

Aron, Raymond:
***El observador comprometido. Conversaciones con
Jean-Louis Missika y Dominique Wolton***
Página indómita, Barcelona, 2019, 439 pp.

Freund, Julien:
***La aventura de lo político.
Conversaciones con Charles Blanchet***
Encuentro, Madrid, 2019, 216 pp.

Los cambios de época, como el que seguramente estamos viviendo en la actualidad, son dramáticos a nivel social y personal pero intelectualmente resultan muy estimulantes, como prueban algunas tendencias en los libros de ideas y pensamiento político aparecidos desde el cambio de siglo. En muchos de ellos, su reclamo es el cuestionamiento severo de las certezas y las instituciones que, hasta hace no tanto, nos eran más queridas. De ahí la proliferación de obras *en contra de...* añada usted lo que prefiera: las elecciones, la democracia liberal y representativa, los partidos políticos, la educación formal, el sistema internacional de sociedades abiertas, etc. Se podrá etiquetar de varias formas a sus autores (liberales, libertarios, realistas democráticos, nacionalistas), pero difícilmente pasarían por revolucionarios iconoclastas pues, por lo general, no creen que destruyendo la civilización heredada lleguemos al paraíso. Si sus libros se han podido leer con atención e interés es porque los cimientos de nuestros órdenes políticos y jurídicos se han deteriorado a un ritmo mayor que su renovación. Y he ahí el gancho de sus propuestas, que buscan criticar las instituciones existentes e imaginar —a partir de sus errores y su funcionamiento defectuoso— un modo distinto de vivir en democracia, de elegir nuestros representantes, controlar la inmigración o educarnos para la vida y el ejercicio de la profesión. Se trata, en el fondo, de nuevos reformistas.

Al mismo tiempo, los cambios de época no sólo disparan la imaginación prospectiva sino también la retrospectiva. De ahí la difusión de otra literatura, una que podríamos llamar “de alerta” y casi nostálgica, que advierte de la llegada del fascismo, del fin de la democracia o de los problemas de vivir bajo la regla del pueblo. Sus autores, generalmente, proceden

* Universidad Francisco de Vitoria.

de una comunidad epistémica que tiende a rechazar el orden existente y gusta de la utopía. Sin embargo, en la mayoría de casos, tampoco siguen la senda de la revolución. De hecho, que sean autores con filiación socialdemócrata quienes lancen la voz de auxilio para salvar las formas, acuerdos e instituciones del orden demoliberal es, quizá, la demostración más palpable de la inversión ideológica característica de nuestra época que ya vio Anthony Giddens —al señalar que, desaparecido el radicalismo de la izquierda socialista, esta se había vuelto conservadora en su pretensión de proteger las conquistas del Estado de bienestar— y que, en tono similar, constata Daniel Innerarity al recoger el desconcierto que para muchos supone el que la derecha emplee un lenguaje progresista y defienda la innovación¹. Las épocas de cambio *también* propician estos fenómenos de mutación lingüística e intelectual.

Entre unos y otros, en fin, no deja de llamar la atención una tercera tendencia editorial menos ruidosa. Me refiero a la incesante recuperación de los grandes pensadores políticos del siglo XX, cuyas obras se re-editan, se reorganizan en nuevas compilaciones o se traducen a partir de entrevistas. Ciertamente, ya no estamos en la época de Hannah Arendt, Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, Raymond Aron, Judith Shklar, Leo Strauss o Guglielmo Ferrero. Hasta cierto punto, sus preocupaciones no son las nuestras. Entonces, ¿qué nos atrae de sus textos?

Teorizar en el campo del pensamiento político es harto complicado, pues la política es una categoría del hacer humano y, lo que pasa por teoría, con frecuencia no es más que descripción, más o menos sutil, de lo que ya hay. Así, todos estos autores —que podemos tildar ya de clásicos— no dejan de referirse en sus obras a acontecimientos relevantes de su época, ya se trate de huelgas, declaraciones, protestas, guerras... Pero no son historiadores *sensu stricto*, con lo cual de sus obras apenas extraeremos impresiones informadas acerca de su circunstancia histórica. Sin embargo, insisto, seguimos leyéndolos. ¿Por qué? A algunos, sin duda, por la elegancia de su escritura. A todos, creo, porque con ellos aprendemos un método, una manera de mirar la realidad social y política alejada de la inmediatez pero no de la realidad, con un pie en la filosofía política y otro en la experiencia histórica. En el fondo, valoramos su capacidad para llegar a los asuntos permanentes de la condición humana desde algo tan prosaico, intenso y práctico como la política. Como dijo una vez Carl Schmitt al alabar la grandeza de Tocqueville, “las profundas verdades históricas encuentran su más clara formulación en el momento en que surgen”². Leemos y admiramos a estos gigantes del siglo XX por su perspicacia a la hora de detectar y analizar procesos históricos y fenómenos políticos que iban más allá del momento en que

¹ Cf. GIDDENS, A., *Mas allá de la izquierda y la derecha*, Cátedra, Madrid, 2001; INNERARITY, D., “Diestros y zurdos”, *El País*, 24 octubre 2000 [online] y *Política para perplejos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2018, p. 122.

² SCHMITT, C., *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Trotta, Madrid, 2010, p. 40.

vivieron —el totalitarismo, la política ideológica, la irracionalidad romántica, la participación política en una sociedad industrial, la legitimación afectiva del régimen político, el consentimiento al poder— pero no dejaron de hacerlo a partir de indicios recogidos de esa misma situación que querían comprender teóricamente. Supieron trascender intelectualmente su coyuntura *sin* salir de ella, lo que ejemplifica bien aquella intuición orteguiana según la cual el ser humano es historia, sí, pero también capacidad de ensimismamiento para imaginar y proyectar planes, ideas y teorías con que adaptar el mundo a nuestras necesidades, entre las cuales destaca la necesidad de comprenderlo.

Dentro de esta línea editorial, un subgénero que se abre camino cada vez con mayor aceptación es el libro-entrevista, un tipo de texto nada extraño en el área de las Humanidades. El investigador especializado en la obra de un autor, tarde o temprano, revisa sus testimonios y entrevistas, pero ¿con qué frecuencia lo hace el lector de ensayo generalista? Seguramente, con una mucho mayor que el estudioso universitario medio. Como escribía Eduardo Mendieta al introducir uno de estos libros, la entrevista sigue siendo un género anti-académico y popular, concebido para estimular el debate público. Por eso, en la entrevista, el entrevistado sale del papel de experto que habla *ex cathedra*. “Por supuesto, está siendo entrevistado porque es una autoridad en su área de conocimiento. Sin embargo, cuando ha aceptado ser entrevistado, también acepta hablar sobre algo más allá de aquello en lo que es experto”³. Lo cual le pone en una posición vulnerable —lo que dice, ahora, se abre con más facilidad a ser cuestionado por casi cualquiera— y le fuerza a hablar espontáneamente. Y hace de la entrevista algo más personal pero también más efímero.

Estos rasgos explican que el estatuto epistemológico de este tipo de literatura siga siendo levemente difuso, pues ¿qué es lo que da a conocer exactamente? La pregunta puede parecer irrelevante y su respuesta obvia. Siendo benévolos, diríamos que el libro-entrevista nos ofrece una introducción al pensamiento de un autor, y que su elaboración rigurosa y sistemática habrá de buscarse en sus obras en solitario. Pero cuando se entrevista, por ejemplo, a un filósofo como Hilary Putnam, célebre por modificar con frecuencia sus postulados, el texto deja de ser meramente introductorio o secundario. Asimismo, cuando la conversación es dirigida por un interlocutor bien preparado, lo que nos da a conocer es mucho más que el paisaje del momento, el barniz o la capa externa de un sistema de ideas. Podemos asistir a su misma constitución y, de paso, asomarnos a la persona que lo pone en marcha.

Esto es, con toda seguridad, lo que el lector podrá apreciar de fondo en las páginas de *El observador comprometido*, la versión escrita y ampliada

³ MENDIETA, E., “Introducción. Hacia una política post-filosófica”, en RORTY, R., *Cuidar la libertad: entrevistas sobre política y filosofía*, Trotta, Madrid, 2005, p. 27.

de las entrevistas que Dominique Wolton y Jean-Louis Missika mantuvieron con Raymond Aron (1905-1983) para la televisión francesa a principios de los años 80 del siglo pasado. Wolton es, a día de hoy, un reputado sociólogo de la comunicación. Missika es el responsable de urbanismo, economía y arquitectura en el ayuntamiento de París tras una larga carrera con cargos en la televisión y la radio públicas. En el momento de entrevistar a Aron, ambos eran unos treintañeros que, tras recibir su “bautismo político” en mayo del 68, se hallaban desengañados con las promesas del marxismo. Aron no les era un desconocido. ¿Podía serlo un tipo que escribió durante treinta años en *Le Figaro* y cuya presencia en la radio y la televisión francesas eran tan frecuentes como socorridas? Sin embargo, tal como admiten en el prólogo, sólo entonces pudieron acercarse sin prejuicios a la obra aroniana y apreciar en ella la seriedad de una filosofía de la historia no determinista, la insistencia de su autor en la autonomía de la política y su aspiración a una moral del ciudadano que pasara por cuidar la sociedad y defender la nación (pp. 17, 23-25).

Esa mezcla de asombro y distancia crítica permea todo el libro, organizado en tres partes y coronado con una conclusión escrita por el propio Aron en la que imagina una última conversación con sus jóvenes entrevistadores. Muy sintéticamente, en la primera parte Aron relata la formación de su pensamiento en instituciones académicas de Francia y Alemania y cómo vivió el ascenso del nacionalsocialismo y la II Guerra Mundial. En la segunda, aparece la descolonización de Argelia, la guerra de Vietnam y preocupaciones propias de la Guerra Fría como el conflicto nuclear. En la tercera, Aron recuerda su reacción ante las revueltas de 1968, repasa el lugar de Estados Unidos, China y Europa en la escena internacional y reconsidera el sentido de su obra entera.

Con todo, lo más fascinante del libro son una serie de motivos recurrentes que aparecen en el transcurso de la entrevista y que, juntos, nos dan a conocer, de un modo informal y vivo, las ideas básicas de uno de los pensadores políticos más relevantes del siglo XX. Tres de ellos —la conciencia histórica, el realismo político y el liberalismo— quedan maravillosamente bien perfilados en la conversación y, por eso, merece la pena detenerse en ellos.

El primer motivo da cuenta del pensamiento de un autor cuya inicial formación en el existencialismo, la fenomenología y el historicismo no le condujo —como a otros de su generación, caso de Sartre o Merleau-Ponty— a abrazar el comunismo, sino a una peculiar forma de conciencia histórica que cristalizó en su tesis doctoral *Introducción a la filosofía de la historia* (1938). En la entrevista, Aron cifra la importancia de esta obra primeriza en tres ideas: el relativismo histórico (las obras de los hombres se pueden interpretar de muchas formas), el rechazo al determinismo global de la historia y el modo en que la elección y la decisión configuran las condiciones de la acción política:

para pensar políticamente en una sociedad primero hay que llevar a cabo una elección fundamental. Esa elección fundamental consiste en la aceptación o rechazo de la clase de sociedad en que vivimos. O se es revolucionario o no. Si se es tal cosa, si uno rechaza la sociedad en que vive, entonces elige la violencia y la aventura. De esa elección fundamental se derivan decisiones puntuales mediante las que el individuo se define a sí mismo (pp. 71-72).

Aron no fue un hombre volcado a la acción sino al análisis político y, más en general, a la reflexión sobre las condiciones de la existencia humana en la Historia. Es cierto que se opuso a la izquierda francesa de su época, pero también lo es que despistó más de una vez a la derecha política y cultural, empezando por Charles de Gaulle, con quien mantuvo una relación ambivalente, a medio camino entre el aplauso puntual (por la intervención del general en mayo de 1968) y la crítica frecuente (por no admitir la necesidad de la alianza atlántica o de cesar la ocupación en Argelia). Aron fue, en palabras de Óscar Elía, un liberal *solitario*⁴, que prefirió la frialdad de los hechos al fragor de las batallas ideológicas, convencido de que “tener una opinión política no significa tener siempre una misma ideología, sino tomar decisiones justas en circunstancias cambiantes” (p. 227). Si a algo se negaba Aron es a explicar los fenómenos humanos y políticos desde la teoría o la ideología. Por eso, puede verse su obra como un esfuerzo por pensar el mundo *políticamente* y sin ilusiones, sabiendo que ningún criterio abstracto de justicia puede reemplazar la reflexión situada sobre nuestros problemas⁵.

En estas coordenadas creo que hay que entender la autodescripción que Aron da de sí mismo como un *observador comprometido* de la Historia “que se esfuerza por ser lo más objetivo posible y que, al mismo tiempo, evita aislarse en su torre de marfil y se compromete”, deseoso de combinar las actitudes del actor y el observador y, sobre todo, convencido de que “cuando más objetivos deseamos ser, más necesario es saber desde qué punto de vista, desde qué posición nos expresamos y observamos el mundo” (pp. 388-389). Asimismo, este esfuerzo por no pensar al margen de la circunstancia concreta es coherente con su propia visión del intelectual en relación al poderoso, que cristalizaría en dos tipos de política (pp. 393-394), a saber, la del entendimiento —que es la del *consejero* que ayuda al gobernante a conocer la situación sin pretender saber cómo culmina la Historia humana— y la de la Razón, que es la del *confidente de la Providencia* que hace política sobre la base de una previsión global de la Historia. Al no creer que la Historia avanzara en ningún sentido, obviamente Aron se

⁴ Cf. ELÍA, O., “Raymond Aron: un liberalismo en solitario”, *La Ilustración liberal*, n.º 58 (invierno 2013-2014) [online]; del mismo autor, es imprescindible su *Raymond Aron: del existencialismo a los estudios estratégicos. Una continuidad filosófica*, CEPCC, Madrid, 2017.

⁵ Cf. MANSUY, D., “Liberalismo y política: la crítica de Aron a Hayek”, en ORTÚZAR, P. (ed.), *Subsidariedad. Más allá del Estado y el mercado*, IES, Santiago de Chile, 2015, pp. 72-73.

arrima al primer tipo de política pero eso, reconoce a sus entrevistadores, no le privó de conservar cierto optimismo racionalista:

cuando digo que no creo en el sentido de la historia, no me refiero a que la historia de la humanidad no vaya en cierta dirección, ni tampoco a que el hombre que reflexiona no pueda proponerse ciertos objetivos. Fui discípulo de Kant, y hay un concepto que todavía recuerdo: la idea de la Razón, cierta concepción de una sociedad verdaderamente humanizada. A la luz de esa idea de la Razón, se puede seguir pensando, esperando o soñando una sociedad humanizada [...]. La humanidad no tiene otra esperanza de sobrevivir que la ofrecida por la Razón y la ciencia. Lo demás también es indispensable para vivir, pero la condición para que la humanidad continúe su aventura radica en tener confianza en aquella forma de pensar que le concede una oportunidad a la verdad (pp. 398-399).

Un segundo motivo de interés que aparece en la entrevista de Missika y Wolton es el referido al realismo político aroniano, que no asoma bajo esta denominación explícita sino, más bien, al hilo del recuerdo biográfico y del análisis de acontecimientos y doctrinas políticas. Así, por ejemplo, Aron relata que, de joven, era vagamente socialista y profundamente pacifista hasta que, en los años 30, estudió economía política y tomó conciencia política del mundo. Entonces, concluyó que la filosofía política no debía ignorar la realidad (tampoco la del socialismo) y aceptó que, si bien la guerra es detestable, “los resultados de la victoria del enemigo pueden ser peores que los males de la guerra” (p. 86).

Aron estudió a fondo el marxismo y valoró la lucidez de algunas de sus propuestas, pero su realismo le alejaba de la dimensión utópica del mismo. El proletariado, subraya en la entrevista, es real pero se convierte en mito cuando algunos filósofos presentan su existencia como modelo de la auténtica vida humana. También es real la lucha de clases, pues en una sociedad compleja siempre hay grupos que se oponen y desacuerdos sobre la organización general de la sociedad. “El mito consiste entonces en representar a los trabajadores como los portadores de la idea de una sociedad totalmente distinta a la actual, una sociedad en la que ya no habría conflictos de clase” (pp. 229-230). En otras palabras, la rivalidad es una constante humana con la que hay que contar en cualquier análisis sociopolítico, si bien eso no significa que estas y otras regularidades predeterminen los juicios relativos a una situación.

En Aron, de hecho, no cuesta advertir una inclinación a la prudencia política, una renuncia a dar soluciones para todo tiempo que pasa por sopesar, medir y jerarquizar ideas, valores, principios, atendiendo siempre a las circunstancias concretas. Por eso pudo escribir sobre la descolonización de Argelia *sin* condena moral de la colonización, abordando el problema con argumentos económicos y demográficos en un intento de basar la política en la realidad y, a la vez, sin ocultar que sus juicios sobre los hechos se integran de forma implícita en una visión general del mundo liberal (pp. 243, 246-248, 252).

Este esfuerzo por no reducir el saber político a un solo factor alcanzó su máxima expresión en su *magnum opus*, el libro en que la historia, la economía, la sociología, la filosofía y la moral, la polemología, la estrategia militar y la diplomacia se integran modélicamente para entender las relaciones internacionales. *Paz y guerra entre las naciones* (1962), dice Aron, no proponía una teoría de la guerra, sino un análisis comprehensivo de acontecimientos geopolíticos con el que intentó mostrar cómo se podían examinar las situaciones globales con algunos conceptos —sistema homogéneo, sistema heterogéneo— así como las novedades introducidas por la guerra nuclear, que no eran pocas. Desde Napoleón, la estrategia se basaba en desarmar al enemigo y destruir su capacidad defensiva, lo que no es fácil de lograr hoy en día, y menos si intervienen potencias nucleares entre las que, no obstante, cabía resaltar algunas diferencias. Para los occidentales, las armas nucleares eran disuasorias: su propósito era impedir que el enemigo hiciera esto o aquello, no obtener una victoria total. Los soviéticos, en cambio, convencidos de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, no hablaban de disuasión pues pensaban que, si hay guerra, habrá vencedor y vencido *incluso si se utilizan armas nucleares*. Que este armamento comporte el riesgo de un suicidio colectivo no significa que no vaya a haber guerra nuclear, sino que hay que tener en cuenta más cosas: “no sólo hay que determinar qué recursos se comprometen en una guerra, sino que además es necesario saber hasta dónde se está dispuesto a llegar y con qué armas, cómo evitar llegar demasiado lejos, etc.” (p. 276). El inmenso poder que la bomba atómica pone en las manos de los hombres, al final, ha transformado la guerra que, en la era nuclear, es más intelectual y calculadora que física y terrestre.

Una muestra postrera de realismo político está contenida en las consideraciones de Aron acerca de los derechos humanos, que juzga severamente como “una manera de no comprometerse en combates que generan dudas, y todos los combates políticos las generan. Nunca consisten en una lucha entre el bien y el mal, sino una elección entre lo preferible y lo detestable” (p. 365). Aron no discute su universalidad ni la nobleza de su defensa, pero sí critica su pretendida apoliticidad. De hecho, cuando Missika y Wolton le preguntan si los derechos humanos podrían ser uno de los asuntos desde los que pensar la política, Aron no niega esta posibilidad sino que la reformula *políticamente*:

Podrían serlo, pero a condición de buscar cuál es la organización política, el régimen político, que tiene mayores probabilidades de respetar los derechos humanos [...]. [Ahora bien,] no se puede definir sobre esa base una política exterior [...]. En la política internacional siempre hay un elemento de inmoralidad, porque la política exterior es, en mayor o menor grado, un combate. Y también porque no hay un tribunal para las relaciones internacionales (366-367).

El tercer y último motivo que recorre el libro, no podía ser de otra forma, es el liberalismo de Aron, que se reconoce bajo dicha etiqueta por pluralista y anti-totalitario pero también por realista y deudor de una tradición:

Al definirme por el rechazo del partido único, llego de manera natural a la noción de pluralismo, y de ahí a cierta representación del liberalismo. Se trata de un liberalismo que, a diferencia del decimonónico, no se basa en principios abstractos. Trato de justificar el liberalismo político e intelectual mediante el análisis de las sociedades modernas. De hecho, ya Montesquieu justificaba el liberalismo mediante el análisis sociológico, como también lo hicieron después Alexis de Tocqueville y Max Weber. Y, en la medida en que sigo la estela de los tres y estudio las sociedades económicas modernas, veo cuáles son los peligros que resultan de la concentración de todos los poderes en un partido único. Por lo tanto, busco las condiciones económicas y sociales que permitan la supervivencia del pluralismo, es decir, del liberalismo tanto político como intelectual (p. 304).

Como dijimos antes, para Aron se puede actuar en política aconsejando, pero para ello hay que tener una idea global de la sociedad en que se vive y una aceptación de dicha sociedad. Desde muy joven, Aron fue partidario de la sociedad democrático-liberal, que permite elegir a los hombres en el poder, da libertad de protesta y, más aún, no restringe el significado de la libertad sino que se caracteriza por un diálogo permanente donde sus interlocutores conservan diferentes definiciones de la libertad o las libertades. En el liberalismo aroniano no hay *una* forma de libertad por excelencia, ni siquiera la llamada libertad negativa o ausencia de coacción externa sobre los planes de vida. Pues, como desarrolló en su *Ensayo sobre las libertades*, la autonomía individual puede parecer inútil a aquellos que no pueden emprender por carecer de un mínimo de recursos materiales o para quienes, incluso viviendo en un régimen constitucional, están sometidos a gobiernos extranjeros. La primera forma de libertad, dirá, es la seguridad frente a lo arbitrario⁶, una conclusión emblemática de la carrera y el pensamiento de un autor del que muchos, aún hoy, se sienten deudores.

Si, en Aron, es difícil determinar su ámbito disciplinario —al margen del periodismo, como intelectual se movió entre distintas ciencias humanas—, el caso de Julien Freund (1921–1993), a quien dirigió su tesis doctoral, es más nítido. Profesionalmente se ubicó en la sociología —que enseñó durante casi quince años en la Universidad de Estrasburgo— pero él se veía a sí mismo como un metafísico o *teórico de las esencias*. En numerosos pasajes de *La aventura de lo político*, el libro que recoge sus conversaciones con el sacerdote y profesor de filosofía Charles Blanchet, Freund confiesa lo mismo: “mi ambición ha sido siempre la de ser un teórico” (p. 21), “mi preocupación secreta y fundamental... es la metafísica” (p. 79). Y es que, si bien escribió acerca de política, sociología, economía, la guerra o la decadencia, en conjunto, su obra es un esfuerzo filosófico por lograr una teoría general acerca de la realidad social. Por esta razón, como explica en un artículo reciente uno de los traductores de este volumen, en el pensamien-

⁶ Cf. ARON, R., *Ensayo sobre las libertades*, Alianza, Madrid, 1966, pp. 211–213, 214, 217. SHKLAR, J., teoriza lo mismo en *El liberalismo del miedo* (1989), Herder, Barcelona, 2018, p. 52 y ss.

to freudiano la ciencia sociológica no sólo no escamotea el problema de nuestro acceso al ser (objeto fundamental de la metafísica) sino que le abre una nueva vía de acceso:

Mi idea es que la metafísica debe integrar en su meditación [...] también la economía, la política, el derecho, la técnica, el arte o la religión, por la sencilla razón de que el ser también se ofrece a todas estas actividades y no sólo a la investigación científica. No se puede comprender, en consecuencia, el ser a partir únicamente de la ciencia o según los métodos exclusivamente científicos, sino que es preciso abrir igualmente la reflexión metafísica a todas las dimensiones de la acción humana⁷.

La sociología, para Freund, puede ejercer una suerte de “mediación” metafísica en la medida que muestra el ser tal como se da en el acontecer histórico-social y puede formar parte de una reflexión metódica que va “del orden de la acción a su *suppositum*, del orden de las *répresentations* a su raíz”⁸. Es desde esta perspectiva que Freund considera la separación de naturaleza y artificio como el tema de nuestro tiempo: las formas de vida modernas y urbanas no sólo han interrumpido el contacto con toda la experiencia humana sino que han oscurecido la prioridad de la naturaleza sobre la técnica y la convención que era evidente para antiguos y medievales, transformando los órdenes social, jurídico, político y moral en puro artificio, fruto de un diseño humano que se busca preciso y racional a la vez que se abre la posibilidad de que pueda ser hecho y rehecho a voluntad (pp. 20-23). Este contraste es evidente en el terreno de la ética, que la sabiduría clásica entendía más como una disciplina de las costumbres que como el hallazgo de un principio absoluto y universal para la conducta al modo moderno (p. 25). Quizá a alguno le extrañe descubrir que Aristóteles veía en la ética el arte de aprender a dominar los deseos y pasiones atendiendo a las reglas que organizan y dan estabilidad a un grupo. Sin embargo, más que mero relativismo, lo que hay aquí es una profunda enseñanza humana, y es que la mejora personal es inseparable de la vida en sociedad. Es lo que, en un comentario inocente sobre *Robinson Crusoe*, Freund sugiere al decir que, en soledad absoluta o abandonados a nosotros mismos, seguramente nos dejaríamos llevar por nuestros instintos, pues no tendríamos ninguna razón para educarnos o, si se prefiere, para buscar el bien más allá de la astucia para la supervivencia (pp. 69-70).

Al descubrir esta dimensión relacional en el ser humano también descubrimos los deberes y exigencias que dicha relacionalidad comporta. Y es este carácter originario de lo moral lo que le imprime su condición de actividad humana esencial, un aspecto central del pensamiento freudiano que Blanchet tantea con mucho tino en sus preguntas (pp. 38, 69, 77, 86-87) y que permite rescatar con sensatez la prioridad de la naturaleza como criterio. Una actividad humana, para Freund, es esencial si se basa en un dato permanente de la naturaleza, lo que permite hablar de seis esencias o actividades

⁸ VALDERRAMA, J. C., “Retour à la philosophie”, p. 68.

originarias: lo político, lo económico, lo religioso, lo científico, lo moral y lo estético. El Derecho, en este sentido, no sería originario porque depende de la política y la ética: necesita una sociedad unificada y un sentido de la justicia. La pedagogía tampoco es originaria, pues media entre lo político y lo religioso y presupone la familia y/o el grupo social. Y tampoco lo es la técnica, actividad secundaria que puede mediar entre cualesquiera de las actividades esenciales⁹.

De todas estas actividades fundamentales, la política es la que pensó con mayor rigor y profundidad intelectual y sobre la que escribió *La esencia de lo político*, tesis doctoral de 1965 que cimenta el prestigio académico que Freund ha acumulado con los años. Esta tesis, en realidad, fue fruto de la decepción: con la Resistencia de la que fue miembro durante la II Guerra Mundial, por su exclusivismo y la arbitrariedad exhibida en algunas de sus acusaciones, juicios y condenas, especialmente una que le marcó para siempre (p. 33); y con la política tras la liberación de Francia, cuando advirtió la “distancia sideral entre los generosos planes concebidos por los resistentes en los campos de prisioneros”, por los que pasó él mismo, “y la realidad de la lucha por el poder y el reparto egoísta de puestos”¹⁰. Esta decepción, sin embargo, no le condujo a actitudes antipolíticas o impolíticas, sino a meterse de lleno en una prolongada investigación sobre la esencia de lo político, que terminó definiendo como un ámbito específico de la acción humana, que parte de algo dado (la naturaleza social del ser humano), opera sobre unos presupuestos (la relación de mando y obediencia, lo público y lo privado, y la distinción amigo-enemigo) y tiene una finalidad propia, que es “la protección de la colectividad garantizando la concordia interior y la seguridad frente al exterior” (p. 39).

Una de las consecuencias más luminosas de esta teorización reside en algo que parecerá paradójico al lector desprevenido. Freund sostuvo que la vida humana es, por esencia, conflicto (p. 37); que la enemistad política no

⁹ Freund abordó el carácter dialéctico de las actividades secundarias en *Philosophie et sociologie*, Cabay, Lovaina la Nueva, 1984. Su habilidad para ir a la raíz de los problemas se puede comprobar, por ejemplo, notando lo bien que encajan sus categorías con la reflexión orteguiana acerca de la técnica, que el filósofo español definía como la adaptación del medio a necesidades que el hombre es capaz de “inventar” gracias a su capacidad de ensimismamiento. La técnica, entonces, es inseparable de un ser biológicamente extraño, que se extraña, imagina quién quiere ser, se proyecta a sí mismo y tiene que elegir. “Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que hacerse libre* [...] Sólo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica”, capaz de concebir deseos imposibles de cumplir plenamente, como el conocimiento o la justicia (ORTEGA Y GASSET, J., “El mito del hombre allende la técnica” [1951], en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 106-107). La técnica, puede decirse, presupone la ética, pues sirve a una proyección, a un deseo infinito (de bien, felicidad o plenitud) que trasciende lo natural y biológico. Ahora bien, como sostiene Freund a partir de Aristóteles, lo ético es contiguo a lo político, en el sentido de que ambas esencias se dan “a la vez” en la experiencia: lo político surge de la naturaleza humana (pues no podemos vivir sin los demás) y, al mismo tiempo, de la sociabilidad que nos es propia se derivan los deberes morales. Por todo ello, añadido, lo técnico no es una actividad originaria: precisa de un instinto moral que, a su vez, depende de que haya sociedad (organizada, siquiera rudimentariamente, por la política).

¹⁰ MOLINA, J., “Contra la apatía política. En el centenario de Julien Freund”, *La Razón*, 15 enero 2021 (*online*).

es algo que se pueda elegir libremente (pp. 44-45); o que lo político se presenta con distintos ropajes en función de las pasiones e intereses humanos. Pero no creyó que lo político fuera lo más definitorio de la experiencia y la condición humanas. Su comprensión de *lo político* le llevó a una visión de *la política* como algo limitado y justamente acotado a unos fines específicos. Que es lo que no entienden los tres personajes contrarios a lo político que Freund señala en un pasaje antológico de *La aventura de lo político* (pp. 64-66): los humanitaristas, pues creen que se puede abandonar la política; los partidarios del Estado de derecho, que pretenden delegar todo en los jueces en lugar de hacer política olvidando que el derecho es derecho *legislado*, o sea, obra de los políticos; y, por último, aquellos que conciben la política como escatología, pues ignoran que a la política no le corresponde realizar los fines últimos de la humanidad.

Pretender que lo político cumpla los fines del arte, de lo económico o lo religioso no sólo es una falsificación de su esencia. Es, también, una invitación a erigir esa forma política —el Estado totalitario— en la que *todo se vuelve político*¹¹. En esta una tentación que acompaña a los seres humanos especialmente desde la Modernidad. La obra de Julien Freund, al menos, puede ayudarnos a entender que hay razones muy serias por las que nos conviene cuidar la diversidad de órdenes del obrar humano. Prevenir el desastre no es un juego de niños.

¹¹ Cf. CONDE, J., *Teoría y sistema de las formas políticas* (1944), Comares, Granada, 2006, p. 78.

