad intelectual, liberado de cualquier servidumbre administrativa. Su muerte, no obstante, apenas trascendió de los círculos de sus discípulos y amigos. Una gavilla de necrológicas y la edición póstuma de un lúcido ensayo sobre *L'essence de l'économique* despidieron a quien, con toda seguridad, será recordado como uno de los últimos ontólogos de lo político.

Pero desde 1993 ha crecido el interés por su obra, primero en España, Italia y Argentina, después en Francia, en donde se le dispensa el trato reservado a los pensadores libres e independientes: el silencio académico.

Julien Freund tuvo entrada en España, con el espaldarazo de Carl Schmitt, en los años setenta, gracias a la traducción -la única integral hasta la fecha- de su obra magna, *La esencia de lo político*. Españoles han sido también el primer estudio sobre el pensador francés y el número monográfico que le dedicó la revista *Empresas políticas*. Mención aparte merece la tesis doctoral de J. C. Valderrama, *La esencia y el orden: principios fenomenológicos de la filosofía política de J. Freund*, que ha de defenderse próximamente en la Universidad de Navarra.

En Italia, donde los estudios sobre Freund han tenido últimamente más recorrido y difusión, sobresalen el número especial que le consagró la revista *Studi Perugini*, así como las antologías al cuidado de A. Campi.

En Argentina, gracias al esfuerzo de Néstor L. Montezanti, de la Universidad Nacional del Sur, y Juan Carlos Corbetta, de la Universidad Nacional de La Plata, han aparecido algunas traducciones y estudios críticos sobre el pensador francés.

Menos éxito han tenido otras iniciativas de divulgación -académica o polémica- en México, Chile o Colombia.

En 2004 apareció por fin en Francia una monografía dedicada al solitario de los Vosgos, un buen estudio de Sébastien de La Touanne: Julien Freund. *Penseur "machievélien" de la politique*. Unos meses antes, Dalloz había reeditado *L'essence du politique*, edición que respetaba la última cuidada por Freund, pero que incluía un importante posfacio, tanto por su contenido como por el autor del mismo, el prolífico Pierre-André Taguieff. Desgraciadamente, esos esfuerzos no tuvieron verdaderos efectos revulsivos, permaneciendo como en sordina el nombre de Freund y su pensamiento. En 2008, la colección «Contretemps», dirigida por Chantal Delsol, discípula de Freund, para *La Table Ronde* publicó *Julien Freund. Au coeur du politique*, de Taguieff, una ampliación de su posfacio citado a *L'essence du politique*. Unas pocas reacciones saludaron este libro, hasta donde yo sé: la breve glosa de *Le Figaro Magazine* de Rémi Soulié, el artículo de Alain de Benoist para *Le spectacle du monde*, y mi comentario en *Éléments*. Muy lejos, desde luego, de lo que el ensayo de Taguieff hubiera merecido. Sin relación directa con la obra de Taguieff apareció en *Revue de Sciences Sociales*, fundada por Freund en la Universidad de Estrasburgo (hoy Marc Bloch), un artículo de interés del profesor Thierry Paquot sobre la aproximación de Freund a Georg Simmel.

El hecho es que para muchos politólogos, Freund sigue siendo el intelectual incómodo. No hay otra razón, más bien sinrazón, que pueda explicar la indiferencia, el silencio o el vacío: Freund, sencillamente estorba. Estorba desde luego al consenso científico politológico, el *Political Science* o *Science politique américanisée*, según la terminología de Freund. Pero el lorenés molesta también a los representantes y portavoces de la opinión pública política (opinión publicada), especialmente intolerantes con todo discurso o narración política que ponga en solfa los lemas y las verdades establecidas legitimadoras de los regímenes europeos de la segunda posguerra: universalización de los regímenes – partidocráticos–; homogeneización demoliberal de toda forma de gobierno; simulación del fin

de toda enemistad u hostilidad políticas; universalismo pacifista; reeducación política de los pueblos europeos.

2. El antidecisionismo como ideología contemporánea

En cierto modo, el poder está ausente en la literatura política o jurídica contemporánea, no obstante la obsesión por el poder como mero instrumento disponible. Han escaseado, en particular, los que Julien Freund denominó estudios positivos sobre el poder, es decir, análisis en los que se toma al poder por lo que es y se responde en consecuencia a las dos preguntas decisivas: por qué hay mando (y obediencia), y por qué el mando (y, así mismo, la obediencia) están presentes en todas las sociedades. Es comprensible, hasta cierto punto, que la mentalidad sociologista se haya ahorrado la azorante tarea de escudriñar en la naturaleza del mando. Sociólogos, politólogos y juristas políticos han preferido, por regla general, darse al estudio de cuántos y quiénes mandan, y de cómo lo hacen. Al menos formalmente, esta temática constituye el objeto de la Cratología, que podría definirse como el saber sobre la conservación, el acrecentamiento y la justificación del poder constituido o emergente. Su estatuto es mitad científico, mitad ideológico o justificativo. Sin embargo, el poder cosificado de muchos manuales o tratados de Sociología política, Ciencia política o Derecho constitucional, sólo es un reflejo deformado de la facticia del mando; expresión del rechazo de la realidad del poder por la sensibilidad contemporánea, dominada por una estética individualista e igualitaria. Freund llegó a sugerir incluso la pura comodidad del científico como causa del desprecio por el mando, pues,

dada la abundante documentación de la que hoy disponemos, resulta más atractivo y más fácil hacer observaciones y conjeturas sobre la sucesión o la coexistencia de acontecimientos históricos, que analizar un presupuesto que está más allá de las determinaciones causales concretas y del método crítico convencional de las Ciencias humanas, puesto que es la condición absoluta de una esencia.

2.1. La adjetivación del poder no modifica su esencia

Nuestro tiempo ha amalgamado, en la sociología, el puro empirismo con una vocación moralizadora. Así, nuestro siglo se ha visto sorprendido por la disyuntiva de los modernos aspirantes a consejeros de príncipes: ¿el poder es conservador o es revolucionario? Freund expuso el problema con una claridad de concepto insuperable. En su artículo *-Le pouvoir estil révolutionnaire ou réactionnaire?-* distinguía entre las ficciones que moralizan el poder y las que, utópicas, lo niegan. Las primeras son producto -de una escisión de la opinión inherente a toda política-, pues todo partido o facción pretende hacer creer a la opinión pública que el poder ostentado por el adversario es corruptor, mientras que el poder al que aspiran los que aún no lo tienen será benéfico. Según Freund, el problema de las utopías negadoras del poder es mucho más sutil. No se trata ya de dirimir si el poder es democrático, progresista o salvador si lo tienen unos, o tiránico, reaccionario o pecaminoso si lo ejerce el enemigo. El utopismo ácrata considera que todo poder es nefasto, que el poder es un mal en sí mismo. Curiosa mentalidad esta que ve en el poder un atavismo contrario a la epifanía de la humanidad.

Entre quienes creen que no debe haber poder pueden contarse aquellos que aseguran que el poder revolucionario está tocado con una virtud extraordinaria: la de su propio desfallecimiento, proceso determinado por el desplazamiento del poder reaccionario y la emancipación del hombre nuevo. Una cosa es cierta: -para desgracia suya, el poder revolucionario cae en la rutina del poder reaccionario que él mismo denuncia. Ni un sólo poder revolucionario, recuerda Freund, ha conseguido que perezca el poder. Frente a la pedagogía revolucionaria de la emancipación del ser humano, Freund remachaba que todos los poderes del siglo que se han denominado revolucionarios han sido dictaduras. Sean éstas reaccionarias o sean progresistas, no existe la dictadura buena que propugnan las ideologías totalitarias. La aureola humanitaria del poder revolucionario, por otro lado, únicamente sirve para enmascarar poderes opresivos. La cuestión de fondo es simplicísima: si el poder revolucionario es un poder, ¿por qué milagro escapará a la maldición de todo poder?

Si alguien se da de entrada un poder violento y exclusivo sobre la economía, la prensa, la cultura y las creencias, no se está en condiciones de debilitar el poder. Me gustaría que me explicasen -escribe Freund- cómo se puede hacer desaparecer un poder reforzándolo. El poder se conquista para ejercerlo, no para suprimirlo.

La adjetivación del poder, decía Freund, no modifica su esencia. Sin embargo, ciertas consignas, divulgadas machaconamente por la propaganda, han logrado hacer mella incluso en la concepción que tienen del poder los titulares de las magistraturas políticas occidentales. Además, a las extravagantes creencias sobre el poder de muchos estadistas, hay que añadir la confusión del ciudadano sobre las posibilidades del mismo. El compendio de todo esto cobra forma en lo que Freund llamó la ideología del anti-decisionismo.

2.2. La irresolución del poderoso

“En la actualidad se puede hablar de un complot intelectual contra la noción de decisión, como si hubiese que clasificarla entre los conceptos éticamente impuros”. El autor atribuía este estado de cosas, entre otros motivos, a la pujanza de las vagas ideologías de la participación, transformadoras de la democracia (régimen político) en democratismo (ideología igualitaria de las relaciones sociales que diluye, al menos de concepto, las categorías de la responsabilidad política y de la decisión política). El democratismo dominante que, según sus palabras, “preconiza como método de gestión de las relaciones entre los hombres la concertación, el diálogo, la contestación y la autogestión, ha elevado la no decisión al rango de principio de la convivencia humana, así como del supuesto porvenir armonioso de las sociedades del mañana”. ¿Qué sentido tiene la insistencia del democratismo en la descalificación de los poderes supuestamente no democráticos? Poco o ninguno, pues, “en efecto, la democracia es una *cracia*, lo que etimológicamente significa la disposición del poder a mandar y decidir”.

Se diría que un extraño remordimiento político asedia a los titulares del poder -al menos en Occidente-. Pareto diría que ese es consecuencia de la debilidad de la élite rectora,

efecto del sentimentalismo y de una pedagogía humanitarista. Los estadistas parecen haber olvidado que no hay progreso en el poder, que éste siempre es el mismo, que son los regímenes y, en última instancia, las élites los que son removidos por un poder y una élite más eficaces. La ideología de la no decisión ha adoptado en las democracias occidentales la forma del consensualismo; se habla así, según los países, de gobernabilidad, de estabilidad, de consenso, terminología propia de las situaciones políticas. Mas con esta retórica “se diluye la decisión en el igualitarismo de una multiplicidad abusiva de instancias decisorias, en perjuicio de la necesaria jerarquía”. Sobreviene entonces la incertidumbre: ¿cuándo procede una verdadera decisión política? ¿Cuándo el simple arbitraje o el acuerdo de naturaleza ordinaria? Por comodidad o por miedo del poderoso, la transacción (compromiso) es sustituida con demasiada frecuencia por los arreglos, tan estériles como descorazonadores (*compromissions aussi stériles qu'écourantes*). El poder que no se decide a decidir constituye en realidad una manera de anular, en nombre de una idea no conflictiva de la sociedad, no sólo al enemigo exterior, sino también al enemigo interior y a las opiniones divergentes. Desde este punto de vista - prosigue Freund-, el centrismo es históricamente el agente latente que, con frecuencia, favorece la génesis y la formación de conflictos que pueden degenerar, ocasionalmente, en enfrentamientos violentos.

La potencia puede ser mala, pero la impotencia es aún peor. La experiencia demuestra que si bien la primera no es en todos los casos fuente de felicidad (o libertad o seguridad), la segunda sí que lo es siempre de infortunio.

3. Los atributos del mando político

La ideología del antidecisionismo ha desorientado a la dirigencia política. En su indecisión, recurren a una amplia gama de expedientes no políticos (economicismo, juridicismo, tecnocracia) que les permitan mandar o hacer que mandan. El impacto en los órdenes intelectuales y académicos ha sido también enorme. El mando no es el precipitado del poder social; tampoco debe confundirse con

lo político, ni siquiera con el Estado. Por otro lado, el atasco intelectual sobre el concepto -y sobre su realidad misma- no reside tan sólo en los principios. En un nivel más inmediato, la imprecisión de los términos científicos y la confusión sobre la significación del léxico político tradicional son el momento de la verdad para muchas teorías. Freund fue enemigo de transigir con la labilidad semántica. En su opinión, es conveniente una especie de desinfección de los conceptos, “para despejar ciertas confusiones, a menudo fomentadas adrede con el fin de desacreditarlos alterando su sentido”. El análisis del mando como presupuesto de lo político exige una definición previa de conceptos próximos tan usuales como, en ocasiones, equívocos. ¿Es lo mismo la fuerza que la violencia? ¿Y la potencia, es equiparable al poder o a la autoridad? Finalmente, ¿es asimilable el mando a cualquiera de las nociones anteriores?

3.1. La distinción entre fuerza y violencia y entre poder y potencia

La fuerza, ha escrito Freund, es un puro dato de la realidad social consistente en la capacidad de un individuo para actuar o reaccionar. Sus elementos, por decirlo de algún modo, tienen un contenido físico y son sumatorios. Pertenece, pues, a los órdenes que el autor denomina de la adición. Sólo la política transforma la fuerza y la hace operativa para el cumplimiento de sus fines específicos. Se habla entonces de potencia.

Existe, sin duda, un ensimismamiento de la fuerza. Pero también hay una suerte de física de las fuerzas, pues éstas no están aisladas, lo que es la condición de su operatividad. Lo decisivo es cómo se usa la fuerza para sacarle el mejor partido. En efecto, “fuerzas numéricamente débiles pueden desplegar una potencia capaz de barrer a una fuerza superior. La historia nos ofrece abundantes ejemplos de esta espontaneidad multiplicadora de la potencia, triunfante sobre fuerzas impresionantes en cantidad”. Así, la manera de usar la fuerza no sólo está condicionada por su dimensión puramente cuantitativa; también lo está por aspectos cualitativos. Se trata, en el fondo, del elemento moral puesto en evidencia por Clausewitz en su teoría de la guerra. Los

encuentros bélicos, las relaciones diplomáticas, el compromiso, la política toda, son en buena medida apuestas de la voluntad, factor imprevisible, irracionalizable. Por eso, lo que verdaderamente distingue potencia y fuerza es el carácter puramente actual de esta última. “La fuerza sólo vale por sus efectos”. Así pues, la potencia pertenece a los órdenes de la multiplicación. Aunque en términos praxeológicos la fuerza es el medio de la política, la historia política no es una mecánica sucesión de fuerzas que prevalecen según cierto cálculo cuantitativo, sino una constelación de potencias emergentes y desfallecientes, con un amplio margen para los imponderables de la voluntad, del azar, etc. A la luz de estas precisiones iniciales, el problema de la violencia adquiere un nuevo sentido. Es un error asimilar la violencia con la fuerza, pues “la violencia consiste en una relación de potencia y no simplemente de fuerza”. Una finalidad de la política es, precisamente, dominar o encauzar la violencia, manifestación inexorable de la diferente cualidad y alcance de las potencias. Lo que no quiere decir que la primera, la política, sea la prolongación o el medio de la segunda. La creencia de que la violencia es promovida por la potencia es errónea, ya que presupone una continuidad inexistente entre ellas. Más bien, las cosas suceden de otro modo: “la potencia que no se puede controlar genera fácilmente violencia”. La violencia no es, empero, el único recurso para dirimir los diferendos entre potencias rivales, ni en la vertiente interna ni en la vertiente externa de la unidad política. Nótese el contraste entre la noción Freundean de estado agonal en el que se incorpora al tercero, o los supuestos del *ius gentium europaeum*, y la definición de la violencia del propio Freund.

La violencia tiene lugar entre diversos seres (como mínimo dos) o entre grupos de dimensión variable, que renuncian a otras formas de relacionarse para forzar al otro, directa o indirectamente, a actuar contra su voluntad y a ejecutar los designios de una voluntad ajena, bajo las amenazas de la intimidación y de medios agresivos o represivos, capaces de perjudicar la integridad física o moral del otro, sus bienes materiales o sus valores, con riesgo de aniquilación física en

caso de resistencia supuesta, deliberada o persistente.

Entre poder y potencia no hay una conexión forzosa, puesto que, en ocasiones, el poder puede ser la expresión palmaria de una potencia declinante. La relación del poder con el mando es, sin embargo, muy distinta. Según Freund, el poder es el aparato que organiza la fuerza para su utilización en diversas circunstancias, previsibles o no. El papel del poder es producir y gobernar las fuerzas, velar por su disponibilidad y arbitrar los medios necesarios que faciliten una cohabitación equilibrada de intereses en el seno de una colectividad. Dicho de otra manera, el poder es el mando socialmente estructurado.

El poder es la realidad sociológica que presupone el mando. Y el mando, escribe Freund, constituye una “relación jerárquica establecida en el seno de un grupo por la potencia de una voluntad particular ejercida sobre otras voluntades particulares; dicha relación modela la cohesión del grupo”. En la literatura científica convencional predomina el análisis del mando, incluso del poder, desde la óptica de la personalidad de su titular. Ultimamente, como efecto tal vez del antidecisionismo, hasta la caracteriología del político ha pasado a considerarse un ítem más del proceso de decisión y ejecución de las políticas públicas, el *policy* de los anglosajones. En consonancia con los criterios de su método fenomenológico, Freund examinó el mando como presupuesto que es de lo político. Los resultados de esta fenomenología suya son los que se pueden denominar atributos del mando: como relación jerárquica en el seno de una comunidad, el mando es una potencia soberana y monocrática que presupone una voluntad individual y personal.

3.2. El núcleo de la noción de soberanía: voluntarismo, discrecionalidad y potencia del mando

Ni el juridicismo constitucionalista que equipara poder y mando, ignorando sus implicaciones respectivas, ni la masificación de la política, producto del democratismo, han alterado la condición irreductiblemente voluntarista y personal del mando. En este sentido, conviene no confundir la

despersonalización o racionalización del poder con la imposibilidad de enmascarar esa especie de individualismo del mando. La teoría del Derecho de Kelsen es una soberbia despersonalización del poder a partir de la hipótesis de la norma fundamental hipotética, sustituto práctico del voluntarismo de la decisión que, según su rival Schmitt, requiere toda constitución en sentido positivo.

Como voluntad personal, el mando no excluye algún momento de arbitrariedad en la consideración de las prioridades políticas. El mando, si bien requiere de ciertas dosis de conocimiento, es mayormente decisión para la acción que sabe imponerse al grupo en virtud de una cierta dosis de confianza.

La referencia a la discrecionalidad del mando, y a la imprevisibilidad de sus manifestaciones decisivas, nos acerca a uno de sus atributos esenciales: la soberanía. Según Freund, son muy escasos los estudios propiamente políticos sobre la soberanía. En la mayor parte de los casos, según un dudoso criterio historiológico, se tiende a circunscribir la noción de soberanía al ciclo de la modernidad, como si la eventualidad de una situación de excepción del orden político y jurídico fuese así mismo moderna. “La soberanía -escribe Freund-, no nació con el Estado moderno ni está destinada a desaparecer con él. La soberanía es inherente al ejercicio del mando político”. Tanto o más insuficientes resultan las teorías de sesgo moralizador, para las que la soberanía constituye la piedra de escándalo de las relaciones entre política y ética. En el caso de la teoría sociológica, es sabido que las escuelas de inspiración marxista hicieron de la soberanía una manifestación super estructural de las condiciones materiales de la existencia.

Las posibilidades de racionalizar el ejercicio del poder no son extensibles al mando. La aspiración moderna de reglamentar lo político según pautas de previsibilidad, la atribuye Freund a los intentos de Bodino de definir la soberanía como un fenómeno del Derecho, aun a sabiendas de que se trata de una noción política. Al menos en este aspecto, Bodino fijó las bases del Derecho político moderno.

La soberanía, cuyo contenido es la decisión, presupone la discontinuidad entre la política y el Derecho. En la teoría del Derecho de Freund el orden jurídico, en el sentido de ordenamiento, está supeditado a la normatividad de la política como orden, de la que se nutre, pues el Derecho y la ley pueden existir sin el Estado, pero no sin la política. Así se explica la perplejidad del autor ante la fórmula “soberanía del Derecho”, que sustituye seguramente a la idea de imperio de la ley.

Dicha consigna sólo puede significar una cosa: la justificación de un poder. Se suele proclamar la soberanía del Derecho o de la constitución en los interregnos políticos, situaciones en las que todavía no se ha dilucidado la titularidad efectiva del mando. En esto reside, en el fondo, todo el dramatismo de la legalidad.

Una de las consecuencias de mayor alcance del decisionismo de la soberanía es que, si bien las modalidades de ejecución de una decisión pueden ser reguladas, no sucede lo mismo con la propia voluntad que decide. La famosa definición schmittiana de la soberanía – “soberano es quien decide sobre la situación excepcional”- significa que el soberano decide sobre su propia competencia extraordinaria; sólo a él corresponde la ponderación de las circunstancias que actualizan el mando. Con estas premisas, el mando no puede ser sino monocrático. La unicidad del mando, comenta Freund, es el corolario de su aspecto discrecional y de la singularidad de sus decisiones. Monocratismo del mando, sin embargo, no es sinónimo de autoritarismo. Lo primero se deriva de la propia naturaleza del mando como presupuesto de lo político: no puede haber dos mandos que decidan al mismo tiempo sobre una misma empresa política. La coexistencia de esos mandos alternativos y excluyentes determina una situación de excepción, amenaza con la guerra civil y, eventualmente, con la desaparición de la propia comunidad política por desmembramiento.

La decisión política, dice en algún lugar el autor, es un acto de voluntad, pero no un acto arbitrario o incondicionado. En contraposición, la autocracia sólo es “una especie de mando que eleva la arbitrariedad a la categoría de principio

de gobierno”. En realidad, la autocracia está condicionada por la falta de autoridad del titular del mando. Se entiende aquí por autoridad la competencia del poder en el cumplimiento de las finalidades de la actividad política. El autócrata puede ser oficialmente autoridad, pero no tiene autoridad.

El último de los atributos del mando, pero no el menos importante, es la potencia. Que el mando es potente quiere decir que se apoya en recursos materiales, pero es independiente de ellos. Pueden señalarse, en todo caso, las dos dimensiones esenciales del mando desde el punto de vista de la potencia. El mando es, de una parte, potencia organizadora hacia dentro (*puissance d'organisation vers le dedans*). Por eso la potencia transforma un pueblo en un grupo político. De otra parte, es potencia desorganizadora hacia fuera (*puissance de désorganisation vers le dehors*). Decía De Gaulle, en una máxima que a veces cita Freund, que la discordia hay que sembrarla donde mora el enemigo. En última instancia, la potencia se integra oscuramente en los destinos de un pueblo, y por eso resulta tan difícil explicar qué determina la pujanza de una comunidad política y la decadencia de otra.

4. Pseudorrevolución y política

La obediencia es el contrario fenomenológico del mando. El descrédito de éste es correlativo al menosprecio de aquélla. Debido a que la relación entre ambos es dialéctica, no puede haber un mando sano si la obediencia está enferma y viceversa. Los efectos de la desmoralización de los poderosos son bien visibles en la irresolución de los gobernantes, en su desorientación sobre los límites de lo público y lo privado, o en su temor generalizado a designar, no digamos ya a combatir, al enemigo potencial. Por lo que respecta a la obediencia, se diría que sus efectos son en apariencia más sutiles. Puede decirse, en términos generales, que la dimensión virtuosa de la obediencia ha sido laminada por dos de los grandes mitos políticos del siglo XX: el de la revolución y el de la crítica.

4.1. El mito revolucionario

El desprestigio del poder político no puede ser el efecto de una causa única. Junto a los

deméritos de los titulares del poder (por impotencia, por remordimientos, por renuncia), una mala pedagogía política unida a la *impatience des illusions* del público, ha contribuido también a minar el prestigio del mando. En la terminología de Freund, esa “impaciencia de las ilusiones” hace referencia a las vagas ficciones de una libertad sin reglas, de una justicia ajena a toda determinación de la voluntad, y de una organización colectiva sin odio y sin violencia. Se prefiere una idílica ausencia de orden a las constricciones eternas o minerales, como decía Ortega, de los usos. La revolución inexistente del mítico mayo de París, en lo que se refiere a las instituciones, resume con insólita precisión el carácter anti político del utopismo contemporáneo.

Trascendiendo del acontecimiento particular de las pseudorrevoluciones -1968, alter mundialismo-, productos tal vez de una crisis de originalidad juvenil o sindical o partidocrática, Freund veía las raíces del problema en los estratos más hondos de la mentalidad contemporánea. Las formas radicalizadas de la acción y del discurso pregonan una transformación definitiva de las condiciones de la vida humana colectiva. Sin embargo, bien se degradan en el activismo y la fraseología, bien sirven de coartada a una política apócrifa, supuesta dispensadora de todos los dones -solidaridad, igualitarismo, emancipación-, que muy pronto se convierte en una política de mala especie. La revolución verdadera, decía Aron en las páginas de *La révolution introuvable*, es un acto político, no una fiesta. La pseudorrevolución, el revolucionarismo es la retórica de una especie de revolución que nunca llega. Reducida a gestos, supone el predominio de lo estético, incluso de lo erótico, sobre lo político.

El auge contemporáneo de la crítica racionalista de toda regla, y el predominio de la idea de los derechos subjetivos de la persona, están determinados por la impugnación permanente de la normatividad de lo político y la normalidad de lo jurídico, acompañada de la negación del presupuesto político de la obediencia en nombre una revolución emancipadora. En este sentido, los mitos de la revolución y de la crítica resultan perfectamente complementarios.

4.2. El mito de la crítica

Aunque la política es siempre cuestión de autoridad y no de verdad científica, la época contemporánea, sobre todo a partir de Kant, elevó al máximo rango teórico y práctico la noción de crítica. Spinoza había agrandado las distancias entre la razón privada y la pública, aunque abogó, no obstante, por una libertad de crítica circunscrita a su dominio específico, allí donde la verdad permanece como categoría discernible. No se puede decir que los planteamientos espinosistas fuesen, en este punto, una cuestión gnoseológica de limitado alcance práctico. Según el parecer de Schmitt, el individualismo de Spinoza representó la primera muerte del Leviathan hobbesiano. Años antes, en todo caso, “Hobbes [falló] de pronto al llegar al punto decisivo”: el filósofo inglés creía que las prerrogativas del Estado sólo podían ser externas, quedando un amplio margen para las apreciaciones íntimas. La concepción liberal de los asuntos humanos, estimuló primero y amplificó después la crítica de la razón privada. Se daban ya todas las condiciones para que la filosofía kantiana, una vez asimilada, transformase la crítica racional en crítica social racionalista, abriéndose así el siglo XIX al predominio de la creencia en la bondad inocente de la crítica. Ahora la cuestión era cómo trasladar sus pretensiones científicas y racionalizadoras a todos los dominios de la acción humana. El prestigio de la crítica es correlativo, en cualquier caso, al cientificismo positivista que tiende a convertir toda actividad humana en una pura disciplina académica. De esta manera, suplantando a la ciencia, aspira a mantener parte de su prestigio convencional.

Ahora bien, Freund se preguntó por qué los presupuestos de la crítica han de ser soberanos y superiores a los de lo político. El papel de la crítica científica no tiene más valor dirimente en política que el que la misma pueda alcanzar en las elecciones de un empresario o en la maestría genial de un artista. Además, las actividades humanas rechazan la aparente superioridad de cualquiera de ellas -en este caso la superioridad de la ciencia-. ¿No se derivará de aquí, como sugiere Freund, el interminable conflicto entre las actividades humanas y la crítica?

La idea de la crítica, en su sentido no epistemológico de conciencia de la necesidad de corregir o reorientar lo que se es o lo que se hace, es una típica manifestación del espíritu europeo.

No puede negarse que en ciertos sentidos constituyó un obstáculo, bajo la forma de la crítica por sí misma, pero, en general, fue una fuerza vivificante, como punto de partida tanto de perfeccionamientos técnicos como de innovaciones técnicas, a la vez que permitió medir la distancia entre las intenciones proclamadas y las consecuencias efectivas.

El prestigio del liberalismo y, más tarde, del socialismo, deben ser entendidos dentro de ese espíritu. En la actualidad, este sentido más político de la crítica ha quedado arrumbado por el abuso sistemático al que la han sometido los poderes y contrapoderes más variopintos. Puede registrarse, empero, un curioso uso del término que permite distinguir con alguna fidelidad a los ostentadores del poder de los simples aspirantes: los adversarios del poder establecido o la oposición legal hablan de crítica, mientras que el poder o el gobierno discutidos alardean de autocrítica.

La crítica, liberada de toda limitación o disciplina, tiene efectos disolventes del orden social. A fin de cuentas, siempre puede haber una crítica de la crítica, y así sucesivamente, llegando un momento en el que queda proscrito de las estimaciones todo decoro intelectual. En el artículo titulado *Die industrielle Konfliktgesellschaft*, Freund responsabilizó de esta situación a una cierta concepción ideologizada del liberalismo. El autor decía haber oído en la radio francesa una aguda descripción del liberalismo según tres fórmulas: quienquiera (*irgendwer*), dondequiera (*irgendwo*) y de cualquier modo (*irgendwie*). Trasladando el esquema al rechazo de toda regla, se obtiene un fiel retrato de nuestra época: las ideas de un hombre son tan valiosas como las de cualquier otro, de modo que las opiniones de un orate desconocido se equiparan con las del especialista (*Wissenschaft hat nicht mehr Sinn als Nichtwissen*). Por otro lado, toda opinión parece ser sustituible y extrapolable a las materias más dispares. El religioso valora lo económico desde los presupuestos de la fe. El economista

clasifica el arte por rentabilidades. El literato y el poeta coquetean con la política internacional y sugieren los escenarios geopolíticos de la paz universal. El político pontifica sobre moral sexual, etc. Finalmente, se puede difundir masivamente una idea y persuadir al público de la bondad de sus contenidos mediante las técnicas de manipulación y propaganda, de la violencia o incluso del terror.

La falta de un mínimo rigor en las proposiciones y acciones singulares de las ideologías contestatarias, termina escudándose en lo que Arnold Gehlen denominaba hipermoralismo (*Hypermoralismus*). Dicho de otra manera, la debilidad de la crítica social racionalista y utópica se refugia en la moralización de la vida, en el sentido de marcar la meta de una nueva legitimidad ideal. Mas, en política, como la experiencia general ha demostrado tantas veces, el resultado final de este proceso de degradación de la crítica conduce directamente al nihilismo.

Las ideologías nihilistas son polemógenas, pues su único recurso es la violencia más o menos intelectualizada. Su operación intelectual básica es la contestación permanente, es decir, el rechazo absoluto y abstracto de toda tradición, convención o institución. Sin embargo, por extraño que parezca, incluso en las reivindicaciones más absurdas alienta siempre una vaga idea sobre el Derecho. Es éste, dicho sea de paso, uno de los presupuestos básicos de la polemología desarrollada por Freund. La hostilidad recíproca inherente a todo conflicto se refiere siempre a un derecho. Según Freund, la transformación de la idea de Derecho no es ajena a las nuevas formas del conflicto. Así, con respecto a la obediencia, los conflictos de nuevo cuño ya no se limitan a impugnar una regla para imponer otra, normalmente la propia, inspirada en unas premisas metajurídicas más o menos evidentes. Se cuestiona la sociedad, en todas sus manifestaciones, para liberar al hombre de sus servidumbres. El primado del subjetivismo jurídico, es decir, de la concepción de la persona como sujeto inherente de derechos, ha facilitado los argumentos para reivindicar todo.

5. Dimensiones de la obediencia política

El constructivismo inherente a la crítica social racionalista prescinde de los imponderables que regulan la vida humana. Como no ve en ellos magnitudes operables, los descuenta en sus inferencias. No es ésta una buena vía para la ciencia política. Los análisis inspirados en este tipo de planteamientos son, según la terminología del autor, puramente justificativos. A veces abordan la temática de la obediencia desde el punto de vista de los íntimos motivos que la inspiran. Téngase en cuenta que una de las premisas de la mentalidad sociologista es la creencia en la transparencia de la acción humana. Pero, ¿pueden realmente tabularse o reducirse a variables las dimensiones de la obediencia, de la legitimidad de la tradición, del carisma? Dificilmente. Nada puede la razón geométrica en el campo privativo de la razón histórico-política. “Por las mismas razones -ha escrito Freund-, las explicaciones que priman ciertas formas de obediencia y, por ejemplo, sólo consideran legítima y digna la forma democrática, están caducas”. Nuestro tiempo ha establecido la superioridad incuestionable de un principio de legitimidad en detrimento de todos los demás posibles. Sin embargo los principios de legitimidad, por ser históricos, son difícilmente comparables, si no totalmente ajenos unos de otros. Por lo demás, ninguno es, en abstracto, más legítimo que otro.

5.1. El reconocimiento de la necesidad de obedecer

El punto de vista político descarta el socorrido recurso a los motivos que impulsan a los hombres a obedecer. A fin de cuentas, estos son extremadamente variables. Cada época y cada generación conoce los suyos. Incluso cada individuo puede verse movido por razones contradictorias. El repertorio puede ser inagotable. Freund señala el respeto a la tradición y a la legalidad, el abandono carismático al jefe, el miedo, la ideología, la utilidad, la protección, el heroísmo. Limitar el análisis a uno de ellos supondría ideologizar la explicación, incorporando elementos ajenos a la dialéctica mando-obediencia y a la propia esencia de lo político. El pensador maquiaveliano debe reconocer que “por esencia, la obediencia es algo más que la adición de motivos para obedecer o la variabilidad de

sus modalidades". Es decir, "en política no se elige obedecer, obedecer se impone de suyo". Sólo así se puede concebir la obediencia como un fenómeno global del mundo político, que trasciende todo régimen particular.

El análisis fenomenológico de la obediencia rechaza el recurso convencional, tan frecuente, a los motivos que supuestamente la justifican. En cuanto a las teorías que quieren dilucidar los límites legítimos de la obediencia, éstas no se avienen mejor con un método realista. "En verdad -apostilla Freund-, la cuestión de los límites de la obediencia constituye la principal preocupación del método de justificación". Rectamente entendida, la obediencia no es más juridificable que el mando. Dada la pluralidad de motivos que inclinan singularmente al hombre a obedecer, sería absurdo querer trazar una línea de demarcación, superada la cual estaría justificada la desobediencia. En este sentido, decía Legaz y Lacambra, "la obligación política no es una obligación jurídica, sino la condición de todo sistema positivo de obligaciones jurídicas. Y no es tampoco una obligación moral, sino el objeto posible, aunque no incondicionalmente necesario de obligaciones morales".

¿Cuáles son, pues, las dimensiones esenciales de la obediencia política? ¿En qué consiste, desde la óptica de la esencia de lo político, la sumisión a la voluntad de otro?

5.2. La obediencia como sometimiento de voluntades

La obediencia política es un "acto que consiste en someterse, en interés de una actividad común dada, a la voluntad de otro; también en ejecutar sus órdenes o ajustar el comportamiento a sus reglamentos". La cita recogida tiene dos puntos de interés que realzan la concepción de su autor. De una parte, la obediencia es definida como el sometimiento real, fáctico de un hombre a la voluntad de otro; todo ello en las coordenadas comunes de la actividad política y su finalidad específica. De otra parte, la obediencia sólo puede ser pensada políticamente como un acto. El fundamento político de la obediencia es, como se ha dicho, el puro reconocimiento de la necesidad de obedecer. Ese reconocimiento no sólo da potencia al mando, sino que constituye uno de

los pilares del orden. Las órdenes o los dictados del mando que no recaban una mínima adhesión son *fatus vocis* en el mundo político. Es decir, "únicamente podrá mandar quien posea los medios (poco importa cuáles) para hacerse obedecer". Del mismo modo, como la obediencia no tiene una finalidad propia, necesita de una voluntad heterónoma que la mueva y le dé forma. No se trata, empero, de que la autoridad, exagerando el alcance más bien limitado de toda pedagogía política, se atribuya la prerrogativa de la íntima conversión de los ciudadanos. Una cosa es que la adhesión hipócrita al orden establecido se transforme en fidelidad del ciudadano que se siente "colaborador de una obra colectiva", y otra cosa que el poder unifque los sentimientos del público sobre cualesquiera materias.

Se diga lo que se diga, cuando se cede a la fuerza se está obedeciendo, al menos en política. El orden que impone la fuerza es el orden en su mínima expresión, pero orden a todos los efectos. Ahora bien, rara vez ha existido un orden basado sólo en la arbitrariedad de la fuerza. Su extremada volatilidad condiciona su desarrollo: bien deja paso a la arbitrariedad de una fuerza rival, provisionalmente más efectiva, bien se racionaliza el uso de la fuerza, en cuyo caso, no sólo la necesidad sino también la razón aconsejan someterse al poder. El problema de fondo de toda obediencia política es, dígame ya, el de la autoridad (auctoritas). No siempre bien entendida, especialmente por las ideologías revolucionarias, antipolíticas o apolíticas en algún momento de su desarrollo, la autoridad es un plus sobre el reconocimiento elemental de que es preferible un orden injusto a la anarquía. Para Freund, la autoridad es la competencia del poder en su función según las finalidades de la actividad política. Como quiera que la autoridad es la verdad o saber socialmente reconocido, el problema de quién tiene autoridad se convierte en el de cómo se maneja el poder.

Cuando la obediencia no es sólo forzosidad o inercia de una comunidad fuera de la historia, se convierte en un factor de regulación social de primer orden, igual que el mando. Sus efectos o, como dice Freund, su uso, no es sólo interno, pues tiene también una proyección externa. La cohesión social determina en buena

medida la potencia política en las relaciones interestatales. Un poder enérgico resulta ineficaz si no cuenta con el respaldo activo o, en alguna medida, ilusionado de los ciudadanos. Freund llama la atención sobre un hecho con el que se debe contar en las relaciones internacionales: a pesar de la potencia que proporciona una obediencia basada en el libre reconocimiento, existen regímenes en los que la obediencia sólo es reflejo de la opresión. El margen de maniobra de los gobiernos de estos últimos regímenes es claramente superior, de modo que puede constituir un trágico error diplomático alimentar la creencia de que la libertad no tiene enemigos, o que la democracia triunfará sobre el totalitarismo. "Puede deplorarse que las cosas sean así, dice el autor, pero hay que tenerlo en cuenta para la apreciación de la política internacional". No se trata de tomar partido, sino de reconocer que, en todas sus formas, "la obediencia practicada en el interior de un país influye en su potencia o en su debilidad, y determina en parte la política exterior".

5.3. La desobediencia como posibilidad y el derecho de resistencia

La obediencia es, de facto, el reconocimiento de la necesidad de la obediencia. Por eso, toda adhesión puramente exterior o meramente utilitaria satisface las condiciones mínimas de la obediencia. Para Freund, sin embargo, esto no agota el contenido de su fenomenología del acatamiento del mando. Hay una segunda dimensión de la obediencia que pasa a veces desapercibida: la posibilidad de la desobediencia. La desobediencia, real o potencial, no es un accidente del orden político sino uno de sus elementos constitutivos. Sin desobediencia, el acto de la obediencia se hace ininteligible. Y sin obediencia no hay política. Freund ha definido la desobediencia como lo que nace

de la falta de adecuación entre la significación y la intención, reales o supuestas, del mando y las que los ejecutantes quieren dar a un acto de obediencia, lo cual les lleva a atribuir una finalidad propia a la obediencia, al menos temporalmente, hasta que se establezca un poder, en principio conforme a sus deseos.

Sólo la desobediencia explica la persistencia de la política, sobre todo de la política interior, así como su irreductibilidad a una pura gestión policial. De la misma manera, la enemistad explica la persistencia de la política exterior. Si existiera la obediencia absoluta, ésta no sería ya política, pues no hay política sin desobediencia real o virtual. Desde la óptica de la significación o trascendencia de lo político, la posibilidad de desobedecer confirma de otra manera una de las consecuencias de la teoría de las esencias: ni lo político es todo lo social, ni lo social es todo lo humano. Ningún régimen, ni siquiera el más destructivo o totalitario, ha sido capaz de gobernar todas las actividades humanas y someter con éxito a sus reglamentaciones al hombre interior. Es posible y hasta cierto punto fácil, aniquilar físicamente al hombre; mas no hay poder humano que pueda alterar su naturaleza. Existe una vieja querella del pensamiento filosófico-jurídico y filosófico-político sobre la posibilidad de plantear la desobediencia como una facultad formalizable jurídicamente. Se trata del derecho de resistencia, cuyas relaciones contemporáneas con las ideologías subversivas y pseudorrevolucionarias no pueden ser ignoradas. Freund esbozó el análisis del derecho de resistencia según la óptica del jurista. Sin embargo, la conclusión de su estudio tenía que ser política, pues, "aunque este derecho se ha convertido en una especie de dogma impuesto al pensamiento jurídico y político moderno, su concepto sigue siendo confuso y muy discutible desde el punto de vista de la teoría de lo político".

No hay, en efecto, una noción clara de este derecho. En primer lugar, la condición del ejercicio del derecho de resistencia ha de ser un estado de opresión. Ahora bien, ¿cuándo hay opresión? Para los juristas, la opresión consiste en una coacción antijurídica, no prevista por el Derecho o contraria a él. Lástima que la hipótesis sólo sea válida con referencia a las premisas del *Rechtsstaat*, según las cuales la normatividad de la política ha de someterse a la normalidad ordinaria del Derecho, exagerada ésta por la neutralidad del Estado legislador. Pero el Derecho no es una esencia, sino una dialéctica. No es éste el que configura las posibilidades de la acción política; antes bien, es

la política la que determina la validez de las normas jurídicas. Por eso no puede sostenerse una interpretación meramente jurídica de la opresión: pues no hay opresión que no sea, en su raíz, de naturaleza política. De hecho, la opresión nunca es del todo inteligible a partir de puros razonamientos jurídicos. Denunciar una tiranía no es materia procesal sino eminentemente política, metajurídica cuando menos.

No hay mucha más claridad en las respuestas del jurista a las preguntas sobre la titularidad del derecho de resistencia. Hacer depositario de su ejercicio a cada ciudadano individualmente considerado, supone negar abstractamente la sociedad política y justificar el terrorismo. La atribución del derecho de resistencia al pueblo o a una fracción eminente del mismo no puede aportar mejores y más rigurosas credenciales.

Desde la óptica de la fenomenología de lo político, el derecho de resistencia no es, en suma, un derecho. La insurrección en nombre del derecho de resistencia no representa la lucha romántica entre el derecho y la fuerza, sino el combate entre dos violencias rivales.

6. Conclusión: virtualidad del mando y actualidad de la obediencia

Constituye una paradoja del mundo político que, siendo el mando arbitrario y discrecional, contribuya tan eficazmente a garantizar el orden y a prevenir o, en su caso, combatir el desorden. Pero, ¿acaso es menos sorprendente la manera que tiene el mando de hacerse realidad? El mando, dice Freund, no es propiamente praxis ni teoría. No es ejecución, pero tampoco explicación discursiva. “Intermediario entre la concepción y la realización”, el mando pertenece a la esfera de los signos, de las palabras, si se quiere de los símbolos. Un mandato no se relaciona directamente con el mundo de la productividad; opera sobre otras voluntades particulares, de modo que hace hacer. Con razón precisa Freund que la potencia del mando es virtualidad más que actualidad, disponibilidad y posibilidad más que efectividad u obra. La virtualidad del mando es, empero, incapaz de explicar desde sí misma la actualidad del orden de las comunidades políticas. La concepción dialéctica

de los presupuestos de lo político vincula mando y obediencia en un sentido muy concreto: no hay poder humano que se preste a sí mismo las condiciones de su propia efectividad. Cualesquiera que sean los motivos, “sólo es efectivo el mando reconocido por los otros”.

La obediencia política no tiene por qué vincular al ciudadano en su fuero interno, pues el orden político ve satisfechas sus condiciones con el simple allanamiento personal, por cualesquiera motivos, a unas reglas que homogeneizan las relaciones externas de los individuos. La sumisión pasiva tiene, no obstante, un límite elemental al que están supeditadas las posibilidades de que la obediencia dé estabilidad al orden y potencia al mando. La “simple pasividad o resignación” no pertenece a la obediencia. Esta requiere la participación en una obra común, siquiera bajo la forma de la aquiescencia tácita. En política, callar la discrepancia equivale a consentir.

Si el mando es siempre posibilidad (potencia), la obediencia tiene que ser actualidad. “El mando -ha escrito Freund-, actúa dando órdenes, es decir, signos, pero el acto verdadero está en la obediencia que ejecuta las órdenes”. Como la obediencia tiene que ser acto, el momento de la ejecución de las órdenes, de la recreación efectiva de los signos del mando resulta decisivo para la subsistencia de todo orden político. Razonando del mismo modo, se obtienen idénticas conclusiones para el caso de la desobediencia: la insurrección que no se actualiza es pura fraseología. Más allá de las argumentaciones jurídicas del derecho de resistencia, hasta cierto punto imaginarias, la desobediencia también tiene que ser acto. Los regímenes que se desploman en medio de una inercia aparentemente continuista, o en las circunstancias de una insurrección simbólica, literaria o retórica (la ideología pseudorrevolucionaria), no refutan la opinión de Freund. En realidad la refuerzan en su dimensión de más delicado análisis, aquella en la que se relacionan mando y obediencia. “Mandar, dice el autor, es dar una orden con algún fin; obedecer es recibir esa orden y ejecutarla”. No hay pues obediencia alguna que actualizar cuando el poder no es potente. Decía

Aron, repitiendo una lección aprendida y olvidada mil veces en la historia, que “nadie obedece a quien no cree en su derecho a mandar”.

Notas complementarias:

- No hay una biografía de Freund. Tiene mucho interés, del mismo Freund, su «*Ébauche d'une autobiographie intellectuelle*», en *Revue Européenne des Sciences Sociales*, vol. XIX, núm. 45-46, 1981. Algunos de los aspectos más relevantes de su experiencia vital e intelectual en Jerónimo Molina, “Julien Freund, lo político y la política”, prólogo de Dalmacio Negro, Madrid, Sequitur, 2000. Sobre todo, Juan Carlos Valderrama, “Julien Freund. La imperiosa obligación de lo real. Estudio biobibliográfico”, prólogo de Rafael Alvira, Murcia, Sociedad de Estudios Políticos, 2006.

- Sobre la recepción de Julien Freund en Hispanoamérica. Véanse Julien Freund, ¿Qué es la política?, Bahía Blanca, UNS, 1996; El derecho actual, Bahía Blanca, UNS, 1998; Política y moral, Bahía Blanca, UNS, 1998. Las ediciones bahienses han estado al cuidado del catedrático de Derecho político N. L. Montezanti. También: Julien Freund, ¿Qué es la política?, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2004; Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2002. Véase además Jerónimo Molina, Conflicto, gobierno y economía. Cuatro ensayos sobre Julien Freund, Prólogo de J. C. Corbetta, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2004. De las ediciones de Struhart se ha ocupado el catedrático de Derecho político J. C. Corbetta. También en Jerónimo Molina, “Julien Freund, del realismo político al maquiavelianismo”, en Anales de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Católica de la Plata, 2004. También Néstor Luis Montezanti, “Mi amigo Julien (o Freund)”, en Empresas políticas 5, 2004, y Luis Oro Tapia, “Julien Freund en Chile”, en Empresas políticas 5, 2004.

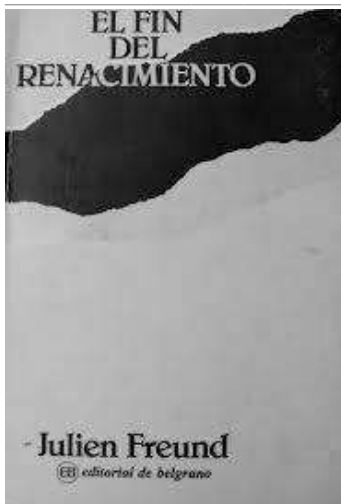
- José Luis Ontiveros, con intención polémica, quiso dar a conocer en México el pensamiento freundeano: véanse sus artículos “Freund y el mito economicista”, en Uno más uno, 17 de agosto de 1997; “Realismo político”, en Uno más uno, 30 de noviembre de 1997; “Revalorización de lo político”, en Uno más

uno, 30 de abril de 2000, y “Reivindicación de la política”, en Uno más uno, 24 de diciembre de 2000. Hace unos meses apareció el estudio de Adrián Velázquez Ramírez, La reconfiguración de lo público y su consecuencia en lo político, Prólogo de Alberto J. Olvera, Puebla-Veracruz, Universidad Iberoamericana, 2008. En este libro y su argumentación politológica, ocupa un lugar principal la obra de Julien Freund.

- En la literatura científica colombiana sólo conozco dos referencias freundeanas, ambas de la autoría de mi colega de la Universidad EAFIT Jorge Giraldo, un artículo, “Los otros que no son el enemigo. Situación polémica y terceros en Schmitt, Freund y Bobbio”, en Estudios políticos 14, enero-junio, 1999, y un libro, El rastro de Caín. Una aproximación filosófica a los conceptos de guerra, paz y guerra civil, Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 2001.

- Véase Jerónimo Molina, «Le grand retour de Julien Freund», en Éléments 128, 2008. Mi artículo, acaso decepcionado -pues esperaba algo más de Taguieff-, pero en modo alguno adverso, no gustó al autor, que me hizo llegar su airada réplica. Mucho mejor hubiera sido un intercambio de impresiones, dentro de las reglas del género, para dilucidar la cuestión central, objeto de mi crítica: que Taguieff, con muy buenas intenciones, sin duda, ofrece un perfil políticamente presentable de Freund. La alternativa no es, desde luego, como él me reprocha, «mantener para Freund la etiqueta de *maudit*». Tampoco sostener una interpretación arbitraria de su doctrina, sino abrir el diálogo. Eso es lo que vengo practicando, sin «celo de jesuita», más bien con «paciencia franciscana», desde la revista Empresas políticas y la modestísima colección sobre El realismo político europeo. Es una lástima que Taguieff se haya encastillado en su patente parisina de *intellectuel*, frustrando una correspondencia académica prometedora sobre el caso Freund, no muy distinto, a la sazón, de otros escritores políticos *audessus* de la *mêlée* politiquera.

© Dikaion, Año 23, núm. 18, diciembre 2009 (<http://dikaion.unisabana.edu.co>). [Con Notas en el original].



Julien Freund: la paz como medio de la política

Lo más admirable de este autor es que construye una teoría completa para nuestro interés que va desde la esencia de lo político hasta la actividad del individuo en sociedad (lo privado o privativo). Así, lo político como esencia se adorna con los conceptos necesarios de sociedad, autoridad, poder, potencia, fuerza, fin, gobierno, política; y lo que resulta más concluyente, dentro de la política nos encontramos como medios de la misma a la guerra y a la paz indistintamente.

JOSÉ ROMERO SERRANO

Lo político

Lo político, como esencia, radica en la sociabilidad natural de tradición aristotélica. La política, como actividad, organiza la sociedad para garantizar el orden necesario. La sociedad, en su visión, es un conjunto de relaciones que la actividad humana transforma incesantemente. En suma, lo político se relaciona con el ser y la política con el hacer; la primera es potencia, la segunda se materializa en actos concretos. La política es una formalización de lo político, y la define como: La actividad social que se propone asegurar por la fuerza, generalmente fundada en el derecho, la seguridad exterior y la concordia interior de una unidad política particular garantizando el orden en medio de las luchas propias de la diversidad y la divergencia de opiniones e intereses.

Se hace notar los elementos constituyentes de esta definición que de manera constante giran en el universo de su pensamiento, a saber: el carácter social de esta actividad, la fuerza como medio, el derecho como fundamento, la seguridad y la concordia como fines, el orden y la lucha como entorno. Realza, de esta forma, el rasgo polemológico de la política.

El fin de lo político es el Bien Común. La pregunta consecuente es qué es el Bien Común; es el bienestar del pueblo, es la libertad, es la razón de Estado, es la supervivencia del mismo. Ha sido percibido de forma diferente a lo largo de la Historia o tiene un carácter permanente.

Son preguntas que Freund responde e identifica con la seguridad exterior y la concordia interior, ya citados. El medio específico es la fuerza. Estas premisas, de importancia capital en su obra, serán objeto de un análisis posterior.

El desarrollo de la praxeología contiene elementos definitivos de su pensamiento. Se trata de una visión elitista, voluntarista, firme y responsable de la política, que se aleja de toda tibieza, de la falta de decisión y de la inseguridad. Estos elementos son: la decisión política, que no es más que la elección de una determinada opción realizada por el gobernante fruto de su intuición; la virtud política, en la que apreciamos el empuje del personaje político frente a una concepción extendida de despersonalización y apatía; los medios de la acción política, los recursos materiales acordes con el fin: Nunca los deseados; tampoco los irreales. Finalmente, las responsabilidades adquiridas, concretase identificables, nunca colectivas. Esta visión, a través de los cuatro elementos citados, revaloriza el papel trascendente del decisor político.

En la comprensión de lo político expone sus presupuestos o condiciones: las relaciones mando-obediencia; público-privado y amigo-enemigo. Son tres pares dialécticos que no tienen una síntesis superior en el sentido hegeliano. Son relaciones puramente dinámicas. En la primera sobre sale el concepto de poder. En la segunda sitúa lo público en el dominio específico de lo político. En la tercera toma esa

distinción como “el concepto” de lo político; si no hay un enemigo exterior al que identificar y con el que se tiene la posibilidad de rivalizar no existe el hecho político.

De la primera relación, mando-obediencia, surgen los conceptos fundamentales que articulan la sociedad dentro de un orden concreto. El mando, de nuevo, se sitúa en la cúspide del hecho político. Lo define como una voluntad individual al servicio de una comunidad y representa ante todo una decisión para la acción. El poder inunda la relación mando-obediencia; es el mando socialmente estructurado. Disponer de autoridad significa una competencia en el poder. La acción de mando se ejerce sobre un grupo, que es quien realmente la ejecuta. Es la obediencia, que supone someterse a la voluntad del otro (el que ejerce mando) reconociendo esta necesidad. La acción de mando lleva aparejados los conceptos de fuerza, potencia y violencia. La fuerza es la capacidad de un individuo para actuar. También la concibe como un conjunto de medios (de presión, coerción, destrucción y construcción) para contener otras fuerzas, combatirlas, alcanzar un compromiso. La potencia es un factor multiplicador, no tiene por qué ejercerse. Adorna la fuerza con elementos como el prestigio, la voluntad y otros. La violencia no es otra cosa que la potencia fuera de control.

Finalmente, la “soberanía” Freund hace suyo el concepto de Schmitt de que soberano es quien decide sobre la situación excepcional. Este pensamiento es clave. Lo que define a un decisor político es la capacidad de tomar medidas de excepción ante situaciones extraordinarias, aquellas que se escapan del normal control administrativo y jurídico. De esta manera, la soberanía es inherente al ejercicio del mando político.

La relación público-privado determina en cierta manera lo que conocemos como política interior. El lugar de encuentro de lo público y lo privado es lo que denomina sociedad civil. En relación con este concepto se articulan los de Estado, nación y política. En cualquier caso, las consideraciones de mayor interés se centran en las conexiones de la política con el campo del derecho y el dominio del espacio. El ideal de los jurisperitos (pensemos en Kelsen) es que el

Estado y el Derecho sean coincidentes y que haya una identificación entre el Estado como orden y el propio ordenamiento jurídico. Sin embargo, como cita Freund la distinción entre lo privado y lo público no es inmanente al concepto de Derecho, pues viene del exterior, precisamente de la voluntad política. En este sentido, la constitución no deja de ser un mero instrumento técnico para asegurarla estabilidad y el orden en situaciones de normalidad política. Y es aquí donde juega un papel clave la situación de excepción. Recordando de nuevo el pensamiento de Schmitt recogido por Freund: La excepción determina que, ante un conflicto de cierta importancia, una voluntad decida seguir con procedimientos que se apartan de las reglas del orden agonal. Es, como decimos, el pensamiento de Schmitt: soberano es quien decide sobre el estado de excepción.

El otro factor mencionado es el dominio del espacio (tampoco lejano al jurista alemán). La política necesariamente se ejerce sobre un espacio determinado. Como cita Molina la política es una actividad que únicamente se hace histórica en el espacio. De esta impronta se concretan los conceptos siguientes.

La nación es la forma superior de la vida comunitaria que quiere fundar o acotar un orden en el espacio. Esta concepción fue inicialmente pensada en el Renacimiento, al tomar en consideración, quizá por primera vez, que el espacio era limitado y que por lo tanto había una necesidad urgente de organizarlo, de parcelarlo. La Política lleva consigo la dominación de esos espacios. El Estado es el artificio que garantiza la seguridad de los ciudadanos en el interior de esos espacios. En suma, la salvaguardia de la libertad de los individuos, un valor fundamental logrado por el liberalismo, depende de la estabilidad del Estado.

De esta breve exposición se intuye la fascinación que pudo ejercer sobre Freund la Geopolítica (Kjelen), al poner en contacto, de forma natural y dinámica, los conceptos de Estados como entes orgánicos dotados de vida propia, la dominación de los espacios, la trascendencia vital del tiempo y la importancia de la voluntad vigorosa.

La relación amigo-enemigo es propia de la política exterior de un Estado. Esta distinción marca, como ya hemos apuntado, la esencia de lo político. Esta idea, como ya hemos expresado, ha sido tomada íntegramente de su maestro Schmitt. Lo político engloba relaciones complejas, pero lo que ciertamente le da carácter es la definitiva distinción entre amigo y enemigo, lo que le confiere su naturaleza de fundamento. Si una comunidad no toma conciencia de sí misma, no existe frente al otro, no teje unos lazos de amistad, no designa un enemigo potencial, no es una entidad política. El enemigo no tiene por qué ser un ente monstruoso, feo, intrínsecamente malo. En absoluto. El enemigo es el extraño, el que rivaliza en intereses con nosotros y al que en último extremo podemos combatir. La guerra es la manifestación extrema de esta enemistad. Finalizado el acto bélico se impone un compromiso, un arreglo que se establece con el reconocimiento del derrotado.

El extraño, aun siendo enemigo, debe ser respetado. Si el enemigo fuese inicialmente demonizado, si no fuese reconocido como tal, si la guerra tuviese como finalidad la eliminación física del otro, la guerra iría más allá de lo político, el enemigo dejaría de ser aquél que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras.

Según este razonamiento, un Estado mundial, una hipotética paz mundial anularía el fenómeno de lo político al impedir la realización de esta distinción. De tal manera, que en opinión de Freund, la política es la actividad particularista por excelencia. Las sociedades políticas se comportan como sociedades cerradas que impiden la continuidad biológica de la especie. Toda sociedad perdurable constituye una patria y comporta un patrimonio. Es más, si la política se hiciera universal acabaría transformándose en una actividad totalitaria.

El autor indaga sobre los conceptos de amistad y enemistad. La amistad puede estar dirigida al interior o al exterior. En el primer caso hablamos de la “concordia”. Esta impulsa una identidad societaria muy próxima al concepto de patria. Pero lo más importante, la concordia viene a ser el motor de la armonía

interna y societaria y, por extensión, promotora de la justicia. La amistad exterior se formaliza en una alianza y en este caso su enfoque es absolutamente utilitario; es una unión de conveniencia frente a un enemigo común.

Por otro lado, la posibilidad de enemistarse es una noción clave, atendiendo además a un riesgo doble: el riesgo de chocar con otra unidad política por razones objetivas, pero también el riesgo, no siempre evidente o ponderable, de ser designado enemigo por otro pueblo. El enemigo es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (Schmitt). Es evidentemente público y como ya hemos apuntado debe sobrevivir a la guerra si ésta tiene lugar.

El enemigo, como ya había anticipado Maquiavelo, puede ser interior o exterior, en su actitud de acecho hacia el orden, la prosperidad, la potencia de una agrupación política. El Estado moderno, como principal forma de agrupación política, ha tenido un comportamiento manifiestamente distinto frente a uno u otro. Si el enemigo exterior ha sido tradicionalmente tolerado y ha sido objeto de la acción de la diplomacia y la guerra, el enemigo interior, por el contrario, ha sido repetidamente perseguido apuntando a su exterminación. De hecho, el gran éxito del Estado ha sido la supresión de ese enemigo interior, neutralizando su peor escenario: la guerra civil. Como dice Dalmacio Negro, el Estado es por definición, en cuanto concentra todo el poder político, la antítesis de la Guerra Civil.

De igual manera, Freund establece tres dialécticas de lo político (siguiendo el estudio de Jerónimo Molina). Del orden, de la opinión y de la lucha. El primero es fundamental, siempre hay un orden y que presenta unas formas bien definidas. La dialéctica de la lucha constituye el punto central de nuestro trabajo.

El objetivo de la política es proporcionar un orden determinado. Pero la lucha es consustancial al hombre y transgrede ese orden constituido. Esa lucha o conflictividad se presenta de forma reglada (combate) o tumultuosa (lucha) y puede tener por tanto un

carácter polemológico (violenta) o agonal (rivalidad).

El conflicto

Freund desarrolla una teoría sobre el conflicto, partiendo de una definición muy esmerada: El conflicto consiste en un enfrentamiento por choque intencionado, entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan, los unos respecto a los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho, y que para mantener, afirmar o restablecer el derecho, tratan de romperla resistencia del otro eventualmente por el recurso a la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro.

En suma contiene tres rasgos propios: la intención hostil, que se origina en torno a cierto derecho y la posibilidad de una muerte violenta.

Aquí ya sorprende uno de sus planteamientos más impactantes: el derecho puede ser fuente de conflicto, evitando la asociación deseable derecho-garantía de paz. Es más, el propio Freund sitúa el derecho en el centro del conflicto, negándole una naturaleza pacífica. No obstante, reconoce que de igual manera que el derecho alimenta el conflicto también está en condiciones de ponerle término por mediación o arbitraje.

La violencia es el elemento específico del conflicto. En última instancia, la violencia efectiva o virtual está en el centro del conflicto. Refuta, por imposibilidad, a los teóricos que esgrimen la erradicación de la violencia como medio para lograr la paz, aludiendo de forma explícita a la escuela de *Peace Research* y al teórico John Galtung. Como cita Molina, una Ciencia de la Paz como la que señala la escuela de Galtung (*Peace Research*), al prescindir de la política o ver en ella un mal, transforma la paz en un fin en sí misma.

La posibilidad de muerte violenta da carta de naturaleza al fenómeno guerra. “La guerra es un conflicto de naturaleza específica, caracterizado por que los adversarios emplean armas para darse muerte, importando poco su grado de perfección técnica o su eficacia mortífera.”

La guerra para Freund es el conflicto político por excelencia. Forma parte inseparable

de la condición humana. “La verdadera razón de la perpetuidad de las guerras en la humanidad se desprende de la esencia de lo político.”

Freund vuelve de nuevo a la línea del derecho, esta vez del derecho público europeo (de la misma manera que Schmitt) y realza la prudencia de la racionalización de la guerra europea. La sitúa en el campo del derecho según dos presupuestos: la aceptación de la hostilidad interestatal (decía Aron que los Estados son rivales por el mismo motivo por el que son autónomos) y la consideración de la guerra como una actividad inherente a lo político. Por ello, insiste en que la guerra es fuente de derecho y que la victoria concede impunidad al vencedor: “Quiérase o no, el derecho internacional debe reconocerla nueva relación de fuerzas resultante de una guerra, que es también una forma de decir el derecho.”

El otro rasgo mencionado es la intención hostil. La esencia de todo conflicto es la oposición de voluntades. La intención hostil supone, en definitiva, el catalizador de la violencia. Freund insiste en que el elemento clave para ascender en la escalada del conflicto es nuestra determinación en la intención hostil y el consecuente grado de respuesta del enemigo. Esta acción recíproca (Clausewitz) es el proceso que impulsa la violencia hacia sus extremos.

Se debe considerarla importancia de la gradación del conflicto, pues está en la médula de su pensamiento. Si el conflicto es inevitable; si la violencia es inmanente dentro de la sociedad y en las relaciones entre las agrupaciones políticas, tan sólo podemos prevenirlo y, en último caso, darle una terminación correcta.

Freund analiza las causas y desarrollos de los conflictos, para concluir con diversos finales para los mismos. Así, presenta desde un final amorfo, hasta la victoria o la derrota, pasando por el compromiso, al que dota de una fuerza extraordinaria.

Respecto a las causas, se sitúa muy próximo a Aron, arguyendo motivaciones filosóficas, sociológicas y psicológicas. Sin embargo, es en la voluntad de potencia donde encuentra el

elemento explicativo primordial: la voluntad de modificar una relación o equilibrio de fuerzas concreto. La lucha es una manifestación de potencia, pero también una voluntad de dominación. Freund enfatiza en gran medida esa voluntad de dominación (tal vez tomada de Weber), señalando la ambición, el orgullo, la búsqueda de la gloria, el ansia de poder como elementos determinantes del conflicto. En su estudio, por supuesto, también repara en la explicación marxista de la guerra mostrando su disconformidad con identificar la economía y las relaciones de producción como el origen monocausal del conflicto.

Sobre el desarrollo del conflicto, Freund se muestra preocupado por limitar la violencia, encauzarla, aminorar sus efectos. “Si la violencia es inherente a las sociedades (..) jamás se extirpará totalmente. Todo lo que se puede hacer es mantenerla entre ciertos límites y actuar sobre sus efectos. En esto consiste el papel de la política.”

Es por ello que buscará formas de moderar su escalada, de evitar tras pasar el umbral de la violencia, de graduar su intensidad. Como ya hemos citado, la intensidad de la violencia es fruto de la intención hostil y del grado de respuesta del enemigo. Esta dialéctica produciría un efecto de acción recíproca generadora de una violencia desatada. Escaparía de la forma del “combate”, como esfuerzo de la política destinado a controlar la violencia y a contener/adentro de ciertos límites.

Otras limitaciones nos vienen de la mano de la cultura y de nuevo de la política. Esta última aparece como un freno que busca adecuar el uso de la violencia al objetivo perseguido. La política se aparta de las ideologías (elemento perverso para la guerra) que como cita Aron han ocupado muchas veces en este siglo (XX) el lugar de los fines de la guerra, dosifica la violencia y la regula de forma acorde con un fin racional.

La cultura supone, para nuestro interés, una ritualización de los conflictos mediante el recurso a ciertos usos y costumbres, convenciones y tabúes (idea central en el pensamiento de Sigmund Freud sobre la paz).

La ritualización consiste en limitar el conflicto mediante reglas o ritos, o incluso gestos asociados o no a un ceremonial con vistas a limitar el alcance del conflicto, evitarlo o prohibirlo e incluso desviarlo hacia otra cosa diferente de su propia naturaleza.

Eta ritualización puede ser observada incluso en la conducción de la guerra. Pensemos en el modelo de las guerras europeas del s. XVIII.

Freund profundiza en el estudio de los “diferentes epílogos” para el conflicto. Uno de ellos es “el desenlace amorfo”. En este caso, se produce una descomposición interna de los objetivos y las energías en ambos bandos. Otra tipificación viene dada como “conflictos blandos”. Aquí lo que se produce es un enquistamiento del mismo debido en gran parte a la fatiga de los contendientes (la “Guerra de los 100 años” puede ser un ejemplo de ello). Otra forma viene a ser “la lucha de clases”, aunque, como cita el autor, aparte de ciertas excepciones, siempre posibles de guerras civiles revolucionarias, la lucha de clases no tiene más que un desenlace amorfo.

Otro final consiste en la clásica terminación de “victoria-derrota”. Aquí, Freund se acoge a los análisis de Clausewitz y de Aron. La victoria, cita Freund, no es más que el instante efímero y puntual del triunfo señalado por la rendición del otro, que acepta o no su derrota. La victoria, en este sentido, no es más que un paso. Su previsión debe estar calculada de antemano y sus efectos también. No debe ser un final, ni se agota en sí misma.

El tipo de victoria que se busca condiciona a la vez las modalidades de la conducción del conflicto, la manera como se acogerá la derrota del otro, y la salida que se dará a la victoria.

Y si este pensamiento lo recoge en su “Sociología del conflicto”, en la “Esencia de lo político” remacha: El fin militar es la victoria, pero el del político consiste en construir una paz que garantice la seguridad y la concordia. Por eso, la paz a cualquier precio es una capitulación.

No obstante, el final que parece ser deseado por nuestro autor es el compromiso. El compromiso tiene una condición necesaria:

el reconocimiento del otro. El reconocimiento respeta la integridad del otro en la diferencia.

El compromiso supone una finalización al conflicto que demuestra una gran fortaleza. No supone debilidad, sino todo lo contrario.

El compromiso consiste en un arreglo sobre la base de concepciones recíprocas para poner fin a un conflicto y para prevenirlo. Lejos de manifestar una debilidad de la voluntad, el compromiso exige por el contrario una fuerte voluntad, e incluso valor para dominar las pasiones, la codicia, los rencores y las amarguras, y encontrar la serenidad necesaria para una discusión positiva del litigio que opone a los actores. Precisa altura espiritual para reconocer, que a pesar de las apariencias, el punto de vista del otro pueda estar justificado a sus ojos.

Como se intuye, el papel del “otro” es clave en esta concepción y acarrea un efecto muy positivo: En el fondo, el reconocimiento del enemigo (el otro) es una forma de reconocerla subordinación de lo militar a lo político. Esto debe ser interpretado como que al final del conflicto siempre debe haber un compromiso, una negociación. Si al enemigo no se le reconoce, lo único que cabe esperar es aniquilarlo, lo que supondría una utilización apolítica de la fuerza. La política, en suma, no habría mediado en el conflicto (en la idea de Clausewitz) de forma continuada, sino que había sido ignorada, suspendida.

Otras formas relacionadas con el compromiso son la negociación y la mediación entre las partes. Como dice Freund, un conflicto se regula por la fuerza o por la negociación. Pero advierte, la principal limitación reside en que todo no es negociable. Hay valores y principios sobre los que no se puede transigir, so pena de perder la soberanía, la propia identidad.

Un elemento de notable importancia no ya solo en la solución del conflicto sino en toda su complejidad, es el papel del “tercero” Freund así lo manifiesta: Una de las características fundamentales del conflicto es como hemos visto la aparición de la dualidad amigo-enemigo la bipolaridad. Esto significa que se produce una disolución del tercero. En este sentido se

puede definir el conflicto como la relación social marcada por la exclusión del tercero.

Citando a Simmel, distingue tres tipos: el “tercero imparcial” (quizá el deseable), que no está implicado por sí mismo en el conflicto y que se le solicita para juzgarlo o ponerle término. Es la figura del árbitro y el mediador. El “tercero en discordia”; es aquél que saca provecho para sí. Finalmente, el “tercero divide et impera”; es aquél que interviene por sí mismo y lo alienta porque le interesa o piensa adquirir una postura dominante.

Finalmente, una vez vistos las causas, desarrollo y finales del conflicto, repararemos en algunos aspectos positivos que, paradójicamente, se desprenden del mismo.

Uno de los aspectos más llamativos es que el conflicto supone, en definitiva, un coraje loable para afrontar una situación crítica: El conflicto introduce una ruptura, y al mismo tiempo desbloquea la situación, porque en general pone súbitamente a las partes en presencia de lo que realmente se dilucida, de las consecuencias y de los riesgos.

Otro aspecto generalmente olvidado es la capacidad del conflicto como regulador de la vida social, incluso como un factor de integración social. En este sentido son muchas las voces que claman sobre la gloriosa experiencia de la guerra, la camaradería, la autoconfianza, el reforzamiento de la identidad, la posibilidad de sacrificarse por la comunidad o la complacencia por la pertenencia a un grupo. Freund lo llamó “la paradoja de la lucha”, sustanciada en la idea de que todo conflicto presupone una solidaridad que lo trasciende.

Una última consideración positiva es su propia utilidad y finalidad. La guerra está al servicio de la potencia de una comunidad. En esencia, se recurre a la guerra para crear un orden nuevo o para reparar una injusticia.

La paz

La guerra es el conflicto político por excelencia y la paz, que es correlativa con la guerra y obedece a un orden concreto, se sitúa también como un medio de la política.

La paz no es un fin en sí misma. Freund rechaza los planteamientos de la lrenología y

sólo visiona la paz como una forma de compromiso político. De hecho, el mayor obstáculo para la inteligencia de la paz, para manejarla en sus justos términos, es prescindir de la guerra como fenómeno político. La paz no se logra olvidándose de la guerra, arrinconándola, no mentándola. La paz no es un don escatológico, sino una relación concreta entre enemigos que antes se hacían la guerra.

Galtung, que entiende la paz como la ausencia de violencia directa, de violencia cultural y, de violencia estructural y la supresión de todo conflicto, identifica a la postre la paz con la igualdad y la justicia social. Pero para Freund, que califica al matemático noruego como el “campeón de la paz irrealizable y utópica”, la paz es en esencia una cuestión de voluntad y, por ende, una facultad de la política. Si, en última instancia la preocupación de Galtung es suprimir todo tipo de violencia, Freund lo considera irrealizable, pues ésta, la violencia, existe cuando los seres humanos se ven influidos de tal manera que sus realizaciones efectivas, somáticas y mentales, están por debajo de sus realizaciones potenciales (la idea que Aron refleja como frustración).

La fijación de Freund por Galtung y lo que éste representa es muy significativa. En el fondo, el lorenés rechaza toda posición de militancia utópica: ¿Por qué ha de ser neutralizadora de conflictos una disciplina científica veteada de moralismo, que se dice activista, que promueve valores supuestamente universalistas, proscribiendo el particularismo, y que incluso recurre a la propaganda para difundir sus resultados, si bien la propaganda es una de las formas de la que el mismo Galtung llama violencia estructural?

La paz, y esta es una de sus grandes aportaciones, no pertenece al reino de los fines, sino al de los medios.

Jerónimo Molina desarrolla una teoría de la paz freundiana sobre tres fundamentos:

1. La paz como una obra de la actividad política.
2. Los obstáculos que impiden o dificultan la paz (entre ellos el pacifismo intelectual o la idea de un gobierno mundial).

3. Las condiciones de una paz política verdadera: el reconocimiento del enemigo, la neutralización política del enemigo y la firma de un tratado de paz.

Freund insiste de forma reiterada en que la paz no es el fin de la política. Esta busca la seguridad y la protección y ambos objetivos pueden ser alcanzados recurriendo al compromiso con el enemigo. La paz se nos presenta doblemente como una ‘forma de lucha’ y como un “medio de la política”.

En efecto, la paz como forma de lucha es una continuación de la política a través de la negociación, la discusión, y el compromiso, sin recurrir a la aniquilación o a la destrucción violenta de vidas y bienes. La paz supone una relación específica con el enemigo real o potencial, una formalización de la coexistencia, un compromiso que se aparta de planteamientos utópicos. La paz está estrechamente relacionada con la guerra y disfruta de una dinámica similar. Es una actividad, un medio, nunca un fin en sí misma. Esta definición, como se intuye, tiene un maravilloso reverso en la clásica cita de Clausewitz de la guerra “como continuación de la política por otros medios”.

Freund se reafirma: constituye un grave error creer que la guerra es sólo un medio de la política, mientras la paz es el fin. Ambos son medios de la política y nada más que medios. Sobre los obstáculos que dificultan la paz, en su opinión, no cabe duda que el mayor de ellos es la deficiente comprensión de la guerra. Alude que un conocimiento profundo de la guerra facilitaría los caminos para moverse en el fértil campo de la paz política. En este sentido, la lectura de Gaston Bouthoul, padre de la polemología, allanaría en mucho la labor.

Ignorar la guerra a lo único que conduce es a ser su presa (recordamos el apunte de Bouthoul según el cual la guerra no es nuestro instrumento, sino que nosotros somos el instrumento de la guerra). El pacifismo que se mueve según esta línea acaba siendo pernicioso. Freund lo denomina “pacifismo intelectualista” y matiza: La falta de una teoría de la guerra aboca al pacifismo a forjarse una idea impolítica de la paz. Como él mismo enfatiza, la guerra no es asunto de los militares y la paz de los sabios,

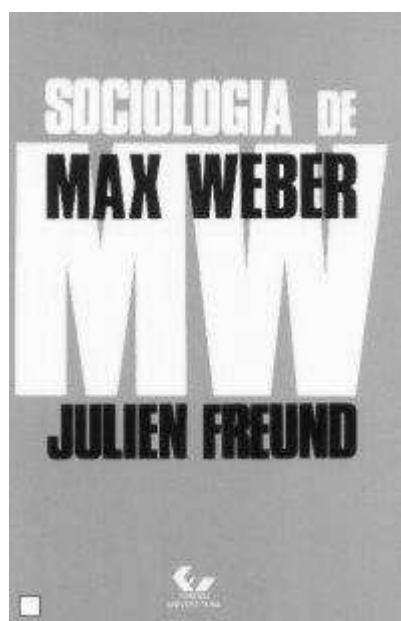
sino que la guerra y la paz son ambas asuntos de la política.

Un obstáculo muy extendido para la paz es la pretensión constante de institucionalizarla paz, de someterla a un gobierno mundial y a una normatividad universal. En este sentido, Molina es certero: La política se vacía de toda significación haciendo de la paz mundial el fin y del Derecho internacional su medio. Freund es categórico: La paz perpetua o la de los pacifistas es una paz normativa, puramente lógica, ajena a las realidades de la existencia concreta, a los antagonismos, a las contradicciones, las tensiones y, en general, a las circunstancias de la naturaleza humana. En cualquier caso, el intento de instaurar un gobierno mundial acarrea riesgos tales como la neutralización de conflictos mediante nuevos conflictos (pacifismo policíaco).

El tercer gran asunto tiene que ver con las condiciones para una verdadera paz política. La primera ya la conocemos; se trata del reconocimiento del enemigo. Sólo si incluimos la enemistad en el proceso de formalización de la paz, es posible concluirla. La segunda condición proviene de la neutralización del conflicto. La neutralización supone un proceso activo, voluntario, realista, de reconocimiento del enemigo. Es un proceso racional por

alcanzar un entendimiento con el otro. Presupone que la paz no es un estado ideal, sino un proceso que exige acciones concretas. Trata, en definitiva, de encontrar un epílogo satisfactorio al conflicto. Este epílogo deseado se corresponde con la tercera condición, la necesidad de un tratado de paz. El tratado de paz es una situación dinámica que se sustenta en su efectividad y mutua aceptación por las partes. Esta reflexión nos trae una reconsideración sobre el elemento central de la paz. Según distintos autores, esa esencia podría ser la justicia, los derechos del hombre, la igualdad, la libertad. Todos ellos valores dignos del hombre. Sin embargo, para Freund, el error es ver en ellos lo esencial, mientras que el objetivo capital es poner fin a un conflicto y suscitaren las mejores condiciones posibles un estado de relativa entente entre los que se estaban destrozando antes.

Como último pensamiento bien podría figurar la relación entre paz y orden. La paz es correlativa con el orden que contribuye a instaurar y salvar. Pero no un orden abstracto, una divagación intelectual imposible de aprehender. Se trata de un orden concreto; una pluralidad de seres, de opiniones y de relaciones establecidas. La paz no vale más que para el orden que sustenta.





Julien Freund: entre liberalismo y conservadurismo

El liberalismo, como la democracia, es una doctrina estrechamente emparentada con el gobierno representativo. Este término no le parece a Freund adecuado para designar el sistema (el gobierno representativo o “mesocracia” es el sistema que, para Freund, mejor se corresponde con la finalidad de la política), pues el liberalismo se ha transformado con el tiempo, hasta el punto de no corresponderse ya con el espíritu de la mesocracia. Pero también se puede decir que si Freund rechazaba el término liberalismo es porque se encontraba falsificado en algunos de sus principios esenciales.

SÉBASTIEN DE LA TOUANNE

En contra de la mayoría de liberales, Freund fue muy escéptico con la teoría del progreso, desconfiaba del racionalismo, del individualismo moderno, del subjetivismo y de la abstracción de los derechos del hombre; no confiaba en el mercado o en la economía para regular las relaciones sociales. Si a esto se añade su crítica de la teoría del contrato social, su concepción “realista” de las relaciones internacionales basada en la distinción schmittiana amigo-enemigo, su justificación de la soberanía (de la que el liberalismo constituye una crítica), su defensa de la aristocracia, de la potencia y del mando... Freund se nos presenta más como un conservador que como un liberal. En Freund, el conservadurismo no tiene por lo demás una significación negativa. Aunque se diga otra cosa, todo poder es por esencia conservador, a condición de que no se atribuya una significación negativa a este término, sino que se entienda, en el sentido que le daba Descartes, como una “creación perpetua”, con la idea de que la conservación sólo puede desenvolverse si se hace fructificar lo adquirido.

Freund se encontraba especialmente ligado, como Raymond Aron, a un cierto espíritu liberal, vinculado al gusto por la verdad y la libertad. Entendiendo que el liberalismo es incompatible con la dictadura, defendía una manera liberal de hacer política, opuesta al igualitarismo y al totalitarismo. Para él, el

liberalismo es ante todo un pensamiento práctico, eminentemente político, y un estado de espíritu: es “el pensamiento de un orden, es decir, una forma de organizar la ciudad que determina un cierto comportamiento político, a saber: el del hombre libre”. El liberalismo es el pensamiento político que se esfuerza por garantizar las condiciones mínimas de una libertad común que respeta las libertades fundamentales del hombre y de la sociedad civil. Freund creía pues en un liberalismo “arraigado”, respetuoso y confiado en las instituciones políticas. Por esta razón, lamentando la deriva del liberalismo hacia una concepción permisiva de la ley, le gustaba recordar que el hombre no puede dar un sentido a la libertad si pierde el sentido de la ley y de la libertad.

Podemos por ello relacionar a Freund con lo que se denomina *liberalismo conservador*, pensamiento que es liberal por su adhesión a las libertades individuales y al reparto del poder y conservador por su afirmación vigorosa de la necesidad de la autoridad del Estado, la confianza en la política para mantener el orden social y las reservas hacia los excesos del individualismo. La defensa de un gobierno que sea a la vez fuerte y potente, pero limitado en su esfera de acción le sitúa, con matices, en la línea de Weber, Schmitt, Pareto, Hegel o de ciertas interpretaciones de Hayek.

Freund afirma que si se contempla el gobierno representativo a la manera de Montesquieu o de B. Constant, él es su heredero directo. Pero al mismo tiempo constata que el liberalismo ulterior se ha visto alterado en tres aspectos esenciales.

En primer lugar, el gobierno representativo, según lo entiende Freund, reconoce plenamente la autoridad del Estado. Únicamente rechaza la concentración de poder en una sola mano, sea un individuo o una asamblea. Se trata de la idea, esencial, de la autonomía de los poderes intermedios, tanto en el plano regional (Freund parecía bastante próximo a la idea de un sistema federativo como el descrito por B. Constant) como en el nacional. El liberalismo posterior, por el contrario, se caracteriza por una desconfianza hacia la política y el Estado y por una voluntad de limitar al máximo las coacciones públicas, con el pretexto de que el juego espontáneo de las leyes naturales hará surgir la armonía en las relaciones sociales y la economía.

Así mismo, este liberalismo “desnaturalizante” ha transformado el principio representativo en una permisividad que cuestiona principios como el respeto a la ley y las libertades fundamentales, que el sistema consideraba necesario sustraer a toda discusión, pues son sus fundamentos. Con el pretexto de la libertad este liberalismo tolera todas las transgresiones y todos los abusos y proclama que todos los valores son iguales. B. Constant, al contrario, reconocía los límites de la tolerancia, considerando que ésta no puede aceptar que se ha pasado la mentira por verdad y la víctima por culpable. Según Freund, la tolerancia concierne a la libre discusión sobre la mejor manera de organizar la sociedad en el respeto de principios intangibles, pero rechaza que la sociedad y sus fundamentos sean cuestionados. Esto significa también que esta política no excluye la posibilidad de un conflicto en caso de transgresiones graves de estos elementos constitutivos. El conflicto desempeña entonces el papel de un regulador social, pues es educador del sentido de los límites y de la necesidad de reglas y compromisos.

Desde este punto de vista, el liberalismo conservador de Freund presupone la existencia de un “estado agonal”, es decir, un Estado que reglamenta un cierto número de situaciones sin imponer la uniformidad; que es capaz de instaurar la concordia, dejando libertad para la rivalidad de opiniones e intereses, que pretende desactivar los conflictos, sin llegar hasta el extremo. Freund hace suyo entonces el liberalismo de Aron, en cuya opinión “la sociedad liberal es a (sus) ojos una sociedad de conflictos, de conflictos regulados hasta donde ello resulta posible sin violencia. Sociedad de conflictos reglamentados e institucionalizados”. La mesocracia aparece así como el régimen más apto para comprimir la violencia y el conflicto dentro de límites razonables, evitando el estatismo.

Por último, al confiar en la política como garante del orden social, el liberalismo conservador de Freund tiende a organizar la sociedad de una cierta manera. Ello no obstante, reconociendo más que cualquier otro régimen los derechos del individuo, la mesocracia se opone a todo “individualismo de pretensiones subjetivistas”. Contra esta forma de individualismo, Freund reconoce la importancia de las comunidades y de las colectividades locales, familiares y asociativas. Evidentemente, desconfía de los excesos de la centralización, en la que ve un riesgo de deriva hacia el despotismo. La mesocracia descansa, al contrario, sobre una sana distinción de lo privado y lo público, es decir, sobre el respeto del presupuesto de lo privado y lo público. Pues lo privado no debe caer bajo la dominación de lo público.

En suma, la mesocracia, o gobierno representativo, se presenta como el régimen más apto para poner al hombre en condiciones de cumplir su propio fin, pues respeta tanto la finalidad como los presupuestos de lo político. La mesocracia concentra pues en sí la definición freundeana de lo político. Descansa sobre la idea de que lo político tiene un fin propio, que consiste en asegurar la protección y la seguridad para que las otras actividades puedan desenvolverse libremente en una colectividad (lo que supone la existencia de un enemigo real o potencial: tercer presupuesto de lo político en Freund). En este sentido, la

política está al servicio de la sociedad y del individuo. Pues la política no lo es todo y los hombres son otra cosa que seres puramente políticos (lo que supone una distinción de las esferas privadas y públicas: segundo presupuesto). Su finalidad es armonizar lo mejor posible las relaciones entre el individuo y la sociedad, reconociendo por tanto que la libertad es tan indispensable como la coacción (lo que caracteriza la relación mando-obediencia: tercer presupuesto).

El *liberalismo conservador* de Freund descansa sobre la idea de que ningún poder político es perfecto y que debe evitar al mismo tiempo la hipercracia, que acrecienta el poder y hace de él un instrumento de violencia, y la anarquía, que

deprecia lo político convirtiéndolo en un mal radical. Estas dos posiciones filosóficas constituyen desviaciones de la política, terroristas si no utópicas. Una y otra rechazan la vida, pues pretenden que es posible vencer las contradicciones y los conflictos que la constituyen. Como escribía Aron, el primer maestro de Freund, “los liberales acusan de vez en cuando la tendencia, como los marxistas, de creer que el orden del mundo podría conciliar nuestras aspiraciones con la realidad. Esta confianza no carece de grandeza. Permitidme que la admire pero que de ninguna manera la imite”.

© Extracto de *El “liberalismo conservador” de Julien Freund*. Empresas Políticas, año III, número 5, 2004.

