

**POLÍTICA, SOCIEDADE E LIBERDADE NO PENSAMENTO
POLÍTICO DE RAYMOND ARON**

Antonio Carlos Dias Junior

Professor do Departamento de Ciências Sociais na Educação, Faculdade de Educação da
UNICAMP – Brasil. E-mail: acdiasjr@unicamp.br

**Area de trabajo I: Teoría Política
Subárea: Teoría y filosofía política**

**Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de
Ciencia Política organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política
(ALACIP). Pontificia Universidade Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de
2015.**

POLÍTICA, SOCIEDADE E LIBERDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE RAYMOND ARON

Resumo

O artigo analisa o pensamento do intelectual francês Raymond Aron (1905-1983) como teórico político liberal tendo em vista a sociedade industrial que emergiu do pós-II Guerra e seus desafios. Aron produziu profícua obra em diversos domínios das ciências humanas, desde a filosofia, passando pela sociologia, ciência política, história das ideias, relações internacionais até o jornalismo, ofício que exerceu durante quatro décadas na França. Nosso propósito é o de recuperar brevemente a visão político-sociológica aroniana sobre a *liberdade* nas sociedades contemporâneas a partir de duas críticas: a F. A. Hayek (*inexistência de coerção*) e ao pensamento de esquerda de sua época, em especial J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty e L. Althusser, cujas respectivas teorias Aron qualificava como *marxismos imaginários*.

A sociedade industrial

Com o espírito analítico do *resgate da política* na análise sociológica, Raymond Aron profere sua *trilogia sobre a sociedade industrial*.¹ Trata-se de um conjunto de obras no qual Aron expôs, de maneira sistemática, sua sociologia política. Os textos representam os seus primeiros cursos como professor na Sorbonne, nos anos letivos de 1955-1956, 1956-1957 e 1957-1958, e correspondem às obras, respectivamente, *Dix-Huit leçons sur la société industrielle* (1962), *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur la société industrielles* (1964) e *Democratie et Totalitarisme* (1965). A trilogia, juntamente a *Les étapes de la pensée sociologique* (1967) e outros textos menos sistemáticos (ARON, 1969, 1966, 1972) constituem os principais legados de Aron à percepção política que tinha ao realizar sua sociologia comparativa.

¹ Os cursos fizeram um grande sucesso, quase que instantâneo. As apostilas dele derivadas foram reproduzidas aos milhares, e passaram a ser utilizadas como material didático em diversos cursos na França e no exterior.

A dupla justificativa dada por Aron à escolha do tema dos cursos na Sorbonne da década de 50 era sincera, mas também artilosa: retirar do regime soviético o caráter diabólico que lhe era normalmente atribuído e relativizar a visão totalmente favorável às sociedades ocidentais, como um bem absoluto. A ideia, portanto, era a de apresentar a sociedade comunista e a sociedade ocidental de uma maneira clara e pretensamente objetiva, isto é, como Aron as via em suas vantagens e em seus inconvenientes, “como um esforço não absolutamente objetivo, o que é impossível, mas como um esforço de honestidade” (ARON, 1962, p. 3).

A intenção deliberada, contudo, não era apenas heurística, no sentido de oferecer uma forma inteligível e não ideológica de apresentar, na Sorbonne, para o público francês, uma comparação entre os dois regimes. Através da comparação ficaria claro, como Aron mesmo admite, seu julgamento subjetivo: “Eu não reclamo pelo regime que eu prefiro, eu reclamo apenas, para ele, a dignidade de existir e, para mim, o direito de preferi-lo” (ARON, 1962, p. 15).

No primeiro curso da trilogia, *Dix-huit leçons*, Aron questiona a especificidade das ditas *sociedades industriais* em seus traços mais característicos, de maneira a contrapor as sociedades entendidas como *democráticas*, ou constitucionais-pluralistas² (ocidentais) às de partido monopolístico, ou *totalitárias*, (*comunistas*).³ Para Aron, embora as sociedades democráticas pudessem diferir das planificadas no nível político, o traço mais característico de ambas seria comum: “são sociedades onde a indústria, a grande indústria, representa a forma de produção mais característica” (ARON, 1962, p. 73). O industrialismo, na visão aroniana (influenciada por Comte, Marx e Weber) é composto pelo feixe de quatro processos básicos: crescente divisão do trabalho; acumulação de capital para investimento; contabilidade e planejamento racionais; e, por fim, separação da empresa do controle familiar.

Na visão do autor, não havia como negar os traços técnicos, a repartição da mão-de-obra, a formação de elites e outros elementos que seriam comuns tanto aos regimes capitalistas como aos comunistas. “Estas proposições que suscitavam, à época, grande

² Segundo seu próprio vocabulário.

³ A análise de Aron leva em conta quase exclusivamente a União Soviética, que configurava o modelo de sociedade comunista mais representativo de sua época. “Tomarei como exemplo o regime soviético, o mais puro, o mais acabado de partido único” (ARON, 1965, p. 82).

paixão, pareciam-me pecar pela banalidade ou pela evidência”.⁴ Com efeito, fatores estritamente econômicos, como o crescimento global da economia, o aumento do produto nacional bruto, o crescimento do produto *per capita*, enfim, o que se entende no jargão econômico por fatores do crescimento, fornecia a chave interpretativa para a análise comparativa.⁵

Assim, de acordo com a argumentação de Aron, ergueu-se um véu de dúvida e colocou-se sob suspeita a distinção, segundo ele cara aos ideólogos dos regimes comunistas, de que suas sociedades se baseavam em um modo de produção distinto das sociedades capitalisticamente estabelecidas. Pois para o autor, leitor de Pareto e de Schumpeter, em termos estritamente econômicos, não havia diferenciações substanciais entre o modo de produção nos dois modelos. A posse dos meios de produção, pelos capitalistas ou pelo Estado, não acrescenta nada à compreensão da realidade econômica das respectivas sociedades, e não poderia, portanto, ser apontado como característica discricionária.

Dito diferentemente, numa combinação de preceitos econômicos paretianos⁶ e políticos toquevillianos, as sociedades “democráticas ou totalitárias”, como Aron as descrevia, convergem no tipo de organização da produção, ainda que a natureza ideológica desta organização seja radicalmente distinta.⁷ A natureza do regime soviético,

⁴ ARON, Raymond. *De la société post-industrielle*, lição I, p. 3. Curso inédito, proferido no *Collège de France*, nos anos de 1974-1975, e por nós consultado nos arquivos pessoais de Raymond Aron, coligidos no Setor de Manuscritos Ocidentais da Biblioteca Nacional da França, em Paris. Doravante, para as citações, *SPI*.

⁵ No final das contas, para Aron, na idade industrial é o poder político que configura a *ultima ratio* das sociedades organizadas, isto é, a influência de Tocqueville o impregnou da percepção segundo a qual as sociedades traçam um irresistível *movimento democrático*, vale dizer, a dissolução da hierarquia aristocrática dá lugar, paulatinamente, à aproximação das condições dos indivíduos, que levaria à igualdade social (TOCQUEVILLE, 1990). Nas sociedades do passado cada indivíduo se situava em um determinado lugar da hierarquia social, ao passo que hoje as condições de todos tendem a se aproximar. Com efeito, Tocqueville teria razão ao considerar que o tema ou a ideia que permite interpretar a civilização americana e o movimento da civilização europeia como tendências, era o da igualdade. Aron não acreditava, contudo, que a igualdade fosse o projeto original da civilização industrial, a *corrente irresistível da igualdade*: as sociedades industriais modernas são aquelas em que, sobretudo, a igualdade está mais bem resguardada.

⁶ Segundo Aron, “Pareto responde de modo definitivo à crítica marxista do capitalismo, afirmando que alguns dos elementos denunciados pelo marxismo são encontrados em todos os outros sistemas, que o cálculo econômico está associado intrinsecamente a uma economia racional moderna, que não há exploração global dos trabalhadores, pois os salários tendem a se manter no nível da produtividade marginal, e que a noção de mais-valia não tem sentido” (ARON, 1967, p. 412).

⁷ Aron localiza a origem da sociedade industrial soviética a partir da revolução de 1917. Para ele, a revolução teve causas múltiplas, algumas de ordem econômica mas, sobretudo, de ordem política, através de seu partido e sua ideologia. Com efeito, o modo de planificação, ou a repartição dos recursos, se deu em função de um plano relativo à organização da sociedade, do que resulta “que a economia soviética está dependente no mais alto grau do regime político da União Soviética, e, simultaneamente, dos programas de

o monopólio do partido; a natureza do regime ocidental, a competição legal organizada visando o poder. Os princípios de um regime *constitucional-pluralista*, para Aron, constituem, nesses termos, a verdadeira acepção do compromisso. Aron entende que, por definição, os regimes do Ocidente dariam a palavra a todos os grupos e, com isso, não se privilegiaria alguns grupos em detrimento a outros, o que aconteceria de qualquer forma, mas “ele não ultrapassa um determinado degrau de injustiça aos olhos de certos grupos [...] e nem cede à dificuldade fundamental de um regime democrático que é combinar o espírito de compromisso, que é essencial a este gênero de regime, com a capacidade de ação que, em certas circunstâncias e, sobretudo em política estrangeira, é fundamental”.⁸

Partindo de uma definição instrumental, Aron define o regime político dos países ocidentais pela seguinte fórmula: organização constitucional da concorrência para o exercício do poder. Neste âmbito, a concorrência é constitucional e pacífica, de maneira escrita ou não escrita, e há regras que precisam as modalidades da concorrência entre os indivíduos que visam o poder. A expressão desta concorrência se dá por eleições (princípio da representatividade) através de partidos legalmente organizados.

O exercício do poder nas sociedades *constitucionais-pluralistas* é, por essência, temporário, isto é, aqueles que o postulam sabem que não poderão exercê-lo indefinidamente. Aquele que perdeu uma vez, com efeito, não está condenado, de antemão, a perder sempre. A soberania popular se dá institucionalmente, pelo jogo parlamentar.⁹ O partido monopolístico, por sua vez, caracteriza-se, como sugere a denominação, pelo monopólio concedido a *um* partido para exercer o poder político, do que deriva uma questão fundamental, que é a de justificar esta escolha. De duas formas, segundo Aron: “pela noção de representação autêntica e pela finalidade histórica”

ação dos dirigentes do partido, em todos os seus momentos” (ARON, 1965, p. 28). A massa de trabalhadores, heterogênea em muitos aspectos, não podia dissociar-se em grupos organizados formais, o que refletiria outro aspecto político presente na organização da sociedade. Assim, “o problema das classes sociais não pode ser encarado se abstraído do sistema político” (ARON, 1965, p. 29), de forma que a existência das classes sociais, e, sobretudo, sua consciência, dependem diretamente da organização do poder político.

⁸ *SPI*, lição I, p. 14.

⁹ Nesse sentido, o poder da oligarquia comunista poderia ser apontado também como uma tradução da ideia democrática, já que a soberania do povo é delegada a um partido que os representaria. A diferença se revelaria na fórmula eleições livres/competição eleitoral *versus* aclamação.

(ARON, 1965, p. 290) ambas condicionadas à natureza *ideocrática* do regime, que afirma ser a representação autêntica do proletariado que conduzirá à sociedade emancipada.¹⁰

Acontecia que, na União Soviética, partindo-se da ideia segundo a qual seria necessária uma ditadura temporária para que se atingisse uma anarquia final, “descobriram um sistema que tem suas vantagens e seus inconvenientes, uma técnica moderna de poder absoluto, adaptada às massas e aos meios de propaganda; forjaram um Estado que não corre o risco de ficar paralisado pela discórdia entre os cidadãos e os partidos (ARON, 1965, p. 260).¹¹

Com efeito, na visão aroniana, a lógica do partido monopolístico não pode ser moderada, tampouco submetida a leis; sua finalidade será corroborada pela história.

O partido único é, no fundo, um partido de ação, ou antes, um partido revolucionário. Os regimes de partido único tendem para o futuro e encontram a sua suprema razão de ser não no que foi ou no que é, mas no que será. Como regimes revolucionários, comportam um elemento de violência. Não se poderia exigir deles aquilo que constitui a essência dos regimes de partidos múltiplos, o respeito pela legalidade e pela moderação, o respeito pelos interesses e pelas crenças de todos os grupos (ARON, 1965, p. 84).

Aron termina o curso, e sua *trilogia*, com a seguinte questão: qual o futuro do regime soviético? Sua argumentação parte de três distinções, que representariam a *originalidade* do regime em questão.

1 – Dispõe de técnicas de polícia e de persuasão que nenhum regime despótico do passado possui. A população, mais concentrada do que nas sociedades antigas, cada vez mais urbanizada, está também mais submetida ao doutrinamento;

¹⁰ “Os regimes capitalistas de propriedade privada são regimes entre classes que, a longo prazo, serão condenados pela História, e os homens – em particular os proletários, devem ajudar a História a realizar os decretos que já foram promulgados”. *SPI*, lição VIII, p. 14.

¹¹ Aron analisa as diversas modalidades em que o pensamento de Marx teria sido desvirtuado pelo partido. À visão da II Internacional, dominada pelos sociais-democratas alemães, segundo a qual o amadurecimento das contradições levaria a uma revolução inevitável, sobrepôs-se a visão objetiva da III Internacional e sua *afirmação da vontade*, que negava a aceitação passiva do determinismo histórico. Esse voluntarismo seria aplicado de diferentes maneiras por Lenin e seus seguidores, a partir de 1917. Aron fala da censura às artes (e a afirmação da estética engajada), da negação do mendelismo, já no crepúsculo do período stalinista, como contrário à verdade socialista, dentre outras ações. “Estes elementos [...] estiveram ligados uns aos outros no decorrer dos anos 30, no período 1934-1938; depois estiveram novamente ligados no decorrer dos anos 40, no período entre 1948 e 1952” (ARON, 1965, p. 294).

2 – Comporta uma estranha combinação entre uma burocracia autoritária e a vontade de edificação socialista. A gestão de uma economia por uma burocracia não é um fenômeno verdadeiramente original, mas a gestão burocrática de uma economia em vista de um desenvolvimento rápido dos meios de produção constitui um fenômeno original;

3 - Esse absolutismo burocrático está submetido a um partido, num sentido revolucionário, de onde a conjunção, novamente estranha, de uma burocracia autoritária com fenômenos revolucionários. Esse partido, comparável ao dos jacobinos, está instalado num Estado burocrático, aparentemente estabilizado (ARON, 1965, p. 239).

Aron via, com lucidez, o futuro do regime soviético por meio de uma mescla de otimismo e pessimismo. Pessimismo dada a sua natureza, que considerava totalitária, e otimismo tendo em vista o provável enfraquecimento do caráter autoritário do regime, ao passo que as maneiras de viver e a gestão racional da economia, cada vez mais próximas dos dois lados do Atlântico, levariam, hipoteticamente, a um afrouxamento do terror.

Não era a ideia de Aron, contudo, prever o futuro do regime, tampouco tentou apontar dogmaticamente qual seria o *melhor*, tendo em vista as características próprias da idade industrial. Evidentemente, Aron tinha suas preferências, já anteriormente aludidas. O autor dialogava com a história e com os dados econômicos, políticos e sociais que dispunha, e se equilibrava entre os julgamentos de fato e os julgamentos de valor, para colocar o argumento em termos weberianos.

Também o método comparativo retirado de Weber (1994) o auxiliava a paralelizar, ou mesmo conciliar, em alguns pontos, dois regimes cuja natureza social e econômica os parecia excluir por completo. As antíteses concorrência *versus* monopólio, constituição *versus* revolução, pluralismo *versus* absolutismo, e Estado de partidos *versus* Estado partidário pavimentam e expõem as diferenciações características que Aron tinha em mente destacar: a singularidade da instância do político.

Os dois regimes são imperfeitos, o que os diferencia é a intenção da qual decorre esta imperfeição. Ao fim e ao cabo, o estudo comparativo - a despeito de seus defeitos e limites, mostraria que o regime *constitucional-pluralista* é aquele que mais se aproximaria do ideal democrático liberal ao qual Aron aspirava. Entre a reforma e a revolução, não há escolha que não seja a primeira opção.

Entre a fé na *religião secular*, corroborada pela ação engajada de Sartre e Merleau-Ponty, e a *realidade* tal qual se apresentava, Aron preferiu a segunda alternativa.

O liberalismo político não é uma filosofia global, ele não diz qual é o melhor sistema em absoluto; ele diz que é desejável limitar o poder de estado ou os poderes em geral para preservar a maior margem possível de liberdade aos indivíduos e aos grupos.¹²

Os intelectuais e seu ópio

L'Opium des intellectuels (1955) representa a continuidade de *Polemiques* (1955) compilação de artigos que visavam *menos os comunistas que os comunizantes* e o prelúdio de outras obras polêmicas, como *Spoir et peur du siècle* (1957) e *D'une Sainte Famille à l'autre* (1969), obras em que Aron parte da oposição direita-esquerda, *sacrossanta oposição*, cuja crítica representaria uma *heresia*. Na obra Aron critica, de maneira incisiva, aquilo que considerava como os grandes *mitos* da intelectualidade de sua época, particularmente na França: mito da esquerda, mito da revolução, mito do proletariado e mito da necessidade histórica.

No prefácio de *L'opium*, Aron diz que seu ponto de partida é sua interrogação, advinda de um fato para ele assustador, em relação à atitude dos intelectuais franceses, implacáveis com as falhas das democracias ocidentais e indulgentes com os maiores crimes cometidos em nome de boas doutrinas. O mais chocante, prossegue, é que essa atitude teria se tornado típica também dos intelectuais não-marxistas.¹³

Reler os artigos ou livros do período da guerra fria, assinados pelos mais responsáveis autores, desperta sentimentos ambíguos: por que espíritos de qualidade deliraram a propósito da União Soviética, quando de fato não aderiram nem ao marxismo nem ao marxismo-leninismo? A razão, o bom senso, a simples verdade de que 2 mais 2 são 4, todas essas instâncias de controle seriam a tal ponto frágeis, vulneráveis, mesmo na ausência de paixões ideológicas? (ARON, 1983, p. 403)¹⁴

¹² *SPI*, lição VI, p. 13.

¹³ A mistificação mais importante do século XX seria aquela levada a cabo pelo marxismo-leninismo (ARON, 1977, p. 33).

¹⁴ Eis um exemplo: “Lembro-me de um cronista econômico, no *Figaro*, esclarecido, atento ao dia-a-dia, que comentou seriamente a eventualidade próxima do pão gratuito na União Soviética. Por que não lhe ocorreu – mesmo sem evocar a miséria da agricultura soviética – que o pão, e, portanto, o trigo, gratuito, seria esbanjado como alimento para os animais e logo se tornaria raro? Não diria que o medo lhes orientava a pena. Diria antes que esses analistas de circunstância queriam inconscientemente testemunhar sua liberdade de espírito, seu sentimento ‘progressista’. Insistiam em reconhecer as virtudes, a eficácia de uma organização social, que recusavam por outro lado por outras razões” (ARON, 1983, pp. 405-406).

Aron se refere, sobretudo, a Sartre e Merleau-Ponty. Sua relação com Sartre já estava desgastada, ou mesmo rompida, desde 1948, e a publicação do livro serviu para aumentar ainda mais a distância entre os dois.¹⁵ Aron considerava Sartre um moralista que costumava entabular monólogos e que desprezava formalmente tudo aquilo que não fizesse parte de seu ódio pela burguesia. Não teria sido por outro motivo que ele teria rompido, sucessivamente, com todos os seus antigos companheiros, desde Aron até Camus e Merleau-Ponty.

Para ele, moralista, era difícil aceitar os argumentos de um homem que assumiu uma posição radicalmente diferente da sua. De modo que me condenava moralmente. Sempre achei, aliás, que ele era mais moralista que político. E acho que frequentemente se perdeu na política, precisamente por ser um moralista, só que de um tipo muito diferente do habitual: um moralista invertido, um moralista da autenticidade e nunca do conformismo burguês que o horrorizava. Daí, por exemplo, seus sentimentos em relação ao padrasto, que era burguês e politécnico. Um burguês politécnico era demais para ele (ARON, 1981, p. 236).

Aron enfatiza, sobretudo, que Sartre jamais perdoara-lhe sua tomada de posição em relação à União Soviética, sobretudo no que tange ao despotismo e aos campos de concentração. Ademais, Sartre também não teria aceitado a posição de Aron para o qual a União Soviética não teria se tornado o que se tornou por culpa exclusivamente de Stalin, mas porque, desde a origem, havia uma concepção de movimento revolucionário que levaria, necessariamente, àquilo que ela se tornou: “se eu tivesse me limitado a dizer que

¹⁵Foi na *École Normale Supérieure* que Aron conheceu o *petit camarade* (forma pela qual se tratavam na juventude) de uma vida toda: Jean-Paul Sartre. O *camaradinho*, amigo e confidente durante os anos de formação até a *agrégation*, tornar-se-ia, paulatinamente, um inimigo. Aron e Sartre rumaram para a Alemanha, estudaram a fenomenologia, combateram na II Guerra e mantiveram laços profissionais (fundaram a Revista *Les Temps Modernes*, por exemplo) e de amizade até romperem formalmente, na década de 1940. Em 1945, Aron teria a primeira impressão do rompimento com Sartre, e também com Merleau-Ponty, outro amigo de juventude. O ensaio *Humanisme et terreur* (1947) de Merleau-Ponty, e um artigo por ele assinado em *Le Figaro Littéraire* - que tratava de Sartre e do existencialismo, e no qual dizia que sua questão com Sartre e com o comunismo eram *brigas de família* com os stalinistas, teriam sinalizado para Aron que as questões ideológicas fariam ruir as antigas amizades.

A amizade perdida com Sartre, que conheceria períodos de extremo abalo, como no maio de 1968, só seria retomada, ou melhor, simbolicamente reatada, em junho de 1979 através da campanha humanitária *Um barco para o Vietnã*, para a qual Aron e Sartre contribuiriam com seu último aperto de mãos. Embora Sartre tenha sustentado por décadas sua incompatibilidade com Aron e seu pensamento, reiterando sua hostilidade à vida tipicamente burguesa, Aron preferiu manter seus ataques no plano filosófico e político. Aron, contudo, jamais deixou de reconhecer o talento precoce do antigo amigo, a quem qualificava com um verdadeiro gênio. Há diversos estudos que tratam da relação Sartre-Aron. O mais completo continua sendo o de J-F. Sirinelli (1995).

a União Soviética era stalinista e não marxista, Sartre talvez o tivesse tolerado” (ARON, 1981, p. 237).

Várias vezes ele escreveu ‘só podemos condenar a União Soviética se participamos do movimento socialista, do movimento revolucionário’, e também ‘todos os anticomunistas são cães’ [...] Como eu achava que o movimento já do ponto de partida conduzia aos resultados que conduziu, é claro que não podia aceitar essa proibição de crítica (ARON, 1981, p. 236).

A denúncia sobre os campos de concentração (e o posicionamento dos intelectuais em virtude dela) configuraria, verdadeiramente, o marco que dividiria o debate. Aron chega mesmo a afirmar que é essa linha, entre os que não negam e os que denunciam os campos, que marca a ruptura.

E aí estaríamos.

No lado um tantinho francês do debate. Em *O Ópio dos intelectuais*, eu não discuto com os comunistas. Eu discuto, ou brigo, com meus amigos que reconhecem a existência dos campos de concentração, que não são comunistas, mas não querem ser anticomunistas. No fundo, *O Ópio dos intelectuais* é em grande parte um diálogo com Sartre e Merleau-Ponty, um diálogo entre homens que começaram no mesmo ponto, que estavam em certa medida impregnados da mesma filosofia, o existencialismo, que haviam passado pelo marxismo, que haviam sido antifascistas, que haviam sido amigos íntimos durante anos e que se tornaram inimigos quase inexpiables porque se diziam uns não-comunistas, outros anticomunistas (ARON, 1981, pp. 238-239).

Ademais, Aron enfatiza que o mais curioso era o fato de a França da década de 1950 estar mais preocupada com sua reconstrução que com a marcha da revolução, o que desligaria, ainda mais, os filósofos parisienses de sua realidade. Merleau-Ponty, de *Humanisme e terreur*, e sua máxima segundo a qual não há razão caso o marxismo seja falso, transformava uma controvérsia sobre a natureza dos regimes políticos em uma filosofia da história que pairava muito acima da realidade dos problemas que os políticos de carne e osso precisavam resolver.

Merleau-Ponty, que era um filósofo de grande estatura, um homem adorável, no fundo nunca estudara os problemas econômicos. No seu *Humanisme et terreur*, que é um livro sobre os processos de Moscou, há um mínimo de precisões sobre o que é um regime soviético, sobre o que é um regime democrático. A

discussão era muito filosófica e ficava muito além, digamos, dos argumentos de bom senso que um sociólogo mais ou menos positivista lhe poderia opor, ainda que não fosse exatamente, como eu também não era, um sociólogo desse tipo (ARON, 1981, p. 237).

L'Opium, escrito entre 1952 e 1954, aparece na primavera de 1955, e é representante, como bem aponta Nicolaz Baverez (2010), do estilo de publicação de *La Trahison des clercs* (1927), de Julien Benda¹⁶, e *Arquipélago Gulag* (1976) de Soljenítsin, isto é, uma safra de livros-chave da história intelectual da França do século XX. Publicado quase ao mesmo tempo da morte de Stalin, da consequente *desestalinização* lançada por Krushev no XX Congresso do Partido, da tomada do poder por Mao Tsé-Tung na China e da guerra da Coreia (portanto no auge da guerra fria), prima pela radicalidade de sua crítica. O livro teve grande impacto na França e fora dela, e contribuiu - em face da revolução antitotalitária da Hungria, em 1956 - “para a primeira leva de *descomunização* dos intelectuais franceses no fim dos anos 1950” (BAVEREZ, 2010, p. XIX).

A obra é indissociável da configuração histórica do início da década de 1950, bem como da personalidade polêmica de seu autor. A Europa do pós-guerra se redesenhava através da tentativa da União Soviética em tomar vantagem ideológica definitiva frente aos Estados Unidos. As controvérsias ideológicas se cristalizavam no debate público, através dos jornais e revistas pela pena de artistas, escritores e intelectuais.

A França, ponto de apoio estratégico para as duas alianças, via-se dividida, de um lado, pelos intelectuais orgânicos do partido comunista e pelos companheiros de estrada e, de outro, por um pequeno grupo de personalidades independentes que reivindicavam a defesa da liberdade política. Raymond Aron e André Malraux à frente.

Malraux, transfigurado do comunismo ao *gaullismo*, e Aron, que também tivera um passado (curto) de simpatizante socialista emprestavam a notoriedade e a legitimidade do escritor e do acadêmico ao engajamento militante (precoce, no caso de Aron, desde junho de 1940, em Londres, e tardio, no caso de Malraux) e à causa ideológica que cindia e talhava a intelectualidade francesa da época como uma navalha.

A publicação da obra insere-se ainda no contexto pessoal e também acadêmico de Aron. Pessoal, pois Aron atribuiu a si mesmo a tarefa de preencher sua vida com o

¹⁶ Benda, nascido em Paris, em 1867, e morto na mesma cidade, em 1956, foi um escritor e filósofo de origem judia, autor de mais de 40 obras. Crítico da igreja e da obra de H. Bergson, foi um *dreyfusard* que combateu o nazismo, o fascismo e o comunismo, embora tenha, no final da vida, declarado apoio ao regime soviético.

trabalho obsessivo, após o nascimento de uma filha deficiente (Laurence, em 1950), e da morte de Emmanuelle, a segunda filha, aos seis anos, poucos meses depois. Aron, sobretudo, buscava saldar a “dívida” com o pai, a qual impôs a si mesmo, voluntariamente, por toda a vida.¹⁷

Acadêmico à medida que a atividade jornalística que exercia até então teimava em lhe parecer, irremediavelmente, uma atividade menor, o caminho da *facilidade*. Ainda que já tivesse ensinado em locais prestigiosos, como a *Escola Nacional de Administração*, ou o *Instituto de Estudos Políticos*, na França, e em Manchester e Tübingen, Aron via-se como um professor que escrevia em jornais. Os acontecimentos, contudo, mobilizavam suas paixões, como atestam suas obras de intervenção publicadas no período.

Talvez a facilidade jornalística, mas, sobretudo, acometido por desgraças pessoais, entre 1951 e 1955, procurei refúgio numa atividade incessante, múltipla, fuga no divertimento estudioso, supondo que esta conjunção de palavras não seja em si mesma contraditória. Tive a impressão, talvez a ilusão, de me ter curado, salvo, graças a *L’opium des intellectuels*. Os ataques de que esse livro foi alvo deixaram-me indiferente. Eu saíra da noite escura, talvez conseguisse me reconciliar com a vida (ARON, 1983, p. 422).

¹⁷ Diz Aron, quando questionado pelos motivos de retornar à Universidade após uma década de jornalismo político: “Em primeiro lugar, e basicamente, eu não tinha a sensação de me realizar no ofício de jornalista. Portanto, quis simplesmente me realizar e responder a uma espécie de vocação. Existe uma outra razão mais profunda à qual acabei de me referir: meu pai não realizara sua carreira e sempre sonhou, no fim da vida, quando se sentia infeliz, que eu, seu terceiro filho, é que faria o que ele não tinha feito. Eu tinha uma espécie de dívida para com ele e sentia que não estaria pagando se permanecesse apenas como jornalista ou político. Eu precisava ser professor e escrever livros, livros válidos. De modo que realmente desejei ser eleito para a Sorbonne. Nada do que fiz seria necessário para ser eleito, mas fui ainda assim” (ARON, 1981, pp. 259-260). Cabe ressaltar que Aron tinha imenso orgulho de sua atividade jornalística, e frequentemente demonstrava apreço e respeito ao trabalho de seus colegas. Fundamentalmente, ao que tudo indica, o jornalismo estaria, em sua visão, aquém do rigor a que se impunha como intelectual: “Eu diria que há um perigo, que os jornalistas nem sempre contornam: o da obsessão pela atualidade. Tenho certeza que meus livros sérios teriam sido diferentes – provavelmente melhores – se eu não os tivesse feito ao mesmo tempo em que o jornalismo. Lembro-me de uma frase de Maurois: ‘Raymond Aron teria sido nosso Montesquieu se se aferrasse menos à realidade’. Num ponto ele estava errado: de maneira alguma eu teria sido um Montesquieu. Mas tinha razão em outro: eu estava por demais obcecado com a realidade para conferir a meus livros abstratos a amplitude que eles eventualmente teriam adquirido se eu não tivesse escolhido o caminho da facilidade, ou seja, do jornalismo” (ARON, 1981, p. 426).

Sobre as liberdades

No ensaio *La Définition libérale de liberté* (1961) Aron, ao comentar o livro *The Constitution of Liberty* (1960) de F. A. Hayek, retoma a oposição, exposta por I. Berlin entre as *liberdades positivas* e as *liberdades negativas* (1958). Na obra, Hayek retoma o ideal, já presente em J. S. Mill, de uma redução ao mínimo possível da intervenção do Estado na esfera privada. Para determinar esse constrangimento, Hayek oferece uma definição *negativa* que se quer objetiva: o constrangimento se dá quando um indivíduo se torna instrumento de outro. No registro hayekiano, há uma antítese entre a lei, que é geral (mas não opressiva), e o comando, que é específico.

Esta noção de liberdade aparece, fundamentalmente, como inexistência de coerção (é livre quem não é escravo) e exclui, de início, pelo menos três outras ideias banais às quais se costuma associar o conceito de liberdade: participação na ordem política (escolha dos governantes), independência da população governada por pessoas de sua própria raça ou nacionalidade, e potência (*power*) do indivíduo ou da coletividade, capaz de satisfazer seus desejos e de atingir os próprios fins.

Aron tece algumas críticas a esta leitura *negativa* da liberdade levada a cabo por Hayek, que pertenceria a uma longa tradição que confunde a liberdade com a obediência às leis, na qual a meta é reduzir ao máximo possível a coerção que certos indivíduos exercem sobre os outros. Hayek não teria levado em conta, dentre tantas objeções que lhe poderiam ser colocadas, que os empreendimentos coletivos fazem de certos indivíduos instrumentos de coerção de seus chefes, sem que por isso soldados ou trabalhadores se vejam – ou possam ser considerados – como oprimidos - na acepção do termo que Hayek lhe emprega.

Ao postular uma diferença radical, ademais, entre a obediência das pessoas e a sujeição a regras, Hayek negligencia ou ignora que as regras genéricas também podem ser opressivas, e que a liberdade em uma sociedade deriva da relação entre os conteúdos das obrigações e proibições, de um lado, e as expectativas legítimas dos indivíduos, de outro.

Se o objetivo de uma sociedade livre deve ser limitar o mais possível o governo dos homens pelos homens, reforçando o governo dos homens pela lei, por outro lado, (como nos faz lembrar Locke) o poder federativo não deixa também de perpetuar o governo dos homens pelos homens, e não pelas leis. Indivíduos não hesitam, ademais, em

sacrificar voluntariamente sua liberdade individual em prol da liberdade da nação, como bem o comprovam os diversos contextos de guerra na história.

Com efeito, prossegue Aron, trate-se de leis gerais ou de comandos específicos, o sentimento de obedecer a si mesmo depende da relação que existe entre o cidadão e o legislador que o representa, ou entre o chefe e o soldado. O cidadão, no limite, terá a sensação de ser oprimido na medida em que não aceite, espontaneamente, como legítimos, o Estado, o regime e os governantes. Dito por outras palavras, a *subjetividade* que se atribui ao comando, na qual os estados de consciência devem ser levados em conta – e que escaparia totalmente a Hayek – não depende única e exclusivamente da não-ingerência de outras pessoas na esfera privada.

Da mesma maneira, as lições de Montesquieu nos ensinam que a lei não deixa de exprimir a vontade de algumas pessoas, e que os governantes impõem aos cidadãos as consequências de suas decisões, o que torna o império das leis um ideal que não pode ser realizado de modo integral. O regime mais impecavelmente constitucional deixa a umas poucas pessoas (ou a umas poucas consciências) a responsabilidade por decisões que comprometem toda a coletividade.

Segundo Aron, se a *boa sociedade* depende da preservação da esfera privada como expressão de ordens despersonalizadas, a *sensação de liberdade*, contudo, não é proporcional à *liberdade real*, que é expressão de um desejo de governar-se, um anseio de autonomia, tal qual Berlin definiu as *liberdades positivas*. No mais, em cada época, em cada sociedade, a sensação de liberdade depende das circunstâncias mais ou menos contingentes que as define em relação a alguma coisa.

Numa síntese Durkheim-Kant-Maquiavel, diz Aron que.

Só me torno quem sou dentro de um sistema de valores e de normas progressivamente interiorizado. Não escolho quem sou nem no vazio, nem gratuitamente, mas a partir de certas raízes, no engajamento a serviço das causas que reconheço como minhas. Reformista ou revolucionário, choco-me com o engajamento alheio, e para que não se crie uma situação de guerra impiedosa de todos contra todos, preciso evitar previamente os conflitos inevitáveis sem renunciar contudo à busca em comum da verdade (ARON, 1972, p. 296).

Em *Essais sur les libertés* (1965) Aron exporia sistematicamente essa sua reflexão sobre as *liberdades*, isto é, sobre a dialética das liberdades formais e das liberdades reais. De um lado as liberdades pessoais e políticas; de outro, as liberdades sociais, ou os

direitos sociais. Em linguagem aroniana, uma dialética entre o liberalismo tradicional e a crítica socialista, entre a *liberdade-direito* e a *liberdade-capacidade*, ou ainda entre a liberdade para o indivíduo se realizar *fora* da sociedade ou a obrigação de se realizar *na e para* a sociedade.

Assim, os regimes democráticos poderiam ser definidos não por meio de *uma* definição de liberdade, mas através de um diálogo permanente – e concreto - cujos interlocutores defendem uma variedade de *liberdades*. Já em *Les Désillusions du progrès* (1969) Aron sinalizaria que as sociedades modernas - ou industriais, como preferia, não têm como único projeto a liberdade ou as liberdades, mas a promessa de serem *produtivistas e igualitárias*: “A democracia, na filosofia clássica, exigia cidadãos, e cidadãos virtuosos, ou seja, respeitadores das leis. A democracia, nas sociedades industriais, põe em confronto produtores e consumidores, grupos de interesse e partidos” (ARON, 1983, p 983).

Nessas sociedades, baseadas na livre escolha da necessidade (o contrato social *roussonian*), os indivíduos submetem-se às leis da maioria e concedem à coletividade o direito de *me obrigar a ser livre*, vale dizer, de *me obrigar* a aceitar a decisão da vontade geral, cuja legitimidade reconheci antecipadamente; fogem, assim, da seguinte contradição: uma obrigação não representa uma coação, mas, antes, reflete o direito que tenho de gozar minha liberdade.

Situações-limite, contudo, elucidariam uma antinomia fundamental da dialética da liberdade e da obediência. Em que momento o Estado ao qual jurei obediência trai sua vocação a tal ponto que me posso sentir liberado do juramento? Os franceses sob Vichy poderiam se colocar perfeitamente essa questão, que revela um dado elementar: não posso gozar de certas liberdades fora das instituições, portanto não posso reivindicar liberdades e, ao mesmo tempo, rejeitar as restrições que lhes sustentam.

Aron reconhece de bom grado que a concepção liberal de liberdade se modificou substancialmente desde sua formulação original, na Inglaterra do século XVII, sobretudo através da crítica socialista, que lhe desmascarou a ideologia que tendia a ocultar. Não basta que o cidadão se sinta seguro e que tenha, através das leis, a certeza que não será coagido (*proibição de proibir*); é preciso que ele disponha também de meios materiais para que as liberdades sejam realmente exercidas no seio da sociedade.

O Estado passa, então, a exercer papel decisivo, à medida que deve promover a fruição das liberdades-direitos a todos os cidadãos. O sufrágio universal e as instituições

representativas, desta perspectiva, não se referem senão a *uma* liberdade (importante), de cuja eficácia não se extrai a *apoteose* das liberdades.

Assim, em Aron, o Estado-legislador, a *Medusa* que assombra os sonhos dos ultra-liberais, como Hayek, M. Friedman e L. von Mises, que devora as liberdades dos indivíduos, tem uma importante tarefa a cumprir - desde que não englobe a totalidade da vida daqueles a quem estende seus tentáculos.

O ideal liberal-democrático de liberdade é, mais uma vez, questionado a partir de Marx e da crítica socialista . Como pode o Estado equalizar as diferenciações – e, portanto, servir de meio para o exercício das *liberdades positivas*, se deixa à *sorte* a distribuição dos indivíduos pelas classes? O ideal meritocrático, por questionável que seja, exige igualdade no ponto de partida.

O autoritarismo imposto às classes subalternas que não têm instrução e que não gozam dos mesmos privilégios das classes superiores denuncia a falácia das democracias ocidentais, mesmo aquelas sob a égide do Estado-providência. Absorvidos os ensinamentos da crítica socialista, a síntese de Aron se aproxima a de Keynes dos *Essays in Persuasion*, para quem o problema da política moderna consistia em combinar eficácia econômica, justiça social e liberdades individuais.¹⁸

A atitude de Aron em relação às liberdades era a mesma que sustentava ao examinar as sociedades modernas. Não há um modelo perfeito, acabado, irretocável de sociabilidade humana; há *sociedades humanas* constituídas pelo homem, *imperfeitas* em si tal qual a imagem de seus criadores. O modelo ideal não existe, portanto, por suposto lógico. Evidentemente, a constatação do caráter inacabado, em *processo* das organizações humanas não exime os indivíduos da tarefa salutar de optar pelo tipo de sociabilidade desejável. No vocabulário de Aron, que entabulava diálogo com Weber, o *engajamento* representa mais que uma necessidade ontológica; ele proporciona ao homem *estar na história*, e não ser objeto absoluto das contingências.

A percepção política de Aron, da qual decorre sua sociologia, assenta-se tanto na *compreensão da singularidade histórica* – que exclui a possibilidade hegeliana de um sentido para a história quanto na recusa da parcialidade integral das interpretações. A natureza histórica, equívoca e inesgotável em si, impõe ao sujeito (bem como ao pesquisador) a escolha entre a sociedade que vivemos ou sua negação.

¹⁸ Não à toa Aron se definia, na década de 50, como “keynesiano com algumas saudades do liberalismo” (ARON, 1955, p. 10).

Posição tanto existencial como política e epistemológica, denuncia a um só tempo a atitude abstrata da filosofia francesa, desligada dos tumultos históricos, como a sociologia dela derivada. Se Kant ensinava a Aron que a Razão *informa*, Weber dele exigia a *ação*. O jovem filósofo, diante da Alemanha da década de 30, via a *história em processo* florescer clara como a luz do dia; a reflexão sobre o homem e seu papel na história conduziria o filósofo à *consciência histórica* e à *percepção sociológica*.

Dada a necessidade do *engajamento*, a percepção sociológica aroniana liga-se inextricavelmente ao mundo e à realidade na qual Aron se via inserido, marcado pela luta ideológica entre as sociedades ocidentais e o regime soviético. Sem entender que a sociologia política erigida por Aron se dá *em função* desta tomada de posição, pouco sobrar de cognição ao analista, que se verá imerso numa obra monumental que, do ponto de vista epistemológico, é pouco programática.

O autor *gélido, desapaixonado e pessimista* que prefere analisar a realidade a sonhá-la, liga-se tanto à posteridade de Weber como a de Schumpeter. O imperativo categórico da razão, da demonstração dos fatos, da ascensão na demonstração das evidências e tendências, não exclui, em Aron, contudo, o universo dos valores, uma vez é impossível compreender os fenômenos políticos abstraindo a significação que damos a eles.

Sua sociologia - que é política porque indissociável da análise das formas de governo e de representação, liga-se à posteridade de Montesquieu e de Tocqueville; ela não acredita em Durkheim e sua escola - que exalta e diviniza a sociedade, e ultrapassa o âmbito da filosofia política clássica.

A sociologia política em relação à filosofia política, ou a sociologia política tal qual a concebo, é, ao mesmo tempo, mais e menos ambiciosa que a filosofia política. Mais ambiciosa no sentido em que se esforça em precisar claramente a dimensão histórica e em reconhecer a diversidade das instituições, a diversidade das formas que podem assumir o poder, mas é menos ambiciosa em dois sentidos precisos. De um lado ela não pretende formular julgamentos categóricos sobre a boa política ou sobre as instituições que devemos realizar. A sociologia política se esforça em estudar objetivamente a diversidade das formas políticas sem a pretensão de dizer aos homens de ação o que eles devem fazer ou querer [...] A sociologia política é consciente de sua dimensão histórica, e se esforça por evitar os julgamentos de valor categóricos, e não pretende dar uma expressão exata à significação da existência humana (ARON, SPI, LIÇÃO IV, p. 03).

Aron, assim, recupera Montesquieu e Tocqueville como autênticos representantes da sociologia, ao mesmo tempo em que elege Weber (método comparativo e metodologia ideal-típica) como norte metodológico. Já Marx (o autor de cuja influência jamais se desligou) e sua teoria seriam objetos de refutação no nível filosófico e sociológico. Sua análise das sociedades industriais é o exemplo aplicado deste universo de autores e influências: de um lado sociedades do tipo constitucional-pluralista; de outro, a sociedade de partido monopolístico.

O diálogo com os grandes autores representa característica marcante do *métier* de Aron. Para ficarmos apenas nos exemplos mais sistemáticos, afora os cinco filósofos alemães de sua tese secundária e os sete retratados em *Les étapes de la pensée sociologique* (1962) temos ainda Maquiavel, Spinoza e Clausewitz, dentre tantos outros. Deste conjunto de autores, Marx é aquele cuja posteridade é objeto de crítica (por sua filosofia da história) e de reconhecimento (por seu gênio). Aron sempre fez questão de observar, ademais, a distinção entre o marxismo e o *marxismo de Marx*, isto é, entre aquilo que Marx pensou e a posteridade de sua obra.

A herança do autor de *O Capital*, tão rica quanto controversa, não poderia deixar de exercer influência decisiva na vida e na obra de Aron, por diversos motivos. O primeiro derivava da tentativa de achar em Marx as confirmações de seu vago socialismo juvenil; depois, decepcionado, como resultado da constatação de que aquela rica teoria, por equívoca que fosse, prestava-se à justificação de um regime ao seu entender totalitário; por fim, por se prestar *à moda* dos filósofos-profetas parisienses de sua época.

Polemista por temperamento (sempre afirmou a tendência a ficar com a última palavra) criticava a postura de Sartre, seu *petit camarade*, que teria baseado seu método dialético em monólogos. O Marx *existencializado* de Sartre, ou o Marx maduro *reconciliado* de Althusser seriam tudo, menos fieis à inspiração ao autor do qual reclamavam a influência. Caberia a um *pensador maldito*, tido como reacionário e profeta do fascismo, empreender a leitura mais adequada de Marx: Vilfredo Pareto.

Ser fiel ao pensamento de um autor, portanto, para Aron, não reside em repetir-lhe anacronicamente as lições, tampouco deriva da tentativa de reconciliá-lo consigo mesmo - o que, além de ferir a lógica, demonstraria uma pretensão inconcebível; significa, antes, contrastar sua teoria à realidade. Nesse sentido, a teoria das classes sociais e da circulação das elites em Pareto seria mais fiel à tradição crítica inaugurada por Marx, não por lhe subscrever a filosofia da história, mas por refutar - em bases concretas - seus preceitos político-econômicos.

Além disso, Aron acreditava que os *mitos da esquerda*, sobretudo os da esquerda parisiense, serviam de tentativa para justificar o injustificável, isto é, a atitude de seus amigos de juventude, Sartre e Merleau-Ponty, soava como esquizofrênica às retinas aronianas: como dois gênios daquele calibre poderiam alinhar suas respectivas filosofias, diversas entre si, à “*verdade do materialismo dialético*”? Como poderiam falar em nome da liberdade ao subscrever os princípios de um regime autoritário?

Nem mesmo a figura que Aron reputava ser a pessoa mais inteligente a qual conheceu na vida, teria fugido desta antinomia: “em que sentido ele [A. Kojève] se declarava, em 1939, stalinista de estrita observância?” (ARON, 1983, p. 974). Como se enojar com a ideia dos campos de concentração nazistas e se calar diante dos *Gulag*?

Considerações finais

Ao passar em revista alguns dos temas intelectuais e políticos abordados por Aron, tais quais seu entendimento sobre a sociedade industrial e o canto da sereia representados pelo marxismo-comunismo (e suas leituras parisienses), voltamos à questão mais importante que permeou sua obra: como podem as sociedades modernas ser livres? Quais os principais aspectos a serem conservados tendo em vista as liberdades? Em Aron, a liberdade, ou *as liberdades* – entendidas em sua dimensão concreta, ligada à esfera da prática política, uma ligação histórica e não meramente analítica – representa a recusa de se resignar às tiranias; representa a constante reafirmação das instituições representativas como “a expressão necessária, em nosso século, do desejo universal de liberdade” (ARON, 1972, p. 99).

Na linguagem tocquevilliana que Aron costumava evocar, trata-se da evolução progressiva das liberdades-privilégios para os direitos democráticos. Em sua visão sociológica, (reafirmemos uma vez mais) a política assume papel central e se impõe ao analista, já que ela “constitui uma categoria eterna da existência humana, um setor permanente de toda sociedade” (ARON, 1972, p. 289). A ação política é essencialmente histórica, uma expressão da liberdade na história. Talvez estejamos falando de uma espécie de *liberalismo existencial*.

Aron se dedicou, talvez como poucos intelectuais de seu tempo, à análise das *realidades em processo*, e talvez isso tenha exigido dele o apego, com tanto afinco, à realidade dos fatos, segundo o princípio popperiano da falseabilidade como único critério

científico (POPPER, 1974). Quem sabe nesse aspecto tivesse razão quando afirmava o traço indelével que a prática de décadas no jornalismo imprimiu em seu pensamento.

No mais, ao francês de origem judaica que assistiu à subida de Hitler, que foi resistente de guerra, que assistiu a ruína da III República francesa e que combateu o comunismo, talvez não restasse alternativa senão a de engajar-se nas lutas que considerava justas. A sombra de Kant e de Durkheim não deixaria de pairar sobre Aron se ele tivesse agido de outra forma que não fosse a partir de seu *pessimismo ativo*.

O curioso é que Aron, catalogado à direita, assumiria posições verdadeiramente progressistas em determinados contextos, como na questão da Argélia e do Vietnã. Considerado antes da guerra como de esquerda, e depois dela como de direita, Aron não parece ter sido o reacionário que alguns de seus críticos costumam retratar, tampouco o grito “Aron fascista” que se ouvia nos pátios da Sorbonne em 1968 parece provido de significação.

Por outro lado, também parece verdadeiro que Aron se tenha embriagado pelo seu próprio *Ópio*. A atitude - diga-se, coerente com sua ação engajada - que adotou por toda a vida em relação ao regime capitalista e sua ideologia, acabou por justificar boa parte daquilo que seus críticos denunciaram: a acomodação a tudo que dissesse respeito aos regimes que denominava por constitucionais-pluralistas (em particular os Estados Unidos).

Aron parecia ser mais *analítico* (para não dizer indulgente) em relação ao regime *preferível*, ao passo que assumia uma atitude severamente *crítica* no que se refere ao regime que lhe parecia *detestável*. Utilizemos o método aroniano para colocar a questão de outra forma: será que a liberdade de opinião, a pluralidade das associações e o exercício da representatividade *compensam* as desigualdades sociais e econômicas que derivam da natureza intrínseca do regime produtor de mercadorias? Será que a aceitação de uma sociedade hedonista responde mais adequadamente aos anseios humanos que o sonho de realização de uma sociedade igualitária? No plano moral e concreto, seria a aceitação da sociedade *preferível* a atitude mais adequada à razão?

A resposta de Aron certamente seria positiva, já que via nas reformas o caminho para o exercício das liberdades, e não enxergava na sociedade comunista (ou qualquer outra que colocasse no horizonte a igualdade total entre os seres humanos) nada além de uma quimera. Sua sociologia política, que tinha como instância distintiva o exercício da autoridade e dos modos de representação, não poderia estabelecer, afinal de contas, o

corpo da sociedade (suas lutas, suas contradições) como agente potencial das transformações.

Ainda que tenha denunciado as desigualdades que derivam dos regimes capitalistas, sua crítica, no limite, era refém da percepção segundo a qual o regime que resguarda as liberdades do indivíduo, a pluralidade das associações e a livre escolha dos representantes é aquele que se mostra mais adequado à idade industrial. O fato, aliás, de Aron quase não utilizar o termo *sociedade capitalista*, e preferir em detrimento a ele *sociedade moderna* ou *sociedade industrial*, denuncia esse aspecto de esvaziamento em relação às opressões do capital.

Correto ou equivocado (não estamos aqui a distribuir certificados de bom comportamento), terminarei a reflexão, dando voz a Aron, para não contrariar sua assumida pretensão de sempre ter a última palavra.

O liberalismo no qual busco e encontro minha pátria espiritual nada tem em comum com uma filosofia para almas tenras [...] O liberal participa da empreitada do novo Prometeu, esforça-se por agir segundo as lições, por incertas que sejam, da experiência histórica, conforme as verdades parciais que ele recolhe, mais que por referência a uma visão falsamente total (ARON, 1971, p. 196).

Bibliografia

- ARON, R. *De la condition historique du sociologue*. Paris, Gallimard, 1971.
- ARON, R. *De uma Sagrada Família a Outra. Ensaios sobre Sartre e Althusser*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- ARON, R. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.
- ARON, R. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard, 1962.
- ARON, R. *D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard, 1969.
- ARON, R. *Études politiques*. Paris: Gallimard, 1972.
- ARON, R. *Espoir et peur du siècle, essais non partisans*. Paris: Calmann-Lévy, 1957.
- ARON, R. *Essai sur les libertés*. Paris, Calmann-Lévy, 1965.
- ARON, R. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973.

- ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité Historique*. Paris: Gallimard, 1938.
- ARON, R. *La Définition libérale de la liberté*, Archives Européennes de Sociologie, II, 2, 1961, pp. 199-218.
- ARON, R. *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris: Gallimard, 1964.
- ARON, R. *La Révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*. Paris: Fayard, 1968.
- ARON, R. *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris: Félix Alcan, 1935.
- ARON, R. *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris: Julliard, 1981.
- ARON, R. *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.
- ARON, R. *Les Étapes de la pensée sociologique, Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris: Gallimard, 1967.
- ARON, R. *L'Homme contre les tyrans*. Paris: Gallimard, 1946.
- ARON, R. *Polémiques*. Paris, Galimard, 1955.
- ARON, R. *Espoir et peur du siècle, essais non partisans*. Paris, Calmann-Lévy, 1957.
- BAVEREZ, N. *Introdução à edição da Pluriel de L'Opium des intellectuels*. Paris, Pluriel: 2010.
- BAVEREZ, N. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion, 1993.
- BENDA, J. *La Trahison des clercs*. Paris: Grasset, 1927.
- BERLIN, I. *Two Concepts of Liberty*. Oxford, Oxford Press, 1958.
- HAYEK. F. A. *The Constitution of Liberty*. Chicago, Chicago Univ. Press, 1960.
- KEYNES. J. M. *Essays in Persuasion*. London, MacMillan, 1933.
- MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme e terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo, Ed. Universidade de São Paulo, 1974.
- SIRINELLI, J-F. *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. Paris: Fayard, 1995.
- SOLJENITSIN, A. *Arquipélago Gulag*. São Paulo: DIFEL, 1976.
- TOCQUEVILLE, A. *De La Democratie em Amerique*. Paris: Vrin, 1990.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994.