



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n177.74076>

RAYMOND ARON, ARISTÓTELES Y EL PROBLEMA DE LOS REGÍMENES POLÍTICOS



RAYMOND ARON, ARISTOTLE AND THE
PROBLEM OF THE POLITICAL REGIMES

DANIEL MANSUY*

Universidad de los Andes - Santiago de Chile - Chile

Artículo recibido: 7 de agosto de 2018; artículo aceptado: 16 de diciembre de 2018.

* dmansuy@miuandes.cl / ORCID: 0000-0002-9861-1509

Cómo citar este artículo:

APA: Mansuy, D. "Raymond Aron, Aristóteles y el problema de los regímenes políticos." *Ideas y Valores* 70.177 (2021): 21-43.

MLA: Mansuy, D. (2021) "Raymond Aron, Aristóteles y el problema de los regímenes políticos." *Ideas y Valores* 70 (177), 21-43.

CHICAGO: Daniel Mansuy. "Raymond Aron, Aristóteles y el problema de los regímenes políticos." *Ideas y Valores* 70, n.º 177 (2021): 21-43.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El presente artículo intenta elucidar la naturaleza del proyecto político aroniano, recurriendo a su modo de clasificar los regímenes políticos. La tesis central que subyace es que, para estos efectos, conviene comprender a Aron más desde Aristóteles que desde Kant, pues en su pensamiento hay una aproximación que intenta utilizar las claves presentes en la *Política* para comprender el mundo moderno.

Palabras clave: R. Aron, Aristóteles, liberalismo, política.

ABSTRACT

The present article elucidates the nature of the Aronian political project, recurring to its mode of classifying the political regimes. The central thesis that underlies is that, for these effects, it is more convenient to understand Aaron from Aristotle than from Kant, because in his thought there is an approach that tries to use the keys present in *Politics* to understand the modern world.

Key words: R. Aron, Aristotle, liberalism, political regimes.

Introducción

Uno de los principales problemas que ha ocupado a los estudiosos de la obra de Raymond Aron guarda relación con su filiación intelectual. Se trata de una dificultad particularmente compleja al menos por dos tipos de motivos. Por un lado, los trabajos de Aron son difíciles de clasificar en función de las categorías de la universidad contemporánea. Su obra es muy vasta, y toca cuestiones de filosofía, sociología, economía, relaciones internacionales, estrategia, ciencia política e historia, sin olvidar su tarea de comentarista de la coyuntura francesa e internacional; por lo mismo, sus referencias intelectuales tienen orígenes diversos, y no es fácil determinar el hilo conductor (si es que lo hay). Por otro lado, y esta es la segunda clase de motivos, los autores que son objeto de estudio sistemático por parte de Aron y a quienes se refiere constantemente están lejos de ser compatibles entre sí. Recibió en su juventud una formación neokantiana, descubrió luego la sociología de Weber –que lo marcaría de por vida–, leyó siempre con suma atención a Marx (a pesar de la evidente distancia que tiene con él), se interesó mucho en Tocqueville y en Montesquieu; rescató elementos de Maquiavelo y Pareto, y la lista podría continuar de modo casi indefinido. De algún modo, todas estas tradiciones conviven en su obra, y no resulta fácil sopesar el peso específico de cada una de ellas.

En las páginas que siguen nos interesa explorar el problema de la filiación intelectual del pensamiento aroniano a partir de la cuestión de los regímenes políticos. Nos parece que un análisis de este problema puede ayudar a iluminar la naturaleza de su proyecto intelectual. Naturalmente, un desafío de este tipo tiene alcances limitados, pues, de hecho, la obra de Aron recoge muchas tradiciones. Es imposible encontrar, por tanto, una respuesta unívoca a la pregunta inicial. Pero si acaso es cierto, como lo ha señalado Daniel Mahoney, que Aron intenta elaborar una ciencia política de la modernidad (*cf.* Mahoney 1998 11-12), entonces resulta relevante saber qué elementos fundan dicha síntesis y cómo se combinan entre sí. Nuestra hipótesis inicial es que puede identificarse en el pensamiento de Aron, particularmente en su teoría de los regímenes políticos, un tono y un lenguaje aristotélicos que resultan fundamentales para comprenderlo acabadamente. Aunque, como veremos, ese tono y ese lenguaje conviven con otros influjos, nos parece que este aspecto de su filosofía política constituye un elemento clave de la síntesis que Aron intenta elaborar; al mismo tiempo, permiten emparentarlo de algún modo con la corriente de rehabilitación de la filosofía práctica, aunque su posición sea extremadamente singular.

Para lograr nuestro propósito, en una primera parte examinaremos brevemente la discusión que se ha dado en torno a las influencias intelectuales de Aron, discusión que ha girado básicamente en torno a

Kant y Aristóteles. En una segunda parte, intentaremos elucidar cómo y en qué se manifiesta esa influencia aristotélica sobre el pensamiento de Aron, poniendo especial atención en el modo en el que recoge la tesis de la primacía del factor político en la primera parte de *Democracia y totalitarismo*. Luego estudiaremos la explicación ofrecida por Aron relativa a los regímenes políticos, y su propuesta de taxonomía de las formas de gobierno en plena Guerra Fría (expuesta también en el libro citado). En una cuarta parte, finalmente, realizaremos algunas observaciones con el fin de precisar la naturaleza de la ciencia política aroniana.

La discusión

En términos muy esquemáticos, podemos distinguir dos tipos de interpretaciones de Aron. Por un lado, hay quienes creen que este permaneció siempre fiel a la formación neokantiana que recibió en su juventud. Por otro lado, hay quienes sostienen que el Aron maduro habría abandonado dicha tradición, para acercarse al aristotelismo, pese a que las menciones explícitas al filósofo griego no son abundantes en su obra.

Entre quienes defienden la exégesis kantiana, Alain Renaut ocupa un lugar destacado. Para él, la distinción típicamente aroniana entre “política del entendimiento” y “política de la razón” es muy sintomática de la deuda que tiene con Kant. Según Aron, la política del entendimiento corresponde a la acción de un político que no conoce el futuro, y que se va adaptando a las situaciones cambiantes que debe enfrentar. La política de la razón es aquella que sigue el dirigente que cree conocer el futuro, y que actúa en función de un curso predeterminado de la historia (naturalmente, Aron piensa en el marxismo y en aquello que llama “religiones seculares” (cf. Aron 1990 925-948). Renaut nota que Aron opone con frecuencia ambos modos de concebir la política, defendiendo una política del entendimiento frente al mesianismo propio de la política de la razón, cuyos exponentes serían algo así como los privilegiados confidentes de la Providencia (cf. Aron 1993 262). Sin embargo, como dice Renaut, debe admitirse que la oposición entre ambas concepciones no es tan radical como podría parecer a primera vista. La pura política del entendimiento corre el serio riesgo de convertirse en pragmatismo vacío, si no va acompañada de una reflexión sobre los fines: la política del entendimiento debe nutrirse de una política moderada de la razón, cuyo fundamento se encontraría en la filosofía kantiana (cf. Renaut 29).

En la misma línea, Philippe Raynaud ha señalado que la filosofía de Aron no abandona nunca las coordenadas kantianas. Habría en primer lugar una epistemología kantiana, fundada en “el primado del método sobre el ser” (Raynaud 123-131), que conduce a una doble crítica, tanto del dogmatismo histórico como de las diversas formas de irracionalismo. En segundo término, aunque en cuestiones de filosofía práctica Aron

conserva cierta distancia respecto de Kant, nada de eso impide –a ojos de Raynaud– que haya una clara influencia de la *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* en su obra. Las principales pruebas de esa influencia serían la presencia constante en Aron de la idea de la dignidad universal del ser humano, su defensa moderada del progreso, y su constante referencia a la “Idea de la Razón”. Raynaud acepta que el Aron político puede tener algún grado de influencia aristotélica, pero le parece fuera de toda duda razonable que el Aron filósofo pertenece a la tradición crítica (cf. Raynaud 124). Por su parte, Sylvie Mesure también ha afirmado que la filosofía aroniana de la historia no puede comprenderse sin la referencia al horizonte kantiano, que funciona como ideal regulador, y que le permite salir de la trampa relativista.¹

Así, no obstante sus múltiples diferencias, Aron no habría abandonado nunca el espíritu kantiano. De hecho, las referencias al pensador alemán son numerosas en su obra, y muchas de ellas apuntan precisamente en esta dirección. Hacia el final de sus *Memorias*, por ejemplo, Aron reflexiona sobre si cabe decir que la historia es dramática o trágica, y se inclina por la segunda alternativa. Hay algo de trágico, según él, en la necesidad de fundar la seguridad en la amenaza de bombas nucleares, y también es trágico el reemplazo de viejas culturas por la civilización industrial. Pero, concluye:

La tragedia sería la última palabra solo si un final feliz, más allá de las tragedias, no fuera ni siquiera concebible. Sigo pensando que es concebible un final feliz, mucho más allá del horizonte político, Idea de la Razón. (Aron 1983 741)²

En su libro de entrevistas con Jean-Louis Missika y Dominique Wolton, Aron repite este tipo de formulaciones. Afirma, por ejemplo, que su crítica radical al mesianismo propio de las religiones seculares no implica una negación de todo sentido de la historia, ni de la posibilidad del hombre de tener objetivos en su historicidad: “fui un discípulo de Kant, y una noción que conservo hasta hoy es la Idea de la Razón, una cierta representación de una sociedad efectivamente humanizada” (Aron 2004 441-443).

1 “La solución última del problema (epistemológico) de los límites de la objetividad (es decir, la evacuación del relativismo) supone en efecto, en Aron, una opción filosófica fundamental –a saber, la tesis, kantiana, según la cual es cierta representación del fin de la historia como *Idea de la Razón* la que orienta, de modo regulador, el conocimiento histórico” (Mesure 116). Salvo indicación en contrario, todas las traducciones al español son del autor. Cf. Hassner (197-203).

2 En nota al pie, Aron especifica que utiliza la expresión *Idea de la Razón* en sentido kantiano.

Por otro lado, encontramos a quienes defienden una lectura aristotélica. Según Daniel Mahoney, por ejemplo, el influjo del Estagirita se haría patente incluso cuando los términos son de inspiración kantiana. Así, asevera que “el aristotelismo de Aron se expresó con frecuencia en lenguaje kantiano” (Mahoney 1998 177). Mahoney piensa en el uso constante que hace el autor de *El opio de los intelectuales* del término “antinomía” (que Kant utiliza con frecuencia). Aron suele utilizarlo para tratar dificultades de naturaleza política, pero, según Mahoney, lo hace desde una perspectiva aristotélica. Según esta lectura, Aron utiliza las antinomias políticas precisamente para mostrar que el juicio político debe estar siempre preocupado de conservar los equilibrios. En algún sentido, Aron conservaría el espíritu presente en *Política* III, 9, donde Aristóteles discute las reivindicaciones oligárquica y democrática, e intenta ponderarlas asumiendo que dichas reivindicaciones son al mismo tiempo legítimas e insuficientes. Aron suele utilizar un razonamiento análogo al aceptar la pluralidad de exigencias sociales, sabiendo que deben ser equilibradas entre sí, pues ninguna de ellas debe sacrificarse (ni santificarse) unilateralmente. Habría entonces un lenguaje kantiano que no busca tanto expresar una moralidad formal y absoluta, como la necesidad de tomarse en serio la complejidad implícita de la vida social. Así, dice Mahoney lo siguiente:

La prudencia aroniana es antinómica, se niega a otorgarle a un valor o lógica parcial (la igualdad, la eficacia, la libertad individual o la grandeza nacional, todas legítimas en su esfera) el derecho de borrar otros hechos o valores legítimos. Los valores que son legítimos en sí mismos corren el riesgo de volverse tiránicos si no se les confronta con sus competidores. (2002 146)

Mahoney distingue en la trayectoria de Aron dos etapas fundamentales. La primera es la época anterior a la guerra, marcada por su tesis doctoral sobre los límites de la objetividad histórica (cf. Aron 1986). Allí, Aron habría intentado escapar de las dificultades del relativismo histórico sin lograrlo del todo. En efecto, a pesar de sus múltiples esfuerzos, Aron concluye en dicho texto que el único modo de superar la relatividad de la historia es “el absoluto de la decisión” (*id.* 421), como si el decisionismo fuera la respuesta adecuada para superar el caos de la diversidad humana y el determinismo implícito en las filosofías de la historia. Para Mahoney, en aquella época Aron estaba dominado por una concepción kantiana de la moral, que le impedía “asociar una moralidad formal o universal a las manifestaciones culturalmente vivas de esa moral” (Mahoney 2002 137). Su adhesión al formalismo kantiano le habría impedido entonces comprender cabalmente la naturaleza de lo político. Según Mahoney, después de la guerra Aron habría intentado elaborar una respuesta más satisfactoria tanto contra la tesis doctrinaria (que afirma la necesidad de los procesos históricos, y que

tiende por tanto a abolir la noción de libertad), como contra las ideas decisionistas o existencialistas (que afirman la inevitable arbitrariedad de nuestras decisiones) (*cf. id.* 137).

El principal elemento de esta respuesta sería el concepto de prudencia política. En la lectura de Mahoney, Aron cree que no hay otra solución para enfrentar los dilemas de la razón moderna, dilemas que se manifiestan de modo nítido en los textos de Weber (cuya distinción entre hechos y valores desemboca en cierta arbitrariedad de toda decisión vital). Aron no está dispuesto a renunciar a la libertad y responsabilidad de la acción humana, que nos obliga a considerar la complejidad del mundo, en lugar de negar toda posibilidad de salida razonable (como tiende a pensar Weber). Dicho de otro modo, la complejidad del mundo no puede llevarnos a renunciar a intentar comprenderlo, aunque fuera parcialmente. Aron retoma así una idea clásica, según la cual “el buen sentido o la experiencia ordinaria constituyen necesariamente el punto de partida tanto de la acción humana como de la reflexión teórica” (Mahoney 2002 143). De allí que intente recuperar la noción de prudencia, ese dios del mundo inferior, según la expresión de Burke. Además, siempre según Mahoney, Aron toma de Aristóteles la primacía del factor político, aunque naturalmente tiene que adaptar la tesis a las condiciones modernas (volveremos sobre este punto) (*cf.* 1998 175-175). Nada de esto, desde luego, impide que haya también en Aron elementos kantianos (Mahoney afirma, por ejemplo, que su moral universalista siempre fue tributaria del filósofo alemán) (*id.* 186), pero la influencia decisiva le correspondería al autor de la *Política* y su noción de prudencia.³

Democracia y totalitarismo (i): la primacía del factor político

Más allá de los argumentos esgrimidos por Mahoney, la lectura aristotelizante enfrenta una dificultad mayor: mientras que la presencia de Kant es constante y explícita en la obra de Aron, el Estagirita juega un papel más bien discreto. Sin perjuicio de lo anterior, hay un texto en el que la figura de Aristóteles sí aparece en primera línea y que, nos parece, puede iluminar esta discusión. Se trata de *Democracia y totalitarismo* (1965), tercer texto de una trilogía integrada también por *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial* (1962) y *La lucha de clases* (1964). Estos tres libros, cuyo origen son cursos dictados en la Sorbona en la segunda mitad de los años 50, constituyen un esfuerzo integrado por aprehender la complejidad propia de las sociedades industriales. El propósito de las *Dieciocho lecciones*, por ejemplo, es distinguir la especificidad de la civilización industrial en cuanto tal. Para Aron, las sociedades soviética

.....
3 Pierre Manent también ha defendido la filiación aristotélica de Aron (*cf.* Manent 2010 54; 2013 18).

y occidental tienen en común el carácter industrial y, por tanto, pueden ser analizadas como dos especies de un mismo género (cf. Aron 2005a 811, 781; 2005b 1000). A partir de esto, Aron fue leído –erróneamente– como un partidario de las teorías de la convergencia, según las cuales ambos regímenes tenderían hacia un horizonte común (cf. Aron 2004 321; 2005c 1003-1004). Sin embargo, el objetivo de Aron es un poco distinto, y pasa por captar tanto las semejanzas como las diferencias entre ambos sistemas. Desde luego, Aron también busca neutralizar la crítica marxista al capitalismo, al develar los rasgos comunes de ambos mundos, que serían menos distintos de lo que suele pensarse (cf. 2005b 1000).

Nuestro punto puede quedar más claro si consideramos lo siguiente. El mismo Aron dice que estos tres libros forman parte de una misma investigación. Puede concluirse entonces que el análisis relativo al régimen económico constituye solo *una* de las variables que deben ser estudiadas, pero que en ningún caso agota la cuestión. Dicho de otro modo, las semejanzas en el sistema económico y productivo no deben llevar a deducir una identidad general (cf. Aron 2005c 1791). En el fondo, las teorías de la convergencia tienden a omitir que el régimen de producción no es la única dimensión de la realidad, además de fundarse en un optimismo histórico del que Aron se aleja abiertamente (cf. 2005d 1456-1457). Por lo mismo, resulta imprescindible remitirse a *Democracia y totalitarismo*, y en este preciso punto nos volvemos a encontrar con la figura de Aristóteles. Tras haber estudiado, en los volúmenes anteriores, la organización económica y la división social, Aron analiza en el tercer texto de la trilogía la dimensión política de las sociedades modernas. Se encuentra allí con una primera dificultad: ¿qué importancia o prioridad asignarle a *lo político* al interior de sociedades complejas y diferenciadas? Aron es muy consciente de los equívocos del concepto, que designa al mismo tiempo al conjunto social y al sistema institucional que dicta las reglas para dicho conjunto sin identificarse con él. Aquí viene dada, según Aron, la primera prioridad de lo político: la sede política tiene competencia para normar las diversas dimensiones de la vida social (*id.* 1231). Dicho de otro modo, es obvio que, en algún sentido, el sistema político institucional es un subsistema parcial como tantos otros, pero su incidencia sobre el resto no puede ser considerada como una interacción social más:

Toda cooperación entre los hombres implica una autoridad; ahora bien, la forma en que ésta se ejerce y la elección de los gobernantes son la esencia de la política. Esta es la característica más destacada de la colectividad total puesto que es la condición de toda cooperación entre seres humanos. (*id.*)⁴

4 Las referencias a *Democracia y totalitarismo* siguen, con mínimos cambios, la traducción de Ángel Viñas (1966).

Aron asume en este párrafo varias premisas que están lejos de ser pacíficas en la historia del pensamiento político. Por lo pronto, funda la autoridad política no en el conflicto entre seres insociables –como lo hace buena parte de la tradición moderna–, sino en la cooperación (cf. Finnis IX, 1). La política no es, en principio, un esfuerzo por neutralizar los efectos perversos del egoísmo humano, ni tampoco un modo de superar el pecado original, sino que es una condición natural del hombre, pues no hay colaboración posible sin autoridad. Incluso un grupo de hombres virtuosos requiere de autoridad política si quiere perseguir un fin común: estamos lejos de la insociable sociabilidad kantiana, para no hablar de la violencia del estado de naturaleza hobbesiano (cf. Kant 8; Hobbes XIII). El primer fenómeno que Aron observa en el hecho social no es la hostilidad mutua, sino la cooperación. Y dado que allí donde hay cooperación debe haber autoridad, entonces resulta lógico concluir que “la política es la característica mayor de la colectividad” (2005d 1251), esto es, que a la dimensión política le corresponde cierta primacía, al menos a nivel analítico. El pasaje citado tiene así un claro trasfondo clásico, y marca una distancia evidente con la tradición moderna, que sigue caminos distintos para explicar el fenómeno social, aunque Aron recurre a la autoridad de Montesquieu para refrendar su tesis.

En los otros dos volúmenes de la trilogía, Aron había sometido a examen crítico la tesis (de inspiración marxista) según la cual las transformaciones de la economía determinan de modo necesario la estructura social y la organización política. Según sus análisis, dicha tesis es falsa, y es incapaz de dar cuenta del fenómeno social. Por lo mismo, se ve obligado a considerar la dimensión específicamente política. Nuestro autor agrega aquí algunos argumentos interesantes. Afirma, por ejemplo, que el origen de la sociedad industrial soviética se explica por un acontecimiento de orden político: la Revolución de Octubre. Es cierto que esta tuvo causas múltiples, pero es imposible negar que aquellas de orden político jugaron un papel esencial. Aron también señala que el sistema económico soviético solo puede explicarse a partir de las decisiones que toman los dirigentes políticos; y, de hecho, la planificación comunista es el resultado de decisiones políticas en el sentido más fuerte de la expresión. La realidad soviética es algo así como una contradicción performativa de la tesis marxista, y prueba por lo mismo su error: en ese sistema tanto la estructura como el funcionamiento de la economía están directa y explícitamente subordinados al sistema político. En lo referido a las clases sociales (tema central de *La lucha de clases*), Aron también concluye que estas no pueden ser estudiadas sin considerar las condiciones políticas. La organización del poder determina tanto la existencia o inexistencia de clases, como la conciencia que estas toman de sí mismas: la dinámica

de los grupos sociales es radicalmente distinta en el mundo soviético que en el occidental, y la principal causa de dicha diferencia es esencialmente política (cf. 2005d 2135). La existencia misma del mundo que se inspira de las enseñanzas de Marx es la mejor prueba de que esas enseñanzas son erradas.

Ahora bien, Aron es muy cuidadoso a la hora de precisar qué significa esa primacía de lo político. Por un lado, el pensador francés no quiere decir que la política sea prioritaria en el mismo sentido que los marxistas afirman que la economía lo es: la política no ejerce, en ningún caso, una influencia unilateral y necesaria. En otras palabras, “no es posible deducir a partir de la organización de los poderes públicos todas las características de la sociedad” (*id.*). En rigor, para Aron es falsa toda teoría que defienda la idea de una determinación unilateral del todo por una parte, tanto desde una perspectiva sociológica como histórica. ¿Qué quiere decir entonces la expresión *primacía de la política*, una vez descartada cualquier influencia unilateral? Aron ofrece aquí dos tipos de motivos. El primero está inspirado en Tocqueville: todas las sociedades modernas son democráticas (en cuanto tienden a la igualación de condiciones), pero ese orden democrático puede adoptar una forma despótica o liberal. Aron modifica la tesis tocquevilliana, y afirma lo siguiente: las sociedades industriales modernas presentan una serie de características comunes, pero se diferencian por cuestiones políticas más que estrictamente económicas. La principal distinción que debe hacerse entre los sistemas occidental y soviético no guarda relación con la propiedad de los medios de producción, sino con la organización de los poderes públicos, que influye a su vez sobre el orden económico. La política determina las especies del género *sociedad industrial*, y “todo el estilo de la vida en común se ve modificado por las diferencias de la política considerada como sistema parcial” (*id.* 1237).

El segundo motivo esgrimido por Aron para defender la primacía de la política es de orden antropológico. El pasaje merece ser citado:

El segundo sentido en el que yo considero la primacía de la política es un sentido humano. Es verdad que determinado observador considerará el volumen de la producción global o el reparto de los recursos como el fenómeno fundamental. En relación al hombre, lo político es, digamos que por definición, más importante que lo económico, porque lo primero afecta más directamente al sentido mismo de la existencia. Los filósofos han pensado siempre que la vida humana es la constituida, por decir así, por las relaciones entre las personas. Vivir humanamente es vivir con otros hombres. Las relaciones de los seres humanos entre sí son el fenómeno fundamental de toda colectividad. Ahora bien, la organización de la autoridad absorbe más directamente la forma de vida que cualquier otro aspecto de la sociedad. (*id.*)

Habíamos visto que el autor francés se acercaba a la tesis aristotélica al explicar el origen de la autoridad política. Aquí va algo más lejos en explicitar esa filiación: lo humano está constituido fundamentalmente por lo político. Es imposible comprender el fenómeno humano sin remitirse a la dimensión política de nuestra existencia: Aron se aleja así de cualquier tesis de corte individualista o atomista. Resulta curioso el modo en que lo hace, pues no es cierto que esta tesis haya sido objeto de consenso entre los filósofos. Muy por el contrario, se trata de una tesis controvertida que buena parte de la filosofía moderna ha preferido negar. De hecho, puede decirse que este es precisamente el punto en discusión, el punto que Hobbes objeta al pensamiento clásico. Sin embargo, Aron prefiere pasar por alto esa discusión. Quizás influya en eso su formación sociológica, y quizás considere, como Montesquieu (*cf.* 2016 XCIV), las elucubraciones contractualistas como ejercicios intelectuales sin mucha correspondencia con la realidad. Como fuere, termina descartando de plano cualquier teoría atomista del orden colectivo: el hecho social se identifica con lo humano y, por tanto, no es necesario elaborar ninguna teoría para explicar su origen, pues no hay allí ninguna ruptura. Aron adopta así la tesis clásica –cuya formulación más acabada se encuentra en Aristóteles– sobre lo político. Según vimos, esto no implica un primado unilateral ni causal, porque la complejidad de la sociedad no admite una primacía de esa naturaleza. Con todo,

aun cuando no se admita la concepción de los filósofos griegos según la cual la vida esencialmente humana es la vida política, no por ello dejará de ser cierto que la forma de ejercicio de la autoridad y de designación de los jefes contribuye en mayor grado que cualquier otra institución a labrar o moldear el estilo de las relaciones entre los individuos. En la medida en que el estilo de tales relaciones es la definición misma de la existencia humana, la política se encontrará, pues, mucho más próxima de lo que debe merecer ante todo el interés del filósofo o del sociólogo que cualquier otro sector de la colectividad. (2005d 1237)

Es evidente cómo Aron quiere evitar la discusión de fondo. Por lo mismo, es muy cuidadoso, y usa el argumento aristotélico solo hasta cierto punto, sin forzarlo, pues sabe que la modernidad no comparte algunas premisas fundamentales del filósofo griego. En último término, le parece que su punto puede ser aceptado incluso si no se comparte la tesis aristotélica: nada influye más en la vida colectiva que el tipo de organización política. De algún modo, la Guerra Fría solo había confirmado dicha tesis. Por lo mismo, al estudiar el orden social, el primer elemento al que se debe atender es el orden político. Nótese cuán heterodoxa es la tesis: en una época de plena dominación intelectual marxista y estructuralista, en el París de los años 50 y 60, Aron se da el lujo de

afirmar la primacía del factor político, fundado precisamente en la observación de las diferencias entre Occidente y el bloque soviético. Si acaso es cierto que las sociedades industriales se parecen porque la organización de la empresa (dominada por la técnica y la jerarquía interna) es análoga, también debe reconocerse que se distinguen precisamente por su modo de funcionamiento político, que influye luego sobre las particularidades económicas. Por eso mismo, Aron no está interesado en comprender solamente las diferencias políticas, sino también en cómo esas diferencias inciden en las otras dimensiones de la realidad. Así, una de las finalidades de *Democracia y totalitarismo* es determinar “en qué medida los filósofos del pasado tenían razón en admitir que la característica fundamental de las colectividades es la organización de los poderes” (*id.* 1238).

La empresa resulta digna de atención, entre otros motivos, porque constituye un esfuerzo por utilizar categorías aristotélicas en la modernidad. Aron se siente insatisfecho con los conceptos con los que habitualmente se intenta dar cuenta del orden del mundo. En los años en que escribe, la discusión está dominada por las distintas versiones del existencialismo, del marxismo y del progresismo. Aron no adscribe a ninguna de esas tradiciones: el marxismo le parece fundamentalmente equivocado, el existencialismo le parece incapaz de proveer una orientación efectiva, y tampoco cree que pueda afirmarse algo así como un progreso unívoco de la historia (volveremos sobre este último punto). Aron tampoco cree en una perspectiva supuestamente neutral, ni en la distinción weberiana entre hechos y valores (*cf.* Aron 1952). En ese sentido, la aproximación aristotélica le resulta particularmente adecuada. De algún modo, la perspectiva del Estagirita libera la autonomía del espacio político, requisito indispensable para tomarse en serio las cosas humanas (*cf.* Aron 1961 164). Al rescatar dicha tesis, Aron rompe con los paradigmas dominantes, y eso le permite ofrecer una explicación moderada y equilibrada de la realidad.

***Democracia y totalitarismo* (II): los regímenes políticos**

Con todo, Aron es plenamente consciente de las dificultades involucradas en una tarea de esta naturaleza. En efecto, las categorías aristotélicas tienen implicancias normativas alejadas de la autocomprensión del mundo moderno. Dicho de otro modo, desde Maquiavelo y Hobbes la modernidad se ha construido en oposición al pensamiento clásico y, más específicamente, a partir de una crítica al pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, Aron considera que la *Política* es un libro “venerable” y “digno de un estudio profundo” (2005d 1240). También destaca la dimensión sociológica que contiene el texto, y recuerda que el pensador de Estagira anticipa –en el capítulo sobre los modos de

conservación de la tiranía— algunos preceptos del *Príncipe*. Pero Aron admite al mismo tiempo que la política aristotélica está cruzada por tres convicciones profundas, difícilmente aceptables para la modernidad: la búsqueda del régimen mejor, la perspectiva teleológica de la acción humana, y la ambición exhaustiva y suprahistórica (la distinción entre los tres regímenes, por ejemplo, se aplicaría a todas las épocas) (*id.* 1241). Así, Aron dice lo siguiente:

Estas tres ideas de la filosofía política de Aristóteles han sido abandonadas, en el curso de la historia, una tras otra. De ellas no queda hoy nada, en el momento en que nosotros, sociólogos, nos planteamos nuevamente el problemas de los regímenes políticos. (*id.*)

Aron inicia aquí un desarrollo muy sutil, en el que explicita las características de su propia sociología. Estas páginas son muy reveladoras de las tensiones que cruzan su pensamiento, y del modo en que intenta resolverlas. Por lo pronto, recurre a Montesquieu, acaso el autor moderno que más en serio se ha tomado el problema de los regímenes políticos, y que ejerce el papel de mediador entre Aron y Aristóteles. Uno de los elementos que Aron rescata del pensamiento de Montesquieu es el abandono de la pretensión de exhaustividad en la clasificación de los regímenes. Además, el autor de *El espíritu de las leyes* agrega la consideración de variables económicas y sociales, que Aristóteles integraba poco en su reflexión. Montesquieu combina la distinción de regímenes (cuántos y cómo gobiernan) con la cuestión de las formas políticas (polis, nación, imperio), estableciendo cierta correspondencia entre el tamaño del cuerpo político y su régimen (*cf.* Aron 1967 33), e intenta de ese modo comprender el fenómeno político fuera de los estrechos márgenes de la *polis* (de allí su severa crítica a Aristóteles) (*cf.* Montesquieu 1973 XIX). En cualquier caso, Aron se inspira en *El espíritu de las leyes* para realizar su propia prevención metodológica: la distinción entre regímenes que propone solo es válida para las sociedades industriales modernas (*cf.* Molina). Nuestro autor es muy prudente en cuanto a los alcances de su investigación: si se trata de adaptar la reflexión sobre lo político a las condiciones del siglo XX, pues bien, hay que ser consciente de que esa adaptación tiene un valor limitado a ese contexto (*cf.* Aron 2005d 1243, 1254). Aron deja así de lado la pregunta por el eventual valor transhistórico de las clasificaciones de regímenes. Al mismo tiempo, al vincular la cuestión del régimen político con las estructuras sociales, tal como lo había hecho Montesquieu, la pregunta por el mejor régimen pierde parte de su valor, al menos formulada en términos absolutos. Aron ve en Montesquieu una mayor apertura a la pluralidad propia del mundo moderno:

El reconocer la multiplicidad de regímenes sociales y de principios parece descartar la búsqueda del régimen mejor por el simple hecho que rechaza la concepción finalista de la naturaleza humana, indispensable en el pasado para que la cuestión del mejor régimen tuviese significación. (*id.* 1244)

En su esfuerzo por comprender la modernidad industrial, Aron cree indispensable abrirse a la diversidad que ella manifiesta, y tiende a excluir, por tanto, una concepción unívoca respecto de los fines humanos. Así, tanto la perspectiva teleológica de la acción humana como la búsqueda del mejor régimen parecen haber perdido su pertinencia. Sin embargo, Aron tampoco se siente satisfecho por las filosofías alternativas. En efecto, critica duramente el cinismo paretiano inspirado en Maquiavelo, según el cual la política es una eterna lucha por el poder cuyas justificaciones son instrumentales y desprovistas de sentido último (*cf.* Aron 2005d 1248). Tampoco se conforma con el historicismo, o con las tesis que subordinan lo político a las dimensiones económica y social (*cf.* *id.* 1245). Así,

la sociología política, tal como yo quisiera practicarla, no estará vinculada a la concepción finalista de la naturaleza humana que implica la determinación del mejor régimen en función de la vocación del hombre, pero tampoco estará vinculada a la filosofía maquiaveliana o historicista. (*id.* 1248)

Aron rechaza la teleología griega, el cinismo maquiaveliano, y todo tipo de concepciones globales del progreso y de la historia: el camino que busca seguir es tan sinuoso como estrecho. Con todo, cabe señalar que sus textos rechazan abiertamente el maquiavelismo y el historicismo, mientras que respecto del aristotelismo sus formulaciones son más moderadas: el juicio final queda un poco en suspenso. Desde luego, no se trata de hacer de Aron un discípulo ortodoxo del Estagirita, pero son llamativas las cláusulas restrictivas que utiliza cuando se refiere a su filosofía. Volvamos un instante sobre un texto que ya citamos: la multiplicidad de regímenes sociales modernos, dice Aron, “*parece* descartar la búsqueda del régimen mejor” (*id.* 1244, énfasis propio). El verbo introduce una reserva: la consecuencia natural de la diversidad moderna *parece* ser el abandono de la pregunta por el mejor régimen, pero se trata de una interrogante que permanece abierta. Es, si se quiere, una pregunta que no se siente llamado a responder por el momento. Dado que quiere explicar los regímenes industriales modernos y quiere que su distinción sea aceptada sin tener que suscribir todas las premisas filosóficas del pensador griego, Aron simplemente deja esa cuestión en la penumbra. Ya notamos cuán prudente es nuestro autor a la hora de utilizar

argumentos inspirados de la *Política*: nunca quiere llevarlos más allá de lo estrictamente necesario en función de su argumentación. Como veremos, esto introduce a su vez ciertas dificultades, pero dado que Aron escribe en un contexto polémico en el que busca persuadir, no es seguro que muestre siempre todas sus cartas. Un poco por lo mismo, insiste en repetidas ocasiones en las limitaciones de la sociología política que él mismo intenta practicar. Nótese, por ejemplo, el siguiente pasaje:

Lo que es necesario para la sociología política tal y como trataré de practicarla es que la *pluralidad* de los regímenes, de los valores y de las instituciones políticas no sea *incoherente* y para ello basta con que las diferentes instituciones políticas aparezcan como respuestas a un problema constante (2005d 1249, énfasis original).

Aron quiere afirmar que su propia distinción puede aceptarse y comprenderse sin necesidad de asumir todos los principios aristotélicos: lo relevante aquí es el carácter estable de las preguntas más que de las respuestas. En cualquier caso, ni siquiera resulta necesario responder a la pregunta transhistórica por el régimen mejor, pues su preocupación se refiere solo a las sociedades industriales modernas. Esto hace importante suscribir, eso sí, una tesis del filósofo griego: la realidad contiene cierta coherencia intrínseca (*cf.* Aron 2005d 1251), que permite comparar los dos regímenes propios de la modernidad (volveremos sobre esta cuestión). Dado que evade la pregunta por el mejor régimen en términos universales, nuestro autor puede parecer poco ambicioso, pero en rigor su obra nunca tuvo por objeto responder de modo sistemático las grandes preguntas filosóficas (*cf.* Aron 2005d 1250), sino simplemente tratar de encontrar –a partir de categorías filosóficas– elementos de orientación política.⁵ Para lograr ese objetivo, Aron recurre a una categoría eminentemente aristotélica, aunque mediada en su caso por Montesquieu: la clasificación de regímenes políticos.

Ahora bien, la clasificación propuesta por Aron no está exenta de dificultades, que guardan relación con su aceptación limitada de las categorías aristotélicas. Estas dificultades son, además, muy sintomáticas de cuán problemático puede ser una aceptación parcial de los principios del Estagirita. La taxonomía que elabora nuestro autor para dar cuenta del mundo de posguerra utiliza como eje fundamental la organización de los partidos políticos: hay regímenes que aceptan la pluralidad de partidos y otros que optan por el monopolio partisano (*cf.* Aron 2005d 1273). En los primeros se compite pacíficamente por el

5 André Maurois decía, no sin razón, que Aron podría haber sido el Montesquieu de su generación, si hubiera podido tomar más distancia de la contingencia (*cf.* Aron 2004 426).

poder según reglas fijadas de antemano. Este régimen se caracteriza por su sentido del compromiso (las partes deben estar dispuestas a alcanzar acuerdos) y el respeto de la legalidad (esos acuerdos deben ceñirse al marco legal). Por su parte, el sistema de partido único impone una ideología exclusiva y rechaza, por tanto, cualquier forma de disidencia. Dicha ideología se funda en la certeza de que es posible construir una sociedad nueva: la justificación última del partido monopólico (y de las restricciones a la libertad) no puede sino remitir al futuro (*cf.* Aron 2005d 1273). En este régimen priman la fe y el miedo: la fe de los militantes convencidos, y el miedo de aquellos que no comparten esa fe (*cf.* Aron 2005d iv). La elección del sistema de partidos como criterio decisivo es explicado por dos motivos: por un lado, se trata del contraste más inmediatamente visible en la época en la que escribe; por otro, considerando que la legitimidad tradicional juega un papel reducido en las sociedades modernas, los partidos políticos cumplen la función de dotar de legitimidad a los gobernantes, además de hacer efectiva la representación política (*cf.* Aron 2005d 1279-1281).

La clasificación aroniana intenta moverse en un plano estrictamente sociológico, esto es, intenta distinguir tipos de sistema y describir sus funcionamientos respectivos (*cf.* Aron 2005d 1263). Como ya vimos, el criterio debe ser puramente funcional, libre de cualquier orientación teleológica. Philippe Bénétón ha criticado este aspecto de la taxonomía de Aron, y formula respecto de ella dos tipos de preguntas: ¿la clasificación responde efectivamente a criterios estrictamente sociológicos? Y ¿el criterio utilizado permite distinguir de modo satisfactorio los regímenes políticos contemporáneos? (*cf.* 1996 82). Para Bénétón, el principal problema de Aron es que intenta combinar dos objetivos difícilmente conciliables. En primer término, debe dar con un criterio “neutro”, es decir, que no implique valoración implícita *a priori* (*cf.* Aron 2005d 1284). Pero, en segundo lugar, debe decirnos *algo* relevante sobre el modo de ejercicio del poder. A ojos de Bénétón, el criterio del sistema de partidos solo cumple parcialmente este segundo objetivo. Los regímenes de partido único, por ejemplo, poseen enormes diferencias entre ellos (como el mismo Aron lo admite): ¿cómo poner en el mismo plano el régimen de Stalin con la Turquía de Kemal Atatürk (quien organizó y perdió elecciones democráticas)? Si la clasificación no permite percibir la radicalidad de esa diferencia, puede pensarse que hay un problema con el criterio escogido.⁶ Algo análogo ocurre, siempre según Bénétón, en los regímenes occidentales. El mismo Aron afirma que el funcionamiento de un régimen democrático multipartisano depende esencialmente

6 En un texto publicado años más tarde (1965), Aron se muestra plenamente consciente de esta dificultad (*cf.* Aron 2006 761-767).

“de aquello que los partidos se proponen realizar” (2005d 1267), lo que equivale a reconocer que el criterio no alcanza a aprehender aspectos fundamentales de la realidad. El problema puede resumirse así: el criterio de los partidos (dada su intención puramente sociológica) no logra captar plenamente los fenómenos, por lo que se hace necesario introducir cuestiones relativas al ejercicio del poder. Esto implica, a su vez, la consideración de criterios que dejan de ser exclusivamente neutros desde una perspectiva sociológica.

Nos parece que las vacilaciones de Aron se deben –al menos parcialmente– a sus dudas respecto de Aristóteles. Es difícil aceptar la importancia de la noción de régimen renunciando a las ideas de fin y perfección humanas. Esto lo deja en una posición particularmente incómoda, pues quiere utilizar la noción de régimen prescindiendo de un aspecto que Aristóteles consideraba fundamental: su capacidad para discernir aquellos regímenes deseables, y distinguir las diversas modalidades que puede adquirir la tiranía. Esto se vuelve más complicado si consideramos que –a pesar de la objetividad con la que intenta comprender ambas modalidades de régimen contemporáneo– Aron tampoco oculta sus propias preferencias. Es posible que este equívoco tenga motivos retóricos (pues busca persuadir a lectores que están muy lejos de Aristóteles), pero resulta innegable que su clasificación queda en un curioso estado de incoherencia. Puede decirse que Aron es víctima de sus limitaciones discursivas que le impiden ir hasta el final de una lógica. Cabe recordar que sus libros no son tratados metafísicos alejados de la realidad, sino que constituyen intervenciones políticas –en el sentido amplio del término– en un ambiente en el que no tienen ninguna afinidad para con la figura de Aristóteles. Por lo mismo, utiliza siempre la *Política* en un sentido limitado, aceptable para lectores que no comparten sus premisas filosóficas. Sin embargo, ese mismo hecho lo obliga a elaborar una taxonomía que no puede integrar variables filosóficas. En el primer nivel de su discurso, Aron renuncia al *telos*, y eso le impide dar cuenta de su propia valoración final. Dicho de otro modo, Aron gana en persuasión política lo que pierde en coherencia filosófica. Cabe añadir, en todo caso, que nada de esto le impidió manifestar inquietud por el modo en que las sociedades modernas evacúan la pregunta por los fines y las virtudes. Allí, Aron pensaba que hay un germen peligroso para el régimen democrático (cf. 2004 413).

Entre Aristóteles y Kant

Más allá de las dificultades objetivas que enfrenta su propia clasificación, interesa destacar lo siguiente: a la hora de enfrentarse al desafío de explicar las sociedades industriales y cerrar su trilogía sobre el tema, Raymond Aron recurre a categorías presentes en la *Política*. Este hecho

revela la naturaleza de su proyecto intelectual: comprender la modernidad en clave política. Esto lo obliga a conservar un difícil equilibrio entre premisas aparentemente contrapuestas: la política debe ser rehabilitada, pero eso no puede implicar el abandono de ciertos principios modernos. El motivo es que la modernidad no puede ser explicada sin atender a su propia lógica. ¿Qué sentido tendría rehabilitar la política para renunciar luego a la consideración de la realidad, que incluye en este caso algunas premisas modernas? En este sentido, no es descaminado vincular a Aron con la corriente de rehabilitación de la filosofía práctica, en la medida en que busca recuperar una comprensión de las cosas humanas inspirada en la filosofía aristotélica, más allá de sus singularidades.⁷

Ahora bien, la idea de régimen político no vale solo porque prueba, en cuanto tal, cierta filiación con Aristóteles, sino sobre todo por sus consecuencias teóricas. La primera de ellas, que nos parece fundamental, guarda relación con lo siguiente: una consideración seria de los regímenes implica abandonar la idea de progreso en la historia. La pregunta por los regímenes implica la aceptación de cierta legítima diversidad política. En ese plano, no es posible pensar un progreso unívoco y ascendente, donde algunos regímenes estarían destinados a reemplazar a otros. La importancia de la noción de régimen consiste en que permite pensar el hecho social sin perder de vista la libertad humana: los hombres somos libres de elegir entre varios modelos posibles, y la historia no nos libera de esa responsabilidad. Como apunta con razón Sylvie Mesure, Aron busca elaborar algo así como una teoría práctica de la historia, que asuma la libertad humana y todas sus consecuencias (*cf.* 52). Si la modernidad oscurece la pregunta por los regímenes, es precisamente porque tendemos a pensar que solo hay un régimen válido –aquel que ha sido consagrado por el devenir histórico–, y que no hay legitimidad posible fuera de él. Aron quiere liberarse de las ilusiones progresistas, y en ese esfuerzo Aristóteles es importante: no hay destino humano inexorable, no puede actuarse políticamente en función de un horizonte histórico que resuelva definitivamente las tensiones propias de la vida común. De allí su crítica severa a Eric Weil, cuya teoría de los regímenes supone un avance progresivo desde formas primitivas a formas más avanzadas. Un dato fundamental para el pensador francés es, por ejemplo, que las sociedades humanas buscan distintos bienes que no siempre son conciliables entre sí, y frente a los cuales hay que optar (uno de los ejemplos que suele usar es eficiencia y libertad). La noción de régimen político no da por resuelta la disyuntiva, sino que, al contrario, la refuerza: los hombres tenemos objetivos diversos, y ese

7 Sobre la rehabilitación de la filosofía práctica, *cf.* Volpi (1999).

es un dato de la causa. La conciliación definitiva entre los distintos fines y la exclusión de todos los inconvenientes, según Aron, no es más que “una idea de la razón situada en el horizonte de la historia” (2005a 803). Aron no reniega de estas expresiones, pero le parecen inservibles desde una perspectiva política. En otro texto, escrito en 1949, Aron es aún más explícito:

La idea kantiana de un reino de los fines sólo sirve para evaluar los distintos regímenes y a medir su imperfección. Sólo tiene sentido en función de una concepción religiosa y quizás filosófica de la unidad de la especie y, en consecuencia, de una posible unidad de la historia humana. En el plano de la realidad, *esta idea no toca en nada la experiencia de la pluralidad*: pluralidad de regímenes sociales o de civilizaciones. El hombre piensa y actúa en función de esa realidad, múltiple y contradictoria. (2005e 535-536, énfasis agregado)

El reino de los fines *no toca en nada la experiencia humana*. Esta última es siempre una experiencia de la pluralidad, y aquí reside la diferencia central que Aron tiene con Kant (y en este preciso punto yerra la lectura de Sylvie Mesure). Aron se distancia de la tesis kantiana, y de algún modo pone el fin de la historia fuera de nuestro horizonte y de nuestro alcance: no podemos determinarnos por él. Esto implica no solo que se vuelve políticamente irrelevante, sino también peligroso. Orientarse en el mundo implica, desde luego, tener principios normativos; pero también implica observar la realidad sin hacerse falsas ilusiones sobre el futuro, pues estas pueden conducir a graves errores. El horizonte kantiano permanece allí, pero excede la historia tal y como somos capaces de aprehenderla y de vivirla. De algún modo, Aron expulsa fuera de la historia aquello que Kant había hecho entrar en la historia, y hay allí una diferencia cuya profundidad es imposible de atenuar aludiendo a afinidades de otro tipo. Esto puede quedar más claro del modo siguiente. En la octava proposición de su opúsculo sobre la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant no solo admite que la filosofía también tiene su milenarismo (pues la naturaleza tendría un plan oculto tendiente a producir una constitución política perfecta, que permita el pleno desarrollo de todas las disposiciones humanas), sino que además dice que –aunque fuera lejanamente– es posible acelerar de algún modo el advenimiento de dicho horizonte (esto es, Kant cree que esa idea *sí puede tocar* de algún modo la experiencia humana; cf. Kant 17-18). Aron prefiere seguir otro camino:

Contra los males de la civilización industrial, las armas nucleares, la polución, el hambre o la sobrepoblación, no tengo el secreto de remedios milagrosos. Pero sé que las creencias milenaristas o los raciocinios

conceptuales no servirán de nada: prefiero la experiencia, el saber y la modestia. (1983 729)

La Idea de la Razón, tal como lo concibe el pensamiento crítico, según Aron, no puede confundirse con un estado próximo, o con instituciones particulares sin provocar fanatismo e irracionalidad (*cf.* *Mesure* 46; Aron 2005d 1462; 2005c 1803; 2005e 526-527). Aunque Aron no lo dice explícitamente, es difícil negar que el lenguaje de Kant contribuyó a esa confusión, y el francés no quiere bajo ningún respecto dar espacio a esos equívocos.

En este contexto, no resulta nada casual que Kant haya puesto tan poca atención a la realidad política: al privilegiar el punto de llegada sobre el presente, lo político pierde buena parte de su relevancia. De hecho, Hannah Arendt afirma que Kant nunca escribió algo así como “una filosofía política”, y que intenta substituir esta última por una filosofía de la historia (cabe añadir que Aron intenta recorrer el camino exactamente contrario). Arendt agrega que a Kant le interesaba el futuro, y no el pasado (y, diríamos nosotros, tampoco el presente) (*cf.* 21-23). De allí la dificultad que enfrenta la tesis de Philippe Raynaud, quien separa al Aron filósofo del Aron político, pues toda la obra del francés está cruzada por la política, y puede decirse incluso que su primera vocación es rehabilitar la noción misma de filosofía política (*cf.* Aron 1983). Por lo mismo, y en este punto Mahoney tiene razón, Aron prefiere –al pensar políticamente– la noción de prudencia (*la experiencia, el saber y la modestia*), pues le permite pensar el mundo en su propia lógica, sin asumir una mirada externa. Nada de esto es casual: si Aron rechaza todo mesianismo histórico (incluido el kantiano) es precisamente porque los mesianismos operan con un horizonte que funciona no solo como ideal regulador, sino que también informa el presente y, al informarlo, distorsiona nuestra comprensión, además de reducir (o negar) la idea misma de libertad humana. En ese sentido, puede pensarse que Aron busca restablecer una perspectiva práctica de las cosas humanas, perspectiva que no puede sino inspirarse en Aristóteles (y de allí su conexión con la corriente de rehabilitación de la filosofía práctica).

Ahora bien, y aquí reside la segunda gran diferencia con el sistema kantiano, comprender los fenómenos políticos, al modo en que lo pretende Aron, supone aceptar que hay en ellos alguna inteligibilidad. El proyecto de Aron está cruzado de punta a cabo por esta convicción: la realidad tiene una coherencia que la inteligencia humana puede penetrar, y que el sociólogo –para usar su propia expresión– debe descifrar. Acá nuestro autor toma distancia tanto de Kant como de Weber. El sociólogo alemán, según Aron, era deudor de cierta filosofía neokantiana: para él,

“toda realidad, toda realidad social, era informe, acumulación o desparpamo de hechos dispersados” (2005a 766). La cuestión es crucial pues, si esa tesis weberiana es plausible, entonces el sociólogo se encuentra frente a una realidad desprovista de coherencia interna, y se ve obligado a asumir el papel demiúrgico de dotarla de inteligibilidad. El análisis de la realidad queda así impregnado por “la situación particular del observador” (*id*). Sin embargo,

no es cierto que una sociedad sea una multiplicidad incoherente. La realidad social no es ni total ni incoherente, y por eso no puede afirmarse dogmáticamente ni la validez universal de una teoría de tipos sociales, ni el relativismo de todas las teorías. Si Max Weber tuviera razón, si los hechos sociales fueran incoherentes, entonces toda interpretación estaría sobreimpuesta a los hechos y, por esta misma razón, ligada a la personalidad del sociólogo. (*id*)

Intentar comprender la realidad importa suponer que hay en ella algo por comprender. Fuera de ese marco, solo hay arbitrariedad (y relativismo). Naturalmente, esto no implica asumir ninguna teoría totalizante sobre la sociedad, pero sí reconocer que los fenómenos no se presentan al observador como una colección azarosa de hechos y datos que debe ser ordenados según criterios que le serían ajenos, sino que más bien la tarea del observador es la de encontrar al interior de la realidad los principios de su coherencia, con todas las limitaciones que un trabajo así puede tener.

En conclusión, puede decirse que la teoría de los regímenes políticos deja a Raymond Aron mucho más cerca de Aristóteles que de la filosofía crítica. La distancia del pensador francés respecto de Kant puede explicarse a partir de un hecho muy simple, al que ya hemos aludido. Uno de los propósitos centrales de Aron es tomarse en serio la realidad política como objeto de estudio, provisto de autonomía e inteligibilidad. Si Kant no se toma en serio la política, es precisamente porque ve en ella solamente un camino –necesario y progresivo– hacia un horizonte futuro, que le impide ver en la realidad social algo más que algo transitorio, carente de dignidad y especificidad propios. De allí que su mirada sea siempre externa, desde fuera. La gran lección de Aron es precisamente la contraria: no es posible comprender el mundo que nos rodea si no asumimos plenamente su contingencia, contingencia que no equivale a pobreza metafísica, sino que es reflejo de nuestra libertad y consecuente dignidad. Dicho de otro modo, el liberalismo –si quiere *tocar* efectivamente la experiencia humana– no puede renunciar a ser también efectivamente político; esto es, no puede renunciar a asumir una perspectiva efectivamente práctica de las cosas humanas.

Bibliografía

- Arendt, H. *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*. Paris: Seuil, 1991.
- Aron, R. Prólogo. *Le savant et le politique. Por Max Weber*. Paris: Plon, 1952.
- Aron, R. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon, 1961.
- Aron, R. *Democracia y totalitarismo*. Trad. Ángel Viñas. Barcelona: Seix Barral, 1966.
- Aron, R. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
- Aron, R. *Mémoires*. Paris: Julliard, 1983.
- Aron, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1986.
- Aron, R. "L'avenir des religions séculières." *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*. Paris: Gallimard, 1990. 25-948.
- Aron, R. Machiavel et les tyrannies modernes. Paris: Fallois, 1993.
- Aron, R. *Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris: Fallois, 2004.
- Aron, R. "Dix huit leçons sur la société industrielle." *Penser la liberté. Penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005a.
- Aron, R. "La lutte de clases." *Penser la liberté. Penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005b.
- Aron, R. "L'aube de l'histoire universelle." *Penser la liberté. Penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005c.
- Aron, R. "Démocratie et totalitarisme." *Penser la liberté. Penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005d.
- Aron, R. "Histoire et politique." *Penser la liberté. Penser la démocratie*, Paris: Gallimard, 2005e.
- Aron, R. "Remarques sur la classification des régimes politiques." *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006. 761-767.
- Bénéton, P. *Les régimes politiques*. Paris: PUF, 1996.
- Finnis, J. *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 2000.
- Hassner, P. "Raymond Aron and Immanuel Kant. Politics between Morality and History." *The Companion to Raymond Aron*. Eds. José Colen y Elisabeth Dutartre-Michaut. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 197-203.
- Hobbes, T. *Leviatán*. Trad. Manuel Sánchez. México: FCE, 1994.
- Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Trad. Roberto Rodríguez y Concha Roldan. Madrid: Tecnos, 1987.
- Mahoney, D. *Le libéralisme de Raymond Aron*. Paris: Fallois, 1998.
- Mahoney, D. "Dépasser le nihilisme. Raymond Aron et la morale de la prudence." Raymond Aron et. al. *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Fallois, 2002. 133-147.

- Manent, P. *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*. Paris: Flammarion, 2010.
- Manent, P. *Introducción. Liberté et égalité. Cours au Collège de France*. Por Raymond Aron. Paris: Ehes, 2013.
- Mesure, S. *Raymond Aron et la raison historique*. Paris: Vrin, 1984.
- Molina, J. "Raymond Aron ante el maquiavelismo político." *Revista Internacional de Sociología* 66.50 (2008): 9-33.
- Montesquieu. *De l'esprit des lois*. Paris: Garnier, 1973.
- Montesquieu. *Lettres Persanes*. Paris: Garnier; Flammarion, 2016.
- Raynaud, P. "Raymond Aron et le jugement politique. Entre Aristote et Kant." Raymond Aron et. al. *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Fallois, 2002. 123-131.
- Renaut, A. "Politique de l'entendement et politique de la raison. De Raymond Aron à Fichte." *Cahiers de philosophie politique et juridique* 15 (1989): 25-39.
- Volpi, F. "Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo." *Anuario Filosófico* 32 (1999): 315-342.