

# RAYMOND ARON ANTE EL MAQUIAVELISMO POLÍTICO

## RAYMOND ARON BEFORE THE POLITICAL MACHIAVELISM

JERÓNIMO MOLINA CANO

*Universidad de Murcia. España*

jeromo@um.es

### RESUMEN

La presentación de Raymond Aron como un escritor político neoliberal constituye una simplificación de su pensamiento. El sociólogo francés, que pertenece a la tradición del realismo político, tuvo una destacada intervención en la famosa polémica sobre el maquiavelismo que marcó un punto de inflexión en su pensamiento. Este artículo examina su contribución a esa inagotable polémica intelectual desde los años 40 y constata, finalmente, su encuadramiento en el denominado “maquiavelismo moderado”, cuyo arcano político es que, en política, no siempre se pueden elegir los medios de la acción. El maquiavelismo no es, en este sentido, un asunto científico o epistemológico, sino que determina profundamente toda acción política.

### PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Liberalismo, Maquiavelo, Realismo político, Republicanismo.

### ABSTRACT

It is a simplification of Raymond Aron's thought to consider him as a mere neo-liberal political thinker. The French sociologist, a well-known political realist, took part in the famous controversy about Machiavellianism that was Aron's intellectual watershed from the Forties. Starting from that controversy the aim of the present paper is to inquire into his contribution to the so-called “moderate Machiavellianism”, whose Arcanum is that it is not always possible to choose the optimal means to face the right political action. Machiavellianism is not a merely scientific or epistemological question, but something that deeply determines all political actions.

### ADDITIONAL KEYWORDS

Liberalism, Machiavelli, Political Realism, Republicanism

## INTRODUCCIÓN

Raymond Aron [1905-1983], “anticomunista sin remordimientos” (Aron, 1983: 737; Mahoney, 1998; Molina, 2005), Bertrand de Jouvenel [1903-1987], “observador en tiempos partisanos” (Jouvenel, 1983: 286; Mahoney, 2005; Zerolo Durán, 2008), y Julien Freund [1921-1993], “reaccionario de izquierdas” (Freund, 1991: 236-239; Molina, 1999; Arnaud, 2001; Touanne, 2004; Valderrama, 2006; Taguieff, 2008), ha sido muy probablemente uno de los escritores políticos más sobresalientes de la segunda mitad del siglo XX francés. Hubo entre ellos divergencias significativas en todos los órdenes. En lo personal, Aron representó al intelectual genuinamente *parisien*, De Jouvenel al escritor político cosmopolita, y Freund al profesor de provincias, profundamente apegado a su región natal. Sus obras respectivas acusaron también diferencias de estilo que no son ajenas a las influencias recibidas: la germánica en Freund, la angloamericana en De Jouvenel y ambas en Aron. Les unió el reconocimiento recíproco que se profesaban hasta la amistad personal, pero sobre todo una indiscutible vocación liberal: está todavía por estudiar su influjo sobre el liberalismo contemporáneo.

Las certezas sobre un escritor tan pegado a la realidad como Aron nunca podrán ser definitivas. De entrada su obra resulta difícilmente catalogable según los esquemas académicos convencionales. No fue un politólogo convencional aunque tiene alguna obra politológica notable, particularmente *Démocratie et totalitarisme* (Aron, 1992a), un pequeño clásico de la Ciencia Política contemporánea editado en 1965. Tampoco puede alinearse con sus colegas sociólogos a pesar de sus estudios sobre la sociedad industrial (Aron, 1970). Tuvo Aron mucho de filósofo de la *durée* histórica (Aron, 1991b), pero también de comentarista político del tiempo inmediato (Aron, 1990). Por otro lado, asiduo lector de Maquiavelo, Montesquieu, Clausewitz, Tocqueville, Marx o Weber, nunca tematizó el pensamiento de esos grandes escritores, con la única excepción del general prusiano (Aron, 1993a). Con todo ello tiene algo que ver su relativa insatisfacción sobre la magnitud de la propia obra, puesta de manifiesto particularmente al epilogar sus memorias. En aquella ocasión se interrogaba sobre el destino particular de algunos de sus libros, acaso demasiado sometidos al imperio de la actualidad (Aron, 1983: 732). Tal vez están compensadas esas limitaciones por su dimensión de “analista” y “militante”, la cual hace de él un escritor muy siglo XX (Aron, 1996).

Aron, ante todo, ha sido el gran polemista liberal europeo de la posguerra. Observador comprometido del siglo de las guerras totales y de las religiones seculares, de la descolonización del mundo y de la decadencia de Europa, sobre sus páginas gravita una cierta nostalgia de la acción política, en la que nunca ofició realmente de político profesional (Baverez, 1995: VIII). Desde un punto de vista *interno* a su obra puede decirse, sin incurrir en un vulgar psicologismo, que la tensión intelectual propia del “facultativo de la política” constituye uno de los supuestos que caracterizan su saber político<sup>1</sup>. Ello le

---

<sup>1</sup> El “facultativo de la política” es, desde la óptica de los arquetipos intelectuales, el heredero de los “juristas

aproxima, sin duda, a los esquivos perfiles del Secretario florentino. Una anécdota juvenil —cierta conversación del joven Aron con un subsecretario del Ministerio de Asuntos Exteriores, Joseph Paganon (Aron, 1983: 59)—, inspiraría después uno de los lemas capitales de la praxiología política incoada por el fundador de *Commentaire*: “¿Qué haría usted en su lugar?”, interrogante que no oculta su prevención contra el intelectualismo político de los poderes indirectos. Pues una cosa es, en efecto, la *facultad de denunciar* y otra, muy distinta, el *tener que decidir* con todas sus consecuencias. La tentación de la política, sin embargo, le alcanzó de alguna manera, incluso si negaba haber querido ser el “Kissinger de un Príncipe” (Aron, 1983: 741). En su relación conmemorativa del V Centenario del nacimiento de Maquiavelo concluía con estas palabras reveladoras de un estado de espíritu: “No rebasé el umbral de la acción política, permaneciendo [...] como todos aquellos que discurren sobre la acción sin obrar, frustrado y, acaso, secretamente satisfecho” (Aron, 1993b: 274).

Mas contemplado desde el *exterior*, el pensamiento aroniano acusa la atracción polar de la “sociedad industrial”, que no opera en la economía de su obra como un concepto sociológico más —según podría deducirse a primera vista de la modestia formal con que fue planteado el asunto en sus cursos universitarios de 1955 a 1958—, sino como una verdadera categoría de la interpretación histórica política, la cual dota a todos sus escritos de una sutil continuidad. En ese punto, la preocupación por el destino de la libertad en las sociedades democráticas contemporáneas se convierte, según es notorio, en la constante aroniana por excelencia.

Este artículo pretende tematizar el concepto del maquiavelismo en el pensamiento del escritor francés, pero no como un problema metodológico, ni siquiera politológico, sino como una de las claves para el acceso a la obra del “espectador comprometido”. En este sentido, resulta inevitable la asociación de esta temática con los problemas epistemológicos (*politológicos*) y praxeológicos (*políticos*) que suscita el llamado “realismo político” (Campi, 1999: 217 ss.), así como con carácter previo, el examen de los avatares de la mentalidad política contemporánea. Mas interesa, ante todo, elucidar la relación del “maquiavelismo moderado”, característica del pensamiento de Aron, con la tradición europea de un “liberalismo esencial”, a la que también se acogía orgullosamente el escritor francés<sup>2</sup>. Se singulariza de este modo el “liberalismo realista” de Aron, que le aparta tanto del neoliberalismo economicista contemporáneo (Hayek, 1991), como del neorpublicanismo socialdemócrata (Pettit, 1998) y le aproxima al espíritu político que se desenvuelve desde Maquiavelo a Carl Schmitt. Ha sido precisamente un discípulo de Aron, Pierre Manent, quien más ha insistido últimamente en la genealogía maquiaveliana,

---

políticos” o “juristas de Estado” de la estirpe de Bodino o Saavedra Fajardo. Su vocación política le distingue del “tecnócrata” y del “intelectual denunciante”.

<sup>2</sup> No hace falta insistir en que el *maquiavelismo* al que se refieren estas páginas nada tiene que ver con la relectura de la tradición política occidental a partir de Maquiavelo capitaneada por historiadores de las ideas como J. G. A. Pocock (Pocock, 2002) o Q. Skinner (Skinner, 1986; 1993).

hasta cierto punto realista, del liberalismo (Manent, 1997)<sup>3</sup>. De alguna manera, el supuesto histórico de la doble cifra del pensamiento aroniano (las antinomias de la acción política y el destino de la libertad) es el desfallecimiento del liberalismo político europeo, denunciado incisivamente por Schmitt desde los años 20, y cuya síntesis mejor ha sido la idea de la nación con libertades políticas.

## EL GIRO DE LA MENTALIDAD POLÍTICA

En la crisis del liberalismo del siglo XX, producto de la situación histórica, se entrelazan las determinaciones de la forma política tardoestatal que abarca casi todo el siglo XX (el “Estado socialdemócrata”) con los procesos característicos de la inteligencia política (el declinar de las ideologías y no tanto su fin)<sup>4</sup>. Para lo que aquí interesa bastará con poner de manifiesto algunas de las transformaciones operadas en la mentalidad política contemporánea a impulsos de una supuesta despolitización de la convivencia humana, para algunos irreversible.

A pesar de que Aron no redactó el libro que hubiese querido sobre la sociedad industrial, refundiendo en un texto único sus tres cursos sobre las determinaciones económicas, sociológicas y políticas de aquella, debemos tenerla presente, pues se trata de uno de los supuestos de su pensamiento histórico. No pretendemos volver sobre su propia conceptualización, sino hacer pie en ella para constatar la mutación de la mentalidad política. Téngase en cuenta que la sociedad industrial ha supuesto el desplazamiento de lo político del centro de gravedad de las relaciones sociales, lo que tuvo un triple efecto (Molina, 2004b: 17-73; Donzelot, 1994): (a) la clausura de la época de las revoluciones políticas, que dejó paso a las revoluciones sociales; (b) la sustitución del saber práctico político por las pujantes “doctrinas sociales” (Freund, 1987), y (c) la generalización de la política social, a cuyas necesidades, por diversos motivos, se pliega desde entonces la política. Sociológicamente, la sociedad industrial es para Aron un orden de heterogeneidades, caracterizado por la división del trabajo, la concurrencia de jerarquías, la pluralidad de intereses (o grupos) y la necesidad de técnicos (Aron, 1970: 358). Es cuando menos llamativo que un lector tan atento de Tocqueville y Marx haya pasado por alto la lección de von Stein sobre las leyes del movimiento social y, así mismo, el planteamiento de la

---

<sup>3</sup> Sobre el antiliberalismo ideológico de Schmitt: (Negro, 2000; Maschke, 2008).

<sup>4</sup> Sobre el Estado social y democrático de derecho, *rectius* Estado socialdemócrata: (Molina, 2001b: 318-319; Hoppe, 2004; 2007). El Estado socialdemócrata, desde la perspectiva de una morfología de las formas de Estado, es la fórmula política de la sociedad industrial como “régimen social” en el sentido de Tocqueville. Finalmente, como ha mostrado, entre otros, el jurista político Javier Conde, no hay aproximación válida a la génesis de las ideas políticas —independientemente del afán historiográfico— que no repose en el reconocimiento de su dependencia de la Forma política. En último análisis, las ideas políticas resultan ininteligibles fuera del horizonte de la Forma política vigente (Conde, 2006: 15-18).

conurrencia dialéctica entre la sociedad y el Estado<sup>5</sup>, factor determinante de la totalización de lo político<sup>6</sup>.

La sociedad industrial es, por otro lado, el horizonte en el que se imponen nuevas visiones de lo político, el socialismo y el liberalismo, *doctrinas sociales* en la terminología de Freund (Freund, 1987)<sup>7</sup>. Estas se suceden según los patrones de la mentalidad política estatal (Negro, 1996: 534-563). El pensamiento aroniano se desenvuelve, históricamente, en la transición del pensamiento técnico-ideológico al pensamiento antiideológico. Conviene detenerse en las expresiones típicas de estos dos modos de pensar lo político, la tecnocracia y la ideocracia, pues han alterado la tradición de la política de la libertad europea.

## DE LA TECNOCRACIA A LA IDEOCRACIA

Desde un punto de vista político el pensamiento tecnocrático se presta a no pocas confusiones, sobre todo porque presentándose como un saber de medios tiende a identificarse con el programa de la política científica contemporánea, que aspira a instituir la administración de las cosas. En realidad, entre la Administración y la tecnocracia existe tanta diferencia como la que media entre un gobierno político y un gobierno científico o de expertos. No obstante, al incluirse también la actividad económica en la política estatal, sobre todo a partir de la crítica de Sismondi a la Economía clásica y la transformación, más tarde, de la "visión" económica (Kirzner, 1976) por Schmoller y su escuela, se radicalizó la concepción técnica de la actividad política. No en vano, según recordaba Aron, la definición de lo económico que más conviene a la sociedad industrial es la que relaciona medios y fines, pues "los medios son escasos y susceptibles de usos alternativos" (Aron, 1970: 102)<sup>8</sup>. La política contemporánea tiene pues todos los ingredientes para convertirse en un expediente técnico. Así lo percibió, recién terminada la Gran Guerra, William H. Smyth, acuñador del neologismo *Technocracy* en sus ensayos de la revista *Industrial*

<sup>5</sup> Muy pocos escritores han valorado justamente la importancia de Lorenz von Stein, particularmente en Francia. Von Stein, pensador de gran estilo, se esforzaba todavía después de la Revolución de 1848 en *pensar políticamente*. En este sentido, su idea de la "Monarquía social" pretendía ser un elemento retardatario del eclipse de lo político. Sin embargo, la conclusión de la Filosofía de la Historia marxista implica la despolitización de las relaciones sociales (sociedad sin clases, sin Estado, es decir, sin política). En cuanto a Tocqueville, el aristócrata francés constató, no sin cierta melancolía, la emergencia de lo social, aceptando una cierta subordinación de lo político, pero nunca la despolitización.

<sup>6</sup> Para una intuición de este proceso: (Aron, 1991a: 75). *Cfr.* (Conde, 1974: 329 ss.; Molina, 2001a: 46-50).

<sup>7</sup> Las doctrinas sociales son, para Freund, las mediaciones más o menos intelectualistas entre lo político y lo económico que cuajan en el siglo XIX. A esto se refería Aron, aunque más imprecisamente, cuando aconsejaba "evitar desde el principio la contraposición socialismo-capitalismo" y "considerar que socialismo y capitalismo constituyen dos modalidades de un mismo género" (Aron, 1970: 50; Molina, 2004a: 119-157).

<sup>8</sup> Aron adopta la famosa definición analítica divulgada en 1932 por Lionel Robbins en su *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica* (Robbins, 1980: 39).

*Management*. Esta doctrina bien puede considerarse “una de las manifestaciones de la mentalidad postbélica orientada hacia la dictadura” (Lloréns, 1933: 5)<sup>9</sup>. En todo caso no puede ocultarse el profundo impacto que el pensamiento tecnocrático tuvo en Europa. Por lo pronto, los viejos problemas ideológicos de los dos siglos anteriores podían al fin presentarse elegantemente como problemas técnicos (Lloréns, 1933: 99) relacionados con la “eficacia” y la “operatividad”, bien económica —socialización de la economía—, bien política —racionalización rectificadora de la doctrina constitucional sobre el poder ejecutivo de los años 20—.

Todavía no había llegado a su ecuador la II Guerra mundial cuando apareció en los Estados Unidos el ensayo de un antiguo trotskysta, James Burnham (Kelly, 2002), llamado a conocer rápidamente el éxito reservado solamente a los escritores capaces de acuñar buenos lemas: *The Managerial Revolution. What is happening in the World?* (Burnham, 1941)<sup>10</sup>. Se trataba del anuncio de la revolución en curso, analizada por el autor en términos institucionales y económicos. La tesis fundamental era que el capitalista del siglo XIX había sido sustituido por el *manager*, por el técnico. Se transformaba así la típica dialéctica social del siglo XIX (el conflicto entre el trabajo y la propiedad o el capital) en el antagonismo entre la propiedad y el saber<sup>11</sup>. Mas este tipo de planteamientos no podía contentar a un temperamento político como el de Aron; ajeno a todo tipo de determinismo, la eficacia técnica era para él un ingrediente más, junto a otros, de las sociedades contemporáneas (Aron, 1991a: 70). Aron no se ocupó sino tangencialmente de este asunto, ya para refutar la tesis de su amigo Burnham (Aron, 1964: 280-281)<sup>12</sup>, cuyos libros acogió desde finales de los años 40 en su colección *Liberté de l'esprit*, ya para distinguir muy elementalmente entre una *intelligentsia* técnica y una *intelligentsia* no técnica, de cualificación literaria o humanística, cuyos miembros se caracterizan por la influencia considerable que ejercen sobre la población a través de los medios de comunicación de masas (Aron, 1970: 361)<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Al autor, jurista político hoy casi olvidado y miembro del círculo de Pérez Serrano, no se le escapa que “la trascendencia de esa doctrina ha pasado ya en parte a la esfera de lo político, pues rasgos fundamentales del sistema se han incorporado a la legislación norteamericana con la *National Industrial Recovery Act* de junio último” (Lloréns, 1933: 5). Sobre Lloréns: (Guillén, 2006).

<sup>10</sup> En las lenguas cultas más importantes no hubo dos versiones iguales del título original: *La Rivoluzione di tecnici* (1946); *Das Regime der Manager* (1948); *L'ère des organisateurs* (1948) y *La revolución de los directores* (1962<sup>o</sup>).

<sup>11</sup> En rigor, el problema de la tecnocracia es la continuación por otras vías del viejo problema político de la *autoritas*, añadiéndose a las variantes clásicas del siglo XIX (*pouvoir spirituel*, *Kulturkampf*). La tecnocracia ha perdido interés como asunto académico y político; no obstante, no hace mucho tiempo volvió a ser planteado muy sutilmente por Peter F. Drucker, *La sociedad postcapitalista* (Drucker, 1993).

<sup>12</sup> No hay, a juicio de Aron, una conciencia de clase entre el grupo de los gestores y tampoco puede constatarse en ellos una vocación definida por el mando político.

<sup>13</sup> “Son estos quienes difunden las ideas, verdaderas o falsas, modelan las convicciones de los hombres y contribuyen a configurar la manera de pensar de la gente” (Aron, 1970: 361). No obstante, el *manager* no

La *intelligentsia* no técnica es, en efecto, una nueva clase industrial, detentadora de una cuota del poder espiritual secularizado. Sus relaciones con los políticos y los expertos constituyen el problema fundamental de todas las sociedades industriales (Aron, 1964: 285). La proximidad a la política de los profesionales de las ideas permite hablar, al menos en un sentido neutral, de “ideocracia”. Aron, sin embargo, se refería a la ideocracia en un contexto totalmente distinto: el de su teoría de las formas de gobierno y su estasiología *in nuce*. En *Democratie et totalitarisme*, curso consagrado a la realidad institucional de los dos grandes modelos políticos de la sociedad industrial —régimenes constitucional-pluralistas y de partido monopolístico—, se refirió a la antítesis entre el Estado laico (*État laïc*) y el Estado ideológico (*État idéologique*) (Aron, 1992a: 81-82, 337, 341-342).

El Estado laico, no definido por una ideología oficial, se caracteriza por su neutralidad. No debe confundirse con el Estado neutralista en el sentido de la crítica schmittiana al Estado liberal pluralista (*Stato agnostico e neutrale*) (Schmitt, 1991), que se inhibe ante cualquier representación del bien común. Aunque el Estado laico es plural, lo que permite hablar de Estado de partidos, la prudencia y la experiencia políticas desaconsejan la indiferencia ideológica, lección aprendida los últimos años de Weimar y olvidada por muchos después de la II Guerra mundial: “Toda colectividad precisa de unos valores comunes, sin los que no existiría como tal”. El valor fundamental está representado por la Constitución (“la santidad de la constitución”), a cuyas reglas y procedimientos debe remitirse la solución de las querellas públicas. A pesar del aparente formalismo, no puede decirse que estos régimenes carezcan de un principio político, pues están asentados sobre la renuncia a la violencia. El Estado ideológico es muy distinto, pues se trata de un régimen de partido único (*État partisan*) cuya ideología es la doctrina oficial. El principio fundamental es la exclusión de los individuos y grupos que cuestionan la monopolización de la actividad política por el partido único y no aceptan el “monoideísmo” (Aron, 1977: 76). Esto es, según Aron, la ideocracia, representada típicamente por el totalitarismo comunista.

Ahora bien, fuera de este uso, demasiado circunscrito a la soviología, la ideocracia se relaciona con el asunto del fin de las ideologías y con el concepto de “antiideología”. No parece casual que la ideocracia como posición antiideológica nos aboque a una problemática no demasiado frecuentada últimamente, sobre todo por la equívoca leyenda del “agotamiento (*exhaustion*) de las ideas políticas en los años cincuenta”, equívoco subtítulo de un famoso volumen misceláneo de Daniel Bell (Bell, 1992).

## EL DECLIVE DE LAS IDEOLOGÍAS Y SUS DESARROLLOS PARALELOS

La polémica sobre el fin de las ideologías ha tenido en realidad un doble curso paralelo, con muy pocos puntos de contacto salvo una coincidencia temporal. A nuestro juicio, lo que

---

tiene por qué ser necesariamente un ingeniero, basta con su “capacidad general para hacer que las grandes organizaciones funcionen” (Aron, 1964: 285).

trataron de dilucidar la mayoría de los autores que participaron en ella (Waxman, 1969) fue el contenido del “consenso” político occidental que sucedió a la II Guerra mundial y que acompañó a la recuperación económica<sup>14</sup>. Se trataba, sin más, de dar soporte a la teoría de la convergencia de los regímenes políticos del Este y del Oeste, pues, como decía Aron, “los planteamientos académicos han preparado el diálogo histórico” (Aron, 1964: 16). La consecuencia política directa de la famosa querrela fue el reforzamiento del consenso socialdemócrata, tesis fundamental de Bell. Con sus propias palabras: “En el mundo occidental existe, por tanto, un acuerdo general respecto de cuestiones políticas como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixta y el pluralismo político” (Bell, 1992: 449)<sup>15</sup>. Mas esto, lejos de confirmar que la era de las ideologías ha concluido, según decía a renglón seguido el sociólogo norteamericano, refuerza la tesis contraria. El libro de Bell, que abarca sin demasiado orden una temática muy vasta —desde la crisis del capitalismo familiar al fracaso de la utopía izquierdista— se convirtió de hecho en el heraldo del pensamiento único socialdemócrata contemporáneo.

El otro desarrollo de la justa intelectual más famosa de los años 50 y 60 se debe al escritor español Gonzalo Fernández de la Mora, que desde 1959 se ocupó del asunto de una manera original, pues lo relacionó con el devenir de las mentalidades políticas y no con los avatares históricos de regímenes políticos concretos. La tesis fundamental de Fernández de la Mora nada tiene que ver con la unanimidad política ni con el fin de las disidencias, sino con la constatación de que los pueblos, “en la medida en que se desarrollan, pierden capacidad de entusiasmo colectivo” (Fernández de la Mora, 1986: 115). Además, lo político no puede reducirse a lo ideológico. La igualdad propia de la sociedad industrial y el avance de la razón política (política del *logos*) desplaza a las ideologías masivas de su posición privilegiada. “¿Significa esto una despolitización, como arguyen algunos adversarios del proceso racionalizador? No: de lo que se trata es de una desideologización y de una nueva saturación de la política con nuevos contenidos más densos de racionalidad” (Fernández de la Mora, 1986: 139)<sup>16</sup>. En esto consiste, según el

<sup>14</sup> Reproducido por cierto durante la década de 1990 con la discusión sobre “el fin de la historia”. A diferencia de lo acontecido después de la guerra, el contenido de la polémica lanzada por F. Fukuyama ha sido el supuesto consenso universal sobre el liberalismo (Fukuyama, 1992).

<sup>15</sup> La idea del “hogar público” apuntada por Bell en otro lugar (Bell, 1977: 170) no es otra cosa que una vía intermedia entre el principio individualista liberal y la idea comunitarista de la administración social.

<sup>16</sup> La teoría de Fernández de la Mora, responsable involuntario (hasta cierto punto) de la divulgación en España del libro de Bell, recibió fuertes críticas de la izquierda académica, pero también del pensamiento tradicionalista. La mayor parte de los críticos no detectó que las tesis de Fernández de la Mora se habían elevado por encima de la disputa partidista sobre el régimen político. *Cfr.* (Lucas Verdú, 1977: 202-221; Díaz, 1966: 75-76). Ello no obstante, no quiere decirse que el libro *El crepúsculo de las ideologías* fuese totalmente ajeno a la situación política española y a un cierto intento de justificar implícitamente el éxito económico de la Dictadura, *sino más bien que estos asuntos eran estrictamente secundarios*. Esto tal vez explica por qué el libro no ha perdido su vigor. En todo caso, la polémica de este libro sigue todavía viva en la memoria intelectual española (Fernández de la Mora, 2000: 137-138). Sobre Fernández de la Mora: (Molina, 2007b).

autor, la “ideocracia” (Fernández de la Mora, 1986: 51, 199).

Aunque el tópico intelectual del fin de las ideologías se registra varias veces en su obra, dedicándole incluso el epílogo de *L'opium des intellectuels*, no participó Aron directamente en los debates de la época. Sin embargo, el asunto le concierne al menos desde 1944, cuando en su artículo sobre “L'avenir des religions séculaires” adelantaba que la posguerra abriría una fase caracterizada “por una declinación de los dogmas” (Aron, 1996: 166). En primera instancia, el fin de las ideologías no es otra cosa que la “neutralización de las pasiones” (Aron, 1991a: 75)<sup>17</sup>. Esto, tal vez, según sugiere el ejemplo norteamericano de principios de la década de los años 50, podría transformar las democracias europeas en regímenes antiideológicos o no-ideológicos (Aron, 1991a: 76)<sup>18</sup>. De este proceso se había apartado, desde sus orígenes, el Imperio soviético. Escribe Aron: “La ideología soviética es, al menos en apariencia, la contrapartida exacta de la no-ideología americana” (Aron, 2002: 306). El fin de las ideologías, por tanto, tiene mucho que ver con una suerte de “escepticismo” político que no prejuzga la solución de los conflictos futuros (Aron, 2002: 315)<sup>19</sup>. Tampoco, ciertamente, los presentes y actuales. Es para Aron una cuestión de hecho que siempre habrá rebeldes, oportunistas y violentos. Por esa razón el fin de las ideologías “nunca ha significado que la sociedad industrial, alcanzado cierto nivel de prosperidad, ignore el conflicto de las ideas y el choque de temperamentos” (Aron, 1991a: 74)<sup>20</sup>. De hecho, después de un momento de cierta euforia inicial, los conflictos regresaron a las sociedades opulentas y la revolución se puso a la orden del día (Aron, 1971: 234). Junto al escepticismo que le es inherente, el fin de las ideologías se caracteriza también, como ya se adelantó, por una cierta convergencia política y económica de los regímenes contemporáneos. La representación superior de este proceso es el Estado socialdemócrata o *Welfare State*, combinación, según Aron, de la economía mixta y de la democracia liberal, “el mejor compromiso entre las diversas libertades que la sociedad moderna ambiciona para los hombres” (Aron, 1991a: 118). No debe verse aquí, sin embargo, nada parecido a una profesión de fe socialdemócrata, sino la conclusión de un estudio sociológico e institucional, siempre refractario en el caso de Aron a las justificaciones ideológicas.

<sup>17</sup> Puede trazarse en este punto un cierto paralelismo entre la neutralización de las pasiones ideológicas subrayado por Aron y la sustitución del *pathos* del conflicto político por el *logos* de la competencia técnica anunciada por Fernández de la Mora.

<sup>18</sup> Allí se dice que la ideología de las democracias liberales “ha sido siempre, en cierto sentido, una anti-ideología”. En el mismo sentido debe entenderse su constatación de que “el *american way of life* constituye la negación de lo que el intelectual europeo entiende por ideología” (Aron, 2002: 305).

<sup>19</sup> Mas ese escepticismo o “conformismo actual del optimismo occidental” (Aron, 1991a: 74), no denota sólo prudencia, sino también una cierta fatiga histórica de la civilización europea, que no es consciente de su superioridad. Véase particularmente (Aron, 1977: ss.). Tal vez se ha pasado por alto la dimensión de crisis de civilización que tiene también la polémica sobre el fin de las ideologías a pesar de ser un debate esencialmente americano. Puede resultar esclarecedor, aunque el asunto no se trata directamente, el libro de L. Díez del Corral sobre *El rapto de Europa* (Díez del Corral, 1974).

<sup>20</sup> Esta tesis ha sido desarrollada, al margen de todo sociologismo, por el polemólogo Julien Freund (Freund, 1977)..

Ahora bien, lo que ha hecho de *L'opium des intellectuels* un libro singular es la denuncia implícita del nuevo "poder cultural" a cuyo nacimiento se ha asistido en la Francia de la posguerra, una forma de maquiavelismo que Aron solía denominar *sinistrisme*. Volvamos a *El crepúsculo de las ideologías*, libro que, en esencia, pretende responder a la pregunta "¿por qué el éxito económico de las sociedades contemporáneas, uno de los corolarios del proceso de modernización, ha desideologizado la política?". En opinión del realista político Fernández de la Mora ello ha sido posible por la difusión, con todas sus consecuencias ("Estado de obras"), de la *ideocracia*. Las interrogantes capitales que se formulan en *L'opium des intellectuels* son polarmente opuestas: "¿por qué el marxismo está de moda en Francia cuando la evolución económica ha desmentido sus previsiones? ¿cómo se explica el éxito de las ideologías proletarias cuando la clase obrera es cada vez menos numerosa?" (Aron, 2002: 9-10). La respuesta tiene que ver justamente con el "poder cultural", que se hace visible en los grandes mitos que administra: la Izquierda, la Revolución y el Proletariado.

El poder cultural explica que ni siquiera la denuncia del estalinismo en el XX Congreso del PCUS (1956) hiciese mella en el izquierdismo occidental, manteniéndose el marxismo-leninismo como "el último sistema ideológico de Occidente, el último sistema de interpretación global" (Aron, 1971: 229; 2002: 319). Se dio así carta de naturaleza a la regla "dos pesos, dos medidas", quintaesencia del *sinistrisme*. Tal vez por eso, dejando a un lado los regímenes en los que de una forma u otra la ideologización había sido contenida<sup>21</sup>, el debate sobre las ideologías en Europa había adquirido un cierto aire de patetismo, sobre todo en los "países de segundo orden que no se reconocían plenamente como parte de su campo político", cual era el caso de Francia (Aron, 2002: 328)<sup>22</sup>.

## EL PODER CULTURAL

El escepticismo<sup>23</sup> político generalizado en Occidente y el confiado optimismo sobre el que reposan las democracias europeas contemporáneas ha dejado el campo libre a una sutil

---

<sup>21</sup> Según Aron, los regímenes del Doctor Salazar y del General Franco pertenecían a la categoría de los sistemas "despolitizados" (Aron, 1992a: 95-96; Molina, 2003: 206-216).

<sup>22</sup> Según Aron, los intelectuales franceses habían incurrido en una grave responsabilidad al no renunciar a sus ilusiones para ocuparse de los verdaderos problemas de Francia. En el mismo lugar concluye lapidariamente: "la nostalgia de una idea universal y el orgullo nacional determinan la actitud de los intelectuales franceses".

<sup>23</sup> En el escepticismo europeo de la posguerra puede verse *paretíamente* un signo de decadencia, pero también una adaptación de la mentalidad política a las consecuencias que la tecnocracia (disputa sobre los medios del poder) y la ideocracia (disputa sobre los fines del poder) han tenido, respectivamente, sobre la neutralización del Estado y la apreciación del papel que pueden desempeñar los intelectuales en el tráfago político. No hace falta insistir, en este sentido, en la lejana clarividencia de Max Weber (Weber, 1986).

forma de maquiavelismo —el poder cultural—, de la que se ha servido hábilmente el marxismo-leninismo. Se aceleró así la neutralización política de las democracias pluralistas, mientras que el totalitarismo rojo, lejos de apartarse de sus supuestos ideológicos, los acentuó progresivamente. Así había sucedido en 1917 y en 1938, también después de 1956. Para Aron “la pasión ideológica no se aquieta, sino que se exaspera. El marxismo de Stalin es mucho más expansivo que el de Lenin” (Aron, 1993b: 213). De ahí que los historiadores no hayan sometido todavía el marxismo-leninismo a la revisión profunda que un fenómeno de esa magnitud, en otras condiciones de la inteligencia política, requeriría<sup>24</sup>. Tal vez fuese cierta la presunción aroniana de 1965, según la cual “ni el marxismo-leninismo, ni el fascismo, ni el liberalismo despiertan la fe que mueve montañas” (Aron, 1991a: 74). Sin embargo, el vacío ideológico que acompañaba al escepticismo occidental propició, al principio de una manera imprecisa, el éxito de la socialdemocracia, cuyo camino allanó la difusión de la “vulgata” (Aron, 1977: III), evangelio del progresismo. Nadie advirtió entonces, ni siquiera Aron, que la herencia de la ideocracia soviética serían los regímenes socialdemócratas occidentales, muy reforzados por la racionalización a que había sido sometida la vieja fe marxista<sup>25</sup>.

Aunque durante los años 60 el problema todavía no se había planteado en los términos actuales, la actitud del liberalismo y el realismo políticos contemporáneos están prefigurados en Aron. Por eso seguirá siendo fiel a sí mismo en su respuesta al libro que Maurice Duverger ofrecía, en moralista, a “quienes esperan en el socialismo” (Duverger, 1976). Pocas frases resultan más reveladoras de la titularidad del poder cultural en occidente que aquella que le sirvió a Duverger para ponerle principio al libro: “hoy todo el mundo se considera socialista”. Detrás de ella aparece, ciertamente, el mismo consenso socialdemócrata cuya versión económica, no sin ciertas reservas, aceptaba Aron, que se veía a sí mismo como un “keynesiano con cierta añoranza del liberalismo” (Aron, 2002:

---

<sup>24</sup> A pesar de la implosión del mundo soviético, la labor historiográfica parece haber quedado en suspenso. No se aprecia nada comparable al movimiento que a partir de la Guerra francoprusiana puso en circulación la leyenda negra del liberalismo decimonónico, que funcionó como *ancillae* del intervencionismo económico y del socialismo fiscal (Röpke, 1959; Hayek, 1997). Por otro lado, interrogado Freund sobre la repercusión del desmoronamiento del bloque soviético, decía que “en Alemania la repercusión fue muy fuerte, pues esta nación era parte en el asunto. En Francia, en España o en Italia hubo gran júbilo. Pero en el resto del mundo la repercusión fue débil. En Mozambique, en Etiopía o en Nicaragua la información estuvo manipulada, llegando sólo ecos lejanos. La ONU, por último, no se pronunció. Ni una palabra. Ello demuestra claramente que los representantes de los Estados en la ONU tienen cierta orientación. Si todo hubiera sucedido en Chile la ONU se habría hecho oír” (Freund, 1991: 169).

<sup>25</sup> En cualquier caso, el gran misterio del más feroz de los maquiavelismos modernos, el soviético, consiste en que la fe ha permanecido aunque los ídolos han sido derribados (Aron, 1993b: 60). El reconocimiento de esta situación ha sido tardío y debe no poco a la diatriba de la *Nouvelle Droite* sobre el poder cultural. A la larga, una cierta obsesión por los aspectos tácticos —contagio gramsciano—, mayormente entre los adictos a de Benoist, ha esterilizado algunos de los logros originales del escritor francés, al menos desde el punto de vista del pensamiento político puro (de Benoist, 1982; 2006; Hoppe, 2004: VI, XI, XIII).

10)<sup>26</sup>. Puede empantanarse la historia, pero su marcha nunca se detiene indefinidamente. Así, en los años 70, el panorama había cambiado radicalmente. Ya no se podía pretender, sin más, el reconocimiento del régimen postulado por la izquierda como algo “conforme a las esperanzas de los hombres de buena voluntad” (Aron, 1977: 205). Tal vez por esta razón había insistido antes el autor en que “las sociedades modernas son ideológicas por su propia naturaleza y por su propia esencia” (Aron, 1962: 263-264). Se imponía pues un “buen uso” de las ideologías: éstas son necesarias, decía Aron, “pero no en un grado excesivo. Suficientes para emocionar los corazones sin que se petrifiquen los espíritus”. Pues los hombres, concluía, “necesitan una representación de la sociedad perfecta” (Aron, 1962: 284).

“Sin ilusión, sin pesimismo” (Aron, 1993b: 383), Aron advertía frente al desarme occidental relativo a los principios políticos. Lo hizo brillantemente en su alegato por una Europa liberal, pero esto no era nuevo en él. Una situación muy parecida se había registrado durante la II Guerra mundial. Precisamente, la plena incorporación de Aron a la vida pública desde las páginas de *La France Libre* se produce en medio de la polémica sobre el maquiavelismo. La diferencia entre 1977, fecha de la publicación del *Plaidoyer*, y los primeros meses de la guerra, en los que dejó inconcluso un libro que se debía haber titulado *Essai sur le machiavélisme moderne*, es que en 1940, a pesar de la influencia de Élie Halevy, Aron todavía no se había liberado de los prejuicios de la izquierda (Aron, 1983: 153).

## ARON ANTE MAQUIAVELO

Aron comenzó a interesarse por Maquiavelo y por el maquiavelismo en la primavera de 1937, empujado, como reconocía en sus memorias, por las circunstancias (Aron, 1983: 152). Probablemente, el Secretario florentino es, junto a Carl Schmitt, el escritor político *par excellence* de las situaciones de excepción (Strauss, 1964; Kondylis, 2007). Como constante de la época moderna su nombre y su fama están asociadas con las crisis históricas. En realidad, lo que en la década de 1940 se denominó “querrela maquiavelista” ha recorrido en filigrana los últimos siglos. Asociada con el avance de la forma política estatal, no es casual el encono con que los teólogos juristas españoles se batieron contra *lo Stato* y su particularismo político, enemigos mortales de la causa universal de la Monarquía hispánica<sup>27</sup>. Algo muy parecido podría decirse de los ataques oportunistas que le

<sup>26</sup> No deja de sorprender, en este punto, la presentación de Aron como un pensador neoliberal (Muñoz-Alonso, 2005).

<sup>27</sup> A juzgar por el maquiavelismo que subyace en las páginas de *Empresas políticas* (1640), del diplomático Diego Saavedra Fajardo, la batalla se daba ya por perdida antes de la Paz de Westfalia (1648). En cierto modo, las *Empresas* son el gran mausoleo de la Monarquía Hispánica (Saavedra Fajardo, 1999). El legado de realismo político saavedriano (hispánico) se cultiva actualmente en las páginas de la revista de ciencia política *Empresas políticas*.

enderezó el joven príncipe prusiano Federico para granjearse la amistad de su huésped de *Sans Soucio*, como decía Maritain, “para ejercer de manera hipermaquiavélica su propia hipocresía” (Maritain, 1945: 215). Difícilmente se hallará una generación europea que no haya probado a medir sus fuerzas con *El Príncipe* o, también a veces, con los *Discorsi*. Aron, que no fue un escritor profesoral, no leyó a Maquiavelo por motivos académicos. Nunca se permitió, por ejemplo, referirse a él como fundador de la ciencia política moderna, lo cual, aunque pueda satisfacer a los politicólogos contemporáneos, carece de interés para un escritor político puro. El diálogo entre ingenios políticos, atentos a magnitudes como la prudencia y las lecciones de la historia, no suele encajar en los esquemas universitarios. Para el especialista tal vez no tenga interés el prólogo aroniano a la edición francesa de *El Príncipe* de 1962, pero para otro tipo de lectores, el comentario del autor al capítulo VII, en el que Maquiavelo se refería a las hazañas de César Borgia es revelador del perfil intelectual de Aron: “Ahí está todo el misterio de la claridad de Maquiavelo. Nada es más simple, más lógico, más operativo que la lección de ese pasaje. Traduzcámosla, aun a riesgo de resultar pedantes, a un lenguaje abstracto” (Aron, 1993b: 402)<sup>28</sup>.

Rebasados los principios clásicos de la Estatalidad en el primer tercio del siglo XX —descomposición de la neutralidad de la Forma política estatal, tanto interior como exterior, y transformación de la guerra limitada en una lucha a vida o muerte—, no es extraño que tantos intelectuales se volvieran, entre inquietos y recriminadores, hacia las enseñanzas de Maquiavelo, en el que se descubrió de nuevo al prescriptor de los tiranos. Al menos así se le veía en la Francia derrotada por Alemania<sup>29</sup>. En todo caso, la incitación inmediata al debate tuvo que ver no sólo con “los excesos monstruosos del cinismo totalitario”, sino con la diplomacia de Vichy, inspirada supuestamente por el realismo de Maurras (Aron, 1993b: 385). Así al menos lo entendía Aron cuando entre 1938 y mayo de 1940 se dedicó a elaborar un ambicioso ensayo sobre el maquiavelismo en tiempos de guerra. Ese trabajo inacabado, editado póstumamente, es una pieza de convicción valiosa, no tanto en sí misma, pues sus puntos esenciales se recogen en un famoso artículo de *La France Libre* (Aron, 1993: 192 ss.), sino porque permite trazar el completo itinerario de la búsqueda aroniana del “secreto del maquiavelismo” (Aron, 1993b: 59), proceso que se inicia con su comunicación leída en la Sociedad Francesa de Filosofía en junio de 1939 y que con mucha probabilidad se completa en su respuesta de 1943 a “End of Machiavellianism” de Maritain (Aron, 1993: 384 ss.). Se constata de este modo que las “afinidades repulsivas” (Freymond, 1993: 9 ss.) iniciales acaban por transformarse en afinidades de elección, pues hay ejemplos sobrados para que “el discípulo liberal de Maquiavelo pueda hallar

<sup>28</sup> No hay, por lo demás, una interpretación aroniana de Maquiavelo, al estilo de las clásicas de Meinecke (“heroica”), Ritter (“demoníaca”), Freyer (“decisionista”), König (“estética”) o Conde (“metafísica”). (Meinecke, 1993; Ritter, 1940; Freyer, 1979; König, 1941; Conde, 1976).

<sup>29</sup> El capitán de la Escuela española del Derecho político, Javier Conde, decía en septiembre de 1940, que el hundimiento de Francia, más allá de la coyuntura del Armisticio, tenía una trascendencia epocal, pues representaba la derrota del Estado neutral (Conde, 2002: 60).

en el destino del marxismo del siglo XX numerosas confirmaciones de las enseñanzas del Florentino” (Aron, 1993b: 267).

## LA QUERRELLA SOBRE EL MAQUIAVELISMO

En cierto modo, la participación de Aron en la disputa sobre el maquiavelismo tiene algo de circunstancial, pues no puede separarse de la guerra sin violentar sus supuestos intelectuales e históricos. Sin embargo, su verdadero valor, una vez decantado el concepto de “maquiavelismo moderado” en su crítica al optimismo ahistórico de Maritain, es que nos ofrece en perfecta armonía la dualidad del pensamiento aroniano, inclinado de una parte a la contemplación filosófica de la historia y de otra a la acción política, vocación frustrada muy pronto pero que alentó siempre, modulada de una u otra forma, en su obra periodística. No es necesario insistir mucho en el maquiavelismo o realismo político de Aron, o tal vez, para evitar confusiones, en su “maquiavelianismo”, por utilizar la terminología adoptada por Freund<sup>30</sup>. La cuestión que conviene resaltar, siendo Aron el escritor político de *l'histoire en se faisant*, es que su maquiavelismo tiene que ver tanto con una aproximación teórica a lo político como objeto de conocimiento científico, como con una visión realista de la relación de fuerzas en política, es decir, con una mediación entre la Historia y la Política, entre la *Storia* y la *Attualità* (Campi, 2005).

No nos ocuparemos aquí de cuestiones meramente semánticas, pues no hay una terminología aroniana unificada. A lo largo de su obra se habla indistintamente de *machiavélisme*, *machiavélien* y *machiavélique*. Aunque a veces parece querer introducir algún matiz, en realidad nunca le preocuparon demasiado los nombres<sup>31</sup>. Reparemos ahora en su relación ante la Sociedad Francesa de Filosofía, pues en ella planteó Aron por primera vez una de las cuestiones políticas capitales: ¿de qué medios puede servirse un régimen político? El autor se refirió, quizás de una forma imprecisa, a que los regímenes democráticos debían responder imperativamente a los totalitarios siendo capaces “de las mismas virtudes” (Aron, 1993b: 185). El recurso a ciertos expedientes empleados en las dictaduras totalitarias (política natalista, política social) no convertía a una democracia liberal en fascista (Aron, 1993b: 186). Resulta sintomático de la visión moral de la política

<sup>30</sup> Según el sociólogo de Estrasburgo, el *maquiavelianismo* examina “lo político en sus relaciones con la naturaleza humana y la sociedad para mostrar que no se justifica en sí misma, sino que sirve para justificar casi todos los actos decisivos del hombre en sociedad” (Freund, 1990: 23). Se trata de reclamar la dignidad de la política, su derecho a ser pensada políticamente (Molina, 1999: 59-66; 2004c).

<sup>31</sup> Su comunicación al V Centenario del nacimiento de Maquiavelo (“Machiavel et Marx”) es, sin embargo, especialmente rica en matices: “... familias de *machiavéliens*, de *machiavéliques* o de lectores de Maquiavelo” (Aron, 1993b: 256); “... nadie se considera *machiavélique*, algunos confiesan ser *machiavéliens* o *machiavéliques*, muchos se dicen marxistas...” (Aron, 1993b: 259); “... el marxista... se opone al *machiavélien* (o al *machiavélique*)” (Aron, 1993b: 265); “... el marxismo se ha convertido en el testigo del *machiavélisme* injustamente atribuido a Maquiavelo...” (Aron, 1993b: 259).

la réplica de Maritain, temeroso de que “si adoptamos las técnicas y virtudes totalitarias resultará que, para resistirnos a los totalitarios, nos convertiremos en eso mismo” (Aron, 1993b: 189). En cualquier caso, puede confirmarse que la querrela sobre el maquiavelismo *moderno* —extremo este en el que insistía Aron— tiene que ver, en el fondo, tanto con las democracias como con el totalitarismo, pues se trata de la cuestión de los medios que aquellas pueden emplear para conservar los principios de nuestra civilización liberal. Dice Aron que “las democracias son esencialmente conservadoras, en el sentido de que persiguen conservar los valores tradiciones sobre los que está fundada nuestra civilización; se distinguen por tanto de los regímenes que pretenden instaurar una existencia radicalmente nueva, una vida militar basada en la movilización permanente. Con respecto a estos últimos nosotros somos conservadores” (Aron, 1993b: 191).

En realidad, el filósofo Maritain se había ocupado ya vagamente del maquiavelismo, en estos o muy parecidos términos, en su ensayo *Humanismo integral*, editado originalmente en 1936. Aunque reconocía entonces al maquiavelismo un cierto valor como reacción frente al “supermoralismo”, “entendiendo por tal las reivindicaciones quejumbrosas de una moral farisaica, puramente formal y geométrica, que negara la naturaleza y la vida” (Maritain, 1966: 161), no aceptaba en modo alguno sus premisas, que abocan al desastre, antes o después, a vencedores y vencidos. En términos generales, dirá más tarde, la gran responsabilidad de Maquiavelo fue enseñar la utilidad política de las conductas inmorales. Estableció así, “una ilusoria pero mortal antinomia [entre] lo que llamo *idealismo* (confundido erróneamente con la moral) y lo que llamo *realismo* (confundido erróneamente con la política)” (Maritain, 1945: 223). Desde entonces ha habido un “maquiavelismo más o menos atenuado” y respetable, que ha recurrido a la injusticia como medio político “dentro de límites razonables”. Sin embargo, junto a este existe también un “maquiavelismo absoluto” (Maritain, 1945: 239)<sup>32</sup>, inaceptable desde cualquier punto de vista. Ahora bien, la guerra plantea con acuidad la interrogante definitiva: ¿cómo es posible resistirse a este maquiavelismo si el principio de la política moral reza que “nunca está permitido hacer el mal por cualquier bien que sea” (Maritain, 1945: 241)? A la manera de Unamuno (“venceréis pero no convenceréis”), Maritain zanja tan grave cuestión presumiendo que “el mal no triunfa”, que “en realidad el maquiavelismo no triunfa” porque “destruir no es triunfar” (Maritain, 1945: 246). Por su propia estructura interna, el maquiavelismo sufriría la ilusión del “éxito inmediato”. Así pues, “mientras más terrible es [el] poder del mal en intensidad, más débiles son en su duración histórica los progresos internos y el vigor de vida adquiridos por el Estado que no hace uso de él” (Maritain, 1945: 249). Estas ideas, expuestas en 1941 y publicadas a principios de 1942, pero que son las mismas de 1936 y 1939, tal vez le parecieron a Aron, a pesar de la invocación maritainiana de la ética, mucho más faltas de prudencia que entonces. Seguía opinando el moralista político, pero

---

<sup>32</sup> El economista ordoliberal Röpke se refería, en términos parecidos, a la “inferioridad moral del maquiavelismo” (Röpke, 1959: 55; Molina, 2007a).

la gravedad de las circunstancias acentuaba su irresponsabilidad política<sup>33</sup>.

La respuesta de Aron a “End of Machiavellianism” supone en cierto modo una rectificación de la empresa acometida en su libro inacabado sobre el maquiavelismo moderno. En él había intentado el autor una presentación sistemática del maquiavelismo de Maquiavelo —no de su pensamiento político en sentido estricto—, seguida de diversas consideraciones sobre la explotación totalitaria del mismo. Este maquiavelismo moderno consistía en la “adaptación de la técnica autoritaria y el método realista-racionalista a las condiciones actuales de la política” (Aron, 1993b: 86). Uno de los referentes intelectuales de esta operación había sido Pareto, a quien en algún momento llegó a considerar injustamente “maestro del fascismo” (Aron, 1993b: 86). Después de haber trazado el paralelismo entre los dos italianos —naturaleza humana, teoría de los medios y los fines políticos—, aclarando que el maquiavelismo es, ante todo, una manera de pensar y no una doctrina (Aron, 1993b: 110, 120), se ocupó de “mostrar su pensamiento” (Aron, 1993b: 123). Pero como hemos adelantado, la situación de 1943 era bien distinta. En los Estados Unidos apareció incluso un libro encomiástico del maquiavelismo, doctrina a la que, en opinión de su autor<sup>34</sup>, se debe y se puede legítimamente recurrir para defender la libertad.

Por lo pronto, Aron pondrá en duda la continuidad establecida entre Maquiavelo y Hitler, pues se trata, cuando menos, de una simplificación (Aron, 1993b: 386). En cuanto a Maritain, la debilidad de su tesis —el maquiavelismo no triunfa, etc...— radica en una suerte de convicción quiliástica en la conversión del hombre, restitutiva del sentido espiritual de la política. No es que todos los supuestos del razonamiento maritainiano sean erróneos, algunos —insiste Aron— son incluso razonables, pues indudablemente

---

<sup>33</sup> Cuando Aron volvió sobre aquel asunto en el coloquio del centenario de Maritain (UNESCO, 1982), su opinión no había cambiado: “La concepción moral de Maritain está muy lejos de la de un hombre como Max Weber, quien también discurrió seriamente sobre estas cuestiones. Para Max Weber la política en sí misma no puede ser moral, pues la moral no es otra cosa que los Diez mandamientos” (Aron, 1993b: 430).

<sup>34</sup> En *The Machiavellians, defenders of freedom*, una “vulgarización inteligente” de la temática del maquiavelismo según Aron (Aron, 1997: 57), se proponía J. Burnham “volver a definir la naturaleza de la revolución mediante el empleo de los principios maquiavelistas” (Burnham, 1953: 232), pues a ello invitaba la similitud de esos años con la época de Maquiavelo. La confusión, a su juicio, es general: “Durante los últimos dos o tres años ha estado de moda decir que nos encontrábamos en medio de una revolución. Resulta un tanto grotesco el espectáculo de ministros bien pagados dando cuenta a su auditorio de la gran revolución en la cual viven, o el de un presidente de banco de setenta y cinco años de edad que explica a sus invitados, después de un banquete, la revolución mundial” (Burnham, 1953: 231). Para esclarecer la situación “el maquiavelismo, huelga decirlo, presenta ventajas positivas sobre la obra de Maquiavelo en sí. Sus herederos, Mosca, Michels y Pareto, y todos los que deseamos serlo, aprovechamos los conocimientos adquiridos durante 40 años de tradición científica” (Burnham, 1953: 89). El objetivo declarado de este libro a contracorriente es establecer los supuestos de una ciencia política objetiva (Burnham, 1953: 227-231), rectificadora del método disimulador, “típico del pensamiento político”, desde Dante hasta la propaganda electoral del Partido Demócrata americano en las elecciones de 1932. En última instancia, más allá del poder, los maquiavelistas son defensores de la libertad, la cual está determinada, en términos sociológicos, por el proceso de circulación de las élites: “el futuro de la libertad dependerá, por tanto, del grado en que, ya sea por accidente necesario o por designio consciente, se impida la congelación de la sociedad” (Burnham, 1953: 259).

la política es parte de la realidad humana y su objetivo último no puede ser la potencia. Sin embargo, llegados a este punto es donde la política se ofrece a la inteligencia como un problema de realización histórica, dado que no parece inminente la transformación del hombre interior. ¿De qué servirá, habrá de decir más tarde Aron, hacer valer la *durée* histórica contra el maquiavelismo absoluto, *modus* Maritain, si la derrota ya se ha consumado? (Aron, 1993b: 403).

La antinomia entre la eficacia de los medios y las condiciones morales de la acción política no sólo se impone a la inteligencia política en las circunstancias excepcionales, sino que, dadas las imperfecciones de la naturaleza humana, es algo que pertenece a todas las situaciones (Aron, 1993b: 393)<sup>35</sup>. En términos mucho más pragmáticos, la disyuntiva existencial de cada decisión política no se resuelve con preferir el bien común (política interior o, en cierto sentido, *gobernación*) a la potencia (política exterior o *Gloire*), pues en realidad, esta última resulta ser la condición de aquel<sup>36</sup>. Hay, además, ejemplos sin cuento que demuestran que cuando el Estado es débil, la lucha por el poder es más cínica. “Ni los gobernantes ni los Estados pueden ignorar lo relativo a la adquisición y el mantenimiento del poder”<sup>37</sup>. Se diría que la elección última no depende de ellos, sino que “en el orden político se termina imponiendo la supremacía de la regla de la eficacia” (Aron, 1993b: 395). La prolongación del diálogo, años después, con ocasión del centenario del nacimiento de Maritain en 1982, ya no aportó nada sustancialmente nuevo al debate, salvo una mayor claridad en la afirmación de que la acción política puede reclamar del político, si de ello depende la supervivencia del Estado, el recurso a medios extremos (Aron, 1993b: 426).

## EL MAQUIAVELISMO MODERADO

Aron, que aceptó el término maritainiano de “maquiavelismo moderado”, no se consideró expresamente a sí mismo como tal. Es notorio que prefería la fórmula *spéctateur engagé*, plena de sentido en la época en que hacían carrera cierto tipo de intelectuales soberbiamente definidos en *L’opium des intellectuels*. Sean o no intercambiables entre sí, sobre las dos expresiones gravitan no pocas de las contradicciones de que está atravesada la acción política. El hombre de Estado, cuya autoridad y competencia siempre respetó Aron, se debe a la comunidad de cuyo destino es responsable. “Por lo demás, puede

---

<sup>35</sup> En cualquier caso, es cierto que las “situaciones de excepción” sobrevienen con más frecuencia de lo que se suele aceptar.

<sup>36</sup> Ello explica, en otro orden de cosas, el primado de la política exterior en el pensamiento aroniano, así como la importancia de los medios diplomáticos y militares que los distintos Estados utilizan en su trato recíproco.

<sup>37</sup> He aquí el recurso elemental de una política equidistante del cinismo y del idealismo y que, provisionalmente, Aron denominó realista (Aron, 1993b: 393-394).

que el refundador de un Estado destruido por la guerra civil se salve a los ojos de Dios". Podía haberlo escrito Maquiavelo o, por qué no, Weber, Pareto, Schmitt o Conde, pero fueron palabras pronunciadas por Aron en el homenaje a Maritain (Aron, 1993b: 431). Necesita el político de una cierta dosis de ambición personal, generalmente ausente en el intelectual. Se trata de una simple distribución de papeles generalmente aceptada, "algo normal, vinculado a la naturaleza humana, cuando menos, a la naturaleza de los hombres que tienen el apetito de la acción política" (Aron, 1997: 79). Pero durante el siglo pasado las excepciones, por defecto o por exceso, casi invalidaron la regla. En un caso por la inhibición absoluta y por el abandono de lo político, "defecto de la mayoría de profesores que hacen una virtud de la propia incapacidad para la ambición o, en su caso, para satisfacerla" (Aron, 1997: 79), y en otro por el arbitrio irresponsable de quien se siente, como *clerc* o *pouvoir indirect*, intocable. La actitud aroniana nada tiene que ver con el profesor en su "torre de marfil" ni con el "intelectual denunciante". Estimaba que para ser consejero de un príncipe se necesitaba algo más que "inteligencia, información y juicio", tal vez una determinación de la voluntad muy singular y cierta presencia de ánimo para afrontar las decisiones difíciles. "No se trata de rechazar el empleo de la fuerza, en la teoría o en la práctica. Pues una cosa es admitir en abstracto el recurso a las armas y otra convencer al presidente *hie et nunc* para que las emplee" (Aron, 1983: 742 ; 1992b: 316-321). Y concluye: "Los escrúpulos, el desprecio por la violencia resultan inconvenientes para desempeñar el puesto de un intelectual de excepción como Kissinger".

Su respeto por la decisión política, incluso si no es acertada, evocado al principio de este trabajo como una de las claves *internas* a su pensamiento, se traduce en la práctica en el reconocimiento de los imperativos de la *razón de Estado*. Según sus propias palabras: "Resulta muy fácil negar la razón de Estado, pero mientras haya Estados habrá razones de Estado que, antes o después, se impondrán a los gobernantes" (Aron, 1993b: 433). Mas a pesar de estas evidencias, Rémy Freymond, prologuista de *Machivélisme et Tyrannies modernes*, ha sostenido que el maquiavelismo moderado no es más que un incidente en la trayectoria intelectual de Aron, explicable por la situación de guerra. Para Freymond, esa eventualidad se corresponde con "lo que Clausewitz llamaba la ascensión a los extremos, característica de la dinámica de la guerra y que puede sustituir provisionalmente, con gran peligro, a la racionalidad estrictamente política" (Freymond, 1993, 51; 1998: 90-92). Toda sospecha de maquiavelismo desaparece, a su juicio, una vez terminada la guerra. En todo caso, concluye, "si fuese necesario realizar el balance del realismo maquiaveliano de Aron, este se quedaría circunscrito a una opinión: *"la eficacia de la propaganda democrática durante la guerra contra los totalitarios. He ahí el único desarrollo concreto del maquiavelismo moderado de Aron"* (Freymond, 1993: 53).

En realidad, las cosas son de otra manera y aunque no se puede negar la crítica aroniana a las versiones absolutas del maquiavelismo, durante la guerra (propaganda) y después de ella (sinistrismo), no es menos cierto que el maquiavelismo no se circunscribe a la dimensión operativa de toda política, pues es también un modo de pensar, lo que afecta tanto al príncipe como al consejero y al científico. Tal vez no se ha hecho el suficiente hincapié en este aspecto, por lo demás siempre reconocido por Aron. Sin embargo, se

acepta, al menos sin gran resistencia, el alineamiento de Aron en la tradición del realismo político contemporáneo. La oposición de Freymond a considerar a Aron bajo la óptica de un cierto maquiavelismo moderado no tiene otra explicación que la mala fama de la doctrina del Florentino. Tal vez haya un modo de resolver este problema, que no es meramente terminológico, si se tiene en cuenta que el maquiavelismo es tanto un programa para la acción política como un programa de investigación al que acompaña, como la sombra al cuerpo, una cierta mirada oblicua de los asuntos políticos.

De una parte, el maquiavelismo moderado es la condensación de ciertas reglas de prudencia. A pesar de la dificultad que supone esencializar este tipo de contenidos, tal vez podamos convencionalmente reducirlos a tres fórmulas elementales: a) las restricciones impuestas por la acción política a la libre elección de medios; b) el primado de la política y c) el escepticismo en materia de formas de gobierno. Examinaremos a continuación muy brevemente cada una de ellas. Las terribles experiencias de la guerra no dejan lugar a dudas: ningún régimen político puede, incondicionada y permanentemente, elegir sus medios. Estos dependen, en efecto, del entorno social y de las condiciones de rivalidad entre los individuos y los Estados, y no tanto de las intenciones de la elite gobernante (Aron, 1993b: 393). En realidad, es la hostilidad declarada del enemigo la que introduce los elementos que condicionan el juicio político. Este principio ya estaba plenamente formulado en 1939: "A pesar de todo, para sobrevivir en el orden de la Historia es preciso aceptar el empleo de medios eficaces, pues sólo con armas es posible contener las armas" (Aron, 1993b: 189 ss.)<sup>38</sup>. El primado de la política es el segundo de los grandes principios del maquiavelismo moderado aroniano y quiere decir, en esencia, que "con respecto al hombre como un todo, lo político es, por definición, más importante que lo económico, pues lo político concierne más directamente al sentido mismo de la existencia" (Aron, 1992a: 35). No se trata empero de un primado causal, sino más bien, como dijera Ortega y Gasset, de que "la política es la piel de todo lo demás" (Ortega y Gasset, 1985: 185)<sup>39</sup>. Finalmente, aunque Aron rechaza el maquiavelismo cínico, no cree que sea posible definir "el régimen óptimo"; la cuestión en sí misma tal vez carezca de sentido desde un punto de vista políticamente sano. En este sentido, su escepticismo no es sino una especie de agnosticismo que reconoce la pluralidad de regímenes políticos, concebido cada uno de ellos como una solución singular al eterno problema de lo político e igualmente sometidos a la usura del tiempo, a la corrupción.

Pero por otro lado, el maquiavelismo moderado es también, desde un punto de vista epistemológico, el repertorio de supuestos de una cierta manera de entender la cien-

---

<sup>38</sup> Y continúa: "Todo pueblo que quiera vivir debe tener un mínimo de voluntad de poder y aceptar la violencia". Las citas que confirman esta posición, nunca rectificadas, son numerosas; así, cuando se refiere a la inevitabilidad del "maquiavelismo cotidiano" que no altera la pureza de corazón de los intelectuales es de la vulgata (Aron, 2002: 333) o el tantas veces citado "Sur le machiavélisme. Dialogue avec Jacques Maritain" (Aron, 1993b).

<sup>39</sup>A. Campi ha renovado en parte esta imagen con la categoría de la "centralidad de lo político" (Campi, 2002).

cia política. Estos aparecen reunidos excepcionalmente en la primera parte del curso *Démocratie et totalitarisme*<sup>40</sup> bajo la invocación del “primado de la observación”<sup>41</sup>. Este postulado, sobre el que construye su “teoría sociológica del orden político”, tiene mucho que ver con la *Wertfreiheit* de Weber. Así, en *18 leçons sur la société industrielle*, insiste en la necesidad de sublimar las pasiones: “Parece razonable que los sociólogos tengan intereses políticos, a condición de que sean capaces de sublimarlos” (Aron, 1970: 22). Pero su contribución social al método que Freund llamó “demostrativo” se cifra en este pasaje: “La teoría sociológica de los regímenes políticos pone el acento en las instituciones, no en las justificaciones o los ideales que aquellas proclaman. *La teoría sociológica se ocupa de la realidad, no de la idea*” (Aron, 1992a: 60)<sup>42</sup>. Este modo de operar del saber político, apto para elucidar la “esencia de los regímenes políticos” entronca, de un modo inmediato, con Montesquieu, sociólogo *ante literam*, pero implícitamente es solidario de la familia de espíritu fundada por Aristóteles.

## CONCLUSIÓN

El cuestionamiento de la tradición liberal o, tal vez, de la tradición europea de la política que Dalmacio Negro, con cierto abuso del sentido convencional del término, considera en sí misma *liberal* (Negro, 1995), puede dar razón del doble movimiento intelectual que después de la II Guerra mundial se ha dedicado, como *política de cultura*, bien a la restauración, bien a la defensa y mantenimiento del modo de vida occidental. La renovación de la economía política liberal, después de la emigración a los Estados Unidos de Ludwig von Mises y del desarrollo en Europa de la “Economía social de mercado” constituye uno de los puntales de este proceso (Molina, 2007a). El otro, menos atendido, tiene un sentido profundamente político —lo que explica, por cierto, su difícil entendimiento con el *Austrian Economics*—. Uno de sus representantes más ilustres ha sido, en Francia, Raymond Aron, “liberal incorregible” (Aron, 2002: 331). El maquiavelismo moderado, que en último análisis señala las imperfecciones del hombre y de los regímenes, bien puede considerarse la

---

<sup>40</sup> La Filosofía Política o, más bien, *du politique* de Freund no se comprende sin la necesaria referencia a las categorías y principios de una Ciencia Política realista que Aron dejó apenas incoados en esas lecciones: primado de lo político, agnosticismo de la forma de gobierno, finalidades de la política, autoridad y obediencia como supuestos del orden político, método realista de acceso a lo político (Aron, 1992a: 35-72).

<sup>41</sup> También del “primado de lo político”, mas en esta ocasión entendido como lo que permite distinguir a los regímenes sociales de la época industrial. He aquí el supuesto de la crítica aroniana de Hayek, extensible globalmente a la Escuela austriaca (Aron, 1991a: 117 ss.; 2001: 833-854).

<sup>42</sup> El énfasis es nuestro. En el siguiente párrafo se añade: “¿Qué se entiende por realidad? Ante todo y simplemente las realidades políticas que todo el mundo conoce y son observables cotidianamente: elecciones, parlamentos, leyes y decretos; dicho de otra manera, los procedimientos para la elección de los legítimos detentadores de la autoridad. Nuestra tarea consiste en determinar lo privativo de cada régimen, lo que constituye su esencia desde la perspectiva de las instituciones”.

respuesta de la inteligencia política a los peligros que amenazan al “liberalismo esencial” de la tradición europea, cuyo contenido —el respeto de las libertades personales y de los métodos pacíficos de gobierno— “ya no es el monopolio de un partido, pues se ha convertido en un bien de todos” (Aron, 2002: 37).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNAUD, O. (2001), *La signification du libéralisme à partir de la philosophie politique de J. Freund* [Tesis doctoral inédita]. París, École des Hautes Études en Sciences Politiques/Centre de Recherches Politiques Raymond Aron.
- ARON, R. (1962), “La ideología, base esencial de la acción”, en ARON, R. *et al.*, *Las ideologías y sus aplicaciones en el siglo XX*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pp. 259-267.
- (1964), *La lutte de classes*. París, Gallimard.
- (1970), *18 leçons sur la société industrielle*. París, Gallimard.
- (1971), “Remarques sur le nouvel âge idéologique”, en Klaus von Beyme (ed.), *Theory and Politics. Theorie und Politik. Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich*. La Haya, Martinus Nijhoff, pp. 226-241.
- (1977), *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. París, Robert Laffont.
- (1983), *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*. París, Julliard.
- (1990), *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. París, Gallimard.
- (1991), *Essai sur les libertés*. París, Calmann-Lévy.
- (1991b), *Introduction à la philosophie de l'histoire*. París, Gallimard.
- (1992a), *Democratie et totalitarisme*. París, Gallimard.
- (1992b), *Le spectateur engagé*. París, Presses Pocket.
- (1992c), “La ideología, base esencial de la acción”, en ARON, R. *et al.*, *Las ideologías y sus aplicaciones*.
- (1993a), *Penser la guerre, Clausewitz*. 2 vols. Madrid, Ejército.
- (1993b), *Machiavel et les tyrannies modernes*. París, Fallois.
- (1996), “L'avenir des religions séculaires”, en ARON, R., *Une histoire du XX<sup>e</sup> siècle*. París, Plon, pp. 153-173.
- (1997), *Introduction à la philosophie politique*. París, Le Livre de Poche.
- (2001), “La définition libérale de la liberté”, en P. Manent (ed.), *Les Libéraux*. París, Gallimard, pp. 833-854.

- (2002), *L'opium des intellectuels*. Paris, Hachette.
- BAVEREZ, N. (1995), *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris, Flammarion.
- BELL, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- (1992), *El fin de las ideologías*. Madrid, Ministerio de Trabajo.
- BENOIST, A. DE (1982), *La nueva derecha*. Barcelona, Planeta.
- (2006), *C'est-à-dire*. Paris, Les Amis d'Alain de Benoist.
- BURNHAM, J. (1941), *The Managerial Revolution. What is happening in the World?* Nueva York, John Day.
- (1953), *Los maquiavelistas*. Buenos Aires, Emecé.
- CAMPI, A. (1999), "Raymond Aron e la tradizione del realismo politico", *Studi Perugini*, n.º 8, pp. 217-232.
- (2002), *Il ritorno (necessario) della politica*. Roma, Antonio Pellicani.
- (2005), *Pensare la politica. Saggi su Raymond Aron*. Roma, Ideazione Editrice.
- CONDE, J. (1974), "Las dos vías fundamentales del proceso de modernización política: constitucionalización, totalización", en CONDE, J., *Escritos y fragmentos políticos*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, II, 329-352.
- (1976) *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, Revista de Occidente.
- (2002), "Ranke y la idea de nación", *Empresas políticas*, n.º 1, pp. 49-61.
- (2006) *Introducción al Derecho político actual*. Granada, Comares.
- DÍAZ, E. (1966), *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- DÍEZ DEL CORRAL, L. (1974), *El rapto de Europa*. Madrid, Alianza Editorial.
- DONZELOT, J. (1994), *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris, Seuil.
- DUVERGER, M. (1976), *Lettre ouverte aux socialistes*. Paris, Albin Michel.
- DRUCKER, P. F. (1993), *La sociedad postcapitalista*. Barcelona, Apóstrofe.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. (1986), *El crepúsculo de las ideologías*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (2000), "Mi crepúsculo de las ideologías", *Veintiuno*, n.º 48, pp. 137-138.
- FREYMOND, R. (1993) "Présentation", en ARON, R., *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 9-56.

- (1998), "Machiavelli e i machiavellismi moderni secondo Raymond Aron", *Studi Perugini*, n.º 6, pp. 63-95.
- FREUND, J. (1977), "Die industrielle Konfliktgesellschaft", *Der Staat*, vol. 16, n.º 2, pp. 153-171.
- (1987), "Les trois types d'économie", en FREUND, J., *Politique et impolitique*. París, Sirey, pp. 365-392.
- (1990), *L'essence du politique*. París, Sirey.
- (1991), *L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet*. París, Criterion.
- FREYER, H. (1979), *Niccolo Machiavelli (1938)*. Múnich, Hanser.
- FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- GUILLÉN KALLE, G. (2006), *Eduardo L. Lloréns y Clariana y el Derecho Constitucional en la Segunda República Española*. Madrid, Reus.
- HAYEK, F. A. *et al.* (1997), *El capitalismo y los historiadores*. Madrid, Unión Editorial.
- (1991), *Los fundamentos de la libertad*. Madrid, Unión Editorial.
- HOPPE, H.-H. (2004), *Monarquía, democracia y orden natural. Una visión austriaca de la era americana*. Madrid, Gondo.
- (2007) "Monarquía, democracia y orden natural", *Empresas políticas*, vol. VI, n.º 9, 2007, pp. 95-102.
- JOUVENEL, B. DE (1980), *Un voyageur dans le siècle*. París, Robert Laffont.
- KELLY, D. (2002), *James Burnham and the Struggle for the World: A Life*. Wilmington, ISI Books.
- KIRZNER, I. M. (1976), *The Economic Point of View. An Essay on the History of Economic Thought*. Kansas City, Sheed and Ward.
- KONDYLIS, P. (2007), *Machiavelli*. Berlín, Akademie Verlag.
- KÖNIG, R. (1941), *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*. Zürich, Rentsch.
- LLORÉNS, E. L. (1933), *¿Qué es la tecnocracia?* Madrid, Editorial de la Revista de Derecho privado.
- LUCAS VERDÚ, P. (1977), *Principios de Ciencia política*. Madrid, Tecnos, t. I.
- MAHONEY, D. J. (1998), *Le libéralisme de Raymond Aron*. París, Fallois.
- (2005), *Bertrand de Jouvenel: The Conservative Liberal and the Illusions of Modernity*. Wilmington, ISI Books
- MANENT, P. (1997), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Hachette.
- MARITAIN, J. (1945), *Principios de una política humanista (1945)*. Puebla, José M. Cajica.

- (1966) *Humanismo integral*. Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- MASCHKE, G. (2008), "Tres motivos en el antiliberalismo de Schmitt", en MOLINA, J. y GIRALDO, J. (ed.), *Carl Schmitt. Política, derecho y grandes espacios*. Medellín-Murcia, EAFIT-SEPTEMU, pp. 127-145.
- MEINECKE, F. (1993), *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- MOLINA, J. (1999), *Julien Freund, lo político y la política*, Madrid, Sequitur.
- (2001a), *Wilhelm Röpke y la tercera vía*. Pamplona, Instituto Empresa y Humanismo.
- (2001b), "Mixtificaciones políticas", *Razón Española*, nº 110, 2001, pp. 317-319.
- (2003), "Raymond Aron y el Régimen de Franco", *Razón Española*, nº 121, pp. 206-216.
- (2004a), *Conflicto, gobierno, economía. 4 ensayos sobre Julien Freund*. Buenos Aires, Struhart y cía.
- (2004b), *La política social en la historia*. Murcia, Ediciones Isabor.
- (2004c), "Julien Freund, del realismo político al maquiavelianismo", *Anales de la Facultad de Ciencias sociales de la Universidad Católica de la Plata*, pp. 11-24.
- (2005), "Sin ilusión, sin pesimismo. El realismo político liberal de Raymond Aron", en LASSALLE, J. M. (ed.), *Raymond Aron: liberal resistente*. Madrid, FAES, pp. 261-304.
- (2007a), "Wilhelm Röpke, conservador radical", *Revista de Estudios Políticos*, nº 136, pp. 91-141.
- (2007b), "El realismo político de Gonzalo Fernández de la Mora", *Co-herencia. Revista de humanidades*, nº 6, pp. 67-86.
- MUÑOZ-ALONSO, A. (2005), "Mi descubrimiento personal de Raymond Aron", en LASSALLE, J. M. (ed.), *Raymond Aron: liberal resistente*. Madrid, FAES, pp. 305-318.
- NEGRO, D. (1995), *La tradición liberal y el Estado*. Madrid, Unión Editorial.
- (1996), "Modos del pensamiento político", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, XLVIII, n.º 73, pp.
- (2000), "Schmitt y el liberalismo", *Carl Schmitt Studien*, 1, pp. 29-48.
- ORTEGA y J. GASSET (1985), "Del Imperio romano", en ORTEGA Y GASSET, J., *Las Atlántidas y del Imperio romano*. Madrid, Alianza Editorial.
- PETTIT, P. (1999), *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- POCOCK, J. G. A. (2002), *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos.
- RITTER, G. (1940), *Machtsstaat und Utopie. Vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*. München, Oldenburg.

- ROBBINS, L. (1980), *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RÖPKE, W. (1959), *Organización e integración económica internacional (1945)*, Valencia, Fomento de Cultura.
- SAAVEDRA FAJARDO, D. (1999), *Empresas políticas*, Madrid, Cátedra.
- SKINNER, Q. (1983), *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITT, C. (1991), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- STRAUSS, L. (1964), *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- TAGUIEFF, P.-A. (2008), *Julien Freund: au coeur du politique*, París, La Table Ronde.
- TOUANNE, S. DE (2004), *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, París, L'Harmattan.
- VALDERRAMAABENZA, J. C. (2006), *Julien Freund: la imperiosa obligación de lo real. Estudio bio-bibliográfico*. Murcia, Isabor-Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- WAXMAN, C. (ed.) (1969), *The End of Ideology debate*, Nueva York, Simon and Schuster.
- WEBER, M. (1986), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- ZEROLO DURÁN, A. (2008), *El pensamiento político de Bertrand de Jouvenel*. Tesis doctoral inédita. Madrid, CEU.

RECIBIDO: 5/06/06  
ACEPTADO: 3/07/07