

# La politología es una fenomenología de lo político. Reflexiones alrededor de la esencia de lo político de Julien Freund\*

Juan David Fonseca\*\*

Universidad del Rosario, Colombia

<https://doi.org/10.15446/frdcp.n19.87202>

## Resumen

En el presente artículo se explica a partir de lo expresado por Julien Freund en *La esencia de lo político*, la contradictoria relación que se entabla entre las utopías políticas planteadas por algunas filosofías, y la acción política sujeta a los aspectos invariables de lo político. Asimismo, se analiza el vínculo entre filosofía y política, demostrando cómo los juicios políticos pertenecen más al ámbito de la opinión que de la epistemología. Finalmente, se ofrecen algunas consideraciones expuestas por Freund, en lo que concierne a la actividad propia de la politología, entendiéndola como estudio de la esencia de lo político.

**Palabras clave:** político; política; politología; acción; esencia; Julien Freund.

## Political Science is a Phenomenology of the Political. Reflections on Julien Freund's Essence of the Political

## Abstract

Drawing from Freund's work in *The Essence of Politics*, this article explains the contradictory relationship established between the political utopias proposed by some

---

\* **Artículo recibido:** 11 de mayo de 2020 / **Aceptado:** 25 de agosto de 2020 / **Modificado:** 2 de septiembre de 2020. El presente artículo forma parte de una investigación del autor y no contó con recursos para su elaboración.

\*\* Politólogo de la Universidad del Rosario, Colombia. Profesor de cátedra de la misma Universidad. Correo electrónico: [juand.fonseca@urosario.edu.co](mailto:juand.fonseca@urosario.edu.co)  <https://orcid.org/0000-0003-2171-2659>

## Cómo citar

---

Fonseca, J. D. (2021). La politología es una fenomenología de lo político. Reflexiones alrededor de la esencia de lo político de Julien Freund. *FORUM. Revista Departamento Ciencia Política*, 19, 28-49. <https://doi.org/10.15446/frdcp.n19.87202>



philosophies, and the political action itself subject to the invariable aspects of the political. Thus, by analyzing the connection between philosophy and politics, it illustrates how political judgements belong to the realm of opinion rather than that of epistemology. Finally, it offers some of Freund's considerations concerning political science as an activity itself, understood as the study of the essence of the political.

**Keywords:** political; politics; political science; essence; Julien Freund.

## Introducción

El filósofo francés Julien Freund (1921-1993) fue uno de los pensadores políticos más prolíficos del siglo XX. Su obra cardinal, la cual fue también su tesis doctoral publicada en 1965 bajo el título de *La Esencia de lo Político*, definió a lo político como un ámbito de la condición humana fundamental y específico, el cual tendría el rango de ser una esencia anclada a la realidad inalterable del mando, la distinción de las esferas de lo público y lo privado, así como el conflicto, como los aspectos invariables sobre los cuales se desenvuelve cualquier actividad política. En contravía del clima intelectual de la Francia de su época, donde la corriente marxista resultaba hegemónica, Freund, un antiguo militante de la resistencia francesa, defendió la dignidad de la política -basándose en los trabajos polémicos del jurista alemán Carl Schmitt y el sociólogo francés Raymond Aron-, como una actividad irremplazable y comprensible más allá de cualquier cuño ideológico o aspiración utópica, estableciendo así, desde una perspectiva relativamente original, el hacer de la politología, cuyo objeto sería el conocimiento de la esencia de lo político.

Para Freund lo político es una esencia, y por ello constituye un fenómeno relativamente autónomo de la vida humana anclado a unos presupuestos invariables y eternos<sup>1</sup>, que determinan cualquier tipo de actividad política indistintamente de las

---

1. Según Freund: "[...] resulta posible afirmar que lo político es una esencia en el doble sentido de que, por una parte, es una de las categorías fundamentales, constantes e inextirpables de la naturaleza y de la existencia humana, y por otra parte, una realidad que permanece idéntica a sí misma a pesar de las variaciones del poder y de los regímenes [...]" (2018, pp. 54-55). Los presupuestos de lo político para Freund lo constituyen las relaciones antitéticas de las dialécticas mando-obediencia, público-privado y el ya clásico binomio schmittiano del amigo-enemigo. Lejos de una noción hegeliana de la dialéctica, para el pensador lorenés, no existe progreso ni momento superador en la relación entre los polos de las dialécticas. Lo político históricamente puede estar en un momento en el que el mando sea más democrático o autoritario, la opinión sea más dada a la preponderancia de lo público o de lo privado, y darse en circunstancias de mayor grado de agresividad o pasividad, pero de ninguna manera, prescindir de ninguno de los presupuestos. Bien podrán variar las formas de la política, no así de lo político.

formaciones históricas en las cuales se realice –lo político corresponde al terreno del ser mientras que la política al del hacer-. De esta forma, lo político es un fenómeno humano de dirección colectiva a nivel interno y externo, lo que implica sostener, que a lo político le resulta inherente el mando y obediencia que trata sobre la dirección de los asuntos públicos internos de una colectividad, al igual que sus relaciones ante otras colectividades distintas. Según Carl Schmitt, esto supone sostener que lo político es también un *pluriversum*; es decir, un fenómeno de unidades políticas combativas organizadas y, por lo tanto, una realidad en la que el conflicto humano resulta inherente y constitutivo, posicionándose como la base sobre la que se realiza la actividad política comprendida como la acción que da movimiento a determinada forma de mando, de opinión y de lucha. Por tanto, para Freund no hay acción política que pueda prescindir más allá del plano ideológico-aspiracional de la retórica, ni del mando colectivo, ni de la distinción de lo público y de lo privado, ni mucho menos, de la distinción entre amigo y enemigo.

En resumidas cuentas, existen diferentes formas de hacer política, no así de lo político, puesto que ya sea que existan mandos más democráticos o más autoritarios, no resulta posible prescindir políticamente bajo ninguna circunstancia del mando, de igual forma que no puede evitarse la distinción de la esfera de lo público y lo privado que delimita el alcance de la acción política y, finalmente, de la distinción amigo-enemigo que expresa los distintos conflictos que se dan en la sociedad alrededor del tipo de mando que se requiere, y de las decisiones que se toman frente a las demás unidades políticas entendidas como relaciones internacionales, así como la política exterior etcétera.

Fructíferamente la noción de lo político freundiano-schmittiana, llegó a la sugestiva conclusión de que la política es una actividad comprensible al margen de las peculiares circunstancias que motivaron sus postulados ideológicos, los cuales se plantearon a veces hacer política en nombre de lo impolítico, proyectando la posibilidad de liquidar para siempre la violencia, el mando y el conflicto, reemplazándolo con una ética universalista o una filosofía de la historia al margen de siglos de experiencia humana de lo político. Las conclusiones de Schmitt, y sobre todo las de Freund, pusieron a la politología en una perspectiva crítica de las ideologías –comprendiendo su rol fundamental como motivantes de la acción-, y también frente a la relación siempre compleja entre utopía y acción política, disociándolas profundamente y reconduciendo también a un clásico debate acerca del vínculo entre filosofía y política, así como entre teoría y praxis.

## Una fenomenología de lo político<sup>2</sup>

Acotar el terreno de lo político para su conocimiento teórico-conceptual, supone, desde ciertas perspectivas, delimitar aquellos aspectos invariables y constantes de lo que ha sido la práctica política a lo largo de los más grandes y diversos periodos históricos, independientemente de las formas y de los contextos en los que dicha práctica se desenvuelve. Ciertamente –sin despreciar el componente aspiracional que comporta gran parte del pensamiento político bajo lo que se conoce como Filosofía Política– la política en cuanto es una práctica humana, conlleva un conjunto de medios concretos que le son propios, y se orienta hacia unos fines que son, independientemente del apartado justificativo que los acompañan, por lo general, siempre los mismos. De tal manera que, plantearse satisfactoriamente conocer lo específico de lo político, requiere, como lo ha expuesto Julien Freund, introducirse en el estudio de lo que este pensador ha denominado *la esencia de lo político*, la cual si bien encuentra ciertas resistencias en el plano de la tradicional forma de estudiar la política desde la filosofía, es quizás, siguiendo los planteamientos del filósofo francés, el sustento fundamental para el conocimiento teórico de la política, más allá del plano de la historia de las ideas políticas, y, justo por ello, también la base de lo que podría ser la politología en un sentido bastante peculiar.

El ejercicio decantador de lo político que propone Freund para la politología, implica distanciarse de las formas en las que este fenómeno ha sido observado por la filosofía –o al menos, desde cierta tradición filosófica imperante, anclada a las reflexiones por la mejor forma de organización social, sea la más bella o la más justa– y aproximarse a su fenómeno de estudio peculiar –lo político y la política–, desde una perspectiva que lejos de apoyarse en consideraciones de carácter ético, y mucho menos moral, trate de captar la política como lo que es; es decir, abstrayendo y separando aquello que a la práctica política se le asocia, de aquellas consideraciones éticas que con frecuencia se invocan para juzgar el comportamiento político de algunas personas y figuras históricas. Dicha perspectiva, o mejor aún, método para la comprensión de lo político, sería lo que este pensador lorenés ha denominado una fenomenología de lo político, la cual aspira a demostrar a partir de la evidencia histórica de siglos de política realizada por los seres humanos, que dichas formas de actuar son susceptibles a la conceptualización y sistematización, indistintamente del programa político al que adhieren y a los proyectos utópicos que se tracen.

Resulta preciso resaltar que este tipo de aproximación al fenómeno de la política como un aspecto autónomo de la vida humana, adherido a presupuestos muy

---

2. Por fenomenología para Freund, entiéndase: “[...] el cometido de la fenomenología reside en analizar lo más correctamente posible las realidades y datos originarios de una actividad” (Freund, 2018, p. 11).

particulares de su acción y siendo por ello, independientes de la consideración moral del individuo, ha tenido ya ciertos precursores en el pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, importantes figuras del pensamiento clásico como Tucídides y Polibio, pasando por Maquiavelo, Hobbes y Spinoza, hasta llegar a las consideraciones de Max Weber y sucesores como Schmitt, han fundamentado una perspectiva de la política desde el carácter insuperable del conflicto humano, así como de la constatación de la existencia permanente del poder como elemento fundamental de la acción política, sustentándose esencialmente en el rol de la autoridad suprema, privilegiando así la acción del gobernante<sup>3</sup>, aunque no centrándose exclusivamente en este. Sin más, el pensamiento político que se decanta por dilucidar los avatares permanentes de la política ha sido conocida o señalada como *realista*, y, cuando no, de reaccionaria, o de promover un cinismo político maquiavélico (Freund, 2018).

El realismo político –adoptando el mote a veces polémico que lo define– ha sido, no obstante, el lugar de una reflexión política relativamente reciente en el plano de la historia de las ideas en Occidente, siendo, al margen de las consideraciones políticas tradicionales, concebida como novedosa en tanto se figura una visión de la política desprovista de las tradicionales preguntas filosóficas acerca del bien y la verdad, así como de las aspiraciones confesionales de la tradición católico-cristiana. Pensadores como Leo Strauss, han identificado la pauta del pensamiento político moderno con el surgir de esta perspectiva *realista* de la política, versada en la política eterna que es, y en las formas en las cuales se pueden alcanzar diversos fines en esta al margen de la virtud cívica y/o la salvación de las almas. Sin lugar a dudas, Maquiavelo es la figura cardinal de esta ruptura consciente con el pensamiento clásico, y de alguna manera, resulta plausible plantear que no solo hizo escuela en el pensamiento político, sino que planteó un conflicto latente entre las prerrogativas de la filosofía de talante más especulativo frente a la acción del hombre político, reajustando la óptica, quizás, desde una visión más técnica de la política (Schmitt), y, como afirma Strauss, de tendencia claramente anti platónica:

[...] Según los filósofos, la realización del régimen mejor depende literalmente de una coincidencia, de una coincidencia muy improbable: la coincidencia de la filosofía y del poder político [...] Sin embargo, según Maquiavelo, la fortuna puede ser vencida por un tipo debido de hombre. Hay una conexión entre esta actitud hacia la fortuna y la orientación por la cual muchos viven: al rebajar las normas de la excelencia política, garantizamos la realización del único tipo de orden político que es posible en principio. (Strauss, 1996, p. 289)

---

3. Carl Schmitt muestra el carácter ilimitado del poder supremo como consecuencia necesaria del concepto de soberanía, así como en el aspecto voluntarista esencial del mismo (Schmitt, 2009).

Francamente, sentencia el político florentino en clave evidentemente fenomenológica –acudiendo a la experiencia del político–, que lo que importa muchas veces en la reflexión política, no es tanto el alto grado de abstracción en nombre de las más encomiables virtudes, sino de “buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (Maquiavelo, 2011, p. 147), siempre que lo que se aspire es ofrecer un consejo efectivo al hombre político en lugar de juzgarlo. Maquiavelo ha sido estudiado –más allá de las polémicas acerca de la discontinuidad de obras como los *Discursos* y *El Príncipe*– como una mente clarividente, que, entre otras cosas, desembarazó el tema de la política de las consideraciones ético-religiosas de una época, al mismo tiempo que la emancipó del lugar subsidiario que esta ocupaba frente a la filosofía más ambiciosa, siendo por ello admirado por varias figuras relevantes del pensamiento, Spinoza una de estas, quienes se basaron en sus planteamientos para exhortar por la necesidad de hacer una aproximación desde la experiencia del político a la política, la cual había sido decididamente ridiculizada por algunas tradiciones filosóficas en nombre de las utopías y de la justicia:

Los filósofos [...] conciben no a los hombres como son, sino como ellos quisieran que fueran. Los políticos, por el contrario, se cree que se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras haya hombres. Se esfuerzan, pues, en prevenir la malicia humana mediante recursos cuya eficacia ha demostrado una larga experiencia [...]. (Spinoza, 2013, p. 99)

De conformidad con su ruptura frente al utopismo en la política, las visiones realistas de la misma han hecho suya una idea muy problemática de la naturaleza humana, figurándose con cierta frecuencia, como un ser indócil y carente, siendo susceptible de arrebatarse con facilidad a las pasiones antes que a una sesuda acción basada en la razón y la prudencia, convirtiéndose así, en un ser que requiere, en virtud de su conservación individual y social, del ser constantemente controlado y dirigido, es decir, gobernado. Algunos pensadores han identificado esta noción de la naturaleza del ser humano, como una visión *pesimista antropológicamente* (Schmitt, 2013), destinada a justificar –y en algunos momentos incluso excusar– la intervención de un poder externo a la voluntad individual, provisto por ello de razones superiores en tanto que a dicho poder le compete controlar y mantener un orden siempre frágil, dirigiéndolo constantemente hacia su mantenimiento, defensa y consolidación, siendo estos estadios de la organización colectiva el objeto propio de la pugna política, y por tanto, del actuar del político, quien deberá por ello valerse de la experiencia humana, que, como señala Spinoza –es a veces tan compleja y requiere de un saber tan peculiar, provisto solo por la experiencia y no por la ciencia ni la filosofía– para orientar dicha colectividad hacia un estado de orden,

sea más justo o más estable –no todo orden es autoritario ni más democrático por definición– basándose en el terreno de la opinión, el gobierno, y en últimas de la fuerza. De esta forma, puede entenderse a la política dentro de la tradición de pensadores realistas como una forma de acción, más concretamente, la política es una actividad humana de lucha por hacerse con la dirección de un cuerpo político, orientándolo hacia el orden social y a su mantenimiento a través del poder, teniendo como recurso propio la fuerza, y en determinadas circunstancias, la violencia.

Así que una aproximación fenomenológica de la política, como la que tendría un político profesional, empleando la expresión weberiana, lejos de contemplar una especie de progreso como el que se ha estipulado desde las posturas que se basan en la noción hegeliana de fenomenología para expresar los avatares del espíritu, tendría muy probablemente una visión eterna de la política unida a una naturaleza siempre conflictiva del ser humano, y podría justo por ello constatar, que a pesar de las enunciaciones y exhortaciones históricas de poner fin a esta lucha así como a la necesidad de gobernar por la fuerza a los seres humanos, estos dos hechos han permanecido constantes a pesar de dichas posturas, sea bajo las formas de las ciudades estado antiguas, los grandes imperios, las formaciones políticas feudales y, por supuesto, también bajo el Estado moderno tal y como se entiende en la actualidad.

Lo anterior, no quiere decir que la política no tenga en absoluto algo que ver con las discusiones dadas en nombre de la justicia, el mejoramiento de las sociedades y de potenciar sus cambios para alterar el orden de las cosas. Muy al contrario Freund muestra, cómo a pesar de su relativa autonomía en la práctica, la política exige de razones externas para su motivación –sean estas económicas, éticas, religiosas–; sin embargo, esto no puede significar que se pueda reducir a la política a ser meramente una práctica ética o moral –como parece sugerir Platón (1999) en un apartado del *Gorgias*–, o a ser una parte derivada de las relaciones económicas, o de la economía –como se ha sostenido a veces en nombre de un Marx que fue leído de forma economicista– o lo que puede ser más problemático aun, que las reflexiones políticas se reduzcan a una mera discusión de las utopías sociales. Bien puede pugnarse políticamente por una mayor igualdad social o el pacifismo, el problema estriba en que el máximo pacifismo profesado –el cual no se propugne luchar para su adhesión social combatiendo contra las posturas belicistas–, carece de la potencia política para imponerse a toda una sociedad, y aun así, cuando lo lograra, habría todavía que combatir los vestigios de belicismo que pudieran surgir en la misma, acudiendo por necesidad, a los tradicionales medios que la experiencia muestra como eficaces al político, como lo son la propaganda, la educación, las sanciones judiciales, y en última instancia, a la fuerza y la violencia, ¡paradójicamente empleada en nombre del pacifismo y la no violencia!

La fecunda reflexión de algunos de los pensadores brevemente enunciados estriba en demostrar que el fenómeno político se vale de la potencia y la autoridad para actuar sobre las sociedades humanas, y que más allá de eso, a los ojos del político, nada puede ser logrado por la mera evidencia científica, rigor filosófico o convicción moral que se tenga. *Autoritas non veritas facit legem* –la autoridad, no la verdad hace la ley– (Hobbes, 2012) reza uno de los pasajes más célebres del capítulo XXVI del Leviatán de Hobbes, quien dilucidó con enorme claridad la evidencia de que la política es ante todo un fenómeno de potencia y no de perfección lógica y santidad.

Parece así dibujarse un considerable distanciamiento entre la filosofía política y la práctica que desarrolla el político. Mientras la una se fija a veces, fines impolíticos –como liquidar la fuerza, el Estado, la propaganda y demás, por juzgarlos como perniciosos, como sugiere Spinoza– a través de medios que no son políticos en sí mismos<sup>4</sup> como lo serían la rigurosidad lógica-científica o filosófica, así como de doctrinas morales, las cuales si bien pueden ser utilizadas con fines políticos, no son políticas *per se*; la práctica política, por el contrario, se encuentra constantemente con las rocambolescas problemáticas típicamente políticas vinculadas a las intrigas de partido, al voluble movimiento de la opinión del pueblo, y a la incoherencia de posición anclada al cambio drástico de las condiciones de favorabilidad por imponer una opinión en una determinada sociedad. Calicles en diálogo con Sócrates sugiere acertadamente que el más sabio no es por ello mejor político, ocurriendo reiteradamente que a veces el mejor filósofo se muestre torpe en el terreno de la acción, ridiculizando, a pesar de esto y de manera injustificada, aquél que conoce por experiencia a la política y su naturaleza enrevesada y contradictoria.

Igualmente, se abre un hondo debate en la relación existente entre filosofía y la política entendida como una práctica humana determinada. Por un lado, hay una fuerte tendencia por mantenerlos separados, aduciendo que en el terreno de la acción el pensamiento calla, sin desconocer, a pesar de esto, y como ya se mencionó, que la acción política se halla impulsada por motivos externos a lo que es su práctica, encontrando en el apartado ideológico en pugna, un lugar especial para la filosofía, el cual es imprescindible e irremplazable, pero que también puede ser profundamente problemático –incluso peligroso– en tanto que la política

---

4. Para Freund lo político es una esencia, al igual que lo podría ser la economía o la ciencia. Es decir, aspectos de la vida y el pensar humanos relativamente autónomos, con sus propios criterios, medios y fines. De tal manera que ni lo político se puede reducir a lo económico o lo científico, así como a la inversa. Esto no significa, por ejemplo, que la ciencia no pueda ser empleada con fines políticos, es decir, justificativos, propagandísticos, guerreristas, pacifistas y demás, o que no sirva esta como insumo para favorecer determinada decisión política, simplemente, apunta a que la acción política no puede ser rigurosamente científica, así como políticamente no puede decretarse la verdad.

entendida como un terreno de aspiraciones y certezas moderadas, se trace fines exógenos a lo que ha sido su práctica, llegando a propugnar no solo por el fin de la política, sino por el cambio del ser humano mismo en nombre de una filosofía.

Por otro lado, existe también una extensa tradición que ha procurado liquidar esta distinción-oposición entre filosofía y acción, así como entre teoría y praxis, inspirada en gran medida por la enorme batería conceptual proveniente de algunas corrientes del marxismo. Dicha corriente niega cualquier naturaleza autónoma o esencia de lo político, entendiendo que dichas prácticas humanas serían más bien la expresión ideológica de un conjunto de relaciones sociales determinadas por las relaciones sociales de producción, haciendo de la política un terreno de lucha de clases, y procurando invocar la necesidad de desarrollar un trabajo mancomunado teórico y político para la emancipación de la política asociada al mando y la obediencia, la opinión y el conflicto. En clave crítica, esta corriente plantea un rol fundamental de la filosofía en el campo de la denuncia de la “ilusoria política” –para emplear las palabras con las que Marx y Engels se refieren al Estado<sup>5</sup>– y en la proyección de una praxis revolucionaria de emancipación que plantee el fin de todos aquellos presupuestos eternos planteados sobre la política.

## Lo político y la política<sup>6</sup>

Aproximarse a la comprensión de lo político no puede escapar al carácter polémico que necesariamente lo distingue, como tal, no resulta posible alcanzar una comprensión del fenómeno sin incorporar algún tipo de postura, teniendo, como lo ha explicado Freund, que quedar a merced de lo que este pensador ha llamado *subjetivismo epistemológico*, es decir, que distinto a lo que se espera de la ciencia en una acepción más tradicional del concepto unida a cierta neutralidad, por ejemplo en el plano de las ciencias naturales, el conocimiento de lo político no es, ni mucho menos, algo inocente o desinteresado, asunto que a pesar de esto no niega, la posibilidad de la politología. Sin embargo, y precisamente por la imposibilidad de escapar

---

5. En *La ideología alemana* Marx y Engels establecen que: “(...) en cuanto al Estado es una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los intereses de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo” (...) (Marx y Engels, 2010, p. 67).

6. Quizás el único estudio sobre esta distinción en la obra de Freund en español, ha sido el desarrollado por el profesor Jerónimo Molina Cano de la Universidad de Murcia, titulado precisamente: *Julien Freund. Lo político y la Política* del año 2000 Editorial Sequitur, contando con la dirección de Dalmacio Negro Pavón.

al carácter polémico de lo político –a veces antagónico otras tantas agonístico, es decir, de diversa intensidad– es que esta realidad específica de la vida humana, tal y como la comprendieron pensadores como Schmitt, se diferencia y hace perceptible a los ojos del investigador, al tiempo que por su intensidad, se impone sobre los juicios provenientes, por ejemplo, de la economía, la religión y demás, pues dichos juicios, en la medida en que adquieren un talante polémico, dejan de ser ya meras apreciaciones sobre el valor de las mercancías o la salvación de las almas, para convertirse en opiniones o juicios políticos en un sentido polémico, los cuales se esgrimen con el fin de intencionalmente refutar y deslegitimar a un adversario, estando ya no motivadas por aspectos puramente económicos –como lo rentable, el valor y demás– o religiosos –lo sagrado, lo profano, la muerte entre otras– (Schmitt, 2013).

De conformidad con Carl Schmitt, quien fue el precursor de manera sistemática de este concepto articulado en el criterio amigo-enemigo, lo político es un terreno polémico sobre el que la práctica política se desarrolla invariablemente como una lucha entre cuerpos colectivos por imponer una determinada forma de orden en la sociedad, pugnando –a veces de manera controlada en intensidad al amparo de los canales institucionales y del derecho, o también de forma más intensa bajo las formas que reviste una guerra civil o rebelión, o incluso de una guerra contra otro colectivo–, en contra de otros grupos organizados en pro de establecer un orden distinto. Por lo que al margen del componente humanitario y ultra pacifista que puedan pregonar algunos políticos, eludiendo ingenuamente el conflicto por falta de experiencia o, que subrepticamente luchan renegándolo hábilmente, dichos políticos se verían a pesar de lo anterior, en la forzosa obligación de tener que denostar frente aquellos que consideran como enemigos/adversarios por no corresponder con cierto concepto que se defiende sobre la dignidad humana, al igual que un pacifista que se rehusara de acusar al conflicto y la guerra como algo pernicioso, y se negara a abogar por reducirlos o acabarlos, quedaría condenado a una pasividad tal, que su pensamiento no podría ser considerado como político, siendo a lo sumo una postura personal, o como ha señalado Arendt, un caso de objeción de conciencia<sup>7</sup>.

---

7. En este sentido, las figuras tradicionales que se invocan como los ejemplos prominentes de la objeción de conciencia no obraron políticamente. El caso de Sócrates –en la *Apología*– o de David Henry Thoreau, son propiamente ejemplos de que la objeción de conciencia pertenece al plano del pensar individual y no de la acción común, la cual es política ya que plantea la necesidad de cambiar la ley en lugar de meramente resistirse de forma individual por acatarla. La desobediencia civil al contrario de los ejemplos individuales de Sócrates y Thoreau, *lucha* por el cambio de una ley, busca y exhorta un clamor colectivo en pro de ello; de tal modo que solo en la medida que pugna abiertamente por un cambio, es genuinamente un acto político –no necesariamente exige cambios por la vía violenta o criminal como apunta Arendt–, y la objeción de conciencia, en cambio, al comportar cierta pasividad y al recogerse en justificaciones individuales frente a la ley, pertenece más al campo de las justificaciones morales que a las políticas (Arendt, 1998).

En consecuencia es plausible plantear que los virtuosos del amor nunca han pensado políticamente, pues quienes se rehusaron a luchar por algún principio, rehusaron también la posibilidad de potenciar su pensamiento al grado de llamar adeptos para imponer sus principios en detrimento de otros en una sociedad; en cambio, quienes sí lo hicieron, podrán ser considerados más bien de hábiles que se valieron del discurso del amor para imponerse, y no tanto como los mártires que llevaron el amor al prójimo hasta sus últimas consecuencias:

Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien cósmico [...] no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino “no era de este mundo”, pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón, Karatajev y los santos dostoiévskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no busque por el camino de la política, cuyas tareas que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. (Weber, 1972, p. 174)

A la luz de la experiencia política de siglos de historia humana, lo político, además de ser un plano de lucha permanente, es también un fenómeno de organización colectiva. Esto significa que no basta simplemente con declarar o haber recibido una declaración manifiesta de hostilidad hacia alguien o algo, sino que debe procurarse que dicha hostilidad o distanciamiento se realice en nombre de un colectivo organizado, además es necesario que sea público, y no que quede circunscrito a los odios y querellas privadas de los individuos. Así que solo aquellos que pregonan una idea radicalmente distinta de sociedad, y que se perciben como una eventual amenaza para la misma, sin que por ello se les tenga que odiar, son enemigos en el sentido político del término; siendo así enemigo potencial el militante del partido opuesto, o el jefe de Estado del país que invoca a una política agresiva contra la organización política de la que se hace parte, no así en cambio el enemigo individual por envidias particulares u odios personales.

Lo anterior, no obstante, en ninguna forma implica afirmar que la política sea una actividad belicista o guerrerista, opuestamente a lo que podría pensarse apresuradamente, Schmitt ha sido enfático, y mucho más Freund, en mostrar cómo al perseguir el establecimiento de un orden social estable, la política es, como ha expresado la politóloga belga Chantal Mouffe, una acción que aspira a regular o a *domesticar* el conflicto, no a desatarlo (Mouffe, 1999). De manera que, la política al ser una acción que pugna por establecer un orden, presupone la existencia de lo político –el conflicto y la lucha–, y en tanto que persigue como fin regularlo y controlarlo, se vale del mando, y, al mismo tiempo de la opinión colectiva que debe hacerse extensiva para conseguirlo legítimamente.

Constituir un orden social políticamente requiere de imponerlo –ninguna ideología es aceptada por todos, ni ha sido adoptada unánimemente–, dicha imposición se

traducirá para aquellos que no la adhieren en una dominación, y se verán abocados a la obediencia solo ante la promesa de un eventual cambio posibilitado por el mismo orden y, justo por ello, la obediencia de dicho sector de la sociedad podrá ser no adherida, pero no por ello ilegítima. En cambio, para quienes adhieren a un tipo de mando específico, el orden además de ser legítimo será igualmente popular o incluso carismático, dándole potencia a dicho mando para lograr dirigir de manera más armónica la sociedad, haciendo evidente en este juego de tensiones permanentes, cómo la actividad política sopesa constantemente entre aquellos que se le adhieren y aquellos que se le oponen, por lo que pretender unanimidad en el orden sin fricción –sin enemigos o adversarios– no sería tanto una aspiración política como totalitaria, pues la unanimidad destruye la realidad plural de lo político expresada como lucha de diferentes.

Así que lo político y su aspecto polémico es una realidad eterna e invariable para estos pensadores, de ahí que aspirar a su desaparición en nombre de una instancia de convivencia superior, podrá pertenecer al campo de las ambiciones éticas o filosóficas, pero no a lo que la experiencia en clave fenomenológica ofrece al que hace y estudia la política, para quien lo evidente es que el orden social posible es impuesto, no enseñado o explicado. Así que el carácter inevitable de lo político justifica y establece los medios políticos con los que actuar –por ejemplo, la fuerza, el derecho o la propaganda por mencionar solo algunos–, entendiendo que todo orden es por necesidad temporal y en cierta forma frágil, pues nada históricamente conocido ha logrado liquidar este conflicto y por ello, tampoco la eventual polémica en contra de un orden particular en aras de instaurar otro nuevo.

De aquí que el mando, como se señala en *La esencia de lo político* resulte imprescindible como presupuesto de lo político –mando y obediencia–, pues dirigir políticamente una sociedad exige controlar, apaciguar, incentivar o evitar ciertas tendencias sociales, lo que en términos concretos sería: que hacer política desde el punto de vista del gobierno de una unidad política, requiere lidiar con la polémica eterna que constantemente surge alrededor de los más diversos temas sociales<sup>8</sup> –educación, religión, gestión de la economía, justicia, etcétera–; igualmente, y solo en este sentido, resulta comprensible también la noción de oposición como una actividad política consistente en pugna contra un orden en particular basada en una opinión diferente, aunque no por ello llegando al punto de negar cualquier orden en sí, pues su aspiración no es liquidar el mando, sino algún día hacerse con él para introducir otro orden –más justo, mejor, liberal, fascista, comunista

---

8. Molina ha explicado esto de manera más concisa aun analizando la noción freudiana de mando: “El papel del poder es producir y gobernar fuerzas, velar su disponibilidad y arbitrar los medios necesarios que faciliten la cohabitación equilibrada de intereses en el seno de una colectividad” (2008, p. 280).

o un sinfín-, creando naturalmente ciertas reticencias en quienes acabaran de cederle eventualmente el poder, y por ello, como es de esperar, motivando su oposición al nuevo orden. Por tanto, el reto de la política está en lograr lidiar de la manera más armoniosa posible con el conflicto y no en proponerse acabarlo ni mucho menos el llevarlo a sus extremos; un mando políticamente competente debe estar preparado tanto para gestionar la paz lo mayor posible, como para ganar una guerra si la situación lo requiere.

En el juego anteriormente descrito entre quienes detentan el poder y lo defienden en contra de quienes aspiran a hacérselo para cambiar el orden, se encuentra el valor eterno de una obra como *El Príncipe* de Maquiavelo, la cual trata sin pudores las enormes complejidades que afronta un nuevo gobernante ante la adquisición de un nuevo principado, ya sea adquirido este por la fuerza, la herencia o la virtud. Ahora, regresando a Freund, lo cierto es que el orden social exige siempre jerarquización, ya que renunciar a poder mandar un cuerpo político puede implicar dejar el orden social en peligro frente al conflicto siempre latente, dejando dicho orden a merced de quien pueda imponerse y establecer otro, por lo que dejar el orden a sus anchas, renunciando a intervenirlo, abre potencialmente las puertas al caos como un estadio impolítico, el cual ni siquiera los planteamientos anarquistas más críticos al Estado han llegado a defender y, aun así, si alguien lo hiciera, de seguro sus motivos estarían dados por algún tipo de justificación antisocial y no política propiamente, pues esta tiene como propósito instaurar y gestionar un orden, no acabarlo.

Justo en la medida que el anarquismo no prescinde de la idea de un orden social es que permanece como una idea política, y es política, porque ya bien se critique al Estado, no puede renunciarse a la necesidad por mantener el orden, y en ello, por ínfimo, descentralizado y horizontalmente dispuesto que esté existe todavía el mando político. Pretender un orden social al margen de la órdenes que constantemente lo mantienen, es según Freund, negar la naturaleza conflictiva de lo político y del ser humano y, por tanto, un terreno abonado al totalitarismo que se proponga cambiar al ser humano en nombre de una idea y por ende, el fin de lo político.

### **La acción política pertenece a la opinión, no a la epistemología**

Todos los temas anteriormente explicados han sido tratados bajo los más diversos enfoques y perspectivas, especialmente, lo que se refiere a los juicios políticos como un terreno de consideraciones relativas en lucha. Precisamente, este fue el tema que opuso con amargura a la figura Sócrates frente a los sofistas, reprochándoles el despreocuparse por el asunto de la verdad y el bien en sus discursos, confrontando sus opiniones en contra de la sistematicidad de su filosofía, despachándolos sin duda y gracias, en buena

parte, a la manera en que fueron retratados sus encuentros por Platón. Sin embargo, una figura, probablemente inverosímil como Calicles en el *Gorgias*<sup>9</sup> (Calonge, Acosta y Olivieri, 1999), representó con claridad la distancia enorme entre Sócrates y los sofistas, los cuales como Gorgias y Prótagoras enseñaban retórica en vista de ser empleada políticamente en pro de hacer prevalecer sus opiniones sobre las de los demás, mostrando, según la interpretación poco usual de Freund, que la política pertenece al terreno de la opinión y no de la epistemología. En pocas palabras, que la acción política no se encuentra determinada por la búsqueda filosófica o científica de la verdad.

Tomando a la opinión como un conjunto de creencias sobre algo, cuya certidumbre no descansa necesariamente en un proceso de argumentación racional (Freund, 2018), claramente se evidencia que en el terreno de la política no está ni puede estar en juego la verdad de las cosas. Los juicios propiamente políticos, por su talante polémico, no están destinados tanto a hacer prevalecer un método o a conocer algo, como a justificar una acción que no solo debe imponerse al grado de tomarse como una opinión pública –del cuerpo político en conjunto–, sino que frecuentemente versa sobre los medios y los fines de las actividades humanas que en una sociedad se requieren de organizar y coordinar; asunto que sobrepasa cualquier juicio de conocimiento genuino, el cual calla frente a los fines de su actividad y a las acciones que debe emprenderse a la luz del saber alcanzado, pues la vocación de conocimiento propia de la actitud científica no puede versar sobre los fines de la misma ni sobre sus bondades sin adentrarse forzosamente, en el terreno de la opinión, en este caso, emitiendo una opinión sobre la ciencia y el qué hacer con ella.

De igual manera, el conocimiento científico carece del componente distintivo de la acción política, pues esta consiste en dirigir, juzgar, retractarse, movilizar, y, sobre todo, decidir, asunto que no puede prescindir de una voluntad<sup>10</sup> pues precisamente esta se manifiesta a través de dicha decisión, la cual bien puede ser más resoluta o más pusilánime dependiendo de las circunstancias y del carácter del mando, sigue siendo un fenómeno de juicio discrecional de conveniencia y no de promulgación de resultados en pro del conocimiento. Esto tampoco significa necesariamente que no pueda hacerse política con base en datos científicos y mucho menos aconsejar despreciarlos neciamente, en toda circunstancia –en especial en las sociedades seculares y racionalizadas modernas–,

---

9. Tal parece que no hay claridad acerca de la existencia histórica de Calicles: “Calicles nos es conocido solo a través de este diálogo. Ni Platón lo nombra en otro diálogo ni tampoco lo cita ningún otro autor. Se ha supuesto que sería un personaje imaginado por Platón. (...) puede tratarse de un joven valioso cuyas aspiraciones y, quizá, la vida se malograron en los años próximos a la guerra del Peloponeso” (Calonge, Acosta y Olivieri, 1999, p. 23).

10. Hay naturalmente un grado de irracionalidad innegable en las decisiones políticas según Freund, aspecto de la decisión política que no quiere decir que el político decida a su antojo o libre arbitrio, pues las circunstancias a veces se imponen sobre la voluntad del gobernante. No toda decisión arbitraria es tiránica o despótica.

resulta perfectamente viable basarse en aquellos datos como sustento e insumo de la decisión, algo que sin duda puede resultar necesario, pero que en ninguna medida puede llevar a justificar una decisión por su mera científicidad y mucho menos llevar a pensar que un estudio minucioso sobre algo puede reemplazar a una decisión concreta.

Fenomenológicamente, en la acepción freudiana del término –acudiendo a la experiencia histórica que constata la persistencia de ciertas prácticas políticas humanas– la política posee un nivel de trivialidad y relativa simpleza que la distancia en el plano discursivo de la especulación filosófica, no solo por el nivel de palabras y conceptos que maneja, sino también por el tipo específico de prácticas diferenciadas que ambas son, pues mientras la acción política es fundamentalmente una decisión, la filosofía, por el contrario, se basa en la formulación de preguntas y en la postulación preliminar de respuestas que, rara vez, dan insumos para la decisión al margen de ser solamente opiniones –por bien justificadas que estén–. Así que, y a pesar de esto, aunque es cierto que se ha hecho política –y esto también es históricamente constatable–, en nombre de la justicia, de Dios, del materialismo histórico, de la raza y de un conjunto de idearios profundamente pensados, constatación que sin duda muestra hasta qué punto las motivaciones de la acción política son exógenas a su práctica, ya que no parece plausible que alguien se encuentre motivado a participar en política sin alguna convicción, también se pone en evidencia la contradicción entre las aspiraciones de las ideologías y la sistematicidad de la filosofía, frente a la acción política *in fieri*, contradicciones que no son susceptibles de la cognoscibilidad filosófica siempre, sino que son el producto de la imposibilidad práctica en el campo de lo político.

Punto que explica como, con frecuencia, el fracaso de una ideología por imponerse en determinada situación y sociedad, no deriva tanto de una mala comprensión del teórico, sino de una incompetente práctica del político o de una imposibilidad circunstancial por imponerse, ocurriendo con cierta frecuencia que los desencantos de los filósofos por un lado, y por otro de los ideólogos frente a la política, partan del querer someter a la sistemática rigurosidad del razonamiento, o a la rigidez de la doctrina, una actividad que es siempre circunstancial y cuyo éxito sobrepasa a cualquier mente por prodigiosa que sea, dado que el éxito político radica absolutamente en la potencia que se consiga y no en su lógica o convicción fervorosa.

Los discursos, al igual que los programas políticos, por la vocación a la acción común que los define, distan tanto de la profundidad de los planteamientos filosóficos, que parece aceptable pensar junto con Arendt, que el objeto de la política no puede ser pensado por la filosofía de forma tradicional, entendiendo que la práctica política destaca por lo que parece ser una ausencia palpable de profundidad:

En todos los grandes pensadores –incluido Platón– es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada. (Arendt, 2011, p. 45)

En política prevalecen opiniones cambiantes, no verdades incommovibles, su objetivo es armonizar la opinión en pro del orden y la seguridad, no someterse constantemente a las preguntas críticas del filósofo, su objeto es la lucha por la dirección del conjunto social que se vuelve unidad política, no el satisfacer las ansias de conocimiento de algunos individuos, a la vez, es también la acción que emprende un político que aspira a ejercer el mando sobre *lo público* bajo la vocación de servicio a su colectivo particular; noción de mando que resulta de sumo diferente en términos de los medios que emplea y los fines que persigue a las relaciones de mando propias de ciertas organizaciones privadas que existen en el seno de dicha unidad política –entiéndanse estas bajo la forma de mando que ejerce un maestro sobre su estudiante, o a la que pueda tener un padre sobre sus hijos–. Freund establece que el fenómeno del mando puede ser universal, pues existe mando en los diversos tipos de organizaciones sindicales, al igual que en las familias, las juntas de vecinos y los equipos de fútbol; sin embargo, solo puede ser llamado como mando político propiamente aquél que aspire a ser el mando público de la unidad política; es decir, que exprese aquella unidad y que englobe aquellas organizaciones que, como ha apuntado Schmitt, se distingue de estas por ser aquella instancia que marca la pauta o que posee el monopolio de la decisión en última instancia (Schmitt, 2013).

De manera que para Freund la política y lo político tienen límites circunscritos relativamente claros, pues al pertenecer al terreno del ser y el hacer de lo público, se mantiene claramente a lo privado como el terreno de lo no-político, siendo también el lugar en el que se expresan y existen otras esencias inalterables de la realidad que solo son políticas circunstancialmente pero no en esencia, tal como lo podría ser la ciencia, la religión y la ética –esto quiere decir que si bien la ciencia, la religión, y la ética pueden ser temas de preocupación política, políticamente no se puede decretar ni la verdad, ni la salvación ni mucho menos el bien–. La política tiene pues, una vocación de acción sobre las relaciones externas a los individuos, proponiéndose la dirección de colectivos en aras de la seguridad, por lo que alcance a nivel del fuero interno individual de su acción queda sometida a otros tantos criterios que ya no corresponden *per se* a la política, pues a esta no le compete el hacer a los seres humanos

mejores, más bellos o más caritativos<sup>11</sup>. Para Freund, los proyectos que se plantearon perfeccionar al hombre a través de la política solo trataron de reemplazarla con la ética, haciendo un uso político de la misma que, en el fondo, buscaba alterar y cambiar al hombre en nombre de una noción del bien y el mal.

Tómese por ejemplo el caso de Sócrates en el *Gorgias*, quien de manera inquisitiva pregunta a su interlocutor Calicles si “¿ha hecho ya Calicles mejor a algún ciudadano?” (515a) sosteniendo que la política consiste en el perfeccionamiento del alma, confundiendo a la política con la ética bajo el argumento que sostiene el bien, lo bello y lo justo son uno y, sosteniendo a su vez, que la verdadera política tendría como propósito la orientación hacia la verdad y la justicia, asunto que lo lleva a concluir, de manera totalmente contraintuitiva, que incluso los hombre ilustres de la Grecia antigua como Arquelao I rey de Macedonia, quienes lograron edificar un Estado fuerte, vencer a sus enemigos y traer fortuna a sus naciones –éxitos que son evidentemente políticos–, no serían más que criminales, que en lugar de aprovechar su poder para orientar el alma de sus ciudadanos hacia la verdad, lo emplearon para satisfacer ambiciones vanas del cuerpo confundiendo el bien con el deseo.

Para el último interlocutor del *Gorgias* el pensamiento de Sócrates resulta a tal grado impolítico, que no puede sino indagar si Sócrates es acaso un charlatán o una especie bromista (481b). Sócrates superpone moralmente la actividad del filósofo sobre la del hombre común, para quien es evidente –por experiencia– según Calicles, que la vida es una lucha constante en la que vale más instruirse y apertrecharse, antes que entregarse a las virtudes de la filosofía.

Igualmente, Calicles le recuerda animosamente a Sócrates cómo ante los ojos del hombre común, el filósofo no es más que un ser extraño cuyos pensamientos no hacen sino huirle a la realidad, pues confrontado con la experiencia de vida que este tipo de hombre tiene, no puede ser sino evidente que es preferible procurar ser lo más fuerte posible a quedar sometido por quien sí puede emplear su fuerza, evidenciándose esto en cómo al amparo de la ley, las masas de ciudadanos frecuentemente se refugian para defenderse contra el poder de algunos. De esta forma, el argumento de Calicles a pesar

---

11. Esta conclusión del pensamiento freudianiano ha sido expuesta con gran claridad por Alain de Benoist: “Pour désigner ceux qui veulent faire de la politique ou prétendent en parler sans savoir ce qu'elle est, Julien Freund avait un terme de prédilection: l'impolitique. Une forme classique d'impolitique consiste à croire que les fins du politique peuvent être déterminées par des catégories qui lui sont étrangères, économiques, esthétiques, morales ou éthiques principalement. Impolitique est aussi l'idée que la politique a pour objet de réaliser une quelconque fin dernière de l'humanité, comme le bonheur, la liberté en soi, l'égalité absolue, la justice universelle ou la paix éternelle. Impolitique encore, l'idée que tout est politique” (Benoist, 2017, p. 217).

de su extraordinaria y caricaturesca tendencia a un exacerbado voluntarismo, demuestra que la crítica al poder realizada por Sócrates proviene de una doctrina filosófica de la moral, y no propiamente de la experiencia, a la vez que, siendo esto quizás lo más interesante, que dicha crítica, al amparo de su casi ascética pasividad, carece por obvios motivos de cualquier tipo de valor para la práctica política, ya que esta no puede renunciar al poder ni a la fuerza sin perder su especificidad.

La anterior distinción entre filosofía y política tal y como la comprende Freund, se enmarca en el corazón mismo de la comprensión de lo político, pues mientras algunos, a la luz de lo que este pensador ha llamado un *método justificativo*, se encargaron de pensar el mejor Estado, el más justo, o el más perfecto, incorporando nociones propias de la moral, la ciencia –entendida como medio de perfeccionamiento moral del ser humano– o la economía, poniendo la política al servicio de estas, hubo otras posturas llamadas *demostrativas*, orientadas a comprender la acción política al margen de dichas consideraciones, mostrando cómo los fines de la política están destinados al mantenimiento e instauración de un orden a través de acciones cuya especificidad escapa a los parámetros de conducta individual en la medida que quien obra en política, actúa en nombre de un colectivo, no a nombre de sí mismo.

Adicional a esto, y por mor a la amplia tradición que ha concebido a la política como una actividad con fines exógenos a los expuestos por Freund, resulta preciso aquí tratar de manera especial, aunque resumida, cómo el autor de la *Esencia de lo político* asume y confronta el enconado y atractivo esfuerzo de Marx por disolver el susodicho distanciamiento entre filosofía y acción, planteando una fuerte crítica al ejercicio filosófico especulativo para exhortar por la necesidad de llevar la filosofía a su realización en el terreno de la realidad material de la vida social y la acción política. En este punto, el argumento central de Freund será el mostrar cómo la potencia política del pensamiento de Marx, más aún del marxismo, no deriva tanto de su fundamentación conceptual o científica, como de su carácter ideológico.

Así, puede tomarse a la noción de filosofía sostenida de Marx como un intento filosófico por salir de la filosofía (Balibar, 2000), planteando trabajosamente la superación de esta por considerarla de sumo pasiva frente a la realidad, y por considerar al mismo tiempo al filósofo como un mero intérprete de esta. Sobre la base de estas consideraciones, Marx procedió en consecuencia a realizar una crítica feroz a la filosofía en general –en especial a la filosofía alemana de su época encarnada en Bauer, Stirner, Feuerbach– por considerarla como una actividad tendiente a la justificación del orden social de las cosas y a la alineación del hombre en virtud de un dualismo permanente entre sujeto y objeto que depositó en el primero un potencial creador exclusivo que dejó a nociones

como las de riqueza, Estado o Historia, como extrañas al hombre real; es decir, al margen de sus condiciones de vida y acción, para corresponder enteramente al terreno del espíritu. Dicho dualismo propio de la filosofía, denominado como idealismo, expresaría para el pensador de Tréveris la condena eterna del filósofo al mero apartado del pensar, confinándolo como hombre abstracto encerrado de las ideologías de su época, quedando impotente frente a la realidad aun cuando se proponga intervenir en esta:

El carácter humano de la naturaleza y de la naturaleza engendrada por la historia, productos del hombre, aparecen así como productos del espíritu, de los seres pensados (...) Por consiguiente, presa en la ideología, la filosofía se condena a la ineficacia, aunque se imponga como tarea una acción sobre lo real, no puede actuar sino por medio del pensamiento. (Freund, 2018, p. 478)

Marx propone un ingenioso camino para superar este abismo entre sujeto y objeto postulando la necesidad de conciliarlos en la praxis, trayendo como consecuencia el fin mismo de la filosofía al realizarla en el seno de la historia y la sociedad, redefiniendo el problema no ya al de la comprensión de las cosas sino a la inserción de la idea en la realidad a partir de una acción pensada, dando origen así a la ciencia real positiva que superaría el estadio alienado del hombre histórico hasta entonces y trayendo consigo la edificación de una historia conscientemente creada, siendo este salto a la praxis, el aspecto fundamental que constituye las planteamientos de las *Tesis sobre Feuerbach* “Los filósofos solo han interpretado diferentemente el mundo, se trata de cambiarlo o transformarlo” (Marx, 2010, p. 19), así como algunos apartados de la *Ideología Alemana*.

Sin embargo, parece legítimo preguntarse ¿qué es lo que Marx entiende por realidad? En este punto, Freund sostiene que la realidad es entendida por Marx como lo material, más concretamente, afirma que lo que ha hecho Marx, aunque sobre todo el marxismo, sin innovar por ello, ha sido el de subordinar a la filosofía a la economía tomándola como fuerza material de la producción -noción claramente filosófica- haciendo de la constatación de dicha base material, que según Marx en *la ideología alemana* no es arbitraria, una comprobación que no dista mucho del ejercicio que hicieron los cartesianos, kantianos, o hegelianos con el *Cogito*, lo inteligible, la contradicción y la sensación, punto que, según el pensador francés, hace el concepto de Marx de la realidad sea filosófico también y, por lo tanto, trayendo al problema entre sujeto y objeto una solución que es meramente conceptual al hacerse una idea unilateral de la materia al igual que sus criticados lo hicieron con la de espíritu, tomando partido por ella, no liquidando la relación enunciada, sino invirtiéndola. “El marxismo es un idealismo materialista, como el hegelianismo es un idealismo espiritualista” (Freund, 2018, p. 481).

Por otra parte, y como corolario político, la intención declarada por intervenir en la realidad política para cambiarla hace descender al marxismo al grado de ser una ideología

además de una filosofía. Esto resulta así, en buena medida, por el tono polémico con el que impugna su verdad, entendiendo según Freund, que esta no sobrepasa en nada adicional a otras ideologías, más allá de la manera en que se esfuerza por atacar otras posturas –precisamente declarándolas de ideológicas– en el más claro ejemplo de la relación amigo-enemigo. En este sentido, el marxismo hace política de igual manera que cualquier otra doctrina, atacando a sus enemigos y mostrándose parcial con las cosas en aras de movilizar un colectivo humano entendido como clase –el proletariado– para hacerse con la dirección de una sociedad, por lo que sus postulados, interesados en dicha movilización, si bien pueden estar sustentados en los atinados análisis de Marx sobre la sociedad capitalista moderna, estos ya no corresponden al debate filosófico sino al político, donde las verdades solo se imponen por su potencia. De forma que podría resultar por lo menos curioso que, a pesar de todo, los regímenes que acogieron este sistema de pensamiento no hayan podido rehuirle a los tradicionales medios políticos y a la construcción de un Estado fuerte, pues en tanto que el marxismo es una forma de luchar, es también una ideología política.

Podría pensarse que la potencia política de los diversos marxismos que existieron a lo largo del siglo XX recayó más en el conjunto de Estados que los acogieron como doctrina y que pugnaron por hacerla prevalecer, que propiamente en su siempre polémica cientificidad o en su salida de la filosofía por cambiar la realidad. Igualmente, parece que, en el proceso por convertir una filosofía en plataforma para la acción política, no se ha conseguido tanto la inserción de la filosofía en la política como la politización de la filosofía, dando como resultado una ideología –un conjunto de conceptos, ideas y juicios orientados a la movilización y a la lucha política, no al conocimiento–.

## Conclusiones

A estas alturas, resulta imposible negar el talante claramente anti utópico del pensamiento de Freund, tanto por su desarrollo lógico y conceptual, como por el tono polémico, sagaz y ridiculizante que por momentos maneja. Esto sin lugar a dudas lo ha convertido en un pensador poco simpático, y en buena medida excluido de la discusión política del siglo XX<sup>12</sup>, asunto que es, cuando menos, de lamentar, pues el rico acervo conceptual, histórico y filosófico de su teoría general sobre lo político, logra por méritos

---

12. Molina, indica que aparte de la recepción moderada de Freund en España, introducido a petición de Schmitt, Bélgica destacando los trabajos de Piet Tommisen, Italia (Alessandro Campi), Francia (Alain de Benoist) y Alemania, existen trabajos de valor sobre Freund de la mano de Juan Carlos Corbetta (editor de algunos libros de Freund) y Nestor Montezanti en Argentina, México y Uruguay, por mencionar solo algunos. En Colombia, el precursor del estudio de Freund habría sido, según este especialista, Jorge Giraldo Ramírez (Molina, 2008).

propios regresar a un punto de sensatez envidiable el acalorado debate político actual. A pesar de esto, la mala prensa del realismo es ineludible, pues el maquiaveliano suele tener muy mala fama (Molina, 2018).

Sin embargo, el escepticismo frente al utopismo por parte de Freund no se reduce a solo denunciarlo como una impostura –por ser impolítico y a veces antipolítico–, sino también a demostrar lúcidamente, y en contra de las susceptibilidades políticas, sobre todo, en contra del tono profético de cierto marxismo, que el fenómeno totalitario se impuso en el mundo occidental en buena medida en nombre de los utopismos supra humanos de la ley de la historia o la raza<sup>13</sup>. Precisamente, la subordinación de la política como actividad fundamental frente a la economía y algunas filosofías declaradas a veces unilateralmente de científicas fueron las impulsoras que condujeron a la política hacia su totalización en nombre de un hombre nuevo así como de los paraísos terrenales profetizados desde filosofías de la historia y nociones radicales de una ética universal.

Teniendo esto muy presente, no parece acertado descalificar como pesimista el rescate que Freund hace de la experiencia histórica de lo político, sin antes percatarse de la enorme consideración de este pensador hacia la condición humana. Pues resulta relativamente sencillo hablar mal de la política y despreciarla en nombre de la organización humana a futuro en la cual –sin ninguna evidencia histórica– las relaciones entre los humanos serían diferentes y donde el poder y la lucha brillarían por su ausencia. Al contrario, quizás el verdadero aprecio por lo humano, siguiendo a Freund, se encuentre más bien en la constatación sin prejuicios de lo que los humanos han sido en su historia, esto con el fin de proveerle alientos e insumos para asumir y afrontar su condición, no para juzgarlos despiadadamente por no estar a la altura de los anhelos de algunos políticos y, sobre todo, de algunos filósofos; no tanto por desprecio de las utopías, sino por una imperativa obligación con lo real por parte del politólogo.

## Referencias

- [1] Arendt, H. (1998). *Crisis de la República*. Taurus.
- [2] Arendt, H. (2011). *¿Qué es la política?* Paidós.
- [3] Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- [4] Benoist, A. D. (2017). *Alain de Benoist Ce que penser veut dite. Penser avec Goethe, Heidegger, Rousseau, Schmitt, Péguy, Arendt...* Éditions de Rocher.
- [5] Calonge, J., Acosta, E. y Olivieri, E. (1999). Introducción. En Platón, *Dialogos II* (pp. 11-22). Gredos.

---

13. En este punto y en algunos otros, Freund se emparenta con la visión del totalitarismo de Arendt.

- [6] Freund, J. (2018). *La esencia de lo político*. Centro de Estudios Políticos Constitucionales.
- [7] Hobbes, T. (2012). *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica. (Original publicado 1651).
- [8] Maquiavelo, N. (2011). *El príncipe*. Tecnos.
- [9] Marx, K. (2010). Ad Feuerbach. En K. Marx, *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (pp. 12-20). Losada.
- [10] Marx, K. y Engels, F. (2010). La ideología alemana (I). En K. Marx, *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (pp. 21-178). Losada.
- [11] Molina, J. (2008). Las nociones de mando y obediencia en la teoría política de Julien Freund. *Dikaion*, 23(18), 269-295. <https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/1550/2126>
- [12] Molina, J. (2018). Estudio preliminar. En J. Freund, *La esencia de lo político* (pp. XV-XCII). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- [13] Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- [14] Platón. (1999). Gorgias. En Platón, *Diálogos II* (pp. 23-145). Gredos.
- [15] Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- [16] Schmitt, C. (2013). *El concepto del lo político*. Alianza.
- [17] Spinoza, B. (2013). *Tratado político*. Alianza.
- [18] Strauss, L. (1996). Nicolás Maquiavelo [1469-1527]. En L. Strauss, *Historia de la filosofía política* (pp. 286-304). Fondo de Cultura Económica.
- [19] Weber, M. (1972). *El político y el científico*. Alianza.