

J. A. Colen | Elisabeth Dutarte-Michaut | Rúben Batista

O Pensamento de Raymond Aron



O Pensamento de Raymond Aron

Editado J. A. Colen
Elisabeth Dutarte-Michaut
Rúben Batista

O PENSAMENTO DE
RAYMOND ARON
ENSAIOS E INTERPRETAÇÕES

**O PENSAMENTO DE
RAYMOND ARON**

ENSAIOS E INTERPRETAÇÕES

EDITADO POR

J. A. COLEN,
ÉLISABETH DUTARTRE-MICHAUT
E RÚBEN BATISTA

EDITORIAL ASTER

Porto

Título: O Pensamento de Raymond Aron – Ensaios e Interpretações

Editores: J. A. Colen, Élisabeth Dutartre-Michaut e Rúben Batista.

Autores: Serge Audier, Rúben Batista, Nicolas Baverez, J. A. Colen, Aurelian Craiutu, Giulio De Ligio, Élisabeth Dutartre-Michaut, Bryan-Paul Frost, Carlos Gaspar, Pierre Hassner, Daniel J. Mahoney, Pierre Manent, Sylvie Mesure, Miguel Morgado, Joël Mouric, Scott Nelson, Matthias Oppermann, Serge Paugam, Diogo Pires Aurélio, Perrine Simon-Nahum.

Tradução e revisão: Diogo Morais Barbosa, Jorge Vieira Rodrigues e Pedro Góis Moreira.

Coleção: «O Pensamento de...»

Editora: Aster.

Distribuição: Lais editores

© 2021 Aster – Moinho Velho, Lda.

Índice

Prefácio	vii
Pierre Manent	
Introdução	11
J. A. Colen, Élisabeth Dutartre-Michaut e Rúben Batista	
I PARTE: VIDA E OBRA	
1. Raymond Aron, filósofo e combatente pela liberdade	
Vida e obra de Raymond Aron	17
Nicolas Baverez	
II PARTE: RELAÇÕES INTERNACIONAIS	
2. Durante a «era das tiranias»	
A ordem internacional do nazismo à Guerra Fria	33
Matthias Oppermann	
3. Raymond Aron e a Guerra Fria	49
Carlos Gaspar	
4. Em frente, de volta ao passado!	
História e Teoria em Paz e Guerra de Raymon Aron	73
Bryan-Paul Frost	
5. «Cidadão Clausewitz»	
O «Clausewitz» de Aron em defesa da liberdade política	91
Joël Mouric	
III PARTE: TEORIA, HISTÓRIA, FILOSOFIA	
6. Raymond Aron e o pensamento da História	
O compromisso na História.	109
Perrine Simon-Nahum	
7. Aron e a Fenomenologia Alemã	
Do indivíduo à história	123
Scott Nelson	
8. A questão do regime político e os problemas da democracia	
Aron e a alternativa de Tocqueville	133
Giulio De Ligio	

9. A negação totalitária do homem	151
Daniel J. Mahoney	
10. Uma concepção maquiaveliana da democracia	
Democracia e conflito	163
Serge Audier	
11. Aron e a luta de classes	
50 anos depois, uma releitura.	179
Serge Paugam	
 IV PARTE: A VOZ DO «GRANDES DO PASSADO»	
12. Aron e o marxismo	
A interpretação aroniana de Marx	197
Sylvie Mesure	
13. Montesquieu e Aron sobre as virtudes e a corrupção da democracia	
A questão da legitimidade política	213
Miguel Morgado	
14. Raymond Aron e Alexis de Tocqueville	
Moderação política, liberdade e o papel do intelectual	231
Aurelian Craiutu	
15. «Maquiavelismo moderado»	
Raymond Aron, Maquiavel e os maquiavelismos modernos	247
Diogo Pires Aurélio	
16. Raymond Aron e Emmanuel Kant	
A política entre moralidade e história	263
Pierre Hassner	
17. Arte de governar a ética	
Aron, Max Weber e «vocação de política»	271
J. A. Colen	
Epílogo	277
Christian Bachelier	
Orienta�o bibliográfica	297
�lisabeth Dutartre-Michaut	

Pierre Manent

Prefácio

As contribuições reunidas neste volume evidenciam, com competência e sobriedade, as virtudes e os méritos, igualmente raros, de um pensador político eminente. Depois da sua morte, em 1983, tanto amigos como adversários podiam pensar que a estrela de Raymond Aron estava condenada a empalidecer, ao mesmo tempo que desaparecia a ordem ou desordem política que este contribuía tanto para iluminar. O fim do comunismo, assim como da Guerra Fria que era a sua consequência, far-nos-iam entrar num mundo novo onde a democracia estaria definitivamente assegurada, e que teria necessidade, principalmente, de «teorias normativas da democracia», engenhosamente deduzidas, em vez de uma sabedoria política adquirida através da experiência. Os eventos do 11 de Setembro varreram cruelmente essas sedutoras ilusões. Fomos de novo confrontados com a tragédia da História. Raymond Aron, perfeitamente informado dos diferentes «procedimentos» ou processos que traziam a paz, o conforto e a organização racional à vida do homem moderno, sabia também que era necessário reservar um lugar à incerteza, aos acidentes, à desordem, em suma, ao «drama» da história humana. Por mais impressionantes que sejam os feitos da ciência, da economia e da política modernas, não salvam os seres humanos dos riscos – a grandeza e a miséria – da vida política. Raymond Aron escrevia para tempos conturbados. Os seres humanos não podem ignorar, durante muito tempo, que vivem sempre em tempos conturbados.

Raymond Aron foi um homem dotado de um grande saber, que aperfeiçoava continuamente o seu domínio das ciências sociais, acrescentando à sociologia, à economia e à estratégia, a ciência e a filosofia políticas. Ao mesmo tempo que se deleitava a analisar as subtilezas teóricas dessas ciências, determinando as suas relações mútuas e os limites respetivos, contribuindo assim para instruir e esclarecer os vários públicos de leitores e ouvintes, nunca perdia de vista a dimensão prática e política dessas mesmas ciências. Foi uma ave rara, um homem teórico que levava a sério o domínio da ação. Por um lado, não deixava de interrogar-se em relação aos limites do conhecimento histórico, ou sobre a relação entre economia e política, ou sobre a possibilidade de uma ciência das relações internacionais; por outro lado, não sem ansiedade, não deixava de colocar a questão prática por excelência: «o que fazer?» O objetivo da sua ambição mais profunda era elaborar aquilo a que chamava uma «praxeologia», isto é, uma teoria da ação, para a qual a teoria da guerra de Clausewitz fornece simultaneamente o esboço e o modelo. Utilizando termos mais tradicionais, diremos que a obra multiforme de Aron representa um dos maiores esforços conduzidos no século XX tendo em vista a elaboração de uma filosofia política *prática*.

O obstáculo que opunha a resistência mais forte ao desenvolvimento de uma filosofia prática residia no prestígio da História e no domínio do que se chamava «filosofia da História». Se bem que muito diferentes no seu estilo e no seu conteúdo, os empreendimentos teóricos pertencentes a esse tipo de pensamento partilham a seguinte característica distintiva: consideram que as inumeráveis ações que constituem o passado dos homens formam um sistema coerente, que nos faculta a chave para discernir e, portanto, prever quais serão as suas ações no futuro. O que foi feito é a chave daquilo que será feito.

Desde a época em que escrevia a sua tese até às suas últimas aulas e publicações, Aron desenvolveu esforços para libertar-se do espartilho desse modo de pensar «evolucionista» ou «necessarista». O marxismo foi evidentemente a mais influente das doutrinas que reclamavam o conhecimento do sentido da História e Aron foi, em França, o seu adversário mais resoluto e mais bem informado. Este demonstrará também um grande interesse pelo positivismo de Auguste Comte, que, mesmo sem simpatizar com o socialismo, nutria a esperança, ou melhor, a certeza de poder submeter a ação humana ao controlo de uma ciência demonstrativa. Marxismo e positivismo partilhavam a ambição de substituir, por fim, o governo dos homens pela administração das coisas. Contra estas doutrinas, Aron reafirmava que os homens não se podiam desembaraçar do fardo da política, já que lhes é incumbido, enquanto seres morais e livres, a ordenação das suas vidas, governando-se a si mesmos. Tal finalidade ou vocação invoca dois tipos de empreendimentos teóricos.

O primeiro diz respeito à ordem interior da associação política, que deriva de um saber específico e que, apesar de possuir o seu rigor próprio, não sabe ser demonstrativa. Seguindo os exemplos de Aristóteles e Montesquieu, Aron encara a sua tarefa como a elucidação, que compreende também a classificação e a comparação dos diferentes *regimes* políticos modernos. Tanto para ele quanto para os seus predecessores, este esforço teórico ou analítico tinha uma dimensão prática imediata: Aron não se cansou de explicar que os povos modernos tinham que *escolher* entre um regime «constitucional-pluralista» e um regime totalitário de partido único. A sobriedade, a imparcialidade e a firmeza com as quais Aron conduzia este inquérito constituíam, em si próprias, uma educação política do leitor.

O segundo empreendimento teórico trata, em suma, da desordem política que prevalece entre as nações, muito menos suscetível de ser submetida a um conhecimento rigoroso. Num certo sentido, Aron interessou-se sempre mais pela compreensão da desordem internacional do que pela compreensão da (relativa) ordem interna das nações. O desafio intelectual era ainda maior. Como explicar as ações passadas, ou as que viriam a ser conduzidas no futuro, num domínio que não está sob a lei e que ignora a estabilidade (relativa) e a previsibilidade de uma sociedade coerente? Aron reflete profundamente sobre o que Tucídides, na Antiguidade, e Clausewitz, na época moderna, conseguiram nessa ordem de conhecimento. Tenho esperança de que as novas gerações,

se mantiverem o gosto pela reflexão, voltarão a sua atenção para o que Aron alcançou, neste domínio, no século XX.

Os autores das contribuições que se seguem são originários de vários países europeus e dos Estados Unidos da América. Estas ilustram a amplitude da atração que exerce o pensamento de Raymond Aron, uma atração que por sua vez, contribuem para expandir e tornar mais viva.

J. A. Colen, Élisabeth Dutartre-Michaut e Rúben Batista

Introdução

Raymond Aron é certamente um dos grandes pensadores políticos do século XX, sendo principalmente conhecido pela sua crítica e pelo seu empenho na luta contra o totalitarismo. Os seus contemporâneos tinham progressivamente tomado consciência de que o seu trabalho sobre o tema era abrangente e significativo, sendo hoje em dia claro que se trata de uma grande figura entre os intelectuais franceses do século XX e que a sua influência é particularmente pronunciada entre os liberais franceses do século XXI. É com prazer que ajudamos a descobrir ou redescobrir aos leitores portugueses um corpo de pensamento lúcido e exigente, que não cedeu nunca à preguiça intelectual ou à falta de coragem. Henry Kissinger gostava de falar de Raymond Aron como o mestre que o encorajou no esforço de compreensão, explicação e interpretação dos movimentos da sociedade moderna, confrontando a realidade com a consciência que dela tomamos.

Muitos já prestaram homenagem à coragem intelectual, pouco habitual, de Raymond Aron: encontrando-se frequentemente em contracorrente, por vezes mesmo ostracizado, continua a ser um exemplo e a inspirar as gerações mais novas. Nicolas Baverez, autor da melhor biografia sobre Aron, descreve-nos brevemente esta situação no primeiro capítulo deste trabalho. Recentemente, além disso, numerosos especialistas consagraram extensos estudos universitários ao seu pensamento, às suas teorias e, até, à sua filosofia. A herança fértil deste pensador é hoje em dia, pois, objeto de uma atenção renovada.

Esta obra sobre o pensamento de Raymond Aron visa completar a autobiografia do próprio (*Memórias*), as biografias de terceiros e as principais obras do autor que ainda são lidas nas universidades, tendo igualmente por meta guiar o leitor no estudo do conjunto do seu pensamento. Apesar deste volume não ignorar totalmente os envolvimento e atividades políticas de Aron, o seu principal fito é auxiliar o estudo dos seus escritos políticos, sociológicos e filosóficos. Tal esforço é especialmente importante, mesmo indispensável, dada a amplitude do *corpus* aroniano. Trata-se de um dos raros pensadores políticos modernos que não foi tema de uma obra deste género.

O trabalho de Aron percorre uma grande diversidade de disciplinas académicas, da Estratégia Nuclear à Sociologia, passando pela Filosofia da História, o que torna quase impossível, para qualquer investigador, abordar o seu pensamento na sua globalidade. Aron publicou mais de 35 livros ao longo da sua vida, alguns com centenas ou mesmo milhares de páginas, além de mais de duas dezenas de textos póstumos (não incluindo os seus mais de 200 artigos científicos e inumeráveis editoriais publicados em jornais). «A dimensão da obra de Raymond Aron conduziu sempre os seus comentadores, e

mesmo os seus discípulos, ao desespero»,¹ diz Stanley Hoffmann. Para prevenir tal desespero, reunimos um grupo de especialistas e peritos motivados pelo desejo de facultar uma obra global, aguardada desde há muito por um público diversificado. Esta obra está organizada em três secções que abarcam os eixos principais do pensamento de Aron: a teoria e história das relações internacionais, a sociologia e filosofia política e, por fim, a história das ideias. Cada secção é composta por vários capítulos, escritos por académicos de diversos países, com referenciais e pontos de vista diferentes, possuindo em comum apenas o seu conhecimento sobre Raymond Aron. A última secção revelou-se a mais difícil, já que exige simultaneamente um bom conhecimento do trabalho de Aron e o domínio dos pensadores e filósofos com os quais aquele tinha estabelecido um diálogo frutuoso.

A análise da história é a chave para abordar as questões políticas centrais. Aron fê-lo no contexto dos conflitos que eram travados, como Nietzsche havia previsto e Nicolas Baverez relembra no início deste livro, em nome das filosofias e das ideias dos homens. Aron foi chamado, justamente, o «Tucídides do século XX». No entanto, o mundo filosófico de Platão e Aristóteles é diferente do mundo de Tucídides. Quando abrimos a história da *Guerra do Peloponeso*, a cidade está numa guerra sangrenta e encontramos-nos entre estadistas, comandantes militares e exércitos, cidadãos e demagogos. A cidade de Aron – tal como a *polis* de Tucídides – está em «movimento».² Não obstante, poderíamos pensar que a abordagem platónica era teórica ou filosófica, enquanto a de Tucídides era puramente histórica ou descritiva. Tal seria injusto para com Tucídides. Como no caso de Tucídides, a teoria de Aron é baseada numa filosofia da história – é uma teoria e, por vezes, até uma teoria filosófica, oferecendo modelos, simultaneamente estáticos e dinâmicos, que contêm reflexões preciosas sobre a condição humana e os meios de a examinar. Recordemos brevemente algumas dessas reflexões: o «método comparativo» que utilizou é apto para efetuar uma análise fenomenológica aprofundada e para estabelecer distinções finas, esclarecendo as sociedades e os regimes políticos na sua unidade e na sua diversidade. Aron evitou a idealização de qualquer sociedade, real ou potencial, como completamente justa, livre e igual. De igual modo, nunca esqueceu os valores, os bens morais e os aperfeiçoamentos aos quais a sociedade e as instituições políticas podiam almejar.

Os «valores» ou bens morais que nos são caros – a verdade, a justiça, a liberdade, a igualdade – não são transcendentais materializados em instituições, que são apenas dispositivos imperfeitos. Não existe sociedade perfeitamente justa: mesmo a democracia não é o sistema natural da espécie humana, mas sim apenas um «artefacto aperfeiçoável» ou uma «invenção». Aron não podia descrever o melhor regime de modo abstrato, ignorando os mecanismos sociais e os seus resultados. Uma consequência desta abordagem é que Aron partilhava, com Tocqueville, a opinião de que o melhor amigo da democracia não é o seu adúlador. Aron não ignorava a cena internacional – a nação moderna não está isolada; há pessoas e grupos afetados aqui e agora, por vezes

tragicamente, por decisões tomadas noutra parte. O seu método deixa lugar a qualquer coisa que vai além do método racional. As pessoas podem não se comportar razoavelmente, malgrado contratos sociais hipotéticos e por outro lado, todas as instituições traduzem escolhas vinculadas a um tempo e a um lugar particulares. Contudo, a atenção de Aron às particularidades concretas nunca é simplesmente pragmática e muito menos uma *Realpolitik* maquiavélica. Existem numerosas atividades humanas que não compreendemos sem a utilização de normas (a verdade nas ciências, a beleza em arte, o bem em ética). Aron tinha consciência de que, mesmo num estado natural fictício, as pessoas podiam possuir princípios diferentes, já que os valores e as normas são a aplicação da «razão» a circunstâncias particulares que conhecemos de modo empírico e que variam segundo o tipo de sociedade; na esfera pública, as referências são necessariamente múltiplas, guardando, no entanto, uma ligação a uma escolha razoável. Finalmente, não sendo ele próprio um homem político, Aron nunca ignorou o papel do estadista, uma consideração que tende a estar ausente na teoria política atual.

As teorias como as de Tucídides e Aron que não são claras como a água podem desiludir. No entanto, é útil lembrar que este é um problema antigo e que as simplificações necessárias não produzem sempre boas teorias. Alguém disse que Platão escreveu a *República*, uma *polis* no céu para fazer uma cidade melhor e que Aristóteles escreveu a *Política* apenas para realizar uma teoria melhor. No entanto, é certamente mais fácil viver na *polis* de Aristóteles do que no regime «segundo as preces» de Platão. Para Aron, apenas os regimes políticos possíveis podem ser comparados, e a cidade em movimento era, acima de tudo, o assunto que lhe interessava. É exclusivamente nela que podemos encontrar discursos políticos, propaganda, conflitos, exércitos, votações, partidos e quaisquer outros elementos que povoam as suas teorias. É possível possuir uma teoria completa sobre a cidade em movimento? Aron tinha uma atração pelos pensadores que tentaram descobrir uma tal teoria – Tucídides, Montesquieu, Clausewitz e mesmo Marx. No entanto, se a potência e a fecundidade desta visão «praxeológica» podem ser esboçadas, tal apenas pode ser feito através do estudo das ideias de Aron, hipóteses e propostas concretas e inumeráveis à luz do seu quadro teórico explícito ou implícito. Os seus próprios juízos políticos estão em dívida para com a sua teoria jamais-completamente-terminada-ou-formulada.

Segundo as palavras de Leo Strauss, que considerava o livro *Paz e Guerra entre as Nações* o «melhor livro existente sobre o tema»,³ «é impossível compreender o movimento maior sem compreender, simultaneamente, a maior acalmia» e «não se pode compreender a maior guerra sem compreender a maior paz que, por sua vez, culmina na maior guerra».⁴ O facto de as reflexões de Aron sobre os regimes políticos ou «a maior acalmia» estarem necessariamente incompletas pode ser visto, num certo sentido, como uma infelicidade; contudo, é também um desafio, ao qual o presente volume tentou responder.

Certos temas e algumas obras de Aron são abordadas em diferentes capítulos, ocasionando, por vezes, uma certa sobreposição. Os editores não tentaram forçar um consenso entre as perspectivas, pois os «pontos de encontro» desta pluralidade, sugerem uma conversa que é um lugar de encontro entre diferentes universos de discurso e, como dizia Michael Oakeshott, um famoso filósofo britânico, uma tal conversa «é impossível na ausência de uma pluralidade de vozes», que se reconhecem mutuamente,⁵ não sendo presidida por um simposiarca ou por um árbitro contém, por vezes, argumentos e respostas, mas não carece de uma conclusão ou assimilação de teorias diferentes. Tal abordagem está em harmonia com o espírito e a obra de Aron.

Agradecemos a todos os autores o seu envolvimento neste projeto, que contou com o apoio ativo de Dominique Schnapper e da Sociedade dos Amigos de Raymond Aron. Agradecemos igualmente aos editores pelo seu auxílio e paciência, a Bénédicte Barillé, Christian Bachelier, Françoise Manent, Diogo Morais Barbosa, Jorge Vieira Rodrigues e Pedro Góis Moreira, pelas suas traduções ou revisões. O nosso reconhecimento é também dirigido a Daniel Mahoney, cuja ajuda e imensos esforços contribuíram para tornar esta obra uma realidade.

Notas

¹ Stanley Hoffmann, «Raymond Aron et la théorie des relations internationales», *Politique étrangère*, nº4, 2006, [reimpr. 1983], p. 723.

² Fazendo nossas as palavras de Leo Strauss sobre Thucydide em *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris, Presses-Pocket, 1987.

³ Carta de 11 junho 1963, Fonds Raymond Aron.

⁴ Leo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, p. 175.

⁵ Michael Oakeshott, «The voice of poetry in the conversation of mankind», em *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991, p. 490.

I Parte

Vida e Obra

Nicolas Baverez

1. Raymond Aron, filósofo e combatente pela liberdade

Raymond Aron é a figura maior do liberalismo francês no século XX. Na esteira de Montesquieu, Constant, Tocqueville e Élie Halévy, a sua obra inscreve-se na escola francesa de sociologia política, que Aron definia, em *Etapas do Pensamento Sociológico*, nos seguintes termos: «É uma escola de sociólogos pouco dogmáticos, interessados acima de tudo pela política e que, sem ignorarem a infraestrutura social, desvinculam a autonomia da ordem política e pensam na qualidade de liberais». O seu liberalismo, a sua lucidez face às agitações da História, a sua postura de espectador implicado, preocupado em assegurar a coerência do seu pensamento, a sua palavra e a sua ação conferem a Aron um lugar único no seio dos intelectuais franceses, distinguindo-o tanto dos seus mestres – como Alain, Léon Brunschvicg ou Célestin Bouglé – quanto dos seus contemporâneos – Jean-Paul Sartre, Nizan ou Simone Weil.

A vida e a obra de Raymond Aron estão intimamente imbricadas na violenta história do século XX, que foi, conforme a previsão de Nietzsche, o tempo «das grandes guerras conduzidas em nome das ideologias». Nascido em março de 1905, nove anos antes da Grande Guerra e doze anos antes da revolução bolchevique, Raymond Aron morre em 1983, em plena crise dos euromísseis, o último avatar da Guerra Fria antes da queda do muro de Berlim e do colapso da União Soviética em 1989.

Aron era adolescente durante a Primeira Guerra Mundial, essa que foi a matriz do século e que marcará o suicídio da Europa liberal, partilhando o pacifismo da juventude dos anos 20; no entanto, compreendeu, em Berlim, a partir de 1930, face à agonia da República de Weimar, a natureza real do nazismo e a necessidade de o combater através de todos os meios, inclusive pelas armas. Nos anos 30, foi um dos primeiros, ao lado de Élie Halévy, a comparar o estalinismo e o hitlerismo e a elaborar uma análise dos totalitarismos, ambos maquiavelismos modernos. Mobilizado em 1939, responde ao apelo do general de Gaulle e junta-se às fileiras da França Livre para dar continuidade à Guerra contra a Alemanha hitleriana. A partir de 1945, na continuidade das suas reflexões sobre as ideologias enquanto religiões seculares, expõe o caráter totalitário e expansionista da URSS que conduzia, inelutavelmente, à bipolarização do mundo. Nos anos 50, Aron torna-se o pedagogo da revolução estratégica efetuada pela dissuasão nuclear e do equilíbrio do terror que regulava a Guerra Fria, definido segundo a fórmula «Paz impossível, guerra improvável».¹ Em 1957 expõe, em *A Tragédia Argelina*, as razões políticas e estratégicas que tornavam inelutável a independência da Argélia, na continuidade da desintegração dos impérios europeus.² A partir dos anos 60, esclarecerá as contradições entre a liberdade moderna e as democracias, relembando sempre a sua

superioridade política e moral em relação ao totalitarismo soviético, incluindo na sua versão pós-estalinista. Finalmente, no plano económico, foi o pedagogo da economia de mercado dos Trinta Gloriosos, da reabertura dos sistemas produtivos fechados e administrados até à evolução do sistema Bretton Woods, passando pela construção do mercado comum.

O pensamento de Aron, simultaneamente liberal e plenamente político, influenciará profundamente a filosofia e a sociologia francesas. Ele contribuirá de maneira decisiva para a introdução da obra de Max Weber em França, da fenomenologia e sociologia alemãs, abrindo assim uma via para a crítica do positivismo e para o nascimento de uma filosofia francesa da História no sentido sublinhado por Jean Cavaillès. Foi um dos pais do existencialismo, no qual a sua tese constitui um manifesto. Redescobre Tocqueville, abrindo uma via para os trabalhos de François Furet. Afirmase como o melhor exegeta francês de Marx, separando a análise fecunda da sociedade industrial do profeta maldito da revolução. Foi igualmente biógrafo e intérprete de Clausewitz, a partir do qual examina as mutações do camaleão que é a guerra.

No plano histórico e político, Raymond Aron continua a ser um dos heróis do combate pela liberdade e pela razão no século XX: «Quando nos batemos por qualquer coisa, não calculamos a probabilidade de ganhar ou perder..., batemo-nos simplesmente», insiste, em *O Espectador Comprometido*. Os seus ensaios, os seus editoriais e as suas intervenções serviram de antídoto à influência dominante do marxismo e contribuíram, de uma forma decisiva, tanto para a resistência colocada pela sociedade francesa ao comunismo quanto para a conversão dos intelectuais ao antitotalitarismo. Foi também um dos poucos franceses a disporem de um verdadeiro público internacional, o que o levará a tornar-se interlocutor de grandes nomes da ciência (Hayek, Oppenheimer, Polanyi), de dirigentes políticos (Kissinger) ou de dissidentes de Leste (Soljenitsin), que faziam circular os seus livros utilizando a prática de *samizdat*. Para com os franceses e os governantes, Aron exerce as funções de «professor de higiene intelectual», segundo a fórmula de Claude Lévi-Strauss. Para os estrangeiros, foi um dos raros a salvar a honra dos intelectuais franceses através da sua ação contra o nazismo, nas fileiras da França Livre, contra o estalinismo, em plena Guerra Fria, ao serviço da liberdade e das vítimas do totalitarismo, do apoio declarado aos dissidentes de Leste até aos *boat people*. As suas escolhas mostram que a coragem não é monopólio dos homens de ação, mas pode ser também o privilégio dos homens de pensamento.

A vida de Raymond Aron, que deveria ter sido colocada sob o signo de uma carreira clássica de filósofo e de universitário, colidiu com a História, que o autor havia tomado como objeto de estudos, e foi igualmente marcada por ruturas e provas pessoais.

Raymond Aron nasceu em 1905 numa família de origem judia, totalmente integrada, patriota e republicana. Um percurso universitário brilhante conduziu-o à

École Normale Supérieure em 1924, onde se tornará amigo de Sartre e Nizan, ao mesmo tempo que se encontra com Alain. Depois de obter a *agrégation* em Filosofia, Aron residirá em Colónia e, de 1930 a 1933, em Berlim. A primeira rutura foi intelectual: a leitura de Max Weber e dos fenomenólogos – nomeadamente, Husserl e Heidegger – distanciará o filósofo do idealismo e do positivismo que dominavam, na altura, a Sorbonne, ao mesmo tempo que o conduziram, aquando de um passeio no Reno, a decidir o seu destino: «compreender ou conhecer a minha época o mais honestamente possível, sem nunca perder a consciência dos limites do meu saber; desvincular-me do atual sem me contentar com o papel de espetador».³ A segunda rutura foi política: a ascensão do nazismo e a liquidação da República de Weimar levaram-no a romper com o pacifismo da sua juventude.

Sendo destacado para o liceu de Le Havre aquando o seu regresso da Alemanha e, posteriormente, para o centro de documentação económica e social da École Normale Supérieure, Aron trabalha na sua tese ao mesmo tempo que publica um ensaio sobre *A Sociologia Alemã Contemporânea* (1935), sendo presença assídua do seminário de Alexandre Kojève, que introduziu Hegel na filosofia francesa. A sua tese, consagrada à Filosofia da História,⁴ apresentada em 1938 sob a orientação de Léon Brunschvicg, causa escândalo ao inaugurar, em França, a epistemologia da suspeita no domínio das Ciências Sociais. Os anos 30 foram assim colocados sob o signo de uma tensão crescente entre, por um lado, a alegria privada e o sucesso intelectual e, por outro lado, o desespero do cidadão face à passividade das democracias e à paralisia da França face à Grande Depressão e à ascensão dos totalitarismos. Ao lado de Élie Halévy, Raymond Aron foi assim um dos primeiros a denunciar, nomeadamente aquando de uma comunicação para a Sociedade Francesa de Filosofia pronunciada em junho de 1939, a novidade e os traços comuns que aproximavam o fascismo, o nazismo e o comunismo, a sua oposição comum às democracias e a ausência de outra solução, face a esses regimes, senão a guerra.

Raymond Aron, mobilizado em 1939 e destacado como chefe de uma estação meteorológica a Norte de Mezières, que será incluída no eixo da invasão alemã, consegue recuar a sua secção até ao Norte de Paris, para depois atravessar o rio Líger e chegar a Bordéus. Responde assim ao apelo do general de Gaulle, em junho de 1940, e vai para Londres, onde dirigirá, até à Libertação da França, a revista *La France Libre*. A Segunda Guerra Mundial representou uma série de dilacerações, com o choque quádruplo do colapso do exército francês, do exílio que obrigará Aron a deixar para trás a sua mulher Suzanne e a sua filha Dominique, da sua destituição da Universidade de Toulouse, de acordo com a aplicação do estatuto dos Judeus aplicado pelo regime de Vichy, assim como da destruição dos seus livros e, finalmente (sobretudo), da revelação do genocídio dos Judeus.

Aquando do seu regresso a França, Raymond Aron escolhe não aceitar o lugar do qual tinha sido destituído na Universidade de Toulouse e decide tornar-se jornalista. Primeiro junta-se ao jornal *Point de Vue* e depois, de colaborar na direção efémera do

Ministério da Informação confiado a André Malraux pelo general de Gaulle, Aron passa do jornal *Combat* para o *Le Figaro*. O desencadear da Guerra Fria por Estaline explica a afirmação de Raymond Aron, juntamente com André Malraux, como um dos raros intelectuais franceses a opor-se frontalmente ao comunismo, o que o conduz a militar no seio do RPF e a participar no movimento pela liberdade da cultura. Tal compromisso ao serviço da democracia contra o soviétismo valeu-lhe um isolamento absoluto. Colocado à margem pela Universidade e pela *intelligentsia*, estando em maus termos com Sartre, o seu antigo colega, assim como com maioria dos seus amigos dos anos da École Normale Supérieure, Aron foi um homem solitário de 1947 a 1955.

Raymond Aron regressou à Universidade em 1955. Apesar da campanha de difamação alimentada pela publicação de *O Ópio dos Intelectuais*,⁵ foi eleito com maioria de um voto para a cátedra de Sociologia da Sorbonne em 1955. Aron exerce até à sua morte, em 1983, uma dupla atividade fecunda de professor universitário – da Sorbonne ao Collège de France, onde foi eleito em 1970, passando pela École des Hautes Études – e de editor para o *Le Figaro* (1947-1977) e para o *L'Express* (1977-1983).

Raymond Aron foi plenamente reconhecido no estrangeiro, quer como cientista quer como analista de primeiro plano, sendo relegado em França para uma posição marginal de oposição permanente. Aron desencadeará o furor da direita nacionalista – tornando-se um alvo da OAS – ao tomar posição pela independência da Argélia em 1957. Torna-se também a ovelha negra dos gaullistas, em função das suas críticas da conceção gaulista de Independência Nacional e do enfraquecimento que dela decorria para as democracias, face à União Soviética. Em maio de 1968, mesmo tendo sido um dos críticos mais severos do arcaísmo da Universidade e um defensor fervoroso da sua reforma, as suas tomadas de posição contra o niilismo dos estudantes revoltados e a sua revolução impossível tornaram-no o «mau da fita» dos enraivecidos e dos seus adoradores, nomeadamente de Sartre. Raymond Aron queria reformar a Universidade e não destruí-la: aqui, uma vez mais, os factos deram-lhe razão.

Ao mesmo tempo que a defesa da democracia e o antitotalitarismo dominavam os anos 70, nomeadamente sob o choque criado por Soljenítsin, a reconciliação de Aron com a família de intelectuais de esquerda, da qual era originário, foi diferida para o fim dessa mesma década, tendo por símbolo o aperto de mão com Sartre, a 20 de junho de 1979, nos salões do Hotel Lutécia, aquando da conferência de imprensa organizada para apoiar os *boat people*, que fugiam do Vietname comunista. Os franceses acolheram entusiasticamente o diálogo do *Espectador Comprometido* (1981) e as *Memórias* (1983), que continuam a representar o melhor dos comentários da História do século XX. Raymond Aron morreu algumas semanas após a sua publicação, em setembro de 1983, quando trabalhava num novo livro sobre os últimos anos do século XX,⁶ devastado por uma paragem cardíaca ao sair do Palácio de Justiça, onde tinha testemunhado em favor de Bertrand de Jouvenel, acusado de fascismo por Zeev Sternhell.

Em 1989, Raymond Aron não assistiu ao desenlace da história do século XX, com a queda do muro de Berlim, que marcou a vitória das democracias contra o sovietismo e o triunfo, pelo qual o filósofo tanto havia lutado, das nações contra os impérios. O seu combate pela liberdade e pela razão teve um preço elevado. Não obstante, a sua lucidez e a sua coragem permitiram-lhe superar tanto os ataques que pontuaram a sua vida, nos quais a violência e a má-fé são ilustradas pela máxima absurda segundo a qual «mais vale estar errado com Sartre que ter razão com Raymond Aron», quanto as desgraças pessoais que o marcaram: o abatimento do seu pai, arruinado pela crise dos anos 30; a morte da sua mãe, Suzanne, no meio da derrota de maio de 1940; o choque do holocausto; o nascimento da sua filha Laurence, trissômica, e a morte da sua filha, Emmanuelle, vítima de uma leucemia fulminante, em 1950.

Aron definiu a sua obra como «uma reflexão sobre o século XX, à luz do marxismo, e uma tentativa de explicitar todos os setores da sociedade moderna: a economia, as relações sociais, as relações de classe, os regimes políticos, as relações entre as nações e as discussões ideológicas».7 Reflexão que tem por princípio pensar a História tal como ela se fez e não tal como ela é sonhada.

Emancipando-se das clivagens tradicionais entre disciplinas, Aron explorou numerosos campos do saber: Sociologia, História, Relações Internacionais, a controvérsia ideológica, o comentário da atualidade. O seu pensamento funda a sua unidade na conceção da condição humana elaborada na sua tese, *Introdução à Filosofia da História* (1939). Tal conceção encontra-se resumida numa fórmula: «O homem é na História; o homem é histórico; o homem é uma história». A existência humana é trágica, o que impõe a cada um a tarefa de decidir o seu destino a partir de conhecimentos parciais e de uma razão limitada; mas essa razão não está, no entanto, condenada ao desespero e ao absurdo, visto que o compromisso permite ultrapassar a relatividade da História e dos saberes, para aceder a uma parte de Liberdade e Verdade. Para Aron, a Liberdade é primeira, mas esse primado é histórico e não filosófico. Ela deve ser simultaneamente construída e defendida, tendo em conta as configurações geopolíticas, as instituições políticas e sociais, os sistemas económicos e os hábitos próprios a cada época.

Visto que o século XX foi colocado sob o signo das ideologias, essas religiões seculares que acreditavam suplantam a democracia, Aron reserva um espaço importante ao comentário crítico de Marx – no qual separa o sociólogo da revolução industrial do profeta maldito da Revolução – e dos marxistas – na primeira fila dos quais estão Sartre, Merleau-Ponty e Althusser. Raymond Aron demonstrará a impossibilidade de conciliar a ideia de um sentido da História com a Liberdade, colocará em confronto o desenvolvimento das economias ocidentais e a previsão de uma crise inelutável do capitalismo, sublinhará a mistura perversa de terror e fé que servia de cimento ao império

soviético. Estará regularmente oposto a Sartre, o colega da época da École Normale Supérieure com o qual colidirá em 1947, no início da Guerra Fria.

Aron e Sartre são ambos filósofos da liberdade e do «comprometimento». O homem é aquilo que faz de si; e é ao decidir sobre si que ele institui e traduz em atos a sua liberdade. Contudo, esta liberdade está ancorada para Aron numa história e em instituições democráticas, tomando a forma, em Sartre, de uma metafísica da violência. Para Sartre, a consciência, livre por essência, revela-se alienada no outro; ela não pode ultrapassar esta contradição e aceder à Liberdade, a não ser através da sua inscrição num movimento coletivo de revolta, selado por um pacto de terror recíproco. A revolta pessoal e a violência coletiva são, simultaneamente, os instrumentos de emancipação dos indivíduos e o motor da História. Esta *anarcometafísica* comporta três riscos: a liberdade absoluta da consciência autoriza todas as escolhas, incluindo a das aventuras totalitárias; o fracionamento e a descontinuidade da consciência no tempo suprimem qualquer princípio de responsabilidade; e, mais importante, a apologia do terrorismo representa um contrassenso histórico num século caracterizado pela massificação dos massacres e do terror. Aron começa pelo sentido inverso, a partir da constatação da fragilidade da liberdade política e da necessidade de a preservar. Criação milagrosa da Europa das Luzes, ela consolidou-se progressivamente na confluência do movimento do capitalismo democrático e das mutações do capitalismo, por um lado, e, por outro lado, nas provocações das ameaças nacionalistas e totalitárias. Privada de fundamento transcendental ou de um princípio unitário, ela permanece dividida pela heterogeneidade dos direitos políticos, civis e sociais, minada pelas tensões igualitárias, à mercê das paixões coletivas e dos demagogos. A Liberdade é, deste modo, algo a ser permanentemente conquistado, fruto de um trabalho quotidiano dos cidadãos e dos povos para enquadrar, com o auxílio das instituições, as pulsões que os levam à violência, ao caos e à irracionalidade.

Nesta perspetiva, a sociologia das sociedades industriais explora os pontos comuns e as diferenças entre os regimes liberais e socialistas ao longo da trilogia: *Dezoito Lições sobre a Sociedade Industrial* (1962), *A Luta de Classes* (1964), *Democracia e Totalitarismo* (1964). Para Aron, «é industrial a sociedade na qual os grandes empreendimentos constituem a forma característica da organização do trabalho», aspeto que vai a par da acumulação do capital e da generalização do cálculo económico. As características que os sistemas capitalistas e comunistas partilham não implicam, no entanto, a sua convergência, já que as suas estruturas políticas permanecem irredutivelmente antagonistas: o pluralismo opõe-se ao partido único, as liberdades fundamentais à existência de uma verdade de Estado, a autonomia dos atores sociais ao seu controlo, o estado de direito a um aparelho de repressão hipertrofiado, o mercado à planificação centralizada. O primado das variáveis políticas exclui qualquer simetria entre os dois blocos; ele impede igualmente que o mercado ou o pluralismo sejam erigidos enquanto valores: ambos relevam da ordem dos meios e não da ordem dos fins. O liberalismo político de Aron distingue-se assim da tradição utilitarista, cuja versão mais completa foi

apresentada por Hayek em *A Constituição da Liberdade*; é reservado ao Estado uma posição eminente, já que lhe incumbe a instituição do estado civil no interior de uma sociedade, assim como a defesa da soberania da nação no seio do estado de natureza que rege o sistema mundial.

O estudo das relações internacionais constitui o contraponto natural da análise da sociedade industrial: por um lado existe o surgimento da violência com a alternância da guerra e da paz, a luta das nações e dos impérios; por outro lado a lógica da sociedade mercantil, portadora de uma competição pacífica, vetor de um individualismo que procura a sua emancipação da tutela dos Estados. Confrontado com a estratégia durante a sua estada em Londres através da análise dos teatros de operações dos conflitos mundiais, associado desde cedo às reflexões para concetualizar o uso da arma nuclear, comentador regular da atualidade internacional, Aron propõe, em *Paz e Guerra entre as Nações* (1962) uma interpretação teórica do sistema diplomático e estratégico mundial, fundada no papel fundamental dos Estados, únicos árbitros no que concerne o uso das armas. Tal posição preeminente reconhecida aos Estados soberanos face ao movimento das sociedades valeu a Aron ser considerado, fora de França, o pensador da política estrangeira gaullista, ao mesmo tempo que era considerado, em França, como o crítico mais severo do grande plano do general de Gaulle. Em *Pensar a Guerra, Clausewitz* (1976), Aron dá seguimento à exploração das relações antinómicas entre a violência e a guerra, a soberania e os impérios. A partir da ambivalência do pensamento de Clausewitz, que é simultaneamente o teórico da guerra total e do conflito limitado, da ascensão dos extremos e do controlo da força, Aron demonstra como as diferentes configurações do sistema internacional, ao longo do século XX – a era europeia herdada do século XIX, o período entre as duas guerras, a Guerra Fria – combinam as paixões dos povos e os interesses dos Estados, a visão dos estrategas e o equilíbrio instável das potências rivais.

Paralelamente aos seus trabalhos universitários, Aron exerce um magistério intelectual e moral sobre a opinião francesa, através das suas crónicas no *Le Figaro* e no *L'Express*, mas também nas revistas liberais *Preuves*, *Contrepoint* e *Commentaire*, que dinamizou ou fundou, para além dos seus ensaios que exploram a evolução geopolítica e a situação interior. *O Ópio dos Intelectuais*, publicado em 1955, em vésperas da intervenção soviética na Hungria, abriu os olhos a uma primeira geração de companheiros de viagem do comunismo, entre os quais François Furet. A partir de 1957, Aron tomou posição a favor da independência da Argélia, causando grande escândalo entre os conservadores. Em 1968, Aron analisa os eventos de maio enquanto pseudorevolução: o entusiasmo dos discursos ideológicos escondia a ausência de projeto político, desaguando num nihilismo destruidor tanto para a República quanto para a Universidade. *As Desilusões do Progresso* (1969) desenvolvem uma meditação sobre o desencanto das sociedades democráticas, enquanto *Defesa da Europa Decadente* (1977) exorta a Europa, rica e vulnerável, a reencontrar um estatuto de ator político maior, ao

escapar às alternativas de integração na esfera dos Estados Unidos ou de vassalagem no seio do império soviético.

O pensamento de Aron combina uma filosofia da História e uma moral da ação que assentam na sabedoria dos homens de Estado e no envolvimento dos cidadãos. Tal pensamento recusa a clivagem tradicional entre o liberalismo, que subestima frequentemente o peso da História, a força das paixões e o choque das ambições, e a política, sempre pronta a exonerar-se de qualquer ligação com a Verdade e a Razão. A articulação das múltiplas dimensões das sociedades modernas permite salientar as interações complexas que se estabelecem entre as mudanças estruturais, o jogo das forças políticas e os interesses rivais, em suma, a irredutível liberdade dos homens: «Os homens fazem a sua história, mesmo se não sabem a história que fazem». Daqui decorre um método simultaneamente realista, probabilístico e dialético: realista porque recusa qualquer princípio transcendente, reclamando, em permanência, uma moral da responsabilidade; probabilístico porque procura justificar a complexidade da decisão na História através do estudo de toda a gama dos possíveis; dialética porque recusa qualquer determinismo e qualquer maniqueísmo, assumindo a complexidade e a incerteza.

A ciência política liberal de Raymond Aron encontra o seu horizonte derradeiro na aposta efetuada sobre a ideia de Razão, no sentido kantiano do termo. Nada seria mais falso que acusar Aron de pessimismo ou de uma forma de demissão. A História é trágica precisamente porque o homem é realmente livre de fazer o melhor ou o pior. Tal facto não legitima, de modo algum, a retração ou a indiferença, constituindo sim um apelo à mobilização, um convite salutar aos cidadãos e dirigentes para tomarem nas próprias mãos o seu destino. A mensagem derradeira de Aron é, deste modo, feita de otimismo e esperança. Não existe qualquer fatalidade que dite que a última palavra seja tomada pelo ódio e pela violência. Contra os fanáticos e os cínicos, o melhor antídoto continua a ser a razão: «Se as civilizações completamente ambiciosas e precárias realizarão num futuro longínquo os sonhos dos profetas, qual a vocação universal que as pode unir, salvo a Razão?»⁸

Aron respeitava a fé religiosa, à qual reservava um espaço ao qual ele próprio não acedia, sendo que a ideia de uma revelação ou de uma história sagrada lhe eram fundamentalmente estranhas. No entanto, considerava a Razão como um «universal oculto» que, ao desvincular o homem da naturalidade e da historicidade, abre a possibilidade de uma reconciliação do poder com a Liberdade. Depois da morte de Deus e do fim das ideologias, no cerne da luta contra a barbárie do genocídio e do terror de massa dos regimes totalitários, Aron elabora e define os contornos de uma política moderada e inteligente, que mobiliza as margens de liberdade e a razão dos homens para restringir o transbordar das paixões e da violência. O autor relembra aos homens de Estado que existe uma coisa acima da política, isto é, a verdade; aos homens de ciência e fé, lembra que a Liberdade nunca está garantida, mas sim conquistada pelo trabalho,

pela vontade e, por vezes, pelo recurso às armas. Patriota e cosmopolita, adversário convicto dos totalitarismos, Aron continua a ser um dos pensadores maiores da Liberdade no século XX. A sua definição liberal da Liberdade não perde a sua atualidade na economia e na sociedade abertas do século XXI.

A vida e obra de Raymond Aron foram capturadas pela história violenta do século XX e pelo combate do filósofo contra as ideologias totalitárias. Pode ser tentador celebrar a sua lucidez, mas encerrá-lo no passado e reduzi-lo a um testemunho histórico: Raymond Aron, vítima da sua vontade de olhar de perto a política e a história, seria assim tão insubstituível para pensar o século XX quanto inútil para compreender o século XXI.

De facto, a era da mundialização é radicalmente diferente do século das ideologias, definitivamente ultrapassadas com a desintegração da União Soviética. O capitalismo tornou-se universal com a deslocação do seu centro de gravidade em direção à Ásia e ao Sul. A economia digital suplantou a sociedade industrial. O conflito entre a democracia e os totalitarismos apagou-se face à confrontação violenta de sentimentos identitários, assim como de culturas e fés religiosas. O mundo bipolar da Guerra Fria, dominado por duas superpotências e regulado pela dissuasão nuclear, deu lugar a um sistema bipolar muito instável. Os atores multiplicam-se e diversificam-se, ao mesmo tempo que os Estados perdem o monopólio da política internacional face aos mercados, à semelhança do monopólio da violência, perdido com a ascensão das organizações terroristas e criminais, que controlam atualmente vastos territórios e populações inteiras. Não existe nenhuma potência capaz de amparar os choques estratégicos ou económicos, como fizeram o Reino Unido no século XIX ou os Estados Unidos na segunda metade do século XX.

As crises, revoluções e guerras não desapareceram, de modo nenhum, tendo apenas mudado. À regulação keynesiana das economias fechadas e administradas sucedeu um capitalismo mundializado e um modelo de crescimento de bolhas especulativas, cuja implosão em 2008 esteve perto de provocar uma nova deflação massiva. As revoluções não são mais guiadas pelas religiões seculares da raça e da classe, mas sim pelo nacionalismo, pela renovação dos impérios e pelo despertar das religiões tradicionais – do Islão à Ortodoxia. A guerra volta ao primeiro plano da História, incluindo nas democracias. Ela não é mais fria, mas sim quente; é permanente, variando em intensidade; ela não é já periférica, mas central – das derrotas americanas no Iraque e no Afeganistão à escalada de tensão no Mar da China, passando pela intervenção russa na Crimeia e no Este da Ucrânia, o caos e as guerras civis que devastam o Iraque, a Síria e a Líbia, o arco terrorista que vai do Senegal ao Afeganistão, do grupo Boko Aram aos talibãs, passando pelo estado islâmico.

A trama concetual que sustem a análise aroniana da História do século XX e que se situa na confluência das Luzes e da filosofia alemã da História é colocada em questão. Baseava-se, por um lado, na distinção clara entre o estado civil que rege a vida interna das nações e a selva que domina as relações internacionais e, por outro lado, sobre o papel central do estado como garante da paz civil e da soberania nacional. É assim em torno do Estado, nomeadamente em torno da forma do Estado-Nação, que emergiu na Europa a partir do século XVI, que se organizava o sistema internacional e as sociedades. Mas a mundialização fez explodir estas categorias. O Ocidente perdeu o monopólio do governo do capitalismo e da História mundial. Um princípio de sociedade emerge, com as suas instituições, as suas normas e costumes, ao mesmo tempo que segmentos inteiros do território e da população são reduzidos ao estado de natureza. Os Estados são contornados por cima, através da economia aberta e do nascimento de blocos continentais, e por baixo, através da autonomia crescente dos indivíduos e das sociedades.

No entanto, nada seria mais erróneo do que deduzir a falta de atualidade de Aron, pelo menos por quatro razões:

- Aron foi um dos primeiros a entrever a mudança em direção à História universal, mesmo não tendo previsto a desintegração da União Soviética a partir do seu interior, nem o advento do capitalismo mundializado. A partir de 1960, tinha imaginado os princípios da mundialização – noção que utilizará a partir de 1969⁹ –, numa conferência consagrada à «Aurora da História Universal», que Aron definia como o nascimento de uma sociedade humana que vive uma só e mesma História. A era da mundialização assenta precisamente num movimento dialético entre, por um lado, o carácter universal do capitalismo e das tecnologias e, por outro lado, a instabilidade própria a um sistema multipolar e a heterogeneidade radical dos valores e das instituições políticas. Os homens do século XXI partilham a mesma História mas vivem em espaços e tempos muito diferentes: a competição pelo *leadership* entre a China e os Estados Unidos; as sequelas do século XX em Cuba ou na Coreia; as rivalidades nacionais e os diferendos territoriais na Ásia, à semelhança da Europa do século XIX; as Luzes africanas que acompanham a descolagem económica; as guerras de religiões que desintegram o mundo árabe-muçulmano, à semelhança da Europa do século XVII. O dilema fundamental da nossa época surge a partir daquilo que Aron havia explicitado nos seguintes termos: «Nunca os homens tiveram tantos motivos para não se matarem uns aos outros. Nunca tiveram tantos motivos para se sentirem associados num único empreendimento. Não concluo que a era da História universal será pacífica. Nós sabemos que o homem é um ser razoável, mas os homens são-no»¹⁰

- A História, segundo Aron, não é linear nem fixa. Ela está em movimento, segundo a fórmula de Arnold Toynbee pela qual nutria tanta afeição: «History is again on the move». Ela assiste a acelerações brutais onde se joga o destino dos indivíduos, dos povos e dos Estados. Na era da História Universal, as sociedades frias, no sentido

de Lévi-Strauss, são reduzidas a alguns povos da Amazônia ou da Oceânia, ao mesmo tempo que a quase totalidade da humanidade vive em sociedades quentes, onde a mudança é permanente. A mudança é causada por três motores: as evoluções longas do capitalismo, do sistema internacional e das mentalidades; a configuração e as relações de poder entre os Estados e a vontade, a imaginação e a previdência dos dirigentes.

A mundialização, longe de significar o fim da História, recolocou-a em rota, depois do período de glaciação da Guerra Fria. Se a configuração histórica sofreu uma reviravolta, as questões decisivas continuam a ser aquelas que Aron procurou esclarecer. As três dialéticas que o filósofo discernia no seio das sociedades modernas – implicando a igualdade, a socialização e a universalidade – estão sempre ativas – mas são implementadas na escala planetária, alcançando os países emergentes. As antinomias da liberdade moderna, esquartejada entre, por um lado, uma racionalidade cada vez mais exigente das técnicas, dos comportamentos e das instituições e, por outro lado, o flamejar das paixões coletivas. As contradições das democracias, que se esvaziam dos seus ideais e do seu vigor, sob o efeito do individualismo, da atomização do corpo social, da ascensão dos populismos e dos demagogos, da perda de confiança nas instituições, e que, desde então, se revelam impotentes face aos choques económicos como o *crash* de 2008 ou a multiplicação das ameaças exteriores – as ambições da China e a renovação imperial russa, passando pela desintegração do Médio Oriente ou a ascensão do Estado Islâmico e do seu projeto de refundação do Califado. A dificuldade de reformar as nações livres que perderam o controlo do capitalismo e da História do mundo. A escolha crucial da guerra ou da paz, com o grande cansaço face aos conflitos que assomou os Estados Unidos e os lança numa nova fase de isolacionismo, enquanto a Europa se encerra na ilusão de uma saída da História e num adeus às armas. As condições do desenvolvimento e da regulação do capitalismo mundializado, no momento em que se desloca em direção ao Sul e onde afronta os desafios do envelhecimento demográfico, das tecnologias da informação, do sobre-endividamento e do desemprego provocados pela explosão das bolhas especulativas dos anos 2000 ou, por fim, a crise ecológica.

• O liberalismo político, do qual Aron foi o maior representante em França no século XX continua a ser a chave do futuro das democracias. A conclusão a que Aron chega em *O Ópio dos Intelectuais*¹¹ não perdeu, em nada, a sua acuidade: «A liberdade é a essência da cultura ocidental, o fundamento do seu sucesso, o segredo da sua extensão e da sua influência». Mas essa liberdade é, antes de mais, política e não económica; ela não se reduz ao mercado, que releva da categoria dos meios e não dos valores; ela deve, segundo a fórmula de Karl Popper, «ser protegida dos seus próprios fanáticos». O liberalismo político de Aron é assim um antídoto eficaz contra a desmesura que se apoderou da hiperpotência americana dos anos 90, ao mesmo tempo que representa um apelo à mobilização lançado aos dirigentes e aos cidadãos das democracias, que devem reinventar-se para enfrentar as agitações económicas e geopolíticas. As nações livres encontram-se confrontadas, simultaneamente, com o passivo do choque de 2008 –

crescimento escasso, desemprego em massa, sobre-endividamento público e privado – a ascensão dos partidos populistas e extremistas, a vontade de vingança das novas potências do Sul, a renovação dos impérios e da Jihad, lançada por uma parte do mundo muçulmano. Face aos choques em cadeia que desestabilizam as classes médias que constituem a sua base, há uma tentação grande de ceder à demagogia e à resignação. Raymond Aron é um guia precioso, que nos chama à razão e apela à moderação, mas também à mobilização e à ação. A espiral de violência, os atentados à liberdade, a exaltação do nacionalismo e o recurso ao protecionismo constituem o melhor serviço aos inimigos da liberdade. No entanto, a prudência e a desmesura não implicam nem a dissolução da autoridade pública, nem a paralisia ou passividade face aos grupos, às forças e às potências que fixam, como seu objetivo, a destruição da democracia.

• Raymond Aron absteve-se sempre da elaboração de um sistema dogmático, da imposição de uma doutrina rígida, da fundação de uma escola. O pensamento aroniano não reúne fiéis que comungam no pensamento de um mestre. É antes um estado de espírito, uma atitude intelectual e uma pedagogia. O estado de espírito consiste no confronto permanente de ideias e factos, no acompanhar do curso da História sem renegar a universalidade de certos valores. O método organiza-se em quatro momentos – o relato, a análise, a interpretação e a crítica – que permitem compreender antes de julgar e de tomar posição. A pedagogia é a da liberdade, que não é inata, resultando de um trabalho paciente de educação. Nem profeta nem guru, Aron não nos fornece uma receita que se aplicaria independentemente das configurações históricas, ao mesmo tempo que nos alerta contra a renúncia da defesa dos valores que permitiram ao Ocidente, nomeadamente à Europa, inventar o capitalismo e a democracia. No momento em que os países desenvolvidos se encontram no fogo cruzado da concorrência dos países do Sul e da renovação das ambições imperiais, Raymond Aron sublinha que a liderança conquistada pelo Ocidente sobre o mundo moderno desde o fim do século XV até ao fim do século XX não foi o resultado de um avanço económico, tecnológico, político ou cultural inato, mas sim da capacidade de gerar uma civilização respeitadora da liberdade e da dignidade dos homens, da faculdade de se colocar regularmente em questão, da proteção do pluralismo e do espírito crítico. Longe de reproduzir os esquemas passados e de se afundar na preguiça do conservadorismo, cada geração é chamada a refletir sobre os princípios do período histórico no qual se encontra mergulhada, a fim de encontrar em si mesma a vontade e os meios de se adaptar, sem colocar o seu destino nas mãos de uma Providência ilusória ou de um salvador improvável.

A mundialização constitui uma nova «grande transformação histórica». Ela não é nem feliz nem diabólica, propondo antes uma configuração inédita na qual as democracias devem encontrar as chaves para valorizar o potencial considerável de progresso que ela encerra e controlar os riscos que comporta. Deificar ou maldizer essa

mundialização é também inconsequente. É preciso pensá-la e agir para a colocar ao serviço da liberdade. Essa História não pode ter sentido nem fim. O seu curso é completamente determinado pelos homens que podem fazê-la resvalar para uma violência e uma desumanidade radicais, desemparelhadas pela tecnologia, ou colocá-la ao serviço da prosperidade, da justiça e da paz. Na era da História universal, face ao regresso das grandes crises económicas, à recuperação do fanatismo nacional e religioso e à renovação dos impérios, a sobrevivência da Liberdade passa pela mobilização e pelo comprometimento, mas também pelo conhecimento e pela razão política. Eis as razões pelas quais Raymond Aron se mantém indissociavelmente como figura maior do pensamento liberal francês no século XX e nosso contemporâneo.

Notas

¹ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948; *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

² Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.

³ Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 53.

⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des idées», 1938.

⁵ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1955.

⁶ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984.

⁷ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, pp. 299-300.

⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 729.

⁹ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1969, p. 231.

¹⁰ Raymond Aron, «L'Aube de l'histoire universelle», conferência em Londres, 18 fevereiro 1960, sob a égide da *Société des Amis de l'Université hébraïque de Jérusalem*, publicada em *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 295.

¹¹ Cf. Raymond Aron, *L'Opium*, *op. cit.*

II Parte

Relações Internacionais

Matthias Oppermann

2. Durante a «era das tiranias»

A ordem internacional do nazismo à Guerra Fria

Tudo começou na Alemanha. Se não tivesse conhecido a política e a filosofia alemãs durante os três primeiros anos da década de 30, Raymond Aron dificilmente se teria tornado o pensador que conhecemos hoje. A este propósito, muitos dos que descreveram o seu pensamento atribuíram uma grande importância à sua experiência académica ou filosófica – a sua descoberta da nova filosofia alemã da História, da fenomenologia, do pensamento original de Marx e da sociologia política de Max Weber. Tudo isto é, evidentemente, muito importante. Estudar a filosofia e a sociologia alemãs auxiliou Aron a ultrapassar aquelas que considerava serem as lacunas da formação académica que recebera na sua França natal. No entanto, esta descoberta académica ou filosófica colocou-o, apenas a ele, na via do liberalismo político. Tal descoberta não era forçosamente congruente com essa via. Muito pelo contrário: apesar de Weber ter facultado a Aron as bases para se distanciar da tendência positivista que predominava, expressa nas várias versões de determinismo histórico com as quais Aron foi confrontado ao longo dos seus estudos na prestigiada École Normale Supérieure de Paris, o grande sociólogo alemão legou-lhe outro problema: a sua fé inocente numa ciência desprovida de juízos de valor, totalmente inadaptada a uma época de ideologias. Foram necessários quase 20 anos para Aron se libertar desse fardo intelectual, mas após a Segunda Guerra Mundial, começou a considerar Weber um niilista «quase nietzschiano».¹ Em contrapartida, as ideias políticas que Aron recebeu na Alemanha foram muito mais influentes na concretização do seu próprio tipo de liberalismo conservador. Não nos podemos esquecer de que o filósofo negou sempre ser o representante de um liberalismo abstrato, baseado numa teoria especulativa.

O seu liberalismo era, como Aron tinha o hábito de dizer, o resultado de um estudo da realidade, isto é, da sua análise da História do século XX, em particular do conflito entre as democracias liberais e os regimes totalitários em todas as suas versões. De modo a poder reconstituir as fontes desta abordagem aristotélica ou burkeana da política, devemos analisar o raciocínio histórico de Aron sobre o século XX, que foi motivado, em primeiro lugar, pela sua observação da crise da República de Weimar.² A Alemanha foi o teatro daquilo a que Aron chamou mais tarde a sua «educação política».³

Face a Hitler

Quando Aron chegou a Colónia, na primavera de 1930, era um pacifista bem-intencionado com inclinações socialistas, para quem a França estava sempre errada na

sua política em relação à Alemanha. À semelhança dos nacionalistas alemães, mas motivado por razões diferentes, o jovem filósofo considerava o Tratado de Versalhes, em certa medida, um *diktat* cruel, considerando que a França era um «burguês empanturrado que defende o seu cofre-forte». ⁴ As suas opiniões eram muito semelhantes às de alguns liberais britânicos, como John Mayard Keynes, que falava de uma «paz cartaginesa» ⁵ imposta à Alemanha vencida pelos aliados. Não porque, da parte de Aron, houvesse ausência de preocupação com a segurança da França, mas porque, de acordo com o seu ponto de vista, não poderia existir segurança sem um desarmamento geral europeu; e é certo que a França devia iniciá-lo, já que, se «a França não se desarmar, a Alemanha voltará a armar-se, legitimamente, senão legalmente». ⁶ Em concreto, Aron nunca associou o seu desejo de paz e segurança ao sentimento patriótico. Tal postura era notável, já que o patriotismo era natural na família de classe média-superior, de origem judia, na qual o filósofo nasceu, a 14 de março de 1905. Tendo perdido quase todas as ligações com a fé dos seus antepassados, os Aron eram republicanos intransigentes. A República Francesa estava no cerne da sua identidade social e política, sendo o patriotismo não uma escolha, mas um dever. No entanto, já quando do seu último ano na escola secundária, na qualidade de estudante de Filosofia no Liceu Hoche em Versalhes, Raymond Aron enveredou por um caminho diferente do tomado pelos seus pai e avô.

Descobrir a filosofia mudou totalmente a sua consciência política. «Independentemente da política do professor», escreverá mais tarde nas suas *Memórias*, «o ambiente de uma turma de filosofia incentiva a sensibilidade de esquerda». ⁷ Aron substituiu a sua herança patriótica por um certo tipo de pacifismo filosófico, inspirado pelo célebre filósofo Alain.

Quando decidiu passar alguns anos na Alemanha, ainda estava marcado por esse pacifismo. Evidentemente, tal sentimento não podia durar. Não podia sobreviver à experiência quotidiana da política alemã. Aron, «apaixonadamente pacifista», ⁸ foi confrontado com um país onde as paixões políticas eram ainda mais arrebatadas do que em França; um país onde os braços armados dos partidos se combateram ferozmente, um país onde quase toda a gente queria alterar as consequências da Grande Guerra. Mais importante do que isto, Aron testemunhou a crise da República de Weimar – por outras palavras, a corrupção total de um regime liberal-democrata – e a ascensão de Hitler. Como é que o pacifismo, o desejo intenso de preservar a paz, despoletou o seu interesse político? De facto, é na Alemanha de Weimar que Aron sente pela primeira vez que não era apenas a paz, mas também o conjunto da civilização europeia que tinham sido colocados em perigo. Nas palavras que utilizou trinta anos mais tarde, na sua lição inaugural no Collège de France:

A partir de 1930, sendo leitor na Universidade de Colónia ou membro associado da Casa Académica em Berlim, senti, quase fisicamente, a aproximação das tempestades históricas. «History is again on the move»,

segundo a formulação de Arnold Toynbee. Continuo marcado, para sempre, por essa experiência, que me inclinou para um pessimismo ativo. De uma vez por todas, deixei de acreditar que a História obedece ela própria aos imperativos da Razão ou aos desejos dos homens de boa vontade. Perdi a fé e guardei, com esforço, a esperança. Descubri o inimigo que não deixo, eu também, de perseguir, o totalitarismo, inimigo menos insidioso do que o malthusianismo. Em todos os fanatismos, mesmo nos que são animados pelo idealismo, suspeito encontrar-se um novo avatar do monstro.⁹

Na Alemanha, Aron aprendeu que o mal não era uma simples categoria religiosa. É uma característica da humanidade: «Existia Hitler, no qual pressenti o satanismo». Pouco a pouco, chega à conclusão de que o regime totalitário era «o mal por excelência».¹⁰ Esta foi a razão principal da sua conversão de um pacifismo irresponsável que tendia para a esquerda para um liberalismo realista e militante, com o qual se identificou ao longo de toda a sua vida. Hitler e a tirania que este tinha recentemente erigido libertaram Aron de quase todas as suas ilusões de juventude e, mais tarde, nas suas *Memórias*, explicou que a «sua conversão» se completou quando voltou a França, no outono de 1933. No entanto, existem boas razões para supor que já tinha adotado esta posição meses antes. Em fevereiro do mesmo ano, descreveu num artigo publicado na revista *Esprit*, ilustre publicação da esquerda católica francesa, a sua posição pouco «ortodoxa», situada entre algumas das principais correntes políticas da Terceira República: «Não sou já nem de esquerda nem de direita, nem comunista nem nacionalista, nem mais radical que socialista. Ignoro se encontrarei os meus companheiros».¹¹ Um facto interessante é que existe um grupo que não é mencionado: os moderados, os liberais da República e os liberais conservadores da Aliança Democrática.¹² Mesmo sem nunca ter professado publicamente o seu apoio a um partido, não hesito em situá-lo intelectualmente, ao longo desses anos, nesta região do espectro político. Parece ser completamente evidente, depois da Segunda Guerra Mundial, que Aron exprime uma grande admiração por Paul Reynaud, que, segundo Aron, teria sido «a referência da sua geração»¹³ e que tomou posições – tanto na economia como na política estrangeira – próximas das tomadas por políticos moderados como Reynaud e André Tardieu.¹⁴

Aron aproxima-se desses políticos através da sua mudança de posição, que muda de uma defesa da paz absoluta para uma defesa da liberdade em todas as suas facetas. Uma grande questão une todos os seus escritos académicos e jornalísticos: como podiam os liberais preservar a liberdade numa «era das tiranias»?¹⁵ O período do pós-guerra parecia ter chegado ao fim. Sem que a maioria dos políticos e intelectuais parecesse saber, as democracias liberais ocidentais estavam já então no caminho da guerra. Não existe nenhuma prova de que Aron já tivesse adquirido, em 1933, a certeza de que a guerra contra a Alemanha de Hitler seria inevitável, como relatará nas suas *Memórias*.¹⁶ Mas, no mínimo, não podia ignorar a tensão que pesava nas relações franco-alemãs. Aron pede assim à esquerda política francesa para parar de «moralizar» e para se comprometer numa política externa guiada pela busca de interesses concretos e pelo

realismo, sem esquecer que «uma boa política se define pela sua eficácia, não pela sua virtude».17 Aron sabia bem que esta moderação incomodaria os intelectuais de esquerda para quem escrevia. Assim, em 1933, evita ser demasiado explícito. Alguns anos mais tarde, torna-se muito mais audacioso. Num discurso hoje celebrado, chamado «Estados Democráticos e Estados Totalitários», que Aron pronunciará para a Sociedade Francesa de Filosofia em junho de 1939, explica que seria perigoso fechar os olhos à realidade política de um continente dividido entre regimes liberais e autoritários ou, até, totalitários.18

A missão conservadora do liberalismo

Nenhuma das pessoas que testemunharam a queda da República de Weimar, no início dos anos 30, poderia deixar de duvidar que o liberalismo ocidental tinha entrado numa crise profunda. Raymond Aron tinha a convicção firme de que tal crise não era um fenómeno unicamente alemão, mas que caracterizava toda uma época. Um filósofo que estivesse particularmente interessado nas causas da liberdade podia escolher entre várias abordagens, na pesquisa das origens desta condição histórica. Contrariamente a Leo Strauss, que Aron julga ter encontrado no fim da sua estadia em Berlim, e por quem muito mais tarde revelará admiração, não tentou dissecar as fraquezas do pensamento liberal moderno. Aron era certamente sensível às razões pelas quais a democracia liberal se revelou tão branda em relação às «tirantias modernas».19 No entanto, Aron estava menos interessado pelas respostas que o estudo da História das ideias podia facultar do que pela análise sociológica da democracia liberal como regime político. O que é um bom regime? Um bom regime distingue-se pela virtude moral ou pela sua eficácia, pela sua capacidade de se defender? É preciso escolher? Aron pensava que não. Ao longo dos anos 30, compreendeu que se tratava de uma falsa dicotomia – uma dicotomia que os regimes totalitários queriam impor ao espírito liberal. Muito pelo contrário, pensava Aron: a democracia liberal deve estar pronta para, e capaz de, fazer a sua defesa. Tudo o que podia prejudicar tal vontade e tal capacidade deveria ser evitado. Esta convicção explica a oposição de Aron ao movimento antifascista que se desenvolvia em França. Não era menos antifascista do que os seus amigos parisienses de esquerda. Não obstante, recusou aderir ao antifascista Comité de Vigilância dos Intelectuais.20 Por um lado, não acreditava que a França estivesse ameaçada internamente pelo fascismo; por outro lado, mais importante, temia pela unidade nacional: todos os «movimentos de paixões partidárias» estavam condenados a enfraquecer o país e a aumentar o perigo da ameaça vinda da Alemanha hitleriana.21

Quando se encontrava na Alemanha de Weimar, Aron fez uma ideia do que significavam essas divisões políticas inexoráveis e decidiu não fazer parte de qualquer tipo de «guerra fria civil»22 no seu próprio país. Colocando o seu patriotismo, recentemente reencontrado, acima de todas as considerações partidárias, escreveu, numa carta endereçada ao escritor e crítico literário Jean Paulhan que não sentia simpatia pelas

paixões dos intelectuais: «Eu desejaria que os intelectuais, que tanto mal fizeram à França ao atizar os ódios civis, se lembrassem finalmente de que a salvação da pátria vale tanto ou, melhor, vale mais do que as ideologias que eles exaltam. É talvez demasiado tarde para impedir as catástrofes».²³ A defesa da nação francesa e do regime político liberal era a prioridade para Aron. Assim, depois da sua formação política, começou a refletir sobre o seu país, que se tornaria numa das suas tarefas depois da Segunda Guerra Mundial.²⁴ Nesta época, a educação política consistia antes em explicar aos políticos e aos intelectuais as diferenças entre os regimes liberais e totalitários e o confronto inevitável que se desencadearia entre ambos. Foi o tema do seu discurso, em 1939, face à Sociedade Francesa de Filosofia.

A democracia, explicava Aron, estava numa posição delicada face a todos os tipos de governo tirânico porque, de entre todos os regimes políticos a democracia era a mais vulnerável às investidas dos seus inimigos, e porque o ar do tempo parecia dirigir todos os países ocidentais no sentido de uma forma de tirania totalitária. Entre outros aspetos, as tiranias totalitárias cultivavam certas virtudes difíceis de fomentar numa democracia liberal, isto é, «essencialmente virtudes militares, virtudes de ação, de ascetismo, de dedicação». A questão era saber se os cidadãos franceses e britânicos seriam capazes de demonstrar que estavam prontos a bater-se pelas suas liberdades. Aron era cético a esse respeito. O estado lamentável da política interna em França e a política britânica de apaziguamento não pressagiavam nada de positivo. Para Aron, não havia senão uma causa dessa fraqueza evidente das duas grandes potências que poderiam garantir o acordo de paz parisiense: uma crise profunda do liberalismo. «A decomposição crescente das democracias não se manifesta apenas na ordem material, manifestando-se também no facto de que, em grande medida, os próprios povos que vivem em democracia, pelo menos em França, não acreditam muito no valor do regime no qual vivem».²⁵

Esta falta de fé no liberalismo e na democracia era apenas um aspeto do problema. O outro era a consequência natural do primeiro, a saber, o desejo de numerosos franceses de viver noutra regime que não uma democracia liberal. Sublinhando esta acusação, Aron acusa simultaneamente os partidos de esquerda de serem incapazes de construir um governo estável e os partidos de extrema direita de desejarem uma revolução «conservadora».²⁶ Aron ergue-se contra o derrotismo destes dois extremos que ameaçam destruir a vitalidade da República. Parecia-lhe necessário tomar posição, já que acreditava que a maioria dos franceses não compreendia a gravidade da situação. Do ponto de vista de Aron, a primeira prova chocante desta apatia geral era a remilitarização da Renânia em 1936 com a qual Hitler, sabendo que os aliados ocidentais não reagiriam, tinha claramente violado o Tratado de Versalhes. Convencido de que era um grave erro não impedir esta ação, Aron considerava que o conjunto do sistema de alianças militares francesas tinha sido desfeito. No futuro, seria muito difícil auxiliar outros países do leste europeu, como a Checoslováquia ou a Polónia.²⁷

Se Aron tinha alimentado dúvidas quanto à existência da profunda crise moral na qual a França havia mergulhado, estas dissiparam-se com a assinatura dos Acordos de Munique em setembro de 1938. Escrevendo ao filósofo e padre jesuíta Gaston Fessard, declara que:

o mês de setembro foi terrível e a paz atual não o é menos. (...) [A]quilo que é odioso para um filósofo e para um verdadeiro francês é terem sido insultados todos aqueles que lembraram os compromissos tomados em nome dos «belicistas», que cheguemos, em nome de um pacifismo relaxado ou demasiado rígido, ao ponto de inverter a hierarquia autêntica dos valores morais. Para mais, é claro hoje em dia que, se a França não conseguir triunfar face à sua desunião e restabelecer-se, deixará de existir daqui a dez anos, com ou sem guerra, devido à hitlerização, seja vinda do interior ou do exterior.²⁸

Não era apenas uma rejeição do espírito de capitulação, mas sim a primeira alusão ao facto de que o conflito entre as democracias liberais e os Estados totalitários tinha lugar não apenas nas relações internacionais, mas também no interior do sistema liberal. Como já mencionámos, Aron não pensava que a República Francesa poderia ser destruída por alguns grupos de extrema-direita protofascista, mas sectários, que existiam em França; estava sobretudo inquieto pela simpatia que os membros da direita política nutriam pelo nacional-socialismo. Trata-se de um problema que se aplicava também ao Partido Comunista Francês, a saber, o perigo de os regimes totalitários poderem enfraquecer as democracias liberais ao utilizar «quintas colunas».²⁹ Por conseguinte, havia apenas um desígnio para todos os franceses patriotas, como Aron escreveu a Roger Martin du Gard: «Não encontro, entre os homens da minha idade senão pessoas como eu, envergonhadas, revoltadas, desesperadas. O meu belicismo não era singular. O sentimento da decadência da França é, em geral, intenso: pergunta-se o que fazer. Já ninguém ousa descrever-se como pacifista ou democrata. (...) Não há, para nós, senão uma questão que conta: como podemos trabalhar para a recuperação da França?»³⁰

Estas ideias eram claramente os frutos da observação política e da reflexão histórica. Possuíam também um fundamento filosófico. Na sua tese de doutoramento, escrita no mesmo ano, *Introdução à Filosofia da História*, explica que «os povos que em nome das leis éticas esquecem as necessidades permanentes da ordem interna e da concorrência internacional se condenam a si mesmos à decadência».³¹ Aron sublinhou, em «Estados Democráticos e Estados Totalitários», o dever das democracias liberais ocidentais, formulando-o numa única frase: «Ser capaz das mesmas virtudes!»³² Como poderíamos ficar surpresos porque a ala esquerda do público de Aron o criticou severamente devido a esta frase?³³ Como pode uma democracia cultivar as mesmas virtudes que um regime totalitário? Que entende Aron pelo termo «virtude»? O filósofo não deixou nenhuma dúvida sobre o facto de não ver qualquer sentido na defesa do pacifismo face a regimes que se gabavam de ser heroicos e viam as democracias como frágeis; confirmando assim que as democracias se precipitavam para a sua morte. Tendo

em conta a ameaça beligerante das tiranias totalitárias, os regimes liberais não tinham outra escolha senão demonstrar que também eles podiam ser resolutos.

Para Aron, havia três medidas necessárias para reforçar a capacidade das democracias liberais se prepararem para o combate: antes de mais, os liberais-democratas deviam cessar de denunciar como «fascista» todos os que encorajavam o reforço da autoridade ou a utilização de certos métodos praticados pelos regimes totalitários. Aron declarou ao seu auditório, em relação às técnicas políticas, que «um certo número de medidas tomadas pelos regimes totalitários é excelente», e que as democracias não erravam ao adotá-las, «por exemplo [as medidas] a favor da natalidade ou em certos aspetos da política social».³⁴ Não era certamente um erro refletir sobre uma forma de lutar contra o desemprego de um modo tão eficaz quanto o de Hitler. Dito isto, Aron especificou as suas considerações ao declarar que a intervenção do Estado na economia deve ser limitada com precaução, já que um sistema liberal não pode ser mantido sem liberdade económica.

Em segundo lugar, as democracias deviam possuir uma «elite governante» que «não seja nem cínica, nem covarde», que «tenha coragem política sem cair no maquiavelismo puro e simples» e que «tenha confiança nela mesma e possua o sentido da sua própria missão».³⁵ É verdade que uma tal elite, de forma democrática e consciente, não podia fazer o trabalho da comunidade, substituindo-se a ela. Em terceiro lugar, era deste modo vital que um regime liberal-democrático revelasse um «mínimo de fé ou de vontade comum».³⁶ Aron pensava que esta tarefa era a mais difícil de todas. No fim de contas, e contrariamente a uma tirania totalitária, um sistema liberal não podia decretar qualquer coisa como virtude cívica.³⁷ A democracia liberal era um tema complicado e Aron tinha dela uma ideia bastante complexa. Estas ideias foram expostas, pela primeira vez, na sua conferência «Estados Democráticos e Estados Totalitários». A democracia não é definida pela noção ambígua de «soberania popular», que podia também ser também reivindicada tanto pelos Estados liberais como pelos Estados totalitários, mas sim pela noção de Estado de Direito, com uma constituição mista que impediria os titulares de cargos políticos de abusar do poder. Quando fala de democracia, Aron refere-se apenas à democracia liberal, isto é, uma mistura de liberalismo e democracia. Evidentemente, Aron podia ter estudado a natureza das constituições mistas ao percorrer a história da filosofia política de Aristóteles até Edmund Burke ou François Guizot. No entanto, as suas ideias sobre a natureza da democracia liberal foram antes desencadeadas pela sua análise da tirania de Hitler. Depois da Segunda Guerra Mundial escolheu, como definição da democracia liberal, na qualidade de sistema misto, a expressão mais precisa de «regime constitucional-pluralista».³⁸

Num certo sentido, toda a obra de Aron pode ser lida como uma defesa desse regime político complexo. A experiência do nacional-socialismo na Alemanha e da ameaça alemã depois de 1933 ensinaram-lhe que a democracia liberal é o único regime político capaz de, no século XX, preservar os princípios fundamentais do liberalismo e

da dignidade humana. Aron considera que os que tentaram destruir o sistema eram revolucionários. Assim sendo, afirmou ao seu auditório da Sociedade Francesa de Filosofia que a defesa da democracia era uma tarefa conservadora. Comparadas com os regimes totalitários que eram revolucionários, a democracia liberal era um regime conservador:

Penso que as democracias são fundamentalmente conservadoras, na medida em que querem conservar os valores tradicionais sobre os quais a nossa civilização foi fundada; em relação aos que querem instituir uma existência plenamente nova, uma existência militar, fundada sobre a mobilização permanente; em relação a estes, somos conservadores. Em relação aos que querem dirigir completamente a economia e introduzir a técnica até na propaganda; em relação aos homens que querem utilizar todos os homens como objetos de propaganda, somos também conservadores, já que somos liberais que querem salvar qualquer coisa da dignidade e da autonomia pessoais.³⁹

A ameaça da Alemanha nacional-socialista ensinou a Aron que na «era das tiranias» um sistema liberal era, por conseguinte, um sistema inevitavelmente conservador. Como diz Aron na *Introdução à Filosofia da História*, os cidadãos dos anos 30 tiveram de fazer uma «escolha histórica»⁴⁰ entre dois modelos políticos.⁴¹ Tiveram de escolher entre a revolução ou a conservação e a reforma – tanto na política interior como na política exterior. De um modo algo burkeano, Aron exprimiu o seu receio de que, neste conflito, o lado mau podia ainda beneficiar de um maior prestígio entre os intelectuais franceses: «Tenho medo de que se atribua um coeficiente de valor ao termo ‘revolucionário’ e que se atribua um coeficiente de desprezo ao termo ‘conservador’; historicamente, trata-se de saber se queremos conservar transformando, melhorando. Em contrapartida, temos a revolução e a destruição. Não sou a favor da destruição radical da nossa sociedade atual».⁴²

Foi-lhe necessário expor longamente o seu pensamento sobre o conflito entre os Estados democráticos e os Estados totalitários porque tais ideias continuariam mais tarde a ter um papel importante no desenvolvimento da sua reflexão política. Se Aron era, de alguma forma, um conservador, o seu conservadorismo não era nada mais do que a disposição de carácter explicada por Michael Oakeshott.⁴³ A ameaça do nacional-socialismo fez Aron tomar consciência desta disposição e incitou-o a colocá-la ao serviço do liberalismo e da democracia. A dimensão política do trabalho de Aron pode ser interpretada como uma luta permanente contra as forças revolucionárias, simultaneamente de direita e de esquerda, que ensombraram o liberalismo durante grande parte do século XX. Poderíamos discutir longamente a análise de Aron sobre o comunismo, o imperialismo soviético e as convenções da Guerra Fria. Um tal exame seria, porém, inútil sem uma compreensão clara da premissa a partir da qual Aron começou. O que escreveu deve ser lido à luz das suas experiências vividas durante os anos 30 e 40.

Os dois rostos do imperialismo totalitário: de Hitler à Guerra Fria

A partir do momento em que a França se rendeu à Alemanha nacional-socialista, em junho de 1940, Aron imigrou para Londres para se juntar ao movimento «França Livre», de Charles de Gaulle. Na qualidade de redator da revista francesa *La France Libre*, iniciou uma reflexão profunda sobre as origens do imperialismo nacional-socialista e sobre o caráter da guerra. Mesmo tendo subestimado, nos anos 30, a influência das ideologias sobre a política estrangeira, ao falar de um «maquiavelismo moderno» captou rapidamente a natureza real do expansionismo nacional-socialista nos anos 40. É claro que, em 1943, ainda acreditava que o imperialismo nacional-socialista era o produto único de uma tradição mais antiga da política estrangeira alemã, de um «imperialismo alemão» característico.⁴⁴ Não foi preciso muito tempo para que compreendesse a originalidade do hitlerismo como «religião secular», tendo reconhecido tal facto já nos anos 30, excluindo assim a definição desse movimento como «maquiavelismo moderno».⁴⁵ Num certo sentido, o nacional-socialismo estava enraizado na história alemã. Noutra sentido, rompeu a história alemã, do mesmo modo que rompeu com todas as regras e tradições da civilização ocidental. Era um fenómeno *sui generis*. Hitler, que o jornalista e historiador alemão Joachim Fest chamou uma vez «o homem de parte alguma»,⁴⁶ não era maquiavélico; Hitler era um crente que se considerava um homem providencial, a única pessoa capaz de cumprir a missão sinistra da sua ideologia. Era também um homem com um plano. Mesmo que, em 1933, Aron tivesse sempre pensado que os objetivos de Hitler na sua política externa e nas suas guerras no estrangeiro não fossem muito claros, concluiu durante a Guerra que tinha, com efeito, uma espécie de «programa»: «A primeira etapa foi a campanha da Polónia. Ainda se tratava então de alargar, de arredondar, se assim o podemos descrever, a Grande Alemanha, base do projeto imperial. A campanha de França, segunda etapa do projeto, já possuía perspectivas mais vastas: deveria colocar à disposição da *Wehrmacht* toda a Europa, do rio Vístula ao Atlântico e do Báltico ao mar Egeu. Ora, ainda hoje, quem deseja o império do mundo deve querer, antes de mais, o império da velha Europa, centro intelectual e moral do mundo. A Alemanha ainda tinha de assegurar as ligações marítimas com as regiões que possuem as riquezas complementares indispensáveis, produtos tropicais de África ou minerais do Oriente. Acima de tudo, deveria completar o bloco continental e torná-lo inexpugnável, submeter a Rússia ou, dito de outro modo, conseguir a unidade da «Terra Central» (*Heartland*) que, segundo a fórmula de Mackinder, daria ao conquistador o domínio do universo».⁴⁷

Por conseguinte, Aron foi levado a pensar que o objetivo final de Hitler era dominar o mundo, sendo tal objetivo motivado por convicções ideológicas, ou melhor, por quimeras ideológicas. Na política internacional do século XX, a ideologia atravessava tudo; e, como Aron apreendeu ao longo da Segunda Guerra Mundial, tornou inevitável o conflito entre os regimes totalitários e os regimes liberais-democráticos. As tiranias como a do «Terceiro Reich» foram impulsionadas por uma «religião secular» para

aniquilar a civilização liberal ocidental. O confronto entre o nacional-socialismo e o liberalismo orientou a guerra desencadeada por Hitler para um tipo de conflito muito particular, como Aron notou a partir de 1942: «Em relação ao choque de ideologias, este aparenta-se às guerras de religiões». Não se batiam as democracias liberais por muito mais do que a sua simples sobrevivência material, isto é, por uma causa justa? Aron tinha a certeza disso: «Uma guerra que almeja salvar a independência das pequenas nações, a igualdade das raças e dos povos, os próprios princípios de uma ordem humana, por excelência, justa. Não é demais dizer que a noção que temos do justo e do injusto é um dos problemas em conflito».⁴⁸

Apesar de não ser maniqueísta, Aron acreditava que a Segunda Guerra Mundial se compreendia por referência ao justo e ao injusto. À semelhança do teólogo protestante americano Reinhold Niebuhr, que considerava a guerra como uma luta entre os «Filhos da Luz» e os «Filhos das Trevas».⁴⁹ O que fazer da União Soviética? Sem nenhuma dúvida, nesta luta, o império comunista bateu-se do lado do justo. Não obstante, estar do lado dos «Filhos da Luz» não significava necessariamente que lhe pertencia. De facto, aos olhos de Aron, os soviéticos eram «Filhos das Trevas» cujo auxílio foi temporariamente requerido pelos «Filhos da Luz». Foram necessários para ultrapassar uma ameaça maior e, sobretudo, uma ameaça mais urgente. Pouco tempo depois da guerra, Aron aplicou contra o comunismo soviético os princípios que o guiaram na sua luta intelectual contra o nacional-socialismo. Mesmo admitindo certas diferenças subtis entre o nacional-socialismo e o comunismo soviético na sua conceção do totalitarismo, pensava que as diferenças não tinham demasiada importância na cena internacional.

É certo que, contrariamente a Hitler, Estaline e o seu sucessor não eram aventureiros que queriam alcançar todos os objetivos da política estrangeira dum só golpe. Não se consideravam homens providenciais, mas sim os sumos pontífices do marxismo-leninismo e, na qualidade de crentes da sua «religião secular», hiper-racionalista, tinham a certeza de que o comunismo prevaleceria na luta histórica contra o liberalismo. No entanto, a sua hostilidade para com o Ocidente era tão absoluta quanto a de Hitler fora. Como escreve o próprio Raymond Aron, «Estaline marchou ao passo de Hitler».⁵⁰

A partir de 1945, tinha suscitado que a responsabilidade mais urgente do Ocidente seria conter o expansionismo soviético. Depois de Harry Truman anunciar a política protecionista de 12 de março de 1947, Aron tinha a certeza de que o tempo de uma nova «escolha histórica» tinha chegado. «*History is again on the move*», mas desta vez o conflito seria longo e permaneceria provavelmente no limiar da guerra. Aron escreveu, em 1948, num dos seus livros mais partidários, *O Grande Cisma*, que Estaline e os seus sucessores fariam tudo para tentar aniquilar o Oeste, sem ousar a guerra: «Paz impossível, guerra improvável».⁵¹ No entanto, nenhum cidadão de uma democracia ocidental podia ignorar tal escolha. Não existia neutralidade possível. Deveríamos tratar,

de um modo mais prolongado, os comentários políticos de Aron sobre a Guerra Fria. Deveríamos examinar vários dos seus juízos sobre a política ocidental, sobre o caráter da União Soviética e o desenvolvimento de diferentes crises. Contudo, arrisco-me a dizer que tal não é necessário para compreender o sentido do papel que Aron desempenhou em França durante a Guerra Fria. Resumindo a questão em algumas palavras, restrinjamo-nos a dois pontos. Primeiro, durante a Guerra Fria – ou na «paz belicosa»⁵² como lhe chamava Aron – agiu em conformidade com o liberalismo militante e, em certa medida, com o liberalismo conservador que professara nos anos 30. Não existia grande diferença entre, por um lado, o anti-nacional-socialista dos anos 30 ou da Segunda Guerra Mundial e, por outro lado, o anticomunista da Guerra Fria. Ele não foi simplesmente um «liberal da Guerra Fria»⁵³ mas, depois dos anos 30, foi um liberal político que aplicou os seus princípios em todos os períodos. Aron ergueu-se contra todas as formas de tirania moderna. Em segundo lugar, Aron observou os desenvolvimentos da Guerra Fria na perspetiva de uma conceção das relações internacionais que não era uma mera teoria, mas estava enraizada nas experiências históricas recolhidas nos anos 30 e 40.

Aron não era um realista ortodoxo como Hans J. Morgenthau, que acreditava que tudo era relativo à política externa, independentemente do regime interno do Estado em questão e resultado de «uma luta pelo poder».⁵⁴ Para Aron, a ideologia contava e, conseqüentemente, os regimes internos também. É na base desta reflexão que apresentou em 1962 o seu *magnum opus* sobre as relações internacionais, *Paz e Guerra entre as Nações*: «O verdadeiro realismo, hoje em dia, consiste em reconhecer a ação das ideologias na conduta diplomático-estratégica. Na nossa época, em vez de repetir que todos os regimes têm «o mesmo género de política externa» seria necessário insistir sobre a verdade, mais complementar do que contraditória de que ninguém compreende a diplomacia-estratégia de um Estado se não lhe conhece o regime, se não estudou a filosofia daqueles que o governam».⁵⁵

Na qualidade de ardente defensor da democracia liberal como sendo, de algum modo, o melhor regime – isto é, o melhor dos regimes possíveis no século XX – Aron tinha, naturalmente, objeções morais ao realismo ortodoxo. Tinha medo de que a ênfase colocada no interesse nacional e na acumulação do poder pudesse conduzir os realistas a um maquiavelismo amoral. Mesmo quando partilha a sua crítica do idealismo na política estrangeira, negou a existência de uma linha de demarcação clara entre o realismo e o idealismo. Malgrado o facto de a soberania do Estado ter sido definida pela possibilidade de decidir o momento de combater ou de não combater, existiam ainda assim normas que os Estados respeitavam. No entanto, respeitavam essas normas, não porque estivessem constringidos por um poder supranacional, mas somente por prudência.⁵⁶ Para Aron, a ordem internacional estava sujeita a dois tipos diferentes de moralidade: a «moralidade do direito» e a «moralidade do combate».⁵⁷ O filósofo francês acreditava que a oscilação da ordem internacional entre Kant e Maquiavel impediria os

homens de Estado de escolher apenas uma das duas morais como absoluta. Deveriam encontrar um meio-termo, porque «aquilo que a tradição ensina não é o cinismo, mas sim a prudência aristotélica – a virtude suprema neste mundo sob a lua recentemente visitada».⁵⁸

A esta posição intermediária entre dois tipos de moralidade, Aron dá o nome de «moralidade de prudência».⁵⁹ Junta-se assim a uma longa tradição que começou com Aristóteles e que engloba, por exemplo, filósofos políticos como Edmund Burke e chefes de Estado do século XIX como George Canning. No entanto, Aron não chegou a esta posição unicamente através do estudo dos grandes livros. De facto, a tradição da filosofia política ocidental não se encontrava no seu ponto de partida, mas sim no seu termo. Começou com a observação da História, a observação do hitlerismo e do «Terceiro Reich» enquanto tirania moderna. A partir daí, tornou-se, nos anos 30 e 40, um advogado da «moralidade da prudência», o que lhe permitiu ter razão sobre quase tudo durante o período da Guerra Fria. Compreendeu, melhor do que qualquer outro pensador político da Europa Ocidental, o caráter da União Soviética e as convenções da Guerra Fria.

Assim que o império soviético se desmoronou, em 1989 e nos anos seguintes, numerosos liberais acreditaram que «a era da tirania» estava definitivamente terminada. O liberalismo triunfara e o mundo tinha chegado ao «fim da História». Raymond Aron não assistiu a este presumível fim de todas as tiranias porque já tinha falecido em 1983. Se tivesse vivido, poderia ter advertido os seus colegas liberais, na qualidade de defensor da «moralidade de prudência», que o liberalismo ainda tinha inimigos e que estes poderiam voltar outra vez. Hoje em dia, numa época em que as democracias ocidentais se apercebem de que tal é efetivamente o caso, não seria deslocado voltarmo-nos uma vez mais para as ideias de Aron sobre a «era das tiranias».

Notas

¹ Raymond Aron, prefácio de Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, pp. 9-57, 42.

² Há uma explicação da abordagem aristotélica que Aron faz da política em Pierre Manent, «La politique comme science et comme souci», em Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, editado e apresentado por Pierre Manent, Paris, Éditions EHESS, 2013, pp. 5-26, em particular pp. 20-23. Duas tentativas de dissecar as características burkianas do pensamento político de Aron podem ser consultados em Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, prefácio de Fabrice Bouthillon, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 69-70, 88-89, 97, 106, 234-235, e Matthias Oppermann, «Burkeanischer Liberalismus. Raymond Aron und die Tugend der Klugheit», em Tobias Bevc, Matthias Oppermann, ed., *Der souveräne Nationalstaat. Das politische Denken Raymond Arons*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 157-179.

³ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Juillard, 1983, p. 7.

⁴ Raymond Aron, «Simples propositions du pacifisme», *Libres Propos* 5, 2, 1931, pp. 81-83, p. 82.

- ⁵ John Maynard Keynes, *Les Conséquences économiques de la paix*, trad. fr., Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1920, p. 54.
- ⁶ Raymond Aron, «*Simple propositions du pacifisme*», p. 82.
- ⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 22.
- ⁸ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entrevistas com Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris Julliard, 1981, p. 26.
- ⁹ Raymond Aron, «*De la condition historique du sociologue*» [Aula inaugural no Collège de France 1970], em Raymond Aron, *Études sociologiques*, Paris, PUF, 1988, pp. 281-309, p. 288. Ver também Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, nova edição, introdução de Nicolas Baverez, Paris, [1955] 2002, p. 202.
- ¹⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 76; Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 184.
- ¹¹ Raymond Aron, «*Lettre ouverte d'un jeune Français à l'Allemagne*», *Esprit*, fevereiro 1933, pp. 735-743, p. 735.
- ¹² Para a Aliança Democrática nos anos 30, ver Jean-Marie Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République 1870-1940*, Paris, Seuil, 1984, pp. 301-302; René Rémond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982, pp. 190-192.
- ¹³ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 61.
- ¹⁴ Sobre o pensamento económico de Aron durante este período, ver a sua dura crítica da política económica da Frente Popular, Raymond Aron, «*Réflexions sur les problèmes économiques français*», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 793-822.
- ¹⁵ Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, préface de Célestin Bouglé, posfácio de Raymond Aron, Paris, Gallimard, [1938] 1990.
- ¹⁶ Ver Raymond Aron, *Spectateur engagé*, p. 32; Aron, *Mémoires*, p. 62.
- ¹⁷ Raymond Aron, «*Lettre ouverte d'un jeune Français*», pp. 739 *sq.*
- ¹⁸ Ver Raymond Aron, «*États démocratiques et États totalitaires*» [junho 1939], *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n^o2, abril-maio 1946, reproduzido em *Commentaire*, n^o24, inverno 1983-1984, pp. 701-719.
- ¹⁹ Para uma análise deste termo, ver Raymond Aron, «*Essais sur le machiavélisme moderne*» [1938–1940], em Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, texto editado, apresentado e anotado por Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 57-154; Raymond Aron, «*Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes*» [1940], em Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre 1940–1945*, prefácio de Jean-Marie Soutou, editado e anotado por Christian Bachelier, Paris, Gallimard, 1990, pp. 417-426. Durante este período inicial, Aron via o fascismo italiano e o nacional-socialismo alemão como formas de maquiavelismo moderno. Aron ainda não se tinha apercebido da originalidade ideológica do hitlerismo.
- ²⁰ Ver Raymond Aron, *Mémoires*, p. 132. Ver Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, p. 104.
- ²¹ Raymond Aron, «*États démocratiques et États totalitaires*», p. 714. Ver Raymond Aron, «*Le socialisme et la guerre*» [1939], em Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 309-331, p. 323. Ver Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 132-133, 151; Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 46, 74.
- ²² Raymond Aron, *Mémoires*, p. 151.
- ²³ Carta de Raymond Aron a Jean Paulhan, 15 março 1938, Institut Mémoires de l'Édition contemporaine, Paris, Fonds Paulhan, PLH2.C4-03.07. Ver também um artigo escrito durante a Segunda Guerra Mundial, Raymond Aron, «*Démocratie et Enthousiasme*» [1942], em Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 649-660, p. 655: «*L'excès des loyalismes partisans risquait parfois d'étouffer le loyalisme supérieur à la patrie. Or, si les démocraties vivent des conflits idéologiques et politiques, elles meurent lorsque les conflits prennent une violence fratricide*».

-
- ²⁴ Ver Pierre Manent, «Raymond Aron éducateur», *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, inverno 1984-1985, pp. 155-168.
- ²⁵ Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», pp. 705, pp. 707-708, p. 710. Ver também *ibid.*, p. 715.
- ²⁶ Ver *ibid.*, p. 708.
- ²⁷ Ver Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 135-137; Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 44; Raymond Aron, intervenção na palestra Golo Mann perante a *Académie des Sciences morales et politiques* (Estrutura e Acidente na História Política), *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 129, 4, 1976, pp. 381-384, p. 382. Como Aron o disse várias vezes em várias ocasiões, esta perspectiva foi inspirada de um artigo lúcido de Alfred Fabre-Luce. Ver Alfred Fabre-Luce, «Le tragique de la politique extérieure française», *L'Europe nouvelle*, 25 janeiro 1936. Ver Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 140-141; carta de Raymond Aron a Alfred Fabre-Luce, 11 maio 1980 (cópia), Fonds Raymond Aron, caixa 206. Trabalhei os arquivos privados de Aron enquanto estes ainda estavam conservados na École des hautes études en sciences sociales em Paris. Os arquivos foram posteriormente deslocados na Bibliothèque nationale. Tudo o que é aqui citado pode ser encontrado graças à Élisabeth Dutartre-Michaut, *Fonds Raymond Aron. Inventaire*, Paris, BNF, 2007.
- ²⁸ Carta de Raymond Aron ao Pe. Gaston Fessard, 28 outubro 1938, em Raymond Aron, «Lettres inédites», *Commentaire* vol. 26, n°103, autmoño 2003, pp. 611-615, 613-614.
- ²⁹ Ver Raymond Aron, «Essais sur le machiavélisme moderne», pp. 118, 132. Le terme «cinquième colonne» vient de la Guerre civile espagnole. Ver Jean-Baptiste Duroselle, *La Décadence, 1932-1939*, Paris, Imprimerie nationale, 1979, p. 208.
- ³⁰ Lettre de Raymond Aron à Roger Martin du Gard, 7 outubro 1938, Fonds Raymond Aron, caixa 208.
- ³¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nova edição, revista e comentada por Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, [1938] 1986, p. 398.
- ³² Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», p. 708.
- ³³ Tal pode ser consultado em *ibid.*, pp. 708-709.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*
- ³⁷ Tal pode ser consultado em *ibid.*, pp. 708-710.
- ³⁸ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, [1965] 1985, p. 111. Ver também *ibid.*, *passim*.
- ³⁹ Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», pp. 711-712. Ver também *ibid.*, p. 710.
- ⁴⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 408.
- ⁴¹ Ver Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», p. 716.
- ⁴² *Ibid.*, p.712.
- ⁴³ Ver Michael Oakeshott, «On Being Conservative» [1956], em Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays. New and expanded edition*, prefácio de Timothy Fuller, Indianapolis, Liberty Fund, [1962] 1991, pp. 407-437.
- ⁴⁴ Ver Raymond Aron, «Les racines de l'impérialisme allemand» [1943], em Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 596-607.
- ⁴⁵ Para os anos 30, ver Raymond Aron, «La révolution nationale en Allemagne» [1933], em Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 271-285, p. 284; Raymond Aron, «Une révolution antiprolétarienne. Idéologie et réalité du national-socialisme» [1936], *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, inverno 1984-1985, pp. 299-310, p. 304, p. 306. Para um desenvolvimento completo deste

conceito, ver Raymond Aron, «L'avenir des religions séculières» [1944], em Raymond Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 925-948. Para uma descrição do desenvolvimento do conceito no pensamento de Aron, ver também Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland*, pp. 124-140 e pp. 178-200.

⁴⁶ Joachim Fest, *Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches. Eine historische Skizze*, 5ª ed., Hamburg, Rowohlt, 2005, p. 58.

⁴⁷ Raymond Aron, «Pour l'alliance de l'Occident» [1944], em Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 949-961, p. 951. Sobre a opinião de Aron em 1933, ver Aron, «La Révolution nationale en Allemagne», p. 285. Para outros debates sobre o «programa» de Hitler nos escritos de Aron durante o período da Segunda Guerra Mundial até ao pós-guerra, ver a crítica militar da revista «La France libre» [Raymond Aron/Stanislas Szymonzyk], *L'Année cruciale. Juin 1940– Juin 1941*, Londres, Hamish Hamilton, 1944, pp. 7-8, pp. 13-14; Raymond Aron, «Philosophie du pacifisme» [1941], em Raymond Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 481-491, p. 489; Raymond Aron, «Mythe révolutionnaire et impérialisme germanique» [1941], em *ibid.*, pp. 440-451, p. 440; Raymond Aron, «La menace des Césars» [1942], em *ibid.*, pp. 584-595, 591; École nationale d'Administration, *La Crise du XX^e siècle. Cours dactylographiés*, 5ª aula, 4 maio 1946, p. 111, Fonds Raymond Aron, caixa 1; Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 49, 52-55, pp. 108-109, Raymond Aron, «Des comparaisons historiques», em Raymond Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 426-445, p. 439.

⁴⁸ Raymond Aron, «La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties» [1942], em Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 559-571, 563; Aron, «Philosophie du pacifisme», p. 485.

⁴⁹ Ver Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence*, New York, Scribner, 1944.

⁵⁰ Raymond Aron, «France in the Cold War», *The Political Quarterly*, 22, 1, 1951, pp. 57-66, p. 63. Ver Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13: «Hitler est mort, et bien mort. Mais l'ombre d'un nouveau César s'étend sur le monde». Ver também Aron, *Mémoires*, p. 447. Para entendimento aroniano de totalitarismo, ver Matthias Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, Thorbecke, 2008, pp. 363-387.

⁵¹ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 13. Para o ano de 1945, ver Raymond Aron, «Le partage de l'Europe», *Point de vue*, 26 julho 1945.

⁵² Raymond Aron, «La paix belliqueuse», *Promotions*, n.º3, 1946, reproduzido em *Commentaire*, vol. 19, n.º76, inverno 1996-1997, pp. 913-917, 914.

⁵³ Para uma breve discussão deste termo problemático, ver Matthias Oppermann, «Ein transatlantisches Vital Center? Raymond Aron und der amerikanische Liberalismus (1945-1983)», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 3-4, 2014, pp. 161-176, 166-167.

⁵⁴ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 5ª ed., New York, Knopf, [1948] 1972, p. 27.

⁵⁵ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, [1962] 1984, p. 587.

⁵⁶ Ver *ibid.*, pp. 20 et 595.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 595

⁵⁸ Raymond Aron, «Is Isolationism possible?» *Commentary*, 57, 4, 1974, pp. 41-46, p. 46. Ver Aron, *Paix et guerre*, p. 596.

⁵⁹ *Ibid.*

Carlos Gaspar

3. Raymond Aron e a Guerra Fria

Raymond Aron viveu a Guerra Fria intensamente, como filósofo e professor, como comentador e cientista político, como intelectual comprometido e cidadão, patriota de cepa lorena e judeu francês, liberal e conservador, europeísta e atlantista convicto.

No regresso a Paris do exílio em Londres, Raymond Aron reconheceu a transformação profunda do sistema internacional imposta pela II Guerra Mundial. Em vez de voltar à universidade, decidiu empenhar-se a fundo na luta pela liberdade e pela paz ameaçadas pelo totalitarismo soviético em linha reta com o seu combate na resistência contra o nazismo, procurando combinar a intervenção política e o jornalismo com o ensino e a investigação.

A Guerra Fria passou a ser um tema central na sua reflexão, nos seus escritos e na sua ação política. Em 1947, tornou-se o «correspondente diplomático» do *Le Figaro*, onde escreveu todas as semanas durante trinta anos, o que lhe impôs a disciplina da análise política e lhe assegurou uma intervenção relevante em todos os debates que marcaram a Guerra Fria. Essa intervenção foi amplificada pelas suas polémicas, com realce para *O Ópio dos Intelectuais*, publicado em 1955, que confirmou o corte com Jean-Paul Sartre e os seus amigos de esquerda que não conseguiram deixar de querer ser revolucionários, e também para *A Tragédia Argelina*, publicado em 1957, que deixou isolado à direita o combatente da Guerra Fria para o qual a descolonização era historicamente inevitável e politicamente necessária em nome da coerência da oposição ocidental ao comunismo. No mesmo registo, na primeira linha da «frente ideológica» da Guerra Fria, foi uma das principais figuras internacionais do Congrès pour la Liberté de la Culture, dirigiu uma importante coleção de livros na Calmann-Lévy – *Liberté de l'Esprit* – onde publicou ensaios de James Burnham, Arthur Koestler e Hannah Arendt e, nos anos setenta, fundou a revista *Commentaire*.

Em 1948, publicou *O Grande Cisma* e, em 1951, *As Guerras em Cadeia*, os seus primeiros livros sobre a Guerra Fria, onde o rigor teórico e a visão histórica se combinavam com a experiência da análise política para retratar a conjuntura diplomática, identificar as convenções da Guerra Fria e compreender as tendências de evolução do sistema internacional. Esse modelo híbrido vai ser repetido, no decurso das décadas seguintes, nos estudos que atualizam a sua reflexão sobre a Guerra Fria, como *Esperança e Medo do Século*, publicado em 1957, *O Grande Debate*, publicado em 1963, *Defesa da Europa Decadente*, publicado em 1977, e *Os Últimos Anos do Século*, o seu último livro, publicado postumamente.

A Guerra Fria marcou igualmente as suas obras teóricas. No tríptico sociológico sobre os tempos modernos – *Dezeto Lições sobre a Sociedade Industrial, A Luta de Classes, Democracia e Totalitarismo* – escolheu como questão central a comparação entre o modelo liberal e o modelo despótico da sociedade industrial, parte integrante da competição estratégica entre os Estados Unidos e a União Soviética. No mesmo sentido, a sua obra prima de teoria das relações internacionais – *Paz e Guerra entre as Nações* – não ficaria completa sem uma extensa análise sobre a Guerra Fria. No estudo sobre Clausewitz – *Pensar a Guerra, Clausewitz* – tratou da revolução nuclear, decisiva para o impasse pacífico da competição bipolar, que punha em causa a validade da fórmula sobre a guerra como a continuação da política por outros meios.

A combinação dos registos – comentário político, polémica ideológica, ensaios históricos e sociológicos, tratados de estratégia e de teoria internacional – é uma qualidade única de Raymond Aron. Hans Morgenthau, Martin Wight e Kenneth Waltz reconheceram-no como um par no domínio da teoria das relações internacionais, mas nenhum deles teve a experiência do jornalista ou uma intervenção política comparável. O editorialista do *Le Figaro* e do *L'Express* escreveu milhares de artigos de imprensa, tal como o seu amigo Walter Lippmann, o grande jornalista norte-americano, ao qual faltavam, todavia, os trabalhos eruditos ou os ensaios teóricos. George Kennan e Henry Kissinger, diplomatas, académicos e combatentes da Guerra Fria, publicaram estudos de referência sobre questões decisivas da política internacional, mas não podiam reclamar nem o *curriculum* jornalístico, nem os trabalhos teóricos, nem a qualidade filosófica do mestre parisiense.

No mesmo sentido, a dialética permanente entre a história, a ciência política e a teoria das relações internacionais é uma característica própria da sua obra, que reinventou o modo como se colocavam as questões críticas da Guerra Fria, dominada pelos dilemas da unidade e da divisão do sistema internacional, pelas tensões entre a inércia dos Estados e o dinamismo da industrialização e pela heterogeneidade imposta pela incompatibilidade entre os regimes constitucionais e os regimes totalitários. Paralelamente, a definição da política internacional como uma teoria praxeológica reclamava um exercício recorrente de validação empírica dos conceitos que tornava as suas análises imunes aos dogmas dos terríveis «simplificadores», cultores da vulgata marxista ou cruzados do anticomunismo, sempre presentes nos debates políticos e académicos da Guerra Fria.

As definições fundamentais sobre a Guerra Fria, enunciadas logo nos primeiros ensaios, resistiram à prova do tempo: a guerra nuclear não teve lugar, a concertação duradoura entre a República imperial e o império soviético nunca foi possível, a unificação do sistema internacional completou-se com a descolonização e o fim dos velhos impérios. No mesmo sentido, as suas convicções liberais e as posições políticas sobre o essencial – a oposição às «religiões seculares» e aos velhos e novos imperialismos, a defesa da aliança ocidental e da integração europeia – mantiveram-se intactas, tanto

nas fases mais otimistas, como nas mais pessimistas, sem o impedir de reconhecer as mudanças que moldaram a «paz belicosa» ao longo dos anos.

O pessimismo dominou tanto o período inicial, correspondente à primeira década do pós-guerra e à institucionalização do sistema bipolar, nomeadamente com a divisão da Alemanha, como o período final, marcado pelo declínio ocidental e pela ascensão da União Soviética, depois da queda de Saigão e da revolução portuguesa. No intervalo, na sequência da crise do Suez e da revolução húngara, um otimismo moderado pareceu marcar a reflexão sobre o destino dos «irmãos inimigos», que oscilava entre a «hegemonia partilhada» e a competição global, entre a convergência das sociedades industriais e a divergência das utopias universalistas, entre a unificação imperial e a pluralidade dos centros de poder internacionais.

Essas variações podem justificar a diferenciação entre três períodos do percurso de Raymond Aron, sem pôr em causa nem a unidade essencial das suas análises, nem a linha de continuidade do seu combate, que terminou antes do fim da Guerra Fria ter decidido que a «*déraison humaine*» não era um facto consumado.

O Grande Cisma

Desde a primeira hora, Raymond Aron reconheceu a transformação do sistema internacional no fim da segunda Guerra dos Trinta Anos: «O mundo em que estamos a entrar é radicalmente novo».¹ A guerra tornou a unidade planetária uma realidade onde qualquer perturbação passou a ter repercussões «até ao infinito».² A «era dos impérios» substituiu o princípio das nacionalidades: pela sua natureza, pela sua escala e pelos seus interesses, os «Três Grandes» eram todos impérios e nenhum estritamente uma potência europeia. A Europa Ocidental deixou de estar representada no diretório internacional e ficou reduzida a uma «poeira de Estados nacionais»,³ no interior dos quais o poder das potências vencedoras, nomeadamente a União Soviética, se prolongava através dos seus partidos: a relação entre «o mapa dos partidos e o mapa do mundo» parecia-lhe óbvia.⁴

As suas escolhas para assegurar a reconstrução eram claras. Em primeiro lugar, a estabilidade europeia dependia da restauração do princípio da legitimidade democrática⁵; em segundo lugar, o equilíbrio do pós-guerra reclamava uma «*entente occidentales*» entre os Estados Unidos, a Grã-Bretanha e a França⁶; e, em terceiro lugar, a Europa Ocidental, se queria existir no novo concerto mundial, devia passar a falar a uma só voz e tinha de inventar uma forma de conciliar a sua unidade com a diversidade dos Estados nacionais, para respeitar a independência das democracias.

Esse quadro realista, desenhado no fim da II Guerra mundial, vai ser alterado pela rutura da aliança das Nações Unidas. A trégua entre as potências vencedoras não chegou a existir e a «grande cisão» – estratégica, política, ideológica, moral – entre os

Estados Unidos e a União Soviética confirmou não só a redução para duas do número das superpotências, mas também a heterogeneidade do sistema internacional resultante da oposição ideológica entre os «Dois Grandes». A instalação de regimes comunistas nos territórios conquistados pelo Exército soviético, o Plano Marshall e a criação do Kominform forçaram a divisão bipolar na Europa.

Em 1948, Raymond Aron completou a sua primeira análise do sistema internacional da Guerra Fria, onde identificou duas mudanças estáveis e duradouras e outras duas transitórias. As primeiras eram a unificação do campo diplomático e a divisão bipolar, resultante da concentração do poder nos «dois Estados gigantes situados na periferia da civilização ocidental».⁷ Essas duas mudanças impunham uma tensão permanente entre a unidade do sistema e a dualidade da sua estrutura, que só podia ser superada pela unificação imperial ou pelo regresso da multipolaridade. A guerra de Hitler, bem como os progressos da ciência e da técnica, tinham acelerado a emergência de um «mundo finito» e as duas grandes potências queriam ambas o império universal. Nesse quadro, a bipolaridade era inerentemente instável: «Entre dois pretendentes ao império não é a *entente* mas a rivalidade que está conforme à natureza das coisas humanas».⁸ Todavia, os perigos dessa oposição eram limitados pela bomba atômica, pois ninguém sabia se esta não seria a arma absoluta que podia destruir a civilização e essa circunstância sem precedentes criava uma forma de equilíbrio que nem por ser precário deixava de poder durar: «Essa incerteza é favorável à paz. Não se joga aos dados com o destino da humanidade».⁹

As mudanças transitórias eram a destruição dos «equilíbrios parciais» e a amplificação da rivalidade dos impérios numa «diplomacia total». O domínio dos Estados Unidos e da União Soviética sobre a Europa e a Ásia só podia ser um regime de exceção, temporário por definição. A ressurgência das potências europeias e asiáticas havia de restaurar a autonomia relativa das balanças regionais, para delimitar os «espaços intermédios» e reduzir a extensão da disputa imperial. Todavia, essa possibilidade era prejudicada pela dimensão ideológica da divisão bipolar: o que estava em jogo era, ao mesmo tempo, «o poder e a ideia».¹⁰ A repartição estável das esferas de influência não era possível enquanto persistisse a natureza totalitária do regime soviético, apesar do imperialismo de Stalin ser menos impaciente do que o de Hitler.¹¹

Raymond Aron resumiu o impasse estratégico da Guerra Fria numa fórmula brilhante – «paz impossível, guerra improvável».¹² A pretensão de universalidade dos dois impérios impedia um acordo sobre os termos da paz, ou sequer a definição das fronteiras estratégicas entre os Estados Unidos e a União Soviética, mas o equilíbrio fundamental entre as duas grandes potências, consolidado pela surpresa atômica, tornava improvável, pelo menos provisoriamente, o regresso à guerra total.

Nesse contexto, a «paz belicosa» era, ao mesmo tempo, uma continuação da sequência das guerras totais e das revoluções totalitárias e uma interrupção do ciclo das «guerras hiperbólicas». A Guerra Fria ia ser travada em toda a parte e as duas

superpotências pareciam decididas a lutar pelo império por todos os meios, exceto um: a guerra. A Guerra Fria era uma «terceira via» em que os dois campos se tinham comprometido desde 1946: «nem paz, nem guerra».¹³

As mudanças internacionais e a viragem da Guerra Fria exigiram uma revisão correspondente das estratégias das principais potências. Essa questão esteve no centro de um grande debate no qual Raymond Aron participou, à procura de alternativas à paz imperial e à «ascensão aos extremos».¹⁴

O resultado da II Grande Guerra foi, ao mesmo tempo, o fim de um pesadelo e uma catástrofe. A dinâmica da guerra total, que exigia o aniquilamento do inimigo, criou as condições para uma nova guerra. Os Estados Unidos e a Grã-Bretanha impuseram a rendição incondicional e forçaram a Alemanha e o Japão a continuar as hostilidades até à sua destruição, o que abriu as portas da Europa e da Ásia à União Soviética. A Grã-Bretanha e a França deixaram de ser potências de primeira ordem: no novo sistema já não existia um concerto europeu, só um concerto mundial.¹⁵

Que fazer? Para começar, era preciso evitar a repetição do cenário da capitulação das democracias perante a ameaça totalitária. A síndrome de Munique estava presente, quer na tendência para a rendição perante a força da União Soviética, quer na defesa da continuidade da aliança das Nações Unidas. No fim da guerra, a União Soviética tinha um prestígio único e o comunismo podia tornar-se a «vaga do futuro»: só os comunistas mais fanáticos não reconheciam que a vitória do comunismo seria uma calamidade equivalente ao nazismo.¹⁶ Mas era igualmente necessário rejeitar a tentação da guerra preventiva contra a União Soviética, tirando partido do monopólio atómico dos Estados Unidos: «A vitória dum Estado pela destruição total do seu rival pode infligir à civilização uma ferida incurável».¹⁷

Entre os extremos da capitulação e da guerra, Raymond Aron defendeu as virtudes da estratégia de *containment*, teorizada por George Kennan: «O objetivo mínimo é o *containment*. O objetivo ulterior, o povoamento da *no man's land* com regimes não submetidos ao comunismo internacional. Os meios, a ajuda económica e política, sob a proteção da ameaça nuclear».¹⁸ A estratégia norte-americana era defensiva, moderada e paciente: a sua essência era o tempo. Se a expansão totalitária pudesse ser travada, as forças internas precisavam de tempo para fazer o seu caminho, quer na União Soviética, quer no bloco comunista. Nesse contexto, a mudança seria possível sem guerra: a sobrevivência de Tito, depois da sua condenação pelo Kominform, representou uma derrota séria da União Soviética.¹⁹ O totalitarismo comunista não era invulnerável, nem o império soviético indestrutível.

Ganhar tempo era a única estratégia possível para a Europa, onde a alternativa imediata à Guerra Fria podia ser uma terceira guerra, que seria certamente, uma guerra atómica.²⁰ Para assegurar a duração de uma trégua precária, parecia indispensável consolidar uma fórmula de equilíbrio no centro europeu da competição bipolar, com a

divisão da Alemanha, fixar um princípio de legitimidade, com a consolidação da democracia pluralista, e definir um programa político com uma visão de futuro, centrado a integração regional. A Alemanha era a chave da questão europeia e a sua divisão, imposta pela rutura da coligação vencedora, tornava imperativa a criação de um regime democrático na Alemanha ocidental, a reconciliação franco-alemã e a integração europeia e ocidental.

A guerra total de Hitler provocou a derrota total da Alemanha e fechou o seu ciclo imperial: «A derrota da Alemanha em 1945 é comparável à da França em 1815. Marca o fim de um período de hegemonia».²¹ A questão alemã deixou de ser a ameaça de ressurgência do antigo *Reich* como potência diretora e passou a ser o seu alinhamento futuro na divisão bipolar²²: «Só uma Alemanha convertida ao comunismo, vanguarda do império estalinista, seria suscetível de voltar a criar um perigo militar nas nossas fronteiras».²³ O equilíbrio europeu dependia da definição política e estratégica do estatuto da Alemanha ocupada pelas Quatro potências.

A rutura das Nações Unidas começou, logo em 1946, com a «sovietização» da zona oriental, que tornou inevitável a divisão da Alemanha. A decisão soviética foi seguida pelas potências ocidentais, que criaram a República Federal da Alemanha e, paralelamente, institucionalizaram o Pacto do Atlântico Norte, uma revolução diplomática que assegurava a permanência militar dos Estados Unidos no centro da Europa, condição prévia da reconciliação franco-alemã: o momento em que a Alemanha estava ocupada e dividida era o melhor para ultrapassar o conflito secular entre Franceses e Alemães, que se tornara um anacronismo.²⁴

A União Soviética respondeu com a formação da República Democrática alemã (RDA), mas a questão da unificação continuava em aberto nos dois campos: «Neste momento, não se percebe nem como as [duas Alemanhas] podem continuar a viver indefinidamente separadas, nem como se poderiam reunir».²⁵ O futuro da Alemanha ocidental era incerto e só uma iniciativa da França sobre a unidade europeia podia evitar a paralisia da diplomacia ocidental: em Maio de 1950, o projeto Schuman, cujo objetivo essencial era a reconciliação entre a França e a Alemanha lançou as fundações de uma Europa unida.²⁶ Os Estados Unidos apoiavam a estratégia francesa de integração europeia e a criação do *Pool* do carvão e do aço, mas, depois da invasão comunista da Coreia do Sul, reclamaram a reconstituição do Exército alemão, que se deveria inserir na Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO). A França contrapôs a criação de uma Comunidade Europeia de Defesa (CED), contra a qual a União Soviética lançou uma campanha impressionante, ao mesmo tempo que multiplicava as suas propostas sobre a unificação de uma Alemanha neutral.

Mais uma vez, Raymond Aron quis estar na primeira linha do combate. Desde logo, declarou-se partidário da criação de um Exército europeu: como Churchill, entendia que a unificação das Forças armadas francesas e alemãs era a única forma de realizar, num prazo curto, a união europeia: «A Europa ocidental deve ter uma força

militar e esta só pode surgir da reconciliação entre a França e a Alemanha». ²⁷ Mas, por outro lado, tendo em conta as condições da política interna francesa, preferia a integração militar da Alemanha na NATO: «Por um estranho paradoxo, os mais desconfiados escolheram o método que exige mais confiança. Temem a Alemanha como aliado [na Aliança Atlântica], mas aceitam-na no interior de uma confederação europeia». ²⁸ Por último, manifestou a sua oposição às propostas soviéticas de unificação da Alemanha, sem querer rejeitar essa possibilidade: nenhuma estratégia ocidental podia deixar de ser a favor da unificação, desde que as escolhas dos Alemães pudessem ser livres e democráticas, de modo a poder garantir a permanência da Alemanha unificada na comunidade transatlântica. ²⁹ Nessa matéria, a sua posição variou uma única vez, quando, perante a nova política de *détente* dos sucessores de Stalin, admitiu, em contrapartida a eventuais concessões soviéticas, que a diplomacia ocidental poderia aceitar «um acordo que restringisse o direito da Alemanha a integrar-se militarmente na Europa ou na Aliança Atlântica». ³⁰ Porém, a estratégia da nova direção soviética ia no sentido oposto e queria o *status quo* da divisão da Europa e da Alemanha. ³¹

No fim da primeira crise da comunidade transatlântica, a própria França destruiu a CED, com a recusa de ratificar o Tratado de Paris, que pôs em causa a integração europeia e ocidental e forçou a Grã-Bretanha a intervir para salvar ambas: a República Federal pôde entrar na NATO ³² e essa decisão consolidou a divisão da Alemanha, que duraria tanto tempo quanto a divisão da Europa e só terminaria com o fim da Guerra Fria. ³³ Dez anos depois do fim da II Guerra Mundial, a inversão das alianças estava completa e institucionalizada no quadro da NATO e da Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA). O período de turbulência do pós-guerra terminou e a Europa regressou à normalidade. ³⁴

Os irmãos inimigos

Em 1955, terminado o breve intervalo da sua intervenção partidária no Rassemblement du Peuple Français (RPF), ao lado de André Malraux, Raymond Aron regressou à universidade e pôde ter tempo para viajar, nomeadamente nos Estados Unidos, onde se tornou amigo, entre outros, de McGeorge Bundy e de Henry Kissinger, bem como para escrever o seu tratado de relações internacionais, *Paz e Guerra entre as Nações*, entre os cursos da Sorbonne e um período sabático em Harvard, sem interromper os comentários no *Figaro*, nem os ensaios sobre a conjuntura internacional. ³⁵

No fim das crises do pós-guerra, Raymond Aron refez a sua análise sobre a unidade e a pluralidade do sistema internacional, cujas características principais eram dominadas pelas clivagens da Guerra Fria: a supremacia de dois Estados, a sua presença em todos os pontos do planeta, a hostilidade recíproca das suas ideologias e, naturalmente, as armas de destruição massiva, nomeadamente a arma atômica, nenhuma dessas características, exceto a última, era inteiramente nova, embora a conjunção fosse

original.³⁶ Pela primeira vez, a bipolaridade era tratada de uma forma sistemática, com o enunciado de quatro variantes: no novo sistema, os dois Estados podiam dominar juntos a civilização da qual ambos faziam parte, ou traçar uma linha de demarcação entre as zonas nas quais cada um deles constituía um império, ou travar uma luta até à morte, ou coexistir na oposição. O cenário mais provável, porém, era uma fórmula mista, «uma combinação entre a partilha do mundo em zonas de influência e a rivalidade no traçar das fronteiras e no alinhamento dos neutrais».³⁷

Nesse quadro, em que as superpotências estavam decididas a não fazer a guerra entre si e eram incapazes de se entender, as relações entre os Estados Unidos e a União Soviética alternavam entre a «guerra fria» e a «coexistência pacífica».³⁸ A principal virtude da bipolaridade era a neutralização recíproca dos dois Grandes, que devolvia aos outros Estados uma certa independência. Esse mecanismo explicava a sobrevivência da heresia titista, não obstante a dissidência jugoslava ter posto em causa o próprio princípio constitutivo do império soviético ao recusar a direção de Moscovo: na Europa, «nenhum dos Grandes podia usar os seus exércitos contra um pequeno Estado recalcitrante porque existia o outro Grande».³⁹

Na nova conjuntura, o poder dos «Dois Grandes» não só diminuía, como tinha revelado os seus limites. Desde logo, o império soviético-russo não podia continuar invulnerável às ideias do século. Por outro lado, a ascensão de novas potências periféricas, como a China ou a Índia, ia mudar a balança estratégica e reforçava os motivos de contenção recíproca das duas superpotências: uma guerra total entre ambas só as podia tornar mais vulneráveis perante os países pobres e não-alinhados.⁴⁰ Enfim, e sobretudo, nenhum dos rivais ideológicos estava em condições de unir a humanidade num império universal.⁴¹

Por definição, o risco de guerra subsistia: «Os Estados são monstros frios cuja lei é suspeitarem sempre, combaterem-se frequentemente e por vezes destruírem-se. A ciência ajuda os homens a matar-se uns aos outros, não os torna sensatos».⁴² Mas a revolução nuclear era a demonstração da tese hegeliana sobre a impotência da vitória: a sobrevivência política e estratégica dos Estados Unidos e da União Soviética garantia o empenho de ambos em evitar uma luta suicida. Nessas condições, a guerra total, mais do que uma guerra improvável, era uma «*guerre introuvable*».⁴³ As guerras da Guerra Fria, como tinha ficado claro durante a Guerra da Coreia, eram limitadas no número de beligerantes, no teatro das operações, nas armas usadas e nos objetivos visados⁴⁴: as forças armadas dos Estados Unidos estavam presentes, mas não houve intervenção militar da União Soviética, não obstante a sua responsabilidade na decisão de invadir a Coreia do Sul, os combates nunca excederam as fronteiras coreanas, apesar das tentações para atravessar o Yalu ou os estreitos da Formosa, não foram usadas armas de destruição massiva, passem as ameaças de retaliação nuclear contra a República Popular da China, e o que estava em causa era a questão coreana.

A dupla crise do Suez e da Hungria pôs à prova as regras da Guerra Fria. Raymond Aron seguiu as duas crises, a par e passo, nos seus artigos do *Figaro*, e regressou frequentemente ao tema nos anos seguintes.

Em julho de 1956, a surpresa da nacionalização do Canal de Suez pelo *Rais* egípcio foi recebida como uma humilhação insuportável pela França e pela Inglaterra, perante a indiferença dos Estados Unidos, decididos e demarcar-se dos seus aliados numa querela que opunha as velhas potências imperiais aos antigos protetorados. Raymond Aron começou por seguir a corrente dominante, tanto quando defendeu, como única alternativa à capitulação, o recurso à força, indispensável para Paris e Londres não perderem definitivamente a face, como quando considerou a questão decisiva para a aliança ocidental, criticando a passividade de Washington.⁴⁵

Porém, em outubro, as mudanças na Europa de Leste criaram um novo contexto internacional. A vitória de Gomulka na crise polaca marcou uma primeira viragem que parecia ser possível repetir na revolução húngara, quando as tropas soviéticas se retiraram de Budapeste: «Os homens e a sua aspiração à liberdade acabam por prevalecer sobre os tanques».⁴⁶ Depois, Khrushchev decidiu invadir a Hungria, enquanto a expedição anglo-francesa desembarcava no Suez.

Nessas condições, Raymond Aron constatou, por um lado, a imobilidade geral face à agonia da Hungria e, por outro lado, exprimiu o seu ceticismo perante as circunstâncias da intervenção tardia da França e da Inglaterra. Reconhecendo como essa decisão provocava «emoções violentas e contraditórias», avisou que não se podia esperar encontrar no Suez a resposta aos problemas da Argélia e sublinhou o contexto emocional da intervenção: «Franceses e Britânicos determinaram-se menos pelo cálculo político do que pela revolta contra as humilhações e pela vontade de lembrar ao mundo que não estavam em decadência».⁴⁷ Ao mesmo tempo, lamentou a simultaneidade das duas ações militares, embora sem aceitar a comparação entre a expedição franco-britânica e a invasão soviética e criticando a posição dos Estados Unidos, que admitiu implicitamente, por medo da guerra, o carácter definitivo do império soviético: «os dois Grandes estão de acordo em respeitar reciprocamente as suas possessões».⁴⁸ A União Soviética passara a ser uma potência nuclear e, nessas condições, os Estados Unidos nada fariam que pudesse precipitar uma confrontação: «A aliança sovieto-americana contra a guerra é mais forte do que a aliança ocidental contra o bloco soviético».⁴⁹

A dupla crise confirmou que «o interesse supremo dos Grandes (que coincide com o da humanidade) é não travar a guerra total».⁵⁰ Mas a intervenção franco-britânica revelou também que o pressuposto da neutralização recíproca das superpotências estava errado,⁵¹ e a invasão da Hungria demonstrou não só a determinação do centro comunista em preservar a integridade do seu império, mas também que a União Soviética estava autorizada a fazer tudo o que quisesse dentro da sua zona.⁵² O reconhecimento dessa realidade exigia emendar a regra que não autorizava os exércitos regulares a atravessar as

fronteiras dos Estados: na nova versão, essa proibição aplicava-se somente às «zonas contestadas».⁵³

Na ausência de guerra, as crises da Guerra Fria eram decisivas para definir as regras do jogo e as tendências de evolução. Nesse contexto, a dupla crise de 1956 foi certamente importante, no triplo sentido em que a revolução antitotalitária húngara anulou a credibilidade do comunismo soviético para as novas gerações,⁵⁴ em que a revolta europeia contra as duas grandes potências confirmou os limites da sua capacidade de dominação política e em que a convergência soviético-americana revelou a cumplicidade, senão a conivência, dos dois «irmãos inimigos».⁵⁵ A crise do Suez e a revolução húngara marcaram o fim das ilusões na Guerra Fria.⁵⁶

Raymond Aron, antes e depois da dupla crise, estava concentrado na «problemática global» definida pela competição sistêmica entre os dois modelos políticos, económicos e sociais da sociedade industrial, que foram o tema dos seus primeiros cursos no regresso à Sorbonne em 1955.⁵⁷

Na sua visão, a sociedade industrial de Comte,⁵⁸ mais do que a sociedade democrática de Tocqueville ou a sociedade capitalista de Marx, era o paradigma da modernidade, a «vanguarda da humanidade», cuja vocação universal podia assegurar a dinâmica de unificação contra as inércias do passado, como os impérios, os nacionalismos ou as ideologias, responsáveis pelas guerras do século XX. Essas catástrofes, por sua vez, tinham acelerado a unificação do campo diplomático e a difusão do modelo da sociedade industrial à escala global que caracterizavam o novo sistema internacional, onde se conjugavam as três ordens da anarquia das potências, da desigualdade do desenvolvimento e da heterogeneidade dos valores.⁵⁹

Nesse quadro, a questão dos modelos opostos de organização da sociedade industrial, representados, respetivamente, pelos regimes de democracia pluralista e pelas economias de mercado dominantes no campo ocidental e pelos regimes leninistas de partido único e pelas economias planificadas típicos do bloco soviético, constituía uma dimensão crucial da competição internacional. Na balança bipolar, o equilíbrio entre os Estados Unidos e a União Soviética dependia do crescimento económico, da inovação científica e técnica, da evolução dos níveis de vida e da qualidade das instituições políticas. Paralelamente, a demonstração dos méritos relativos dos dois modelos concorrentes era decisiva para a competição internacional entre as duas superpotências: a escolha de um dos sistemas implicava o alinhamento com um dos campos da divisão bipolar.⁶⁰

Ao mesmo tempo, a globalização da civilização industrial estava a criar uma nova clivagem entre as sociedades avançadas e os países em desenvolvimento, como a China⁶¹ e a Índia, que seriam as futuras grandes potências. A lei dos números ia impor uma nova hierarquia: «À medida que diminui a distância entre o equipamento técnico dos países, Deus toma partido, cada vez mais, a favor dos grandes batalhões».⁶² Na

comparação entre os Estados Unidos e a União Soviética, por um lado, e a China e a Índia, por outro lado, a convergência estrutural entre os dois modelos avançados da sociedade industrial era mais forte do que a divergência entre ambos e os países em desenvolvimento. Essa convergência podia ser reforçada por um interesse comum em conter a emergência das futuras grandes potências.

Não obstante, as divergências entre as superestruturas políticas e ideológicas dos dois modelos persistiram intactas, pois não era possível separar as formas de organização da produção da cultura, dos regimes e das ideologias: a finalidade do comunismo era «impor a tirania total em nome da abundância e da libertação». ⁶³ De certo modo, a homogeneização imposta pela globalização industrial tornava mais importante valorizar a heterogeneidade política, ideológica e cultural para garantir a autonomia dos Estados e a pluralidade do sistema internacional.

Para Raymond Aron, a dualidade da história do século XX opunha a banalidade das guerras hegemónicas – «*history as usual*», segundo a fórmula de Arnold Toynbee – e a originalidade da sociedade industrial, uma «revolução intelectual, técnica, económica, que, como uma força cósmica, arrasta a humanidade para um futuro desconhecido». ⁶⁴ No passado, a dialética entre a inércia dos impérios e a dinâmica da sociedade industrial tinha provocado uma sucessão dramática de guerras e revoluções. ⁶⁵ Depois da II Guerra Mundial, a tensão entre a unidade internacional e a divisão bipolar confirmava a persistência dessa dualidade, mas a convergência entre a expansão do sistema internacional e a mundialização da sociedade industrial anunciava «a aurora da história universal». ⁶⁶

A «estabilização da instabilidade» bipolar, ⁶⁷ assente no medo partilhado da guerra nuclear, era a condição para que a aventura humana pudesse continuar. Os Estados Unidos e a União Soviética, «inimigos por posição», ⁶⁸ adversários estratégicos e rivais ideológicos, rotinizaram a sua relação, nomeadamente depois da crise dos mísseis de Cuba. ⁶⁹ A dupla hegemonia dos irmãos inimigos parecia criar condições para uma maior autonomia da Europa e da Ásia, expressa tanto na cisão sino-soviética e na «Primavera de Praga», como no Gaullismo ou na *Ostpolitik*. A descolonização acelerou a integração europeia e a invasão da Checoslováquia confirmou a natureza do imperialismo soviético, a passividade das democracias e o reconhecimento da linha de demarcação entre os dois campos. Todavia, apesar da evolução da Guerra Fria corresponder às suas previsões, o intervalo otimista estava prestes a terminar.

Fin de siècle

A consolidação do sistema bipolar tornava possível, segundo o novo Secretário de Estado norte-americano, o seu amigo Henry Kissinger, a criação de uma «estrutura de paz». A nova configuração diplomática estava assente, por um lado, na igualdade entre as duas superpotências e na «competição pacífica» entre as duas grandes potências e, por

outro lado, na crescente autonomia europeia e asiática. Pela primeira vez na história, estava a formar-se um concerto mundial, incluindo um «*système à quatre*» com os Estados Unidos, a União Soviética, a China e o Japão.⁷⁰ As cimeiras da *détente*, nas suas versões soviético-americana, sino-americana ou germano-soviética, assinalavam não só o fim da Guerra Fria, mas o fim do pós-guerra.⁷¹

Esse sistema admirável começou a desfazer-se com a Guerra do Yom Kippur, em outubro de 1973, que o Presidente Nixon considerou o confronto mais grave entre os Estados Unidos e a União Soviética desde a crise dos misseis de Cuba. Contra as teses do *condominium* soviético-americano ou as ilusões sobre a concertação bipolar, o conflito no Médio Oriente confirmava a divergências habituais dos interesses e dos objetivos das superpotências. No momento crucial da crise, ninguém se tinha lembrado das regras da *détente*, inscritas no código de conduta solenemente aprovado pelos Estados Unidos e pela União Soviética na sua última cimeira antes do conflito.⁷²

Os limites da *détente* foram confirmados nos meses seguintes. Desde a demissão de Nixon, os Estados Unidos, semiparalisados, acumulavam derrotas, quer com a revolução portuguesa, perante o «deslizar de Portugal para um regime autoritário de tendência comunista», quer na guerra do Vietnam,⁷³ quando o Congresso se recusou a aprovar os créditos indispensáveis para sustentar o regime dos seus aliados sulistas. Paralelamente, sucederam-se as crises nas relações bilaterais entre as duas superpotências, primeiro na cimeira de Vladivostok, depois quando a União Soviética desistiu dos acordos comerciais com os Estados Unidos, depois do Congresso ter feito depender a sua aprovação da liberalização da emigração dos Judeus soviéticos. A tensão bipolar tomava o lugar da *détente*, sem que nada de substancial tivesse mudado na estrutura de distribuição do poder.

A queda de Saigão, a revolução portuguesa e a intervenção soviético-cubana em Angola confirmaram a viragem. O declínio dos Estados Unidos e da Europa Ocidental, a crise económica e as divisões internas das democracias ocidentais estavam a criar um «clima de *fin de siècle*».⁷⁴

A crise em Portugal revelou-se decisiva. Desde logo, a revolução portuguesa podia condicionar a transição espanhola e a evolução francesa: em Portugal e na Espanha, os comunistas podiam ganhar terreno sem violar as regras não-escritas da partilha da Europa. Depois, seria a vez da França.⁷⁵ A Itália também estava em causa, com a crescente força eleitoral dos comunistas que lhes abria a via parlamentar: tomada legal do poder em Itália, conquista violenta em Portugal.⁷⁶ A estratégia do Partido Comunista Português (PCP) tinha o apoio claro do Kremlin, apesar da *détente*, dos avisos de Kissinger e da oposição dos comunistas italianos e espanhóis: «A ação levada a cabo pelo Partido Comunista português, sobre o qual Moscovo tem uma influência determinante, incomoda os Italianos, que a condenam, e os Franceses, que exprimem a sua solidariedade. Cunhal e o seu partido têm aplicado ostensivamente uma tática, que imita a de Lenin em 1917 e que devia, em Itália como em França, despertar [o medo] do

comunismo soviético».77 Os comunistas europeus tinham ganho um peso sem precedentes e o seu avanço podia pôr em causa a democracia e a balança regional: «o destino da Europa joga-se em Portugal, na Espanha e na Itália».78

A intervenção militar soviético-cubana em Angola, decisiva para a vitória do MPLA, completou a mudança na estratégia de Moscovo. Depois da União Soviética ter alcançado a paridade global com os Estados Unidos, os responsáveis do Kremlin, no Outono de 1974, tinham decidido que a correlação das forças era favorável para consolidar a sua esfera de influência europeia com os acordos de Helsínquia e, simultaneamente, passar à ofensiva no Vietnã, em Portugal e em Angola, ao mesmo tempo que tentavam impor um «endurecimento ideológico» no campo soviético, contra as ilusões democráticas dos «eurocomunistas» e os seus hábitos parlamentares: «O partido de Álvaro Cunhal em Portugal e os soldados de Fidel Castro em Angola comportam-se de acordo com as regras dessa estratégia», enquanto Moscovo procurava recuperar o controle sobre uma comunidade marxista-leninista ameaçada pelas «infiltrações ideológicas» vindas do Ocidente.79

Para Raymond Aron, os anos 1975-1976 marcaram o princípio de uma nova fase, com «a expansão planetária da União Soviética».80 Na opinião ocidental, a ofensiva foi apresentada como o «fim da *détente*», mas a política soviética de *détente* e o novo ciclo expansão imperial eram perfeitamente compatíveis entre si: «Segundo a ortodoxia marxista-leninista, a *détente* significa uma conquista, uma vitória do socialismo. Não exclui a agressividade, nem em Angola, nem em Portugal, nem no Próximo Oriente».81

A estratégia de expansão soviética, iniciada na Primavera de 1975 com a unificação do Vietnã, abria «uma fase de incerteza e de movimento».82 As convenções da Guerra Fria estavam a mudar: no passado, ocidentais e soviéticos mandavam armas e recursos para apoiar os seus partidários, mas não enviavam tropas regulares para garantir a vitória de um dos campos numa guerra civil em periferias remotas.83 A balança das armas jogava a favor da União Soviética, que se tornara uma autêntica «potência planetária» e tinha uma preponderância militar no teatro europeu. A China passou a considerar a Rússia soviética como o seu inimigo principal e, pela primeira vez na história mundial, a Europa Ocidental passou a olhar para a China como um «*allié de revers*» face ao império soviético.84

O tema da decadência, constante na reflexão de Raymond Aron desde a sua tese sobre a filosofia da história alemã,85 ganhou uma nova relevância com o crescente pessimismo ocidental. O fim da hegemonia norte-americana e o declínio dos Estados Unidos era a tese da *República Imperial*, publicado em 1973, e Raymond Aron escolheu a decadência ocidental como tema do curso de 1975-1976 no Collège de France, antes de aceitar uma proposta para escrever sobre a decadência europeia e de recapitular o tema nas Memórias.86

Raymond Aron fazia uma distinção fundamental entre declínio e decadência. O declínio era comparativamente normal: as potências não tinham sempre a mesma categoria na hierarquia internacional e não seria razoável tirar conclusões definitivas do seu «*abaissement*», temporário e reversível. O declínio, como diminuição do poder relativo dos Estados, era um conceito empírico, que podia ser medido com rigor quantitativo nas suas dimensões materiais, enquanto a decadência implicava um juízo de valor e representava uma mudança qualitativa, que se referia à *virtú* de Maquiavel, à vitalidade histórica da comunidade política ou à capacidade de ação coletiva dos Estados.⁸⁷

No princípio da Guerra Fria, a constatação do declínio da Europa era feita sem ilusões, mas num tom combativo. A Europa, física e moralmente arruinada, tinha deixado de ser o centro do sistema internacional, mas, por isso mesmo, era possível dizer que «o declínio da Europa não está à nossa frente, está atrás de nós».⁸⁸ Dez anos depois, a unificação internacional e a globalização industrial confirmavam o declínio europeu: «Quando a civilização industrial se tornar mundial, a Europa ficará reduzida ao espaço que ocupa no mapa».⁸⁹ Mas nada estava perdido: se a Europa se conseguisse unificar, transcender a sua história e manter os valores liberais podia recuperar a escala continental das novas grandes potências e inverter o seu declínio. A decadência não era inevitável: «A perda de poder arrasta consigo a decadência? Se se admitir que a grandeza de uma cultura é inseparável da força militar, a resposta não merece dúvidas, se se recusar essa confusão, o futuro continua em aberto».⁹⁰

Em 1975, o pessimismo voltou a prevalecer, sem a confiança desesperada dos primeiros anos da Guerra Fria. Raymond Aron sentiu, tal como em 1930, na sua primeira viagem à Alemanha, que «*history is again on the move*».⁹¹ A distinção entre declínio e decadência continuava válida e, nesse sentido, ainda era possível fazer uma *Defesa da Europa Decadente*⁹²: o declínio da Europa na balança internacional era incontestável, mas o destino do Ocidente, como Arnold Toynbee defendera contra Oswald Spengler, ainda não estava decidido.

O problema principal da crise era a perda de confiança dos Europeus em si próprios, por sua vez inseparável da tripla crise económica, política e social, que minava a legitimidade política das democracias. Em 1973, a crise energética tinha precipitado a primeira recessão económica ocidental do pós-guerra e interrompido quase três décadas de crescimento permanente. Nos anos seguintes, a ascensão dos partidos comunistas, a radicalização da esquerda socialista e a polarização dos sistemas políticos, nomeadamente em Itália e na França, pareciam justificar a referência ao «síndrome de Weimar» em que a democracia passava a ser uma escolha entre duas formas de suicídio, «dar o poder aos que a vão destruir ou violar o seu próprio princípio de legitimidade».⁹³ Paralelamente, instalava-se uma crise social, onde os excessos da liberdade e os ídolos da modernidade diluíam os valores tradicionais que sustentavam a autoridade e a ordem, como nas «crises de civilização» descritas por Vilfredo Pareto: «A liberdade dissolve os

preconceitos e as crenças, precipita o desmoronamento da ordem existente e torna inevitável a ascensão de uma nova minoria dirigente, menos cética e mais brutal».⁹⁴

As três crises convergiam numa crise de legitimidade das democracias europeias, expostas à «lei de Tocqueville» sobre as «*libéralisations manquées*» e, portanto, ameaçadas pelo risco de uma rutura política.⁹⁵ A revolução portuguesa era a mais recente demonstração dos perigos de uma liberalização tardia, mas a resolução democrática da transição pós-autoritária revelava a força da liberalização nas sociedades industriais, confirmada pelo sucesso das mudanças de regime na Grécia e na Espanha.⁹⁶ De certa maneira, a liberalização na Europa do Sul, bem como as tendências paralelas na Europa de Leste, marcavam o fim da era das revoluções. Para os mais otimistas, como Ernest Gellner, as elites funcionais nas sociedades modernas da Europa de Leste, tal como os seus pares na Europa Ocidental, dispensavam a ideologia comunista, enquanto a crescente afluência económica tornava supérfluo o regime repressivo leninista: entre a modernidade industrial e o tédio ideológico, os regimes comunistas iam acabar por ceder ao espírito do tempo.⁹⁷

Esses argumentos eram tributários das suas teses sobre a sociedade industrial, mas Raymond Aron, sem desvalorizar as tendências de liberalização na Polónia, na Hungria ou Checoslováquia, duvidava que a hora da liberalização tivesse chegado à União Soviética.⁹⁸ Pelo contrário, considerava o regime soviético tão estável e duradouro como original: «Um regime que se situa no prolongamento do despotismo asiático, ou | se se preferir | um império militar submetido a uma burocracia centralizada constitui uma das formas políticas mais estáveis e mais duradouras da história, desde que a sua classe dirigente mantenha a sua coerência».⁹⁹ Nessa conjuntura, dominada pelo declínio norte-americano e pela ascensão soviética, não era possível excluir a possibilidade de um novo suicídio europeu – «A Europa brilhante pode ser a Europa condenada».¹⁰⁰

No fim, o realismo e a moderação temperaram o pessimismo. Até ao fim do século, era improvável que o impasse prolongado entre a decadência incompleta das democracias europeias e a estabilidade ofensiva do império soviético desse lugar a uma decisão catastrófica.¹⁰¹

O «mapa geopolítico» não tinha mudado fundamentalmente nas últimas duas décadas: o sistema continuava a estender-se aos cinco continentes, dividido em dois subsistemas com regras diferentes; a ideologia dominante ainda era a ideologia nacional, em contradição com as ideologias transnacionais dos impérios; a maior parte dos Estados, ao contrário das nações europeias, não governava um povo homogéneo e o mesmo contraste continuava a opor «a estabilidade aparente de um *status quo* anormal na Europa e as múltiplas mudanças no resto do mundo».¹⁰²

O hegemonismo soviético, denunciado antes e depois da invasão do Afeganistão,¹⁰³ resumia-se a uma superioridade conjuntural das suas armas e à capacidade de projetar a força militar: «Os Soviéticos não substituíram os Americanos

na função imperial». ¹⁰⁴ A continuidade prevalecia sobre a mudança e a estabilidade bipolar ia continuar a ser a regra do sistema internacional até ao fim do século. ¹⁰⁵

Envoi

As astúcias da razão decidiram o contrário. Raymond Aron não previu, como ninguém previu, o fim da Guerra Fria, ¹⁰⁶ mas nunca deixou de refletir sobre essa questão. ¹⁰⁷ Nos primeiros anos, a decisão da disputa bipolar era esperada num prazo curto: era absurdo pensar que a «constelação acidental» surgida da segunda guerra mundial¹⁰⁷ seria mais duradoura do que a do princípio do século. ¹⁰⁸ Nesse quadro, os cenários alternativos da vitória soviética ou ocidental opunham o pesadelo totalitário, que anunciava «as guerras entre os discípulos irreconciliáveis do profeta», à hegemonia benigna norte-americana: «Uma semi-pacificação, devida ao domínio de uma República industrial, não teria nada em comum com o fim da história». ¹⁰⁹ Depois, o fim do estalinismo tornou possível uma mudança interna do regime soviético que abria caminho para pôr fim à divisão internacional. O dilema entre a estabilidade da «nova classe» e a dinâmica totalitária era evidente: «A burguesia soviética deseja o fim da revolução, mas o regime está condenado a uma perpétua fuga em frente». ¹¹⁰ Paralelamente, o «outubro polaco» e a revolução húngara marcavam a derrota do comunismo russo na Europa – «derrota, no meu entender, definitiva». ¹¹¹ Em 1956, o comunismo soviético perdeu o seu prestígio internacional e o seu «*élan*» ideológico: o regime podia sobreviver sem fé, mas correndo um risco de «indisciplina ideológica» fatal para uma ideocracia. ¹¹² No mesmo sentido, as tensões estruturais entre o sistema produtivo e o regime político podiam acentuar-se: uma sociedade industrial avançada não era compatível com o despotismo oriental. ¹¹³ Mas a dupla crise do Suez e da Hungria também demonstrara a cumplicidade dos «irmãos inimigos» e a determinação soviética em proteger o seu império: a Guerra Fria ia durar.

Os debates sobre a evolução soviética, entre a liberalização interna e a *détente* internacional, prolongaram-se durante a década seguinte. Contra George Kennan ou Henry Kissinger, Raymond Aron nunca desistiu de sublinhar que a natureza ideocrática do regime soviético ¹¹⁴ não só limitava as condições de liberalização interna, ¹¹⁵ como impedia a União Soviética de ser um país como os outros e de se tornar um parceiro num concerto mundial: a Guerra Fria só podia acabar com a transformação do seu regime político. Em todo o caso, a sua definição original – «O comunismo é ao mesmo tempo um exército e uma igreja» ¹¹⁶ – ganhou um novo significado com a transformação da religião secular leninista numa burocracia teocrática e a metamorfose da União Soviética num império militar.

Para Raymond Aron, era evidente que o comunismo soviético tinha falhado e improvável que um império pudesse prolongar a sua dominação sem um princípio de legitimidade: «Os impérios nascem e morrem. Se o de Moscovo se mantem pela pura

força, está destinado a uma longa duração?». ¹¹⁷ A estabilidade da União Soviética dependia da coesão das suas elites e a sucessão podia abrir uma crise: «Quando uma nova geração assumir as responsabilidades supremas, talvez se ponha duas questões: Tantas armas para quê? E porquê recusar os meios da prosperidade? Da sua resposta a essas questões depende o destino da União Soviética e também o nosso». ¹¹⁸

Mikhail Gorbachev respondeu a essas perguntas e abriu caminho ao fim pacífico da Guerra Fria. Mas Raymond Aron estava consciente das insuficiências da sua reflexão sobre o tema e, no último encontro com Hedley Bull, em novembro de 1982, disse-lhe: «It is my view that the most important, and indeed the most neglected question in contemporary International Relations scholarship is: what will the West do when and if the Soviets decline? How we answer this question will perhaps determine whether there will be war or peace in our time». ¹¹⁹

Raymond Aron foi o melhor cronista da Guerra Fria, inventou a fórmula que resumia o seu dilema estratégico, desenvolveu os modelos complexos de análise das constelações diplomáticas onde se conjugavam as três séries sobre a unidade do sistema internacional e a estrutura bipolar, a difusão universal da religião secular do império soviético e a revolução nuclear e a guerra total, ¹²⁰ sem nunca deixar de integrar o período dominado pela competição entre os Estados Unidos e a União Soviética na história do século XX, cujo sentido final soube antecipar num momento raro de entusiasmo romântico: «*L'histoire va dans le sens de la liberté*». ¹²¹

Notas

¹ Raymond Aron, *L'Âge des empires et l'avenir de la France* [1945], em Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 976.

² Raymond Aron, «Pour l'alliance de l'Occident» [1944], em Aron, *Chroniques de guerre*, p. 950.

³ Raymond Aron, *L'Âge des empires* em Aron, *Chroniques de guerre*, p. 978.

⁴ *Ibid.*, p. 984.

⁵ Raymond Aron, «De la violence à la loi» [1943], em Aron, *Chroniques de guerre*, p. 672.

⁶ Raymond Aron rejeita explicitamente a alternativa de uma «união latina», mais tarde defendida por Alexandre Kojève. Raymond Aron, «Pour l'alliance de l'Occident», em Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 958-959. Alexandre Kojève, «Esquisse d'une doctrine de la politique française», *La règle du jeu*, 1, 27 agosto 1945.

⁷ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

¹² A fórmula foi usada, pela primeira vez, no *Le Figaro* e é o título do primeiro capítulo de *O Grande Cisma*. Raymond Aron, «Stupide résignation», *Le Figaro*, 21-22 setembro 1947, em Raymond Aron,

Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955), Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 49. setembro
Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 13-31.

¹³ Raymond Aron, posfácio, em James Burnham, «Contenir ou Libérer?», Paris, Calmann-Lévy, 1953, pp. 293-294.

¹⁴ Carlos Gaspar, «Raymond Aron and the Origins of the Cold War», em Bryan-Paul Frost e Daniel Mahoney (ed.), *Essays in Honor of Raymond Aron. Political Reason in the Age of Ideology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2007, pp.175-193.

¹⁵ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 219.

¹⁸ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 47.

¹⁹ Raymond Aron, «L'hérésie nationale», *Le Figaro*, 10 de julho de 1948 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 114.

²⁰ Raymond Aron, «A l'âge atomique, peut-on limiter la guerre?», em Aron, *Études Politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 488.

²¹ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 81.

²² *Ibid.*, p. 84.

²³ Raymond Aron, «Les deux Allemagnes. La reconstruction des zones occidentales», *Le Figaro*, 31 de agosto de 1948 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 141.

²⁴ Raymond Aron, «La politique allemande», *Le Figaro*, 30 de março de 1949 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 141.

²⁵ Raymond Aron, «L'unification de l'Allemagne est-elle prochaine?», *Le Figaro*, 4 de abril de 1950, em Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 375.

²⁶ Raymond Aron, «Le pool industriel franco allemand. L'autorité internationale», *Le Figaro*, 7 de junho de 1950 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 418. Ver também Raymond Aron, «Choix d'une politique», *Le Figaro*, 20 de abril de 1950 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 389. Raymond Aron, «L'initiative française», *Le Figaro*, 11 de maio de 1950 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 401.

²⁷ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 413.

²⁸ Raymond Aron, «L'armée européenne: un pari sur l'avenir qu'on ne peut refuser» em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 732. Ver também Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, pp. 160-161.

²⁹ «Se a Alemanha unificada, depois de eleições livres, tiver um governo autenticamente democrático, este não será equidistante dos dois mundos (...). A unificação da Alemanha é conforme à estratégia de longo prazo dos Ocidentais na condição dessa Alemanha se poder juntar sem reservas ao universo atlântico». Raymond Aron, «Unité allemande?», *Le Figaro*, 15 outubro 1951, em Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 748.

³⁰ Raymond Aron, «Unité allemande», *Le Figaro*, 1 de setembro de 1953 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1075.

³¹ Raymond Aron, «La stratégie des successeurs», *Le Figaro*, 10 de setembro de 1953 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1080. Ver também Christian Mallis, *Raymond Aron et le débat stratégique français (1930-1966)*, Paris, Economica, 2005, pp. 388-394. Segundo Georges-Henri Soutou, Aron defendia a reunificação

alemã como o fim da dominação soviética na Europa, mas era por essa mesma razão que Aron entendia que os dirigentes soviéticos nunca a podiam querer. Georges Henri-Soutou, *La Guerre des cinquante ans*, Paris, Fayard, 2001, pp. 292-293.

³² Raymond Aron, «L'accord de Londres», *Le Figaro*, 4 de outubro de 1954 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1289-1293. Raymond Aron, «Les accords de Paris», *Le Figaro*, 25 de outubro de 1954 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1300-1305.

³³ Raymond Aron repete essa posição ao longo dos anos e é nesses termos que defende a divisão europeia para criticar George Kennan quando este se exprime a favor da unificação da Alemanha nas Reith Lectures de 1957. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p. 142. Sobre a polémica com George Kennan, incluindo as cartas trocadas entre ambos, ver George Kennan *Memoirs 1950-1963*, Nova Iorque, Pantheon, 1972, pp. 229-266. Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 279-283.

³⁴ Raymond Aron, «Le règlement européen», *Le Figaro*, 5 de novembro de 1954 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1312.

³⁵ Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 455-467.

³⁶ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 273. Os três ensaios do livro foram escritos antes da dupla crise do Suez e da Hungria, tratada numa nota final.

³⁷ *Ibid.*, p. 274.

³⁸ Raymond Aron tinha publicado, sob pseudónimo, um ensaio escrito a meias com o seu amigo Boris Souvarine, em que desfaziam o mito da «coexistência pacífica». François Houtisse, *La coexistence pacifique*, Paris, Monde Nouveau, 1953.

³⁹ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 276.

⁴⁰ Raymond Aron, «Nations et empires» [1957], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 60. Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 304.

⁴¹ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 344.

⁴² *Ibid.*, p. 259.

⁴³ *Ibid.*, p. 304.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 263. Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 207-220.

⁴⁵ Raymond Aron, «La crise continue», *Le Figaro*, 4 de agosto de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 230-231. «L'unité atlantique enjeu de la crise de Suez», *Le Figaro*, 8 de agosto de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 232-233. Mais tarde, Aron reconhece ter tomado «posições ambíguas» sobre a crise do Suez, mas afirma nunca ter sido a favor da intervenção militar. Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 357-359.

⁴⁶ Raymond Aron, «La force n'est qu'un moyen», *Le Figaro*, 2 de novembro de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, p. 257.

⁴⁷ Raymond Aron, «La force n'est qu'un moyen» em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 257.

⁴⁸ Raymond Aron, «Tragique faillite à New York», *Le Figaro*, 6 de novembro de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 239.

⁴⁹ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 348.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 349.

⁵¹ *Ibid.*, p. 349.

⁵² Raymond Aron, «L'Europe en quête de son unité», *Le Figaro*, 21 de dezembro de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, p. 276.

⁵³ Raymond Aron, prefácio de Melvin Lasky e François Bondy, *La Révolution hongroise* (1957), em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 408.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 402.

⁵⁵ «Os dois irmãos, na hora do perigo, descobriram – em ambos os sentidos da palavra – a sua fraternidade. Cada um julgou conforme ao seu próprio interesse que o outro grande pudesse restabelecer a disciplina no interior do bloco». Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 553.

⁵⁶ Raymond Aron, *La République impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 85. Raymond Aron voltou ao tema da dupla crise, quer para fazer a parte das coisas – a revolução húngara pertencia à história universal, a crise do Suez era uma querela entre velhos inimigos – quer para reconhecer os erros grosseiros da expedição do Suez, uma «crise patológica» em que o «maquiavelismo primário» dos governantes franceses e britânicos os tinha levado a escolher como o melhor momento para intervir a concentração soviética na crise húngara e as vésperas da reeleição do Presidente norte-americano. Eisenhower teria sempre sido reeleito, mas a expectativa de uma vitória rápida das forças franco-britânicas no Egito pode ter pesado na decisão de Khrushchev para intervir na Hungria e evitar ter de enfrentar, interna e externamente, as consequências de uma dupla derrota das suas políticas em Budapeste e no Suez. Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 387. Raymond Aron, *La République impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 85. Ver também Carlos Gaspar. «A indecisão de Khrushchev», *Relações Internacionais*, 12, 2006, pp. 157-61. Mark Kramer, «New Evidence on Soviet Decision-Making and the 1956 Polish and Hungarian Crises», *Cold War International History Bulletin*, 8-9, 1997, pp. 358-384.

⁵⁷ Os cursos professados de 1955-1956 a 1957-1958 foram publicados mais tarde e em volumes separados. Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962; Raymond Aron, *La Lutte de classes*, Paris, Gallimard, 1964; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. A trilogia deve ser completada, entre outros, por uma conferência, um colóquio e um ensaio: Raymond Aron, *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959; Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et alii, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960; Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès* [1969], em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1469-1782. Ver também Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un Moraliste au temps des idéologues*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 298-304.

⁵⁸ A sociedade industrial de Comte tem três características: «[Em primeiro lugar,] o trabalho livre do individuo. Os trabalhadores são livres e não estão prisioneiros de uma condição hereditária nem a ficar onde os pôs o seu nascimento. Em segundo lugar, o lugar de cada um na sociedade é essencialmente determinado pela função que desempenha no trabalho coletivo. A hierarquia, os valores são determinados por essa organização funcional do trabalho e da sociedade. [Em terceiro lugar,] o trabalho é transformado pela aplicação sistemática da ciência à organização da produção». Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et alii, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960, pp. 80-81.

⁵⁹ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès* [1969], em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1651-1730.

⁶⁰ Raymond Aron, «Nations et empires» [1957], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 63.

⁶¹ Na previsão de Aron, em 2007 a China teria uma indústria pesada superior à da União Soviética. Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 221, 228. Na mesma altura, com argumentos semelhantes sobre a importância decisiva do desenvolvimento

industrial na hierarquia internacional, A.F.K. Organski anuncia a emergência das potências asiáticas e antecipa um cenário de «transição de poder» dos Estados Unidos para a China. A.F.K. Organski, *World Politics*, Nova Iorque, Alfred Knopf, 1958.

⁶¹ Raymond Aron, «Nations et empires» [1957], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 61.

⁶² Raymond Aron, «Nations et empires» [1957], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 61.

⁶³ Raymond Aron, «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident», em Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer *et alii*, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960, p. 22.

⁶⁴ Raymond Aron, «L'aube de l'histoire universelle» [1961], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 1792.

⁶⁵ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 203.

⁶⁶ A expressão parece ser o exato oposto do ocaso do ocidente (Der Untergang des Abendlandes), o título da obra célebre de Oswald Spengler sobre a decadência da cultura, ou da civilização ocidental. Raymond Aron, «L'aube de l'histoire universelle» [1961], em Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 1803.

⁶⁷ Raymond Aron, «Les chances d'un règlement européen», *Politique étrangère*, vol. 14, n^o63, 1949, p. 255.

⁶⁸ Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 147.

⁶⁹ Georges-Henri Soutou, «Raymond Aron et la crise de Cuba», em Maurice Vaisse (dir.), *L'Europe et la crise de Cuba*. Paris, Fayard, 1993.

⁷⁰ Raymond Aron, «La fin du système bipolaire», *Le Figaro*, 10 de agosto de 1972 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III. Les crises (1965-1977)*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 970. Raymond Aron, «Après l'après-guerre», *Le Figaro*, 5 de outubro de 1971 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III. Les crises (1965-1977)*, Paris, Éditions de Fallois, 1997.

⁷¹ Raymond Aron, *La République impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 325.

⁷² Raymond Aron, «Détente et condominium», *Le Figaro*, 5-6 de janeiro de 1974 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III. Les crises (1965-1977)*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 1318. Ver também Raymond Aron, «De Yalta à Moscou», *Le Figaro*, 31 de maio de 1972 em Aron, *Les Articles du Figaro III*.

⁷³ Raymond Aron, «Défaite au Vietnam», *Le Figaro*, 10 de abril de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1501.

⁷⁴ «Raymond Aron dialogue avec Alexandre Soljénitsyne. La III^e guerre mondiale n'aura pas lieu», *Le Figaro*, 12 de junho de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1543.

⁷⁵ Raymond Aron, «Décrispation tous azimuts», *Le Figaro*, 11 de julho de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1552.

⁷⁶ Raymond Aron, «Limites de la coopération franco-soviétique», *Le Figaro*, 14 de outubro de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1580-1581.

⁷⁷ Raymond Aron, «Conférence introuvable», *Le Figaro*, 28 de novembro de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1604. A qualidade das análises de Raymond Aron sobre a revolução portuguesa e as estratégias dos partidos comunistas deve ser associada aos trabalhos de Pierre Hassner, que esteve em Portugal durante a revolução e escreveu sobre a détente e o eurocomunismo. Pierre Hassner, «Détente and the politics of instability in Southern Europe» [1977], em K. Holsti e Uwe Nehrlich (eds.), *Beyond nuclear deterrence*, Nova Iorque, Crane, Russak&Co, editores, 1977, pp. 41-59. Pierre Hassner, «The Communist Parties of Southern Europe: the international dimension». *Lo Spettatore Internazionale*, vol. XIII, n^o3, 1978, pp. 237-266.

- ⁷⁸ Raymond Aron, «Limites de la coopération franco-soviétique», *Le Figaro*, 14 de outubro de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1580-1581.
- ⁷⁹ Raymond Aron, «Les communistes français et Moscou I. Les deux volets du dyptique», *Le Figaro*, 1 de março de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1658. Raymond Aron indica o outono de 1974 como o momento da viragem soviética. Ver também Carlos Gaspar, «A União Soviética e a Revolução Portuguesa», em Carlos Gaspar, Luis Salgado de Matos, Fátima Patriarca (coord.), *Estado, regimes e revoluções*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- ⁸⁰ Raymond Aron, «Directoire européen?», *Le Figaro*, 24 de fevereiro de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1650.
- ⁸¹ Raymond Aron, «Contre la psychose de guerre», *Le Figaro*, 7 de fevereiro de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1625.
- ⁸² Raymond Aron, «Diplomatie française en crise», *Le Figaro*, 10 de março de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1664.
- ⁸³ A França vai seguir o exemplo soviético e cubano em Angola e na Etiópia, quando as suas forças militares intervêm no Kolwezi, ameaçado pela incursão dos antigos *gendarmes* catangueses, com o apoio do MPLA. O Vietnam vai invadir o Camboja em dezembro de 1978 e a União Soviética intervém diretamente no Afeganistão doze meses depois. Raymond Aron, «La France en première ligne». *L'Express*, 29 de maio-4 de junho de 1978 em Raymond Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 167. Ver também Odd Arne Westad, «Moscow and the Angolan Crisis, 1974-1976. A New Pattern of Intervention», *Cold War International History Project Bulletin*, 8-9, 1996, pp. 21-37. Ver ainda Odd Arne Westad, *The Global Cold War*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- ⁸⁴ Raymond Aron, «La détente après Helsinki», *Le Figaro*, 3-4 de janeiro de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1625.
- ⁸⁵ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938. Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938.
- ⁸⁶ Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 666-680.
- ⁸⁷ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 26.
- ⁸⁸ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 337.
- ⁸⁹ *Ibid*, p. 228.
- ⁹⁰ *Ibid*, p. 229.
- ⁹¹ A fórmula está devidamente atribuída ao seu amigo Arnold Toynbee, que morrerá recentemente. Raymond Aron, «La crise et les successions. Les incertitudes du Kremlin», *Le Figaro*, 3 de novembro de 1975 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1589.
- ⁹² Nas Memórias, Raymond Aron explica a ambiguidade do título, ambíguo por sublinhar o contraste entre as duas Europas e porque o destino da Europa continua a não estar decidido. Pelo contrário, o título da primeira versão inglesa, usado no resumo do ensaio publicado em dois números na revista *Encounter*, sublinha o seu sentido irónico. Raymond Aron, *Mémoires: 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 675. Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977. Raymond Aron, «My Defense of Our Decadent Europe», *Encounter*, vol. 3, n.º 49.
- ⁹³ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 27. Ver também Raymond Aron, «Démocraties en crise: le syndrome de Weimar», *Le Figaro*, 4 de agosto de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1721-725. O tema da crise das democracias não é um exclusivo de Raymond Aron. Ver *inter alia* Samuel Huntington, Michel Crozier e Joji Watanaki, *The Crisis of Democracy*, Washington, The Trilateral Commission, 1975.
- ⁹⁴ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 28, 420-421.

- ⁹⁵ Nesse ponto, Raymond Aron separa a crise das democracias europeias da crise norte-americana: o único país ocidental onde a democracia não está em perigo é a República norte-americana. Aron regressa ao tema em *Le Spectateur engagé*, quando contrasta o cansaço europeu com a vitalidade histórica da democracia americana: «Os Estados Unidos são um país jovem capaz de recuperar. Numa certa altura parecem esmagados e, anos mais tarde, entregam-se a um otimismo delirante. É um povo historicamente jovem que se vai esquecendo». Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 438. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p. 280.
- ⁹⁶ Raymond Aron faz o elogio dos processos de liberalização na Grécia e na Espanha. Raymond Aron, «La victoire de Caramanlis de l'exil à l'investiture», *Le Figaro*, 20 de novembro de 1974 em Aron, *Les Articles du Figaro III*. Raymond Aron, «Après Franco: les équivoques de la transition», *Le Figaro*, 13 de dezembro de 1976 em Aron, *Les Articles du Figaro III*. Raymond Aron, «Rien de nouveau à Madrid», *Le Figaro*, 5-6 de março de 1977 em Aron, *Les Articles du Figaro III*.
- ⁹⁷ Ernest Gellner, «Plaidoyer pour une libéralisation manquée» [1979] em Ernest Gellner *Spectacles and Predicaments*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 339-340. Ver também John Hall, *Power and Liberties*, Harmondsworth, Pelican, 1986, pp. 203-210.
- ⁹⁸ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 469, 474. Sobre o debate entre Raymond Aron e Ernest Gellner, ver Ernest Gellner, «From Revolution to Liberalisation», *Government and Opposition*, vol. 11, n°3, 1976, pp. 252-272. Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 457-474. Raymond Aron, «On liberalization», *Government and Opposition*, vol. 14, n°1, pp. 37-57. Ernest Gellner, «Plaidoyer pour une libéralisation manquée», *Government and Opposition*, vol. 14, n°1, 1979, pp. 58-65.
- ⁹⁹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 472.
- ¹⁰⁰ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p. 294.
- ¹⁰¹ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984, pp. 139-140.
- ¹⁰² *Ibid.*, pp. 151-152.
- ¹⁰³ Raymond Aron. «De l'impérialisme américain à l'hégémonisme soviétique», *Commentaire*, vol. 1, n°5, 1979, pp. 3-14. Raymond Aron, «L'hégémonisme soviétique: an I», *Commentaire* 11, pp. 349-362.
- ¹⁰⁴ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984, pp. 242-244.
- ¹⁰⁵ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984, p. 238.
- ¹⁰⁶ As exceções incluem Andrei Amalrik e Emmanuel Todd. Andrei Amalrik, *Will the Soviet Union Survive in 1984?*, Londres, Allen Lane, 1970. Emmanuel Todd, *La chute finale*, Paris, Laffont, 1976. Adam Watson faz referência também a um texto de Zbigniew Brzezinski, e John Lewis Gaddis escreveu o auto acusatório contra os especialistas de relações internacionais que falharam nas suas previsões, incluindo Kenneth Waltz. Adam Watson. «An “incredibly swift transition”: reflections on the end of the Cold War», em Melvyn Leffler e Odd Arne Westad (eds.), *The Cambridge History of the Cold War III: Endings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 509. John Lewis Gaddis, «International Relations Theory and the End of the Cold War», *International Security*, vol. 17, n°3, 1993.
- ¹⁰⁷ Marco Cesa, «Realist Visions of the End of the Cold War: Morgenthau, Aron, Waltz», *British Journal of Politics and International Relations*, 11, 2009, pp. 177-191.
- ¹⁰⁸ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 133.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 495.
- ¹¹⁰ Raymond Aron, *The Century of Total War*, Boston, Beacon Press, p. 336.
- ¹¹¹ Raymond Aron, «L'histoire va dans le sens de la liberté», *Le Figaro*, 26 de agosto de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 252-253. Raymond Aron, «La force n'est qu'un moyen», *Le Figaro*, 2 de novembro de 1956

em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 257.

¹¹² Raymond Aron, prefácio, em Melvin Lasky e François Bondy, *La Révolution hongroise* [1957], em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 406.

¹¹³ Raymond Aron, prefácio, em Melvin Lasky e François Bondy, *La Révolution hongroise* [1957], em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 405-406.

¹¹⁴ Raymond Aron, Prefácio, em Alain Besançon, *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, Hachette, 1976, pp. 9-17.

¹¹⁵ No seu debate com Kennan, Aron sublinha a importância decisiva das «virtudes particulares do homem que for o número 1» soviético para acelerar ou adiar a liberalização na União Soviética. Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer *et alii*, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960, pp. 101-122.

¹¹⁶ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 171

¹¹⁷ Raymond Aron, «La doctrine Sonnenfeldt», *Le Figaro*, 16 de abril de 1976 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1674.

¹¹⁸ Raymond Aron, «URSS: les impasses de la puissance», *L'Express*, 14-20 de novembro de 1977 em Raymond Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 138. Ver também Raymond Aron, «La tentation de l'Est», *L'Express*, 21-27 de abril de 1979 em Raymond Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 253.

¹¹⁹ Kurt Campbell, *Prospects and Consequences of Soviet Decline*, em Joseph Nye, Graham Allison e Albert Carnesales (eds.), *Fateful Visions. Avoiding Nuclear Catastrophe*, Cambridge, Ballinger, 1988, p. 153.

¹²⁰ Pierre Hassner, «L'Histoire du XXe siècle», em Raymond Aron, *Histoire et Politique*, Paris, Julliard, p. 231.

¹²¹ Raymond Aron, «L'histoire va dans le sens de la liberté», *Le Figaro*, 26 de agosto de 1956 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994. Numa primeira versão, em 1954, depois da resolução da crise da CED, Raymond Aron tinha escrito que «En Europe, l'histoire va dans le sens de la liberté». Em 1956, perante o resultado da crise polaca, a clausula geográfica é dispensada. Raymond Aron, «Le règlement européen», *Le Figaro*, 5 de novembro de 1954 em Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 1312.

Bryan-Paul Frost

4. Em frente, de volta ao passado!

Com uma obra tão vasta como aquela de Raymond Aron, muitos dos seus livros podem ser considerados as suas obras-primas. Por exemplo, *Introdução à Filosofia da História* pode ser visto como o seu trabalho essencial porque o carácter e os limites da inteligibilidade histórica estão aqui discutidos pela primeira vez, e este tema iria animar quase todos os escritos de Aron no pós-guerra. Por contraste, *As Guerras em Cadeia* é um relato histórico magistral das revoluções militares, económicas e políticas do século XX; é uma obra que parece tão genuína e sagaz hoje como na altura onde foi publicada pela primeira vez. Em *Pensar a Guerra, Clausewitz*, Aron pode ter logrado a sua melhor obra académica ou erudita, redescobrimo e confrontando os velhos debates em torno deste pensador crucial. E, finalmente, *O Ópio dos Intelectuais* é uma polémica deliciosa (embora incisiva) onde Aron critica repetidamente várias ideias sacrossantas como «Esquerda», «Revolução» e «Proletariado».¹ Mas, por mais impressionante que sejam cada uma destas obras, *Paz e Guerra entre as Nações* merece certamente ser mencionada como um dos maiores feitos intelectuais de Aron – e isto de várias maneiras porque a obra combina todos os elementos que mencionámos num todo sistemático. Essencialmente, *Paz e Guerra* fez com que Aron conseguisse concretizar as suas longas meditações sobre o carácter ou a natureza da política internacional; em termos históricos, apresenta uma análise lúcida do sistema internacional do pós-guerra que identifica as suas características únicas; em termos académicos, entra numa série de debates com filósofos e académicos do passado e do presente, de Montesquieu a Morgenthau; e, finalmente, em termos polémicos, esvazia as pretensões dos behavioristas, positivistas e das outras correntes que continuam a argumentar e a manter a esperança de que o estudo das relações internacionais pode ser construída como uma ciência rigorosa semelhante à economia.² Quanto à autoavaliação do livro, Aron revelou que ele passou quase uma ‘década’ a pensar sobre o assunto e julgou que a sua publicação era ‘significativa’ (bem que, de maneira tipicamente aroniana, também tenha admitido que provavelmente sobrestimou o valor da sua contribuição.)³

Embora os estudiosos de Aron continuem a inspirar-se deste tomo enorme (e assustador) e este seja ainda considerado como um clássico do século XX da disciplina de relações internacionais, suspeita-se (parafrazeando um comentário de John A. Hall) que a maioria das pessoas lê o livro por alto em vez de o ler e estudar na sua totalidade.⁴ Muitas razões podem explicar este fenómeno, mas duas se destacam em particular. Em primeiro lugar, muitos consideram (certo ou erradamente) que Aron pertence à longa tradição do realismo clássico: os eventos que o marcaram foram as duas guerras mundiais e a Guerra Fria e o adversário que o definiu foi a União Soviética. No entanto, com a queda do Muro de Berlim, a Guerra Fria acabou e a União Soviética deixou de existir: as

questões e preocupações de Aron já não seriam hoje, portanto, as nossas. Aliás, poder-se-ia até argumentar que o próprio realismo foi ultrapassado ou que se tornou *démodé*. Por outras palavras, os fundamentos das relações internacionais têm mudado decisivamente e um sinal claro disto mesmo é a introdução de tantos novos ‘ismos’, ‘neos’ e ‘posts’ para descrever a paisagem política em mutação: do terrorismo ao ambientalismo, do neorealismo ao neo-institucionalismo, e do pós-positivismo ao pós-estruturalismo. Dito de forma crua, Aron já não é o ponto de referência que talvez fosse em tempos. Em segundo lugar, temos o carácter das conclusões de Aron – se exagerarmos um pouco, a própria *ausência* de conclusões definitivas no livro (de 800 páginas!). Stanley Hoffmann, indiscutivelmente o maior defensor norte-americano de Aron, sugere que foi precisamente a modéstia das conclusões da obra que contribuiu para que *Paz e Guerra* tivesse uma influência muito menor no campo das relações internacionais do que legitimamente merecia. Comparando a receção pela comunidade académica de *Paz e Guerra* com *A Política Entre as Nações* de Hans Morgenthau, Hoffmann observou que a razão pela qual o primeiro não «suscitou nenhuma reação comparável por parte dos leitores académicos pode muito bem ter sido a maior sensatez e modéstia das conclusões normativas de Aron. Céticos cheios de humanidade geram acenos de cabeça e suspiros, mas não geram ruído e fúria; e o ruído e a fúria é que dão sucesso aos trabalhos académicos. Para além disso, o próprio trabalho académico de Aron era de tal modo considerável que desanimava; o trabalho académico de Morgenthau tinha o número de defeitos suficiente para inspirar progressos». ⁵ A afirmação de Hoffmann ecoa nas observações de David Thomson, um simpatizante crítico, que se interrogou sobre a possibilidade de formular uma «generalização mais ousada» com base nas conclusões «extremamente cautelosas» e quase «dececionantes» de Aron. ⁶ Mesmo que Henry Kissinger, na sua resenha de *Paz e Guerra*, tivesse acertado ao observar que Aron realiza a tarefa mais difícil ao indicar-nos as perguntas que deveríamos colocar sem necessariamente oferecer as respostas certas, é fácil percebermos a popularidade de um teórico que parece deter todas as respostas. ⁷ A modéstia é raramente empolgante.

O objetivo deste ensaio é também ele modesto: vamos tentar descrever alguns dos pontos altos e das características distintivas da abordagem e do entendimento que Aron tem das relações internacionais; desta maneira, desejamos introduzir este livro a uma nova geração de estudantes, académicos e cidadãos eruditos. No entanto, propomos fazê-lo de forma um pouco heterodoxa: começaremos no meio do livro com a discussão sobre a «História» (terceira parte), vamos depois percorrer a «praxeologia» (quarta parte), antes de voltarmos ao início «Teoria» (primeira parte) e «Sociologia» (segunda parte). Uma das razões pelas quais esta abordagem é pouco ortodoxa é o facto de que o próprio Aron, na sua análise de uma constelação histórica específica, não quer que esta análise prejudicasse o enquadramento teórico elaborado no livro como um todo. ⁸ Mas é inegável que Aron deve ter meditado por muito tempo sobre a ordem internacional então emergente para determinar se o quadro de base clausewitziano elaborado na primeira parte era aplicável à era da Guerra Fria; se assim não fosse, o seu livro teria

simplesmente sido uma história das relações internacionais até ao final da Segunda Guerra Mundial. Ademais, ao começarmos na terceira parte, podemos também abordar a questão de saber se o «realismo» de Aron é relevante e aplicável ao século XXI. Há uma tendência em cada geração (e especialmente entre os «intelectuais» de cada geração) para afirmar que a sua época é distinta de todas aquelas que vieram antes dela – que conceitos, ideias, paradigmas e teorias inteiramente novos são necessários para compreendê-la totalmente. Não é nenhuma surpresa, portanto, ouvir-se um coro de indivíduos proclamarem que o 11 de setembro marcou o início de uma ordem internacional inteiramente nova, ou que a revolução nas telecomunicações – para não se falar de outros problemas transnacionais e globais – coloca desafios que são de tipo diferente àqueles que foram enfrentados no passado: novos quadros teóricos devem ser criados para compreendê-los e enfrentá-los. Mas podemos responder a estas afirmações com uma pergunta de bom senso: será que já houve algum período tão breve de tempo em que se dessem tantas mudanças como as que se deram nos anos da vida de Aron (1905-1983)? Nascido numa família judia secularizada e burguesa, Aron ainda era criança durante a Primeira Guerra Mundial e viu o seu pai perder grande parte da sua fortuna durante a Grande Depressão; Aron ensinou na Alemanha durante a década de 1930, viu e avaliou corretamente o significado da ascensão de Hitler e do nazismo, e fugiu para Londres quando a França caiu no verão de 1940; e, após a guerra, Aron tornou-se um colunista influente, escritor e professor universitário depois, e esteve sempre no centro nevrálgico dos acalorados debates em torno das escolhas históricas que a França, em particular, e a Europa, em geral, enfrentavam em relação a questões tais como o comunismo, a NATO, o rearmamento alemão, o Mercado Comum, o gaullismo, a independência argelina e os eventos de maio de 1968. E, contudo, o mais chocante é que, depois de analisar todas essas mudanças consideráveis – do holocausto a Hiroshima – Aron nunca argumentou que os princípios fundamentais da natureza humana ou das relações internacionais, tinham mudado: embora houvesse mudanças significativas – e mudanças muito significativas – entre o início e o fim da Segunda Guerra Mundial, essas diferenças eram quantitativas e não tanto qualitativas e a política entre as nações podia ainda ser captada através das ideias de Clausewitz e outros. Portanto, a modéstia de Aron revela-se claramente em *Paz e Guerra*; este exemplo pode ajudar a incutir em nós uma dose saudável dessa mesma modéstia que nos ajude a analisar com precisão a nossa própria época histórica, bem como determinar o que é verdadeiramente novo e original (se algo de original houver) e o que não o é. Deste modo, podemos vir a apreciar o facto de que a moderação é, muitas vezes, a marca de uma teoria sólida nas ciências sociais.⁹

O carácter do século XX

Como mencionámos, Aron não desejava que a sua análise histórica prejudicasse o quadro teórico: «Em última análise, embora este livro aborde principalmente o mundo de hoje, o seu objetivo mais profundo não está ligado ao presente. O meu objetivo é

..

compreender a lógica implícita nas relações entre coletividades politicamente organizadas» («*Agradecimentos*» à versão inglesa). Consequentemente, a terceira parte lê-se como um estudo de caso monumental do que acabou por ser o auge da Guerra Fria. Além disso, como em qualquer estudo de caso aprofundado e abrangente, Aron em primeiro lugar concentra-se em identificar porque é que este caso vale a pena ser discutido e o que o torna único em relação a outros potenciais objetos de estudo. De acordo com Aron,

a conjuntura de 1960 [foi] dominada por dois importantes factos: a *revolução tecnológica*, que é a origem tanto da enorme capacidade de destruir (armas termonucleares) como de produzir (a futilidade de conquistas), [e] a *extensão mundial do campo diplomático*, que é a origem tanto da heterogeneidade real (diversidade dos princípios da legitimidade do estado, dimensões das unidades políticas) como da homogeneidade jurídica (Nações Unidas, igualdade e soberania dos Estados).¹⁰

É importante notar que, embora existam dois «grandes factos» do século XX (ou seja, a tecnologia e a extensão), cada um desses factos tem dois aspetos suplementares: a revolução tecnológica resultou numa incrível capacidade destrutiva e *também* produtiva, enquanto a extensão do campo diplomático resultou na heterogeneidade política e *também* na homogeneidade jurídica. Há então quatro características distintivas do novo sistema de pós-Segunda Guerra Mundial, cada uma das quais é fundamentalmente independente das outras; pois, é perfeitamente concebível que a revolução tecnológica tenha resultado numa capacidade produtiva, *mas não* destrutiva, enquanto a extensão do campo diplomático poderia ter resultado na heterogeneidade política, *mas não* na homogeneidade jurídica (e vice-versa). É claro que, se esses quatro aspetos são independentes um do outro, estão também elaboradamente interconectados e Aron averigua a dinâmica interna de cada um, bem como a forma como cada um afeta os outros aspetos do sistema internacional.

É certo que, na terceira parte, Aron gasta muito menos tempo a falar sobre a nova capacidade produtiva do mundo (talvez porque já tinha discutido esses temas na chamada trilogia da Sorbonne [1955-1958]).¹¹ No entanto, começa-se a vislumbrar a nova complexidade da Guerra Fria quando se olha para a economia e a maneira como interage com a extensão diplomática.¹² Porque todas as unidades políticas têm hoje, por um lado, soberania política e jurídica e, por outro lado, igualdade em relação a todas as outras, a totalidade dos estados pertence coletivamente à humanidade ou à comunidade internacional como um todo: não há consequentemente, à primeira vista, razão moral válida para que alguns estados sejam mais ricos do que outros ou, para dizermos quase a mesma coisa, todos os estados economicamente avançados têm o dever de ajudar os seus irmãos mais pobres.¹³ A assistência económica e a ajuda humanitária são agora questões centrais na política global – de facto, essas questões passaram de meras considerações sobre a generosidade (por parte dos ricos) e a gratidão (por parte dos pobres) para questões de dever (da parte dos ricos) e direito (para os pobres).¹⁴ Mas

embora alguns estados e líderes possam acreditar que têm um direito ou um dever à ajuda humanitária e à assistência económica, Aron estava ciente de que a heterogeneidade política complica ainda mais a política global: os Estados pobres podem exigir cinicamente ajuda e assistência, mesmo quando são os próprios líderes a empobrecer a nação, ou podem opor várias superpotências umas contra as outras de modo a obter o melhor acordo económico para o país. E no jogo de soma zero que é a Guerra Fria, as próprias superpotências estão muitas vezes mais do que dispostas a oferecer essa ajuda e assistência (mesmo que tenham mais que fazer) na esperança de aumentar o poder de sua rede de alianças e/ou para obterem uma imagem internacional mais «justa» e «solidária».¹⁵ Os Estados menores, cujo poder é exponencialmente eclipsado pelas duas superpotências, são, portanto, capazes de desfrutar e até mesmo de ostentar várias formas de neutralidade, neutralismo, e/ou não-alinhamento e uma independência irreal ou virtual, usando a homogeneidade jurídica recentemente adquirida para reforçarem a sua importância e influência num ambiente político fortemente heterogêneo.¹⁶ Parece que haveria hoje três tipos de ajuda e assistência no mundo: genuína, cínica e por extorsão.

Contudo, e apesar da nova capacidade produtiva do mundo e da extensão mundial do campo diplomático não terem precedentes, pensa Aron, entre todos, o único elemento que se pode dizer «*verdadeiramente revolucionário*» e novo no século XX é a arma termonuclear: «Pela primeira vez, os homens estão a preparar uma guerra que não querem, e uma guerra que esperam não travar».¹⁷ De facto, pela primeira vez na história da humanidade, a noção tradicional de defesa tornou-se obsoleta: existe a capacidade de aniquilar os adversários sem os desarmar em primeiro.¹⁸ É presentemente impossível fazermos justiça à descrição que Aron faz da estratégia nuclear na terceira parte, uma vez que exigiria que nos limitássemos a repetir os vários cenários e as estratificações complexas que ele consegue imaginar no mundo heterogêneo e bipolar das superpotências. O que é, portanto, essencial é sublinharmos os dois princípios subjacentes que animam a sua análise. Em primeiro lugar, e apesar da capacidade destrutiva sem precedentes das armas nucleares, Aron não exclui a sua utilização em circunstâncias extremas (por exemplo, uma invasão soviética da Europa Ocidental); em segundo lugar, que não acredita que o primeiro (ou segundo) uso de tais armas levaria necessariamente a um conflito total. Embora as bombas termonucleares pareçam ser armas completamente diferentes de quaisquer outras surgidas na história, são ainda *armas*: Aron consegue, pois, imaginar (e ele acredita que as superpotências, em circunstâncias extremas, também o conseguem fazer) a possibilidade de uma guerra *nuclear limitada*.¹⁹ Escusado será dizer que Aron lamenta repetidamente (e fica mesmo conflagrado com) tal pensamento; no entanto, nunca deixa as suas emoções interferirem com a sua razão. Ficou célebre a sua observação, logo em 1948 em *O Grande Cisma*, de que a constelação diplomática emergente entre as superpotências era uma «paz belicosa» e que, embora a paz entre os blocos fosse impossível, a guerra, era altamente improvável – ou seja, improvável, mas não impossível.²⁰ Por outras palavras, a improbabilidade de

uma guerra nuclear (ou a repulsa por ela) teve como efeito tornar os soviéticos e os americanos *les frères ennemis* e o interesse coletivo em evitar a guerra nuclear sobrepôs-se e, em certa medida, moderou o antagonismo ideológico.²¹ Claro, essa tensão dinâmica entre os blocos também teve repercussões no seio dos blocos (assim como fora deles): *les frères ennemis* depois tornaram-se *les grands frères* dentro de suas respectivas estruturas de aliança; e as relações diplomáticas internas específicas de cada um foram fortemente influenciadas pelos regimes internos dos soviéticos, americanos e dos seus vários aliados.²² No entanto, e apesar destas dinâmicas globais e complexas, Aron defende que as estratégias de dissuasão não se tornaram obsoletas com a introdução das armas nucleares e que o processo de tomada de decisão de um diplomata na era nuclear continua a ser «formalmente» o mesmo do que em qualquer outra época.²³ Na opinião de Aron, a extensão global (e a homogeneidade jurídica) do campo diplomático no pós-guerra mundial não eclipsou a natureza necessariamente «oligopolista» do sistema internacional e dos seus vários subsistemas.²⁴ Na verdade, apenas a acentuou.

A conclusão deste estudo de caso monumental é anunciada nas primeiras páginas da terceira parte e é exaustivamente demonstrada: «As armas ditas de destruição massiva mudaram *alguma coisa* no curso das relações entre os estados soberanos. Não mudaram nem a natureza dos homens, nem a das unidades políticas».²⁵ Na verdade, Aron vai ainda mais longe na relativização do carácter revolucionário destas armas: «A formação de blocos deve pouco ou nada à introdução das armas atómicas. Foi um efeito mecânico da situação criada pela Segunda Guerra Mundial. Dois estados tinham surgido reforçados da tormenta». Apesar da devastação terrível sofrida pela União Soviética, somente ela possuía ainda um exército enorme no coração da Europa Central enquanto os Estados Unidos, tendo sido poupados a uma invasão destrutiva no seu próprio continente, possuíam uma grande capacidade industrial, e mesmo o monopólio das armas nucleares (pelo menos durante um breve período de tempo). Consequentemente, a «constituição de uma zona de influência soviética no Leste da Europa provocou um reagrupamento no Ocidente, que, por sua vez, provocou uma resposta na forma de um estreitamento das ligações entre as democracias populares e a União Soviética».²⁶ Aron conclui então: «a dialética dos blocos é, como tal, clássica, de acordo com a lógica previsível de um equilíbrio bipolar».²⁷ o que vemos agora é uma «combinação permanente da *dissuasão*, da *persuasão* e da *subversão*», que, apesar da sua novidade, não faz mudar o carácter essencialmente clausewitziano da política internacional: «*a guerra é a continuação da política por outros meios*».²⁸ O século XX é certamente percorrido por novidades, mas as suas características fundamentais não são únicas.

A condução das políticas

Aron afirma que a terceira parte «constitui uma introdução necessária para a última parte [Praxeologia: as antinomias de conduta diplomático-estratégicas], que é tanto normativa como filosófica, e na qual as hipóteses iniciais são reexaminadas».²⁹ Há pelo menos duas razões para isso. Em primeiro lugar, Aron entende que «as implicações

normativas» são inerentes a todas as teorias das ciências sociais e é suficientemente honesto e franco para explicitar as suas.³⁰ Em segundo lugar, Aron sabia seguramente que era um escritor influente e que as suas obras eram (e seriam) lidas por personalidades políticas de todo o mundo: ao fim ao cabo, Robert McNamara teria dito que *O Grande Debate. Iniciação à estratégia atômica* era o seu livro «preferido» sobre o assunto.³¹ Por outras palavras, e como teórico responsável, Aron tinha de recordar aos seus leitores – e especialmente aos que estavam envolvidos na política – que a lógica implícita da diplomacia moderna não era revolucionária e que ainda podia ser entendida nos termos de Clausewitz. A seção «História» já o tinha revelado na prática; a secção «Praxeologia» revela-o moralmente.³²

Depois de discutir, no capítulo 19, os tópicos académicos em torno do realismo e do idealismo, Aron aborda no capítulo 20 o argumento muitas vezes repetido de que de a única opção moral possível seria a renúncia, idealista e pacifista ao uso, e até à posse, de armas nucleares. Aron começa por referir que os Estados não renunciaram a ser os árbitros finais do uso da força, e que o dever do diplomata é o de se preocupar com o equilíbrio de forças e com a sobrevivência do Estado. Como tal, um diplomata deve renunciar a todas as «virtudes cristãs» que condenam, ou estão em tensão, com as ações necessárias à preparação para as rivalidades, às vezes belicistas, entre os estados.³³ De acordo com Aron, a virtude específica do diplomata implica uma ação de acordo com os preceitos da prudência: «Ser prudente é agir de acordo com a situação particular e os dados concretos, e não de acordo com algum sistema ou por obediência passiva a uma norma ou pseudonorma; é preferir a limitação da violência à punição da parte presumivelmente culpada ou a uma chamada justiça absoluta; é estabelecer objetivos concretos e alcançáveis em conformidade com a lei secular das relações internacionais». Aron rejeita portanto o que descreve como objetivos «sem limites» e portanto «objetivos talvez desprovidos de sentido» tais como como «um mundo seguro para a democracia» ou «um mundo onde a política das potências teria desaparecido».³⁴ A moral da prudência é uma moral da responsabilidade e os diplomatas prudentes, ao contrário daqueles que agem somente por convicção, têm sempre em consideração as consequências prováveis de suas decisões e agem em conformidade com elas.³⁵ Uma vez que Aron faz conjecturas sobre as circunstâncias que exigiriam e justificariam o lançamento de mísseis nucleares, necessariamente rejeita os argumentos dos que nem sequer ponderam o seu uso. Ao invés de ser a única alternativa moral, a renúncia às armas nucleares por parte do idealista ou do pacifista arrisca-se a tornar-se no seu oposto. A existência de armas nucleares, portanto, não mudou «a natureza da moralidade da ação diplomática-estratégica».³⁶

Nos capítulos 21 e 22, Aron expõe uma estratégia militar e política que ajudaria o Ocidente a atingir os seus objetivos na Guerra Fria. Na opinião de Aron, esses objetivos eram, por um lado, a sobrevivência material do Ocidente, evitando a guerra nuclear, e, por outro lado, a sobrevivência moral da civilização liberal, forçando o bloco soviético a aceitar o seu direito a existir. Se os soviéticos fossem forçados a viver em

coexistência pacífica com o Ocidente capitalista, tal traduzir-se-ia numa vitória para o Ocidente porque os soviéticos teriam de renunciar à ideologia marxista-leninista de cariz universalista. Aron recomendou, por um lado, a manutenção de um equilíbrio militar tanto nas armas convencionais como nas nucleares e, por outro lado, a solidariedade continuada e o fortalecimento da Aliança Atlântica. Embora Aron encorajasse os líderes ocidentais a confrontarem os soviéticos no Terceiro Mundo, sublinhou que o objeto principal do conflito era a Europa.³⁷

Nos dois capítulos finais, Aron mais ou menos reexamina toda a sua abordagem teórica perguntando-se sobre as condições e expectativas de paz através da lei e de paz através do império. Aron não acredita que a paz universal dependa somente da formulação e do desenvolvimento progressivo de um conjunto de leis internacionais, mas depende antes da universalidade dos regimes republicanos, da homogeneidade rigorosa da comunidade internacional e da renúncia ao recurso às armas. As mesmas condições também seriam necessárias para alcançar a paz através do império. Aron é muito cético quanto à realização destas condições num futuro próximo ou mesmo num futuro distante. Na verdade, chega mesmo a perguntar-se se um império universal não exigiria a transformação da natureza humana.³⁸

A maneira sóbria com que Aron analisa as decisões de política externa cria um equilíbrio entre as esperanças desmedidas dos idealistas e o pessimismo sombrio dos realistas. A «moralidade da prudência» ou da «responsabilidade» de Aron emerge a partir do que lhe parecem ser os dois «problemas praxeológicos» inerentes à conduta diplomático-estratégica: o «problema maquiavélico» do recurso legítimo à força (ou a «moralidade da luta») e o «problema kantiano» de segurança coletiva e paz universal (ou a «moralidade da lei»)³⁹. Enquanto os Estados permanecerem o que são hoje, Aron não acredita que esta antinomia possa ser superada. Por um lado, apesar dos estados compartilharem algumas regras de conduta, reservam-se o direito de usar a força da maneira como eles entendem e os diplomatas que negligenciam o cálculo do equilíbrio de forças faltam ao seu dever; por outro lado, os estados têm raramente considerado como legítimo todo e qualquer recurso às armas e, muitas vezes, quiseram sinceramente promover e defender objetivos e valores mais elevados. Aron não é nem um cínico nem um idealista e consegue tanto evitar um maquiavelismo vulgar como um kantismo ingénuo. O carácter belicista da política internacional não pode ser superado, somente moderado; mas tal moderação não pode vir nem de um oportunismo divorciado da reflexão sobre princípios mais elevados, nem da perseguição obstinada de convicções sinceras divorciada de considerações sobre as consequências dessas ações. É isto que permite a Aron desvendar as falácias dos pensadores que rejeitam categoricamente o uso de armas nucleares: «a dimensão específica da nossa época de bombas termonucleares é a tendência para dar uma aparência de responsabilidade a decisões tomadas por motivos de consciência e sem calcular os riscos e ganhos. Porquê surpreender-nos? Nunca a velha fórmula ‘nenhum dos males humanos que se pretendem evitar pela guerra é tão grande

quanto o mal da própria guerra' foi tão verosímil como hoje e, no entanto, não é verdade». Embora seja certo que as armas nucleares «tornam possível exterminar a população inimiga no decorrer das hostilidades», Aron também lembra aos seus leitores que «o extermínio após a capitulação tem sido sempre uma das possíveis expressões de vitória. A capitulação de um dos *duopolistas* não marca necessariamente o fim do perigo. Se a capitulação é impensável, é inútil transformar uma medida parcial que pode ser ora oportuna, ora mais perigosa do que útil, e pretender que só tal medida abre o caminho para a salvação».⁴⁰ Certamente, as observações de Aron sobre a moralidade de prudência ou de responsabilidade são *formais*: nenhuma avaliação moral concreta pode ser feita a menos que se conheçam os eventos concretos ou os objetivos prosseguidos pelos estados envolvidos. No entanto, os juízos de Aron sobre a Guerra Fria e a estratégia que ele preconiza dá um conteúdo a essa forma; estes sugerem como podemos avaliar os conflitos atuais onde alternadamente os realistas e os idealistas condenam ou louvam as decisões políticas.

Dado que Aron queria mostrar de forma prática e moral como os fundamentos da política internacional não tinham mudado na era nuclear, não é surpreendente que conclua a *Paz e Guerra* com uma extensa análise da teoria dos jogos («*Nota Final*: estratégia racional e política razoável»)⁴¹ Apesar de não negar a sua potencial utilidade para ajudar a esclarecer alguns aspetos da conduta diplomático-estratégica, Aron sublinha que não é possível quantificar matematicamente uma situação concreta: o número de atores muda, os possíveis cursos de ação são virtualmente infinitos, o que está em jogo altera-se durante o conflito, a informação com a qual os dirigentes tomam decisões nunca é completa ou perfeita, e assim por diante. Além disso, a própria tentativa de quantificação matemática é suscetível de levar teóricos e diplomatas a ignorar ou a distorcer toda uma gama inteira de variáveis que são críticas, mas que são notoriamente impossíveis ou muito difíceis de quantificar – como, por exemplo, a glória, a justiça, o prestígio ou a religião – e que, contudo, são tantas vezes decisivas na compreensão de um determinado evento. Estas críticas são importantes, porque Aron tem plena consciência de que, por um lado, os diplomatas vão inevitavelmente ser influenciados pelos conhecimentos teóricos e utilizá-los e que, por outro lado, tais modelos inspirados ou orientados pela matemática induzem em mal-entendidos e políticas equivocadas: os diplomatas podem tornar-se prisioneiros de uma determinada perspetiva teórica, incapazes de compreender as motivações genuínas dos aliados e dos inimigos e, posteriormente, incapazes de propor soluções inovadoras em tempos de crise.⁴² Teorias e modelos teóricos podem ser úteis para ajudar a esclarecer ou identificar o carácter único de um determinado evento ou de uma determinada época histórica, mas nenhum teórico deveria dar ao diplomata a ilusão perigosa de que o conhecimento teórico e a quantificação podem reduzir drasticamente a incerteza, a ambiguidade e o risco. Pode-se dizer que os teóricos que participam, ou mesmo que nutrem tais esperanças, não são apenas pobres teóricos, mas também que falham o seu dever cívico como educadores políticos. A teoria dos jogos ou outros métodos e/ou modelos semelhantes fazem com que os cientistas e os

políticos se esqueçam da natureza inerentemente fluída da política – de que esta não pode ser programada e de que as tentativas dos behavioristas e dos positivistas podem ter consequências desastrosas. Como Aron observou incisivamente, «abordar os assuntos humanos com espírito de geometria é catastrófico».⁴³ Aron nunca se deixou levar pelas modas.

Conceptualizar as Relações Internacionais

A seção mais lida e citada de *Paz e Guerra* é certamente a primeira parte («Teoria: Conceitos e Sistemas») e os estudantes que leem este livro pela primeira vez, sentem-se em território familiar. Aron examina muitos assuntos da consideravelmente ampla tradição do realismo (clássico) através dos séculos: afirma a natureza anárquica do sistema internacional; argumenta que os Estados devem controlar de perto a sua força, ou seja, o seu poder relativo e a sua capacidade coletiva de ação face aos outros estados; e conclui que a política internacional é animada pela possibilidade sempre presente de paz ou de guerra entre as nações. A este respeito, Aron não tem nenhuma pretensão de originalidade e segue simplesmente o caminho já batido dos filósofos, juristas, diplomatas e soldados antes dele, de Grotius a Vattel e de Montesquieu a Clausewitz. Para pôr em relevo a originalidade e a profundidade de Aron, devemos estudá-lo com mais profundidade. Três exemplos devem bastar por agora.

Em primeiro lugar, Aron insiste sempre, ao explicar o seu quadro conceptual, no que pode ser vagamente designado como considerações «morais». Por exemplo, quando Aron começa a delinear o objeto específico das relações internacionais, sublinha sempre o facto de que as alternativas de guerra e paz envolvem muitas vezes (senão sempre) uma reivindicação de justiça: as relações internacionais lidam com «relações entre unidades políticas, cada uma das quais reivindica o direito de fazer justiça com as próprias mãos e ser o único árbitro da decisão de combater ou não combater».⁴⁴ Embora alguns afirmem que toda a política é, em última análise, «política do poder», Aron acrescenta que todas as reivindicações políticas contêm forçosamente um grau maior ou menor de justiça e que estas reivindicações devem ser devidamente ponderadas, avaliadas e apreciadas pelos teóricos dos acontecimentos. A guerra e a paz raramente ocorrem fora da arena da justiça e da moralidade, mesmo que tais alegações não sejam sempre tão robustas como seria de esperar e são muitas vezes misturadas com outros motivos menos «nobres». No entanto, o terreno específico das relações internacionais nunca pode ser dissociado de considerações sobre justiça e moralidade: as guerras entre unidades políticas não podem ser explicadas somente por, ou reduzidas ao mero interesse próprio ou à acumulação de poder porque os seres humanos que representam as suas unidades políticas nem sempre agem assim. Em segundo lugar, Aron está, de múltiplas formas, continuamente a reformular os seus próprios pressupostos, como que para relembrar os seus leitores de que não há – e não pode haver – uma única e privilegiada perspectiva histórica. Por exemplo, quando Aron examina os objetivos ou

fins que os Estados perseguem (no capítulo 3), argumenta que, ao nível mais geral de abstração ou de conceptualização, todos têm visado três objetivos: segurança (quer através do aumento da sua própria força ou enfraquecendo um dos seus rivais), poder (a capacidade de impor a sua vontade sobre outrem) e glória (ser reconhecido por outros de uma determinada maneira ou por causa uma determinada característica). Aron distingue bem estes três objetivos (chama ao primeiro objetivo «material» e aos dois últimos objetivos «morais») exemplificando-os com os motivos de três famosos líderes franceses: «Clemenceau queria *segurança*, Napoleão o *poder*, Louis XIV a *glória* da França». ⁴⁵ À medida que o capítulo prossegue, Aron reformula a conceptualização destes objetivos enquanto aprofunda a sua análise. A série ternária *segurança*, *poder* e *glória* também poderia ser reformulada como *espaço* (para conquistar mais território), *homens* (para conquistar mais súbditos) e *almas* (para converter os outros a uma ideia política, social ou religiosa), ou ainda como *corpo* (para acumular objetivos materiais, tais como espaço, recursos ou força), *coração* (para satisfazer o amor-próprio de um estado ao prevalecer sobre os seus rivais) e *espírito* (para espalhar uma ideia que o Estado incarna de maneira única). ⁴⁶ Finalmente, e em terceiro lugar, Aron centra grande parte da sua atenção num nível de análise da unidade concreta (individual). Mais especificamente, Aron argumenta que é imperativo para um teórico que este esteja ciente do regime de um Estado, pois só nesse nível concreto é que se pode descobrir a sua conceção de justiça e os seus objetivos políticos prioritários. Aron é certamente sensível ao problema de saber se um sistema internacional particular é bipolar ou multipolar e se existem dinâmicas específicas que tendem a prevalecer nesses sistemas. No entanto, é a compatibilidade ou o conflito entre os regimes das grandes potências num determinado sistema (ou subsistema) internacional que é o mais decisivo para influenciar o carácter desse sistema. Como Aron observa (talvez pensando da Alemanha na década de 1930), «uma mudança de regime no seio de um dos principais agentes do sistema é suficiente para mudar o estilo e às vezes o curso de relações internacionais». ⁴⁷ Isto faz com que a maneira de teorizar de Aron esteja muito mais próxima dos filósofos clássicos como Tucídides e Aristóteles do que de muitos dos teóricos contemporâneos, onde a separação entre a política internacional e a política comparativa é mais compartimentada. Em última análise, estes três exemplos reforçam o facto de que Aron não acredita numa «teoria determinística do comportamento», ou seja, numa teoria que divorcia as intenções da unidade política das forças de que esta dispõe. Aron rejeita assim qualquer «ciência que dá às formas de comportamento que estuda explicações *contrárias* ou *divorciadas* do sentido compreendido pelos seus próprios participantes». ⁴⁸

Embora se possa dizer muito mais sobre o que se poderia chamar de originalidade teórica *positiva* de Aron, a sua originalidade *negativa* ou «admonitória» é igualmente significativa. Por outras palavras, *Paz e Guerra entre as Nações* tanto revela aquilo *por* que Aron lutou como aquilo *contra* que lutou. Aron enuncia, nas primeiras páginas da sua introdução, uma das suas grandes advertências sobre a teoria das relações internacionais: «os limites do nosso conhecimento». ⁴⁹ Os «limites» aos quais Aron se está

a referir não são tanto a falta de provas ou de informações históricas (embora também seguramente queira referir-se a essas dificuldades), mas sim aos limites inerentes ao próprio conhecimento teórico. Aron argumenta que não há um objetivo ou uma meta única que todos os estados prosseguem e as tentativas de afirmar que há facto alguma meta suprema (o «interesse nacional», por exemplo, ou «poder e segurança») ou são simplificações irremediavelmente vagas ou são distorções. Isto não quer dizer que os esforços para conceptualizar as relações internacionais são inúteis – pelo contrário, Aron esforça-se por mostrar como todas as unidades políticas devem estar atentas às alternativas entre guerra e a paz, e que «o risco de guerra obriga [os Estados] a calcular as forças ou meios» de que dispõem.⁵⁰ Não obstante, tais alternativas entre guerra e paz não revelam (e não conseguem revelar) ao teórico que metas em concreto é que as unidades políticas visam e, na sua falta, os teóricos estão relativamente limitados quanto ao que podem dizer ou prever: «Na falta de um objetivo unívoco do comportamento diplomático, a análise racional das relações internacionais não pode ser desenvolvida como uma teoria global».⁵¹

Estas advertências iniciais ou apelos à cautela atingem o seu auge no final do terceiro capítulo (o último dos três capítulos que articulam os conceitos teóricos fundamentais, antes de Aron se virar para o desenvolvimento dos sistemas diplomáticos típicos no quarto, quinto e sexto capítulos). É aqui que Aron desenvolve melhor a diferença entre o comportamento económico e o comportamento diplomático-estratégico e, ao fazer isso, esclarece porque é que o primeiro teve (e continuará a ter) muito mais «sucesso» a nível teórico. Embora Aron admita que o «*homo economicus* existe apenas na nossa reconstrução racionalizante», essa reconstrução assemelha-se apesar de tudo a um «sujeito económico concreto». Essa reconstrução é bem mais precisa do que qualquer *homo diplomaticus*, imaginado ou pressuposto, que se possa assemelhar a um diplomata histórico: o sujeito económico concreto geralmente vai atrás de um objetivo único (a «maximização» de uma determinada quantidade de algo, como o rendimento, o lucro ou produção), o que não é o caso dos diplomatas. Por outras palavras, não há nenhuma variável comparável em relações internacionais que tenha o mesmo papel que a «utilidade» na economia e tentar descobrir tal variável implica criar uma «simplificação caricatural de certos personagens diplomáticas em certos períodos» e não leva a desvendar o muito procurado segredo do «retrato idealizado dos diplomatas em todas as épocas».⁵² A conclusão modesta – e, para alguns, dececionante – de Aron é que «não há nenhuma teoria geral das relações internacionais comparável à teoria geral da economia». A necessidade de calcular forças ou meios torna possível a elaboração de um quadro conceptual, mas a multiplicidade de objetivos (ou a indeterminação do comportamento diplomático-estratégico) impede o enunciado de teorias semelhantes à da economia.⁵³

Dadas estas limitações inerentes ao objeto de análise, Aron repetidamente adverte os teóricos contra a possibilidade de caírem na tentação de transformar as

relações internacionais numa ciência prática e em previsões certas. Por melhores que sejam as suas intenções, os estudiosos das relações internacionais nunca irão descobrir a «grande teoria» que lhes permita prever o comportamento diplomático-estratégico e o esforço que seria necessário para o fazer é já de si mesmo potencialmente irresponsável: não é a falta de conhecimento histórico que frustra os estudiosos, mas as limitações inerentes à própria teoria. Aron opôs-se firmemente às tendências dominantes das relações internacionais e isto ajuda a explicar, em parte, porque é que teve um impacto tão limitado sobre as ciências sociais anglo-americanas.

Variáveis e Filósofos

A segunda parte de *Paz e Guerra* («Sociologia: Determinantes e Constantes») é talvez a secção que mais se destaca da obra no seu conjunto, precisamente porque Aron não tenta formular um sistema de hipóteses interligadas que explique aspetos específicos das relações internacionais. Em vez disso, Aron preocupa-se em discutir as «grandes» ou mesmo as «eternas» variáveis da vida política, ou seja, aqueles temas, ideias e questões que têm estado no centro da conversa filosófica ao longo dos tempos. Não é, portanto, surpreendente que cada um dos capítulos da segunda parte tenda a destacar um pensador político específico e o que Aron intuía que este podia ajudar a explicar (em maior ou menor grau) quanto aos fundamentos do sistema internacional.

Por contraste com o historiador, que se limita a relatar um evento particular, o sociólogo tenta estabelecer proposições de carácter geral e relativos quer «à ação que uma determinada causa produz (...) [quer] a séries com um padrão de desenvolvimento regular». A sociologia investiga dois tipos de causas: materiais e morais. As causas materiais ou físicas são o espaço (geografia), a população (demografia) e os recursos (economia); as determinantes morais ou sociais são «as nações, com os seus regimes, civilizações, a natureza humana e social». As determinantes materiais e morais podem ser tanto o que está em jogo como meros instrumentos das políticas. O sociólogo deve olhar para um evento histórico na sua especificidade para descobrir quais as determinantes relevantes que influenciaram certo evento.⁵⁴

Como qualquer sistema internacional tem sido territorial, o sociólogo deve examinar o papel do espaço ou da geografia para as relações internacionais em cada um dos seus três aspetos: do ponto de vista do meio ambiente, do palco dos eventos e/ou do que está em jogo. Do ponto de vista do meio ambiente, Aron vira-se para discussão da influência da geografia e do clima no *Espírito das Leis* de Montesquieu e argumenta que, embora o ambiente influencie e limite o carácter das ações das unidades políticas, não é, no entanto, o fator que as determina. Do ponto de vista do palco dos eventos, Aron analisa não só os ensaios de Sir Halford Mackinder sobre a geopolítica, mas também várias outras ideologias do espaço. E, enfim, do ponto de vista do que está em jogo num conflito, Aron conclui que, apesar do facto de que as unidades políticas podem

prosperar economicamente sem conquistas territoriais, o espaço ainda continua a exercer uma influência importante na política internacional.⁵⁵ Virando-se para a questão dos números ou da demografia, Aron começa por notar que é muitas vezes difícil determinar com precisão o número de tropas no campo de batalha e o tamanho das populações. Aron dirige então as suas interrogações em dois sentidos: «A influência do número sobre a força ou poder, e a relação entre a população (ou superpopulação) e as guerras».⁵⁶ Na discussão da primeira questão, Aron compara os diferentes papéis e o impacto da demografia nas cidades antigas da Grécia Antiga e de Roma, por um lado, e na nação francesa dos séculos XIX e XX, por outro; na discussão da segunda questão, vira-se para a obra de Gaston Bouthoul. Se é difícil isolar o efeito exato da demografia sobre as capacidades de uma cidade ou de um estado, é ainda mais problemático estabelecer uma teoria demográfica da guerra, especialmente na era industrial e nuclear.⁵⁷ Quanto à relação entre os recursos ou a economia, por um lado, e a guerra e paz, por outro, Aron começa por apresentar as respostas de quatro escolas de pensamento: mercantilismo, liberalismo, «economia nacional» e socialismo. Em seguida, Aron demonstra em que medida é que cada escola, em vários tempos e lugares, conseguiu capturar uma parte da verdade sem ser verdadeira *tout court*. Depois Aron oferece uma crítica cerrada da teoria marxista-leninista do imperialismo e do colonialismo, concluindo que nenhum sistema económico «seja capitalista ou socialista, torna a guerra inevitável; nenhum suprime todas as ocasiões [de guerra]».⁵⁸

Por contraste com as causas materiais ou físicas, as determinantes morais ou sociais referem-se às «maneiras de ser e de agir» das unidades políticas.⁵⁹ Aqui, Aron quer ver se consegue descobrir um padrão claro de ação ou de mudança. Previsivelmente, as suas conclusões são negativas. Apesar de Aron não negar o fortíssimo impacto do regime de uma unidade política na condução da sua política externa, não acredita que certos regimes, caracteres nacionais, organizações militares, ou mesmo, nações sejam inerentemente «belicosos ou pacíficos».⁶⁰ A um nível mais elevado de abstração, Aron também não consegue discernir um padrão de mudança ou de desenvolvimento na sucessão das nações e das civilizações ou até no suposto processo histórico.⁶¹ Quanto às raízes biológicas, psicológicas e sociológicas da guerra, Aron supõe cautelosamente que «o animal humano é agressivo, mas não luta por instinto, e [se] a guerra é uma expressão, não é uma expressão *necessária* da combatividade Humana (...). É contrário à natureza de indivíduos e grupos que os conflitos entre os indivíduos ou entre os grupos desapareçam. Mas não está provado que estes conflitos se manifestem através do fenómeno da guerra».⁶²

O realismo de «sociologia histórica»

Como este ensaio começou com a «História» e terminou com a «Sociologia» – e como Aron, ele próprio, foi tanto um historiador como um sociólogo (bem como um filósofo, cientista político, economista, colunista, etc.) – seria adequado concluir com

uma breve discussão sobre a metodologia que é utilizada ao longo de *Paz e Guerra*, nomeadamente a «sociologia histórica». De acordo com Aron, um teórico tem de manter sempre um equilíbrio precário entre, por um lado, a utilização dos conceitos sociológicos gerais e, por outro lado, a atenção a eventos históricos únicos. A sociologia histórica ajuda o teórico a manter esse equilíbrio, ao começar com a afirmação (ou observação) de que, antes de qualquer quadro teórico poder ser elaborado, temos que possuir uma compreensão detalhada dos acontecimentos históricos. Ao fazer da história a fonte incontornável da teoria, Aron quer sublinhar a necessidade de começar o mais perto possível dos fenómenos históricos tais, como eles se apresentam ao potencial teórico, e de não partir de fenómenos já filtrados ou integrados em sistemas abstratos e generalizações. Contudo, e apesar da história ser a pedra de toque da teoria, Aron sabe que um teórico não pode meramente permanecer ao nível da história – a análise sociológica deve orientar a pesquisa histórica. A sociologia retira a sua força do facto de trazer para o primeiro plano as variáveis ou os fatores que um historiador é ou suscetível de rejeitar ou ignorar quase por completo ao dar demasiada atenção aos detalhes de um evento. Ao codificar essas variáveis, a sociologia é capaz de elaborar uma «lista de perguntas a serem respondidas pela análise da constelação diplomática», dando assim ao teórico as ferramentas conceptuais e analíticas necessárias para distinguir «o essencial do secundário, as tendências profundas dos acidentes», dentro de, e entre diferentes períodos históricos. Esse método dá à sociologia histórica a sua característica distintiva, ou seja, o «estudo comparativo».⁶³ Através destes tais estudos comparativos, a sociologia histórica não só verifica a veracidade histórica de eventuais princípios causais gerais (e ajuda a prevenir contra o excesso de simplificação e as distorções às quais essas explicações são propensas), mas também isola e destaca as variáveis que podem ter causado um conflito determinado ou que podem ter influenciado a prossecução de uma determinada política externa. Para Aron, a sociologia histórica é o único método que consegue ir e vir continuamente entre o geral (a análise macroscópica ou sociológica) e o particular (os estudos microscópicos ou históricos) e só isso é que pode conduzir a uma compreensão tão completa e precisa quanto possível da política internacional. Ao reintroduzir a análise sociológica na história, Aron impede assim a sua análise teórica de se tornar demasiado determinista e abstrata; e ao manter um certo recuo em relação à paisagem histórica, Aron evita concluir que as relações internacionais não exibem padrões recorrentes de comportamento.

Continuamente reimpresso, desde a sua publicação inicial em 1962, *Paz e Guerra* de Raymond Aron continua a ser uma extraordinária proeza intelectual. Aficionados de Aron concordarão muito provavelmente com esta avaliação. Mas tanto para os estudantes como para os cidadãos cultos que leem o livro pela primeira vez, como para os académicos que discordam, totalmente ou parcialmente, com a análise de Aron, espero que este ensaio tenha demonstrado a incrível amplitude (teoria, sociologia, história e praxeologia) que é necessária para compreender a lógica implícita e o carácter

da política internacional, tanto a do passado como a do presente e, seguramente, do futuro.

Notas

¹ Ver, respetivamente, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, ed. Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, [1938] 1986; Raymond Aron, «Introduction», em *Politics and History: Selected Essays by Raymond Aron*, ed. e trad. Miriam Bernheim Conant, New York, The Free Press, 1978, p. xix; Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951; e também Pierre Hassner, «Raymond Aron and the History of the Twentieth Century», *International Studies Quarterly*, vol. 29, n°4, 1985, pp. 29-37; Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976; Raymond Aron, *Mémoires : 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 645-659; Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, [1962] 1986.

³ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 455. Para um quadro da receção crítica do livro na Europa (onde o livro foi muito bem recebido) e nos Estados-Unidos (onde o livro foi recebido de forma mais reservada e às vezes de maneira francamente fria), ver Robert Colquhoun, *Raymond Aron. The Sociologist in Society, 1955-1983*, vol. 2, Londres, SAGE Publications, 1986, pp. 191-197. Colquhoun, pp. 166-169, também contém um leque muito útil de quadros esquemáticos com a organização de *Paix et guerre entre les nations*.

⁴ John Hall, *Diagnoses of Our Time: Six Views on Our Social Condition*, Londres, Heinemann Educational Books, 1981, p. 164, já o tinha especulado há trinta anos atrás. A hipótese parece tão verdadeira hoje como o era naquela altura: «On suspecte que [*Paix et guerre entre les nations*.] est plus cité que lu».

⁵ Stanley Hoffmann, «An American Social Science: International Relations», *Daedalus*, vol. 106, n°3, 1977, p. 45.

⁶ David Thomson, «The Three Worlds of Raymond Aron», *International Affairs*, vol. 39, n°1, 1963, pp. 53-55.

⁷ Henry Kissinger, «Fuller Explanation», *New York Times Book Review*, 12 fevereiro 1967, p. 3.

⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 453.

⁹ O método pouco ortodoxo que é aqui exposto é corroborado, de várias maneiras, por Stanley Hoffmann, «Minerva and Janus», no seu *The State of War: Essays on the Theory and Practice of International Politics*, New York, Frederick A. Praeger, 1965, pp. 32-33, que inclui um breve resumo de *Paix et guerre entre les nations* que descreve com muita precisão a importância da história ao longo do livro: «Cada aspeto deste estudo depende dos resultados obtidos nas etapas anteriores; são momentos com o mesmo raciocínio e de acordo com as mesmas noções. Mas cada um desses momentos poem em obra funções diferentes do espírito e requer formas diferentes de raciocínio ou de método de verificação. A cada nível [de conceptualização], o estudo é inseparável da história, mas o papel da história não é o mesmo nestes quatro casos seguintes. Ao nível da teoria no sentido estrito da palavra, a história é a matéria prima em bruto e os conceitos e tipos definidos pela teoria são tirados de estudos sistemáticos e comparativos de dados concretos. Ao segundo nível [sociologia], onde as hipóteses sobre as causas materiais e morais são filtradas através da análise histórica, a história é a pedra de toque. No terceiro nível [história], é um objeto direto de estudo. Ao nível da filosofia [ou praxeologia], a história é julgada».

¹⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 369.

¹¹ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962; Raymond Aron, *La Lutte de classes : Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

- ¹² Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 499-526.
- ¹³ Ver *ibid.*, pp. 371-378.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 499-500, pp. 505-506.
- ¹⁵ *Ibid.*, pp. 506-514.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 500-506.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 369.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 392, 430-431.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 400-435, p. 469 *sq.*, p. 486-487, p. 626-627.
- ²⁰ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 1-31. Apesar de Aron nunca o ter dito explicitamente, é claro que a posse de armas de destruição massiva nas mãos de uns fanáticos religiosos teria uma dinâmica diferente do que nas mãos de um ideólogo extremista (sobretudo quando tais extremistas expressam manifestamente que a religião é o ópio do povo).
- ²¹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 386, p. 403, p. 424, p. 527 et *sq.*, p. 536, p. 552.
- ²² *Ibid.*, pp. 436-468.
- ²³ *Ibid.*, pp. 400-404, pp. 430-432, p. 622.
- ²⁴ *Ibid.*, pp. 104 ; ver pp. 386-391.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 369.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 370.
- ²⁷ *Ibid.*, pp. 370 ; ver pp. 436.
- ²⁸ *Ibid.*, pp. 367, pp. 379-380, pp. 394-395, pp. 434-435, pp. 499-526.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 30.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 563.
- ³¹ Raymond Aron, *Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, e Raymond Aron, *Mémoires*, p. 463.
- ³² Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 622.
- ³³ *Ibid.*, pp. 567-568.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 572.
- ³⁵ *Ibid.*, pp. 595-596, p. 620.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 622 ; ver pp. 565, p. 592, p. 599, p. 617, p. 620.
- ³⁷ *Ibid.*, pp. 654, pp. 664-666, pp. 676-678.
- ³⁸ *Ibid.*, pp. 691-692, pp. 720-724, pp. 738 et *sq.* Há várias maneiras de ler o capítulo de final de *Paix et Guerre entre les nations* como um comentário sobre a tese, popularizada por Francis Fukuyama, do fim da história. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992. Isto não nos deveria surpreender. Alexandre Kojève, o emigrante russo que influenciou uma geração de intelectuais franceses com as suas aulas, dadas nos anos 30, na *École pratique des hautes études* sobre a *Fenomenologia do Espírito*, foi a fonte filosófica de Fukuyama. Nos seus *Mémoires*, pp. 94-101, pp. 731-732, Aron descreve os cursos e testemunha a profundidade, o rigor e a erudição de Kojève. É certo que, se Aron ainda estivesse vivo, este teria muito que dizer sobre o livro de Fukuyama.
- ³⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 565, pp. 595-596.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pp. 620-621.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 751-770.
- ⁴² Segundo Hall, *Diagnoses of Our Time*, p. 173, é precisamente o que Aron disse quando chegou ao Vietname. Os Estados-Unidos basearam-se sobre uma compreensão teórica errónea do conflito,

tratando a «situação sob a égide de uma teoria estratégica concebida para combater superpotências», o que contribui para o facto de que os Estados-Unidos não conseguiram entender o que esta guerra «verdadeiramente implicava» e eles não conseguiram estar à medida de desenvolver uma resposta eficaz.

⁴³ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 342.

⁴⁴ Raymond Aron, *Paix et Guerre*, p. 20.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84. Convém também mencionar que, neste contexto, Aron evita encarar o Estado como um «ator racional» puro e simples. Não há dúvida que Aron fala muitas vezes de um Estado ator e que ele estava muito consciente das tradições do Estado e das suas práticas vão, com certeza, influenciar a maneira como os seus líderes agem e os objetivos que eles querem atingir. Mas, ao fim do dia, Aron também reparou que os Estados não têm atitudes independentes das suas decisões políticas, o que significa portante que o nível de análise individual beneficia de um lugar prioritário no quadro teórico aroniano, o que já não é caso nas teorias realistas e neorealistas.

⁴⁶ Aron, *Paix et Guerre*, pp. 82-87. Um outro bom exemplo de isto mesmo pode ser encontrado no capítulo 6, pp. 157-179, onde Aron utiliza a paz como ponte de partida conceptual em vez da eventualidade de uma guerra ocorrer. Consequentemente, Aron desenvolve uma tipologia em quatro partes: paz em equilíbrio, paz de hegemonia, paz de império e paz de terror, sendo que este último é característico da Guerra Fria.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ Ver Hoffmann, «An American Social Science», p. 52, e também *The State of War*, p. 25.

⁴⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² *Ibid.*, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 102; ver p. 287-288.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 184-186, p. 282.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 187-214, pp. 742-750.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 219-246.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 309-310, pp. 316-317, pp. 320, pp. 324-325, pp. 333-334.

⁶² *Ibid.*, p. 364.

⁶³ Raymond Aron, «Les tensions et les guerres du point de vue de la sociologie historique», em *De la Nature des conflits*, Paris, Éditions de l'UNESCO, 1957, pp. 201-226. Com certeza, Aron repara que os teóricos que focam-se principalmente nos fatores sociológicos ao ponto de excluir os fatores históricos vão provavelmente cair em dois erros: «A maior parte das generalizações relativas aos determinantes da política estrangeira estão errados por duas razões: elas tendem a estabelecer 'causas' no sítio onde existem, no máximo, tendências; elas não têm em conta todos os fatores e ampliam a ação de quem elas têm sob análise» Poderíamos dizer que uma das grandes virtudes da sociologia histórica é de permitir ao teórico que este tenha uma consideração e apreciação mais justa da visão *política* autêntica dos atores cujas decisões são objetos de estudo teórico e científico.

Joël Mouric

5. «Cidadão Clausewitz»

O «Clausewitz» de Aron em defesa da liberdade política

Na interpretação aroniana do pensamento de Clausewitz, o aspeto essencial é que a guerra é um ato de natureza política e que essa natureza política pode limitar a violência bélica. Não é surpreendente que Raymond Aron, conduzido à filosofia política através da experiência das guerras em cadeia,¹ tenha chegado a uma tal conclusão. Contudo, é notável que o filósofo tenha descoberto o melhor exemplo deste mesmo aspeto no pensamento do general prussiano. Clausewitz era tido como referência suprema dos homens que praticavam a guerra total, de Ludendorff a Hitler. Encurralado no bunker, este último encontrava em Clausewitz a derradeira justificação da sua obstinação.² Lenine e, posteriormente, Mao Zedong, foram também leitores assíduos de Clausewitz. O interesse destes dois homens pelo teórico da guerra reforçou o interesse o de Raymond Aron e, no entanto, nenhum dos dois se distinguiu pela moderação. Clausewitz escreveu, de facto, que «não podíamos introduzir um princípio moderador na filosofia da própria guerra sem cair no absurdo».³ Apesar da advertência de Clausewitz que especificava que o que entendia pelo termo «destruição» (*Vernichtung*) não era o aniquilamento puro e simples mas sim o desarmamento ou a neutralização do inimigo,⁴ a sua lição foi retida de um modo literal na maioria dos casos, ou seja, da pior maneira, e isto desde a era Guilhermina.⁵ Para Basil Lidell Hart, Clausewitz, o «Mahdi das massas», «tomado pela sua paixão pela lógica pura»,⁶ tornou dogmática a teoria segundo a qual a destruição das forças inimigas seria o único objetivo da estratégia.

Em 1976, Raymond Aron defendeu a difícil causa oposta no seu último grande livro académico: *Pensar a Guerra, Clausewitz*.⁷ Nas suas *Memórias*, Aron lembra o quão surpreendente foi a escolha deste livro: «um ‘Marx’ ou um outro estudo sobre a filosofia da História teria correspondido melhor à lógica da minha existência e da minha carreira».⁸ Para compreender o diálogo singular entre Aron e Clausewitz convém, antes de mais, reconstituir a experiência histórica do filósofo francês: tal esforço implica refazer um longo percurso que vai da descoberta de Clausewitz na Alemanha de Weimar até à primeira leitura sistemática da obra em 1955.⁹ A questão central nesta interpretação aroniana foi elaborada de 1955 a 1976, no contexto da Guerra Fria, culminando com a obra *Pensar a Guerra, Clausewitz*. Por fim, questionamos o impacto desta interpretação, expondo as tensões políticas nela presentes a partir das críticas, por vezes muito vivas, que suscitou.

De Berlim à Coreia: uma leitura há muito diferida

Raymond Aron esperou muito tempo para ler Clausewitz. Nascido em 1905, o filósofo foi marcado pelo trauma da Grande Guerra, o que lhe inspirará, como a muitos franceses da sua geração, um pacifismo apaixonado. Favorável aos acordos de Locarno, determinado a investir na reconciliação franco-alemã, foi um dos discípulos mais próximos de Alain e é na qualidade de cavaleiro da paz que chegará à Alemanha, na primavera de 1930.¹⁰ Contudo, Aron chegava a uma Alemanha marcada pelo nacionalismo exacerbado. A correspondência de Raymond Aron com o germanista Pierre Bertaux, um dos seus condiscípulos da École Normale Supérieure, reflete a emoção do jovem idealista face à falência da segurança coletiva.¹¹ Aron foi sobretudo marcado pelo ambiente exaltado das salas de cinema, aquando a projeção de filmes que evocavam a *Befreiungskriege*, as «guerras de libertação» contra Napoleão, do desastre de Jena em 1806 até ao *Völkerschlacht*, a Batalha das Nações de Leipzig em 1813. Em 1931, o público aplaudia entusiasticamente o filme de Gustav Ucicky, *General Yorck*.¹² Clausewitz tinha sido, em 1812, um dos artesãos da Convenção de Taurogen,¹³ através da qual Yorck desobedeceu ao seu rei e se juntou ao exército do Czar para combater Napoleão.

A atenção de Raymond Aron foi pela primeira vez atraída para o autor de *Vom Kriege* nos anos 30. Em *Pensar a guerra*, Aron relembra que tinha discutido sobre o assunto com Herbert Rosinski, em Berlim, no ano de 1932.¹⁴ Rosinski contemplava um estudo sobre as evoluções sucessivas do pensamento de Clausewitz nos últimos anos da sua vida, de 1827 e 1831. Exilado em Londres em 1938, Rosinski envia¹⁵ a Aron o artigo onde expõe as suas ideias,¹⁶ sem conseguir que Aron se interesse sobre o estratega prussiano.¹⁷ Talvez devido aos seus próprios preconceitos, talvez pela distância que separava civis e militares, Aron permanecia, como sublinhou Christian Malis, «de uma incultura mais ou menos total»¹⁸ em matéria estratégica. É em Londres, onde se tinha exilado depois do desastre de «maio-junho» de 1940, que Aron forma o seu pensamento estratégico, orientado por Stanislas Szumonyk, conhecido por «Staro»,¹⁹ um antigo comunista de origem húngara e leitor assíduo de Clausewitz. Aron ocupava-se então da reformulação dos artigos militares de «Staro» para a revista *La France Libre*. Juntos produziram, de seguida, uma obra de propaganda, intitulada *O Ano Crucial*,²⁰ que exaltava o combate heroico, por ser solitário, do Reino Unido contra a Alemanha nazi, de junho de 1940 a junho de 1941. «Nessa ocasião, escreve Aron, a minha contribuição foi grande, já que, a partir de 1940, tinha refletido pela primeira vez sobre as coisas militares. Indignava-me retrospectivamente a nossa ignorância, a de todos nós, relativamente à estratégia e tática, do mesmo modo que me havia indignado a nossa ignorância relativamente à economia».²¹

No entanto, nos escritos de guerra de Aron, as referências a Clausewitz são escassas. Em maio de 1942, Aron considerava ainda que Ludendorff,²² ao inverter a fórmula de Clausewitz – «a guerra é a continuação da política com a mistura de outros

meios»²³ – pela fórmula «a política deve ser, em tempos de paz, comandada pelas exigências da guerra», se inscrevia «na lógica do pensamento de Clausewitz».²⁴ Até este momento, Aron considerava Clausewitz na qualidade de pensador do inimigo: o símbolo por excelência do militarismo prussiano. Mas seis meses mais tarde, Aron defendia uma interpretação diametralmente oposta.²⁵ Esta reviravolta era alimentada pela leitura da obra monumental de Hans Delbrück, *Die Geschichte des Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*.²⁶ O autor também era contemporâneo do momento de viragem da guerra, com o fracasso da segunda ofensiva de verão da *Wehrmacht* na frente leste. Aron retoma fielmente uma análise de Delbrück, na qual o prussiano demonstrava que, apesar do seu falhanço, a grandeza de Aníbal como estratega tinha consistido em compreender que não existia nenhuma possibilidade séria de conquistar Roma, nem de efetuar um bloqueio. Deveria assim, na impossibilidade de aniquilar os romanos, cansá-los e desgastá-los para alcançar uma paz de compromisso.²⁷ Enquanto Ludendorff reduzia a política à guerra, ao ponto de desembocar num vazio estratégico,²⁸ Aron tendia, no seguimento de Delbrück, a restabelecer os direitos da estratégia a partir do primado da política. Segundo Aron, o objetivo da guerra era preservar a existência física e a liberdade política das nações europeias. Tratava-se de definir uma estratégia adequada, fundada numa compreensão superior da guerra como fenómeno sociológico, tratava-se de alcançar a vitória ao limitar o mais possível os efeitos destruidores da guerra, em relação aos quais a Europa estava diretamente exposta.

Consequentemente, Aron continuou preocupado pela limitação da violência bélica. Não porque tenha acreditado que seria possível vencer Hitler através de uma paz negociada, mas porque duvidava que a exigência americana da capitulação incondicional, ratificada por Churchill em Casablanca fosse eficaz. Aron suspeitava que esta exigência havia facilitado a tarefa de Goebbels, que reagiu à iniciativa dos aliados com a exortação dos alemães à guerra total. Aron estava particularmente consternado com os bombardeamentos estratégicos massivos, conduzidos pelos anglo-americanos contra as cidades alemãs e japonesas no fim da guerra. Tais ataques tinham um valor estratégico discutível e eram perigosos na medida em que permitiam a rutura da ligação das sociedades com o seu passado, gerando o caos político. Aron considerava que, ao separar a condução da guerra dos objetivos políticos, os americanos tinham oferecido metade da Europa a Estaline. Uma melhor articulação da condução da guerra com os objetivos políticos e estratégicos teria evitado a divisão da Alemanha e a hegemonia soviética sobre a metade Oriental da Europa. Aron censurou aos americanos a sua propensão para dissociar a condução da guerra e da política, remetendo o acordo político para o dia a seguir à vitória. Por estes motivos, Aron lê com interesse o livro de Hanson W. Baldwin, *Os Grandes Erros na Guerra*, que, em 1949, constituía uma diatribe contra a estratégia americana, partindo de posições clausewitzianas.²⁹

No entanto, Aron considerava, no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, que um novo conflito era pouco provável. Nem com a Alemanha, em relação à qual

constatava o desaparecimento na qualidade de grande potência – «1945 foi o 1815 da Alemanha» – nem com a URSS, aquando o começo da Guerra Fria em 1947, resumindo na fórmula «paz impossível, guerra improvável» o seu juízo sobre o que chamou imediatamente a «paz belicosa»³⁰ em vez de «Guerra Fria». Aron tinha considerado a luta contra o nazismo como uma «luta mortal»,³¹ evitando sempre pensar nestes termos em relação ao comunismo soviético.³² Mobilizado para defender a existência da sociedade liberal da Europa Ocidental contra a ameaça dupla constituída pela ideologia comunista e pela agressão soviética, pensava que se podia evitar a terceira guerra mundial.

A Guerra da Coreia sacudiu esse otimismo.³³ Através do estudo desta Guerra, Raymond Aron, sempre através de Delbrück, chegou a Clausewitz. A Guerra da Coreia fornece o exemplo de estratégias de esmagamento: o ataque inicial do Norte, o contra-ataque relâmpago de McArthur, de Inchon a Yalu e, de seguida, a irrupção massiva de «voluntários chineses». No entanto, foi a estratégia defensiva, de usura, que prevaleceu: não perder, mas não visar uma vitória decisiva que podia alargar o conflito à escala mundial. Ao tomar esta decisão, Harry Truman destituiu McArthur. É com base nestes eventos que é redigido o artigo «Da paz sem vitória»,³⁴ no qual Aron se apoia na ideia do primado da política em Clausewitz – «A guerra tem a sua própria gramática, mas não tem a sua própria lógica»³⁵ – aproximando o conceito de «guerra absoluta» de Clausewitz do conceito de «tipo ideal» de Max Weber. Aron relembra a crítica de Ludendorff efetuada por Delbrück, fundada na distinção entre estratégia de aniquilação (*Niederwerfungsstrategie*) e estratégia de usura (*Ermattungsstrategie*), ao especificar que, sendo a guerra um desafio da vontade, «a estratégia de usura tende a prevalecer sobre a vontade de vencer o inimigo». A Guerra Fria surgia assim como «uma guerra limitada (...) onde um visa a vitória total e o outro uma vitória parcial». A resistência do Ocidente forçaria Estaline a adotar, também ele, uma estratégia de usura, de modo a progredir no sentido do seu objetivo: «Nesta última hipótese, o choque de duas estratégias de usura, com a limitação de meios, pode desembocar numa prova de força prolongada durante uma geração».³⁶

Clausewitz na era atômica

Considerar que o pensamento de Clausewitz podia ser pertinente na época das armas nucleares não era óbvio. Numerosos especialistas tomavam-no por caduco.³⁷ Aron, pelo contrário, acabou por julgar que «a estratégia moderna da era atômica nos leva, mais do que nunca, a Clausewitz».³⁸ Com efeito, Aron partia do princípio que «a estratégia da dissuasão era um desafio de vontades, nas quais a técnica das armas e dos veículos determinava as condições, mas não o resultado».³⁹ A arma atômica era a arma política mais importante, adequada para restabelecer o primado da política sobre os assuntos militares. A partir de 1956, no ensaio 'Da Guerra, da Esperança e Medo do Século',⁴⁰ Aron posicionava-se entre realistas, em oposição aos pessimistas, profetas do apocalipse nuclear, e aos otimistas, adoradores da «paz pelo átomo».⁴¹ O filósofo francês

desenvolve assim a ideia paradoxal de «salvar a guerra»⁴²: a alternativa do tudo ou nada não é sustentável, a dissuasão requer a capacidade de efetuar conflitos limitados, de tipo convencional, ou até uma guerra nuclear limitada. Neste sentido, Christian Malis sublinhou que Aron, a partir das posições neoclausewitzianas, foi um dos primeiros teóricos da guerra limitada e da retaliação gradual. No ano seguinte, foram publicadas as obras *Guerra Limitada* de Robert E. Osgood⁴³ e *Armas Nucleares e Política Externa* de Henry Kissinger.⁴⁴

Aron reinterpreta a fórmula de Clausewitz – «a guerra é um verdadeiro camaleão»⁴⁵ – ao demonstrar que a guerra na era atômica é igualmente suscetível de assumir a forma de conflitos assimétricos, como nas colônias em revolta contra os poderes imperiais: «Num polo extremo, os laboratórios onde se prepara a guerra sem combatentes; noutra polo extremo, alguns milhares de revolucionários profissionais instigam as massas e mudam o mapa do planeta. Entre os dois, a França (e a Europa) perdeu a autonomia da sua defesa nacional, incapaz tanto de estar à altura técnica do átomo como à altura da técnica da rebelião».⁴⁶ Aron distingue assim, na «desagregação do campo diplomático»⁴⁷ de 1956, três guerras de origem ocidental: a «guerra mecânica, comparável à que Rommel e Montgomery conduziram», preparada na altura pelos árabes e israelitas; a «guerra dos *partisans*» dos argelinos; e «a guerra impossível de encontrar com armas atômicas».⁴⁸ Deste modo, a Europa era o ponto fulcral da Guerra Fria. Aron observa que então é «exclusivamente em relação à Europa que se coloca o problema da graduação das represálias e da ação».⁴⁹

Deste modo, é natural que Aron inscrevesse Clausewitz no coração da sua teoria das relações internacionais apresentada em *Paz e Guerra entre as Nações*. Em prol do realismo, é necessário *defender* a guerra: «A guerra pertence a todos os tempos históricos e a todas as civilizações».⁵⁰ Em Clausewitz, Aron retém o elogio da prudência, virtude essencial do comandante militar, assim como do homem de Estado, como o demonstra a citação em relevo da sua obra *Vom Kriege*: «Qualquer arte militar torna-se num caso de simples prudência, na qual o tema principal será impedir que o equilíbrio instável se incline subitamente em nosso desfavor, tornando a semi-guerra uma guerra completa».⁵¹ Fundada na inteligência do concreto e da consciência das responsabilidades, a prudência não se confunde com a moderação⁵² e muito menos com a pusilanimidade; consiste em «preferir a limitação da violência ao castigo do pretense culpado ou a uma justiça dita absoluta», a «buscar objetivos concretos, acessíveis, conforme à lei secular das relações internacionais em vez de objetivos ilimitados».⁵³

Na situação de 1962, a de *Paz e Guerra entre as Nações*, Aron propunha aos europeus, na continuidade da interpretação de Clausewitz por Delbrück, uma estratégia destinada a desgastar a vontade de vencer dos soviéticos, graças à aliança americana e a uma defesa claramente expressa. O pensador francês resume esta estratégia através da fórmula «sobreviver é vencer»,⁵⁴ que prolonga a intuição expressa em «Da paz sem

vitória»: o conflito ideológico, impossível de segmentar devido ao facto nuclear, será um desafio de vontades de longa duração.

Aron não queria levar ao reconhecimento da situação de facto na Europa, nem caucionar a ideia, então na moda, de uma convergência entre o Leste e o Ocidente.⁵⁵ O seu objetivo era dissuadir «os homens do Kremlin» através de um esforço apropriado, e contestar as suas ambições ideológicas, assumindo «a competição de ideias».⁵⁶ Aron sublinhava que os soviéticos, também discípulos de Clausewitz,⁵⁷ não concebiam a resolução militar do conflito, mas não deixavam de almejar a vitória total prescrita pela ideologia.

Clausewitz comparava a decisão tomada através das armas ao pagamento em contado.⁵⁸ No que toca ao «às letras de crédito da dissuasão» – «Se a ameaça, segundo a teoria, não tem outro objetivo senão o de evitar a sua própria execução, não resultaria desta ameaça a seguinte contradição: pode-se viver indefinidamente a crédito?»⁵⁹ Aron responde a esta questão com a sua «aposta na Razão»,⁶⁰ na prudência e na firmeza dos dirigentes, capazes de gerar o controlo dos armamentos e, aquando das crises, capazes de preservar o essencial.

Raymond Aron, na sua lição inaugural do Collège de France,⁶¹ tinha insistido no que a sua vocação de sociólogo e de teórico das relações internacionais devia a Clausewitz e a Delbrück. Daí o retorno a Clausewitz nas aulas do Collège de France,⁶² seguidos por *Pensar a Guerra*, em 1976. Aron nutrirá uma forte empatia pelo teórico prussiano, ao ponto de relegar para segundo plano o antissemitismo de Clausewitz.⁶³ Insiste nos pontos que aproximam os seus destinos: «Para compreender o estado de espírito de Clausewitz, entre 1806 e 1813, é provavelmente necessário ter sido submetido a um trauma comparável ao que Clausewitz foi submetido: o colapso do Estado, a perda da pátria. Clausewitz escreve que, a partir de então, não sendo já o *Bürger* de um Estado respeitado, não desfruta do respeito como um direito, passa a dever esse respeito lá fora à compaixão dos estrangeiros: foi-me suficiente relembrar as minhas experiências de 1940, a minha chegada a Inglaterra, sem nada salvo o uniforme que levava no corpo, para simpatizar com os sentimentos contraditórios que agitam o prisioneiro em França e depois o reformador regressado à Prússia, onde existia um partido que nomearíamos, no século XX, ‘o partido dos colaboracionistas’».⁶⁴

A afinidade eletiva entre Aron e Clausewitz era, antes demais, intelectual: era a ambição de produzir uma teoria da guerra que não fosse um manual idiota, nem uma falsa ciência, como a de Heinrich von Bülow,⁶⁵ à qual Clausewitz apontava a obsessão do formalismo matemático: «A teoria da guerra, escrevia Aron a propósito de Clausewitz, seria assim a teoria de uma arte ou de uma prática (em termos modernos, uma ‘praxeologia’».⁶⁶ Aron sublinha as semelhanças entre as abordagens de Clausewitz e Montesquieu.⁶⁷ A exigência teórica obriga a distinguir o *Tratado* de Clausewitz, cujos dois primeiros livros são consagrados à definição e consequente teoria da guerra, das conceções de Ludendorff que, em *A Guerra Total*, começava por se proclamar «inimigo

de todas as teorias»,⁶⁸ ou seja, uma abordagem que é o mais anti Clausewitziana possível. A abordagem de Clausewitz, à semelhança da abordagem de Aron em *Introdução à Filosofia da História*,⁶⁹ teve de privilegiar a *compreensão* das situações históricas – através da análise das informações acessíveis, do cálculo das intenções prováveis dos diferentes atores – mais do que a sua *explicação*.⁷⁰ Aron concluía, nas suas *Lições sobre a História*, que a teoria é observação e não doutrina: «*Betrachtung, nicht Lehre*». ⁷¹

No fim de contas, a interpretação aroniana de Clausewitz, no sentido da moderação, depende do capítulo primeiro do livro I do *Tratado*, no qual Clausewitz descreve a guerra absoluta enquanto guerra conforme ao seu conceito ou, dito de outro modo, na linguagem de Aron, enquanto «tipo ideal». Clausewitz descreve a guerra, na mesma passagem, enquanto «estranha Trindade»⁷²: «pulsão natural cega»; «atividade livre da alma» ou «entendimento puro»,⁷³ segundo a guerra se refere ao povo, ao comandante militar, ou ao homem de Estado. Esta distinção divide os dois tipos de guerra e é exposta na nota introdutória de 1827 e no parágrafo 11 do capítulo I do livro I: «estes dois grandes géneros de guerra são os seguintes: um tem *por fim abater o adversário*, para aniquilá-lo politicamente ou para o desarmar, simplesmente ao obrigá-lo a aceitar a paz a qualquer preço; ao outro género de guerra *bastam algumas conquistas nas fronteiras do país*, seja porque se deseja conservá-las ou porque se deseja servir delas como moeda de troca no momento da paz. É necessário, naturalmente, respeitar os géneros intermédios, mas a sua natureza completamente díspar revela-se por todo o lado e marca a separação entre tipos inconciliáveis». ⁷⁴

O objetivo político, depois de ter sido «como que absorvido pela lei dos extremos», «reaparece». ⁷⁵ Aron sublinha que Clausewitz evitou uma falsa interpretação do seu sistema, que seria a confusão entre a guerra absoluta e a guerra real. ⁷⁶ Contudo, Clausewitz, morto pela cólera em 1831, não teve tempo de reorganizar o *Tratado* em função dessa conceção derradeira do seu objeto. Aron observa que «Clausewitz apenas estabeleceu as fundações da sua catedral conceptual, a saber a irrealidade da guerra absoluta, nos últimos anos da sua vida, entre 1827 e 1830 (...) Para fundar a igualdade de estatuto dos dois tipos de guerra, necessitava de reconhecer a irrealidade da guerra absoluta que pressentia, em múltiplos textos, como sendo a única adequada ao conceito». ⁷⁷

Desta observação decorre o recurso de Aron a Delbrück que, tal como ele, era «um professor, um civil [que] se permitia, e de que modo, criticar os militares». ⁷⁸ Em 1878, Delbrück tinha lançado o «debate estratégico»,⁷⁹ ao distinguir, por um lado, a estratégia de aniquilação (*Vernichtung*) ou de derrota (*Niederwerfung*) de, por outro lado, a estratégia de usura (*Ermattung*). Tal procedimento foi contestado, sendo que o termo «*Ermattung*» se encontra ausente do *Tratado* de Clausewitz, isto porque vinha contradizer a doutrina dominante no exército prussiano, que reconhecia apenas o primeiro tipo de guerra. O ano de 1870 tinha sido um triunfo da *Niederwerfungsstrategie*. Contudo, num artigo satírico, Delbrück procede à demonstração de que Frederico da Prússia seria um

cobarde se julgássemos a sua conduta durante a Guerra dos Sete Anos por comparação com a estratégia napoleónica. Seguidamente, Delbrück apresenta a estratégia de Péricles como um grande exemplo de estratégia de usura⁸⁰: «a comparação entre Péricles e Frederico o Grande desembocava numa comparação entre Atenas na véspera da guerra do Peloponeso e a Alemanha no fim do século XIX. Antes demais, H. Delbrück criticava a estratégia de aniquilação ou de vitória decisiva que a equipa Hindenburg-Ludendorff adotaria até ao verão de 1918 e à catástrofe final».⁸¹ Face a uma coligação selada pelo seu aumento de poder, a Alemanha deveria ter adotado uma política defensiva, destinada provocar a usura da vontade da *Entente Cordiale*. No entanto, Delbrück não foi ouvido. Muito pior, «confundida com Verdun, com o massacre mútuo sem propósito e sem sentido, a estratégia de usura de Delbrück caiu num descrédito total e injusto».⁸²

Raymond Aron criticou Delbrück por permanecer um historiador sem ter «identificado as articulações do sistema conceptual»⁸³ de Clausewitz. No entanto, aprovou o historiador prussiano na sua reabilitação do segundo tipo de guerra e na compreensão de Clausewitz no sentido da moderação, ao distinguir o fim *na* guerra (o objetivo militar ou *Ziel*) com o fim *da* guerra (o objetivo político ou *Zweck*).⁸⁴

As questões: a interpretação de Aron face aos seus críticos

Raymond Aron especificou que, com *Pensar a Guerra*, visava, em primeiro lugar, o público alemão.⁸⁵ A interpretação de Clausewitz era um dos pontos de encontro, mas também de fricção com Carl Schmitt. Em *Paz e Guerra entre as Nações*, Aron tinha pedido um empréstimo ao pensamento deste último, aquando a construção da sua teoria internacional em torno do facto bélico. Tinha retomado uma correspondência episódica, assim como um diálogo indireto com o seu discípulo comum, Julien Freund, que se considerava mais schmittiano que aroniano.⁸⁶ Em 1967, Schmitt tinha feito uma concessão, ao reconhecer que a «inimizade e a guerra são inevitáveis; o que está em jogo é a sua limitação», mas também ao reconhecer a distinção entre «a guerra» como conceito e a guerra real: «No próprio Clausewitz, a chamada ‘batalha de aniquilação’ é concebida enquanto prova de força entre dois exércitos organizados sendo, conseqüentemente, completamente diferente da exterminação premeditada, em nome da humanidade, de uma parte por outra parte dessa humanidade».⁸⁷ Aron e Schmitt tinham em comum filosofias fundadas no primado da política, diferindo nas respetivas ideias da política.⁸⁸ O autor de *O Conceito do Político* era e permaneceu, malgrado a opinião contrária de Raymond Aron, um nazi impenitente.⁸⁹ De igual modo, não se encontravam as mesmas referências na obra de Clausewitz ou Schmitt,⁹⁰ tal como o próprio Hitler,⁹¹ ao apoiar-se acima de tudo nos *Bekanntnisse*,⁹² as profissões de fé escritas em 1812, imediatamente antes da convenção de Tauroggen, na qual Clausewitz jura dedicar-se à sua pátria para combater, até ao fim, o inimigo autêntico: Napoleão. Neste caso, Raymond Aron reconhecia um conjunto de «escritos de circunstância», sendo impossível «reuni-los numa teoria coerente».⁹³ Segundo Aron, o pensamento autêntico de Clausewitz era o

pensamento do «tempo da meditação»,⁹⁴ isto é, da distinção entre guerra absoluta e guerra real, surgida entre 1827 e 1830. Em *Pensar a Guerra*, Aron escreve que apenas Ludendorff e Hitler «conferem um sentido preciso ao que Carl Schmitt chama a «hostilidade absoluta» – o que não foi feito nem pelos redatores do tratado de Versalhes, nem pelos marxistas-leninistas, nem pelos vencedores da Segunda Guerra Mundial no Ocidente. Ludendorff e Hitler colocam a comunidade racial no papel de sujeito da História e os inimigos dessa comunidade racial no papel inverso de inimigos transhistóricos do povo alemão, ou mesmo de todos os povos. Declaro que esta hostilidade, e apenas ela, merece o termo de absoluta, já que conduz logicamente ao massacre ou ao genocídio».⁹⁵

Aron também acusava Schmitt de ter cometido um «erro surpreendente», na sua *Teoria do Partidário*, ao comparar o general Salan a Yorck e Clausewitz.⁹⁶ Para Aron, não era admissível elevar o chefe das OAS ao nível dos oficiais prussianos que tinham continuado a luta contra o inimigo da sua pátria. No manuscrito de *Pensar a Guerra*, Aron notava que «os erros conceptuais de Schmitt se manifestam, evidentemente, nas suas comparações históricas».⁹⁷

Aron, que tinha guardado para si próprio esta última observação, atribuía muita importância ao juízo de Schmitt e teve o prazer em receber, mesmo se a título privado, a sua aprovação calorosa: «senti-me tranquilizado à minha direita: o livro era aceitável para os conservadores ou reacionários».⁹⁸ Mas Raymond Aron ficou surpreendido que, no meio de reações quase todas elogiosas, tenha sido submetido ao ataque de um jovem nacionalista alemão, Robert Hepp,⁹⁹ discípulo de Schmitt, que o acusava de ter edulcorado e desnaturado o pensamento de Clausewitz, ao conduzi-lo no sentido da moderação. Hepp atacava com violência o próprio objetivo de Raymond Aron, que consistia em favorecer a reconciliação intelectual franco-alemã, ao conduzir Clausewitz no sentido da faceta liberal do seu pensamento.

Esses ataques antiliberais¹⁰⁰ contra a interpretação de Aron continuaram para além da morte do filósofo. Um ano depois do primeiro, Günther Maschke escreveu na revista da nova direita alemã,¹⁰¹ *Elemente*, uma recensão de *Os Últimos Anos do Século*.¹⁰² Maschke passou de um extremo ao outro, da Cuba de Fidel Casto à companhia de Carl Schmitt. Escrevia que «no lugar da famosa lucidez aroniana, apenas tínhamos um «atlantismo do meio termo», útil para discussões à beira da lareira». Maschke acusava Aron de ter assumido a sua posição na divisão da Alemanha e da Europa – acusação falsa – e de preferir a ativação de euromísseis a uma negociação prévia com a União Soviética. Maschke retomava, por seu lado, o Clausewitz dos *Bekenntnisse*, de modo a justificar, a partir da memória de Tauroggen, uma *entente* germano-russa, fundada nas posições antiliberais. O autor deplorava que não se tivesse reeditado, no seu lugar, a *Introdução à Filosofia da História*, que lhe agradava bastante mais, dadas as supostas posições decisionistas do jovem Aron.

Ora, justamente, com a experiência da guerra e da leitura de Delbrück, seguida da leitura de Clausewitz, Aron distanciou-se do decisionismo para se posicionar no sentido da prudência. Em 1938, Aron evocava na sua tese «o absoluto da decisão» e clamava, no ano seguinte, por uma reviravolta das democracias, um acto de vontade que as tornasse «capazes das mesmas virtudes» de dedicação cívica dos Estados totalitários. Neste seguimento, meditou não apenas sobre o risco da ascensão aos extremos, mas também sobre o risco da impotência na vitória – *die Ohnmacht des Sieges*¹⁰³: Aron observou certamente que para Clausewitz a vitória é sempre tática.¹⁰⁴ É certo que uma vitória pode ser decisiva, a partir do momento em que se coloca o fim à guerra e é permitido ao vencedor alcançar o seu objetivo político. Contudo, não faltam exemplos de chefes de guerra, de Napoleão a Ludendorff e Hitler, que acumularam sucessos táticos para terminar num falhanço estratégico.

A recusa de inverter a fórmula de Clausewitz é fundamental no que concerne à própria possibilidade de uma política liberal. Dependendo efetivamente da autonomia do político e da distinção clara entre guerra e paz, a filosofia de Raymond Aron ensina, contrariamente às ideologias antiliberais que criticou, fascistas e marxistas, que a vida política não é uma guerra. Como Bernhard Schlink, Aron constata que «existem situações que requerem uma decisão, mas existem, de modo igualmente garantido, situações que só podem ser superadas na condição de que a sua tensão seja desfeita, não através de uma decisão, mas pela firmeza».¹⁰⁵ É a conclusão a que Aron chegou no que diz respeito à Guerra Fria: «não é possível resolver o conflito, é preciso provocar a usura».¹⁰⁶ O importante era não reconhecer o *status quo* na Europa, o que explica o severo juízo de Raymond Aron em relação aos acordos de Helsínquia de 1975.¹⁰⁷

Estes ataques antiliberais foram o preço a pagar pelo apoio de Raymond Aron à República Federal da Alemanha. Aron tinha sempre considerado essencial a reconciliação franco-alemã, indispensável à própria possibilidade de defesa da Europa ocidental.¹⁰⁸ Ao reabilitar uma tradição militar prussiana, mesmo que conservadora, Aron reforçava o regime da República Federal Alemã, que tinha descrito, a partir de 1956, como uma «democracia apaziguada».¹⁰⁹ No momento do aparecimento de Clausewitz, a RFA sofria uma crise terrorista, com os atentados da ração do Exército Vermelho, de Andreas Baader. No mesmo ano, Aron participa numa homenagem a Konrad Adenauer para celebrar o seu centenário.¹¹⁰ O apoio intelectual e político de Aron à democracia de Bona foi recompensado pela atribuição do prémio Goethe em 1979.

Depois do fim da Guerra Fria, a obra de Aron foi em parte esquecida ou negligenciada, já que se julgou que estaria datada. Na obra *Cumprir Clausewitz*,¹¹¹ René Girard repreende a Aron o seu otimismo racionalista: «a últimas brasas na fogueira das Luzes».¹¹² *Pensar a Guerra*, «esse ensaio brilhante», «está marcado pelo seu tempo (...) digamos que foi marcado pela época da Guerra Fria, quando acreditávamos que a dissuasão nuclear ainda tinha credibilidade, e a política ainda tinha sentido. Hoje em dia, a política já pouco sentido faz».¹¹³ René Girard contesta a interpretação moderada de

Aron, segundo a qual «a guerra absoluta é apenas um conceito».¹¹⁴ Ele restabelece assim a ascensão aos extremos, dos quais Clausewitz teve a «iluminação apocalíptica». Girard, à semelhança de Aron reconstrói a obra inacabada de Clausewitz, mas num sentido diametralmente oposto, já que, por seu turno, inverte a fórmula¹¹⁵: ao encontrar na *Wechselwirkung* e na ascensão dos extremos a sua própria concepção de rivalidade mimética e troca as vias da filosofia política pelas vias da antropologia e da escatologia cristã.

A reação dos militares foi completamente diferente. De facto, Raymond Aron tinha relações tensas com os generais e teóricos da força atômica nacional, nomeadamente Pierre Marie Gallois, já que este queria pensar a dissuasão em termos exclusivamente técnicos ou mecânicos, sem ter em conta a diversidade das situações políticas concretas. No entanto, foram os autores militares contemporâneos que reavaliaram o interesse da interpretação aroniana de Clausewitz. É nomeadamente o caso do geral Durieux, que a qualifica de «luminosa».¹¹⁶ Ao considerar Clausewitz na qualidade de «estratega para a Europa»,¹¹⁷ retoma a ideia fundamental de Raymond Aron.

Raymond Aron escreveu: «O que rejeito é a acusação de ter rebaixado Clausewitz, de o ter reduzido a um pensador inofensivo, inconsciente da tragédia histórica. A tragédia, percebo-a, sinto-a e esforcei-me, até à última página, de fazer com que a sua presença fosse sentida. Israel nasceu através da violência, não dura senão pela violência e arrisca-se a desaparecer amanhã através da violência».¹¹⁸ De facto, *Pensar a Guerra* conclui ao lembrar aos europeus, tomados pela tentação de um «adeus às armas», o seu dever de cidadãos, isto é, do seu dever de defesa: «Francês, de origem judaica, como podia esquecer que a França deve a sua libertação à força dos seus aliados, Israel deve a sua existência às suas armas, uma hipótese de sobrevivência à sua resolução e à decisão americana de combater, se necessário».¹¹⁹ O Clausewitz de Aron é um cidadão europeu, mobilizado ao serviço da liberdade política.

Notas

¹ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

² Ver Fabrice Bouthillon, *Et le Bunker était vide. Lecture du testament politique d'Adolf Hitler, précédé de la traduction inédite des testaments d'Adolf Hitler*, Paris, Hermann, 2007.

³ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, 3. Reenviamos aqui para a tradução de Denise Naville, Paris, Les éditions de Minuit, 1955, a edição utilizada por Raymond Aron. Ver p. 52.

⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 70: «É preciso destruir as forças militares. O que significa que elas têm de ser colocadas de tal forma que estão impedidas de continuar o combate. Especificamos desde já que, daqui em diante, a expressão 'destruição das forças militares do inimigo' deve ser entendida com este significado em mente».

⁵ Isabel V. Hull, *Absolute destruction. Military culture and the practices of war in imperial Germany*, Cornell, Ithaca, 2005.

- ⁶ Basil Liddell Hart, *The Ghost of Napoleon*, London, Faber, 1933, pp. 118-122.
- ⁷ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, vol. I *L'âge européen*, vol. II *L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 472 e p. 365. Veja vol. 2, introdução: «B. H. Liddell Hart contre Clausewitz».
- ⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Laffont, 2003 (1^{era} ed. Julliard 1983), p. 645.
- ⁹ *Ibid.*, p. 10.
- ¹⁰ Veja Joachim Stark, *Raymond Aron: Über Deutschland und des Nationalsozialismus, Frühe politische Schriften 1930-1939*, Opladen, Leske und Budrich, 1993.
- ¹¹ Bibliothèque nationale, Fonds Raymond Aron, NAF 28060, caixa 206. Citado em *Raymond Aron, Histoire et politique 1905-1983, Commentaire*, n° 28-29, 1985, p. 283.
- ¹² Raymond Aron, «Nouvelles perspectives allemandes», *Europe*, n°110, 15 fevereiro 1932, p. 299.
- ¹³ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Paris, Le livre de Poche, 2007 (1^{era} ed., Éditions de Fallois, 1989), p. 198.
- ¹⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, volume I, *L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976, p. 9.
- ¹⁵ NAF 28060, boîte 209, lettre de H. Rosinski à Aron du 11 junho 1938.
- ¹⁶ Herbert Rosinski, «Die Entwicklung von Clausewitz' Werk *Vom Kriege* im Lichte seiner 'Vorreden' und 'Nachrichten'», *Historische Zeitschrift*, n°151, 1935, pp. 278-293.
- ¹⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 72.
- ¹⁸ Christian Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique français, 1930-1966*, Paris, Economica, 2005, p. 27.
- ¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 171-173.
- ²⁰ *L'Année cruciale*, através da crítica militar da revista *La France Libre*, Londres, Hamish Hamilton, 1944, 100 p.
- ²¹ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 171.
- ²² Erich Ludendorff, *Der totale Krieg*, Munich, Ludendorff, 1935.
- ²³ A «Fórmula» aparece em dois sítios em *De la guerre*: I, 1, 24 (p. 67): «A guerra é a continuação da política por outros meios», e VIII, 6B (p. 703): «A guerra não é nada senão a continuação das relações políticas com uma mistura de outros meios», esta última sendo uma das preferidas de Aron sendo que é mais clara do que a outra no que toca à política ainda estar presente durante a guerra e o ato da guerra estar sempre subordinado à vontade política.
- ²⁴ Raymond Aron, «La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties», *La France Libre*, IV, 19, pp. 29-37 (maio 1942), reeditado em *Chroniques de guerre*, Paris, Gallimard, 1990, 1016 p. Veja p. 561.
- ²⁵ Raymond Aron, «La menace des Césars», *La France Libre*, vol. V, n°25, novembro 1942, pp. 24-31. Para uma análise deste artigo, veja Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 110 sq.
- ²⁶ Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, Stilke, Berlin, 1900-1920 (4 vol.); reedição Nikol, Hambourg, 2003.
- ²⁷ *Op.cit.*, volume 1, p. 396.
- ²⁸ Isabel Hull, *op.cit.*, capítulo 9: «Waging War, 1914- 1916. Risk, Extremes, and Limits, Strategic Vacuum».
- ²⁹ Hanson W. Baldwin, *Great mistakes of the war*, Alvin Redman, London, 1950, 105 p. veja também *Penser la guerre*, II, nota xviii, pp. 332-334.
- ³⁰ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13.
- ³¹ Raymond Aron, «Bataille des propagandes», *La France Libre*, IV, 23, pp. 372-379. Reeditado em *Chroniques de guerre*, p. 583.

- ³² Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 30.
- ³³ Raymond Aron, «Zwischen dem begrenzten und dem totalen Krieg», *Der Monat*, 22-23, julho-agosto 1950, pp. 455 sq.
- ³⁴ Raymond Aron, «De la paix sans victoire. Note sur les relations de la stratégie et de la politique», *Revue française de science politique*, vol. 1, n°3, 1951, pp. 241-255.
- ³⁵ Clausewitz, *De la guerre*, p. 703.
- ³⁶ «De la paix sans victoire», p. 253.
- ³⁷ Ainsi l'amiral Sanguinetti. Alexandre Sanguinetti, *La France et l'arme atomique*, Paris, Julliard, 1964, p. 21.
- ³⁸ NAF 28060, caixa 88, carta de Raymond Aron a Bernard Brodie de 23 novembro 1965. Citado em Christian Malis, *op. cit.*, p. 729.
- ³⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 409.
- ⁴⁰ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 241.
- ⁴² *Ibid.*, p. 270. Veja também «La course à l'arme absolue», *Le Figaro*, 2 dezembro 1955.
- ⁴³ Robert E. Osgood, *Limited war. The Challenge to American strategy*, University of Chicago Press, 1957.
- ⁴⁴ Henry A. Kissinger, *Nuclear weapons and Foreign policy*, New York, Harper, 1957.
- ⁴⁵ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, p. 28.
- ⁴⁶ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 292.
- ⁴⁷ Raymond Aron, *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959, p. 300: «A estratégia de dissuasão fragmenta o campo diplomático que a técnica de comunicação e de produção tende a unificar».
- ⁴⁸ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 300.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 310.
- ⁵⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 157, início do capítulo VI, «Dialectique de la paix et de la guerre».
- ⁵¹ Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, 1955, p. 703.
- ⁵² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, pp. 586-587.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 572.
- ⁵⁴ *Ibid.*, chap. XXII: En quête d'une stratégie, II: Survivre, c'est vaincre. A fórmula de Aron foi depois contestada por Richard Pipes, em *Survival is not enough*, New York, Simon and Schuster, 1984, p. 302.
- ⁵⁵ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 557-558.
- ⁵⁶ Conferência no instituto de estudos europeus da Université libre de Bruxelas, dias 28, 29 e 30 de abril 1975, em *L'Europe des crises*, Biblioteca da fundação Paul-Henri Spaak, Bruxelas, Bruylant, 1976, p. 105.
- ⁵⁷ Berthold C. Friedl, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en URSS, suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, Paris, Médicis, 1945.
- ⁵⁸ Clausewitz, *De la guerre*, p. 70.
- ⁵⁹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, pp. 139-140.
- ⁶⁰ *Ibid.*, II, 174. No entanto, a ideia de um crédito ilimitado ainda seduzia o Aron naquela altura. Vejamos I, 296: «De resto, a frota inglesa no século passado só manteve o seu reino graças ao crédito: nenhum inimigo a desafiou e esta os obrigava a pagar as dívidas em espécie».

- ⁶¹ Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 58.
- ⁶² *Carl von Clausewitz en son temps et aujourd'hui* (1971-1972), mas também *Théorie de l'action politique et De l'historicisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire* (1972-1973), puis *L'Édification du monde historique* (1973-1974). NAF 28060, caixas 23 a 26. As aulas de 1972-1973 e 1973-1974 foram publicadas com o título *Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- ⁶³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 13.
- ⁶⁴ Raymond Aron, «Clausewitz et l'État», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1977, vol. 32, n°6, p. 1262.
- ⁶⁵ Heinrich Dietrich von Bülow, *Théorèmes de la guerre moderne ou stratégie pure et appliquée*, tirado de *L'Esprit du système de la guerre moderne*, Berlin, Fröhlich, p. 1805.
- ⁶⁶ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 82.
- ⁶⁷ *Ibid.*, notamment pp. 343-346 et 371-374.
- ⁶⁸ Ludendorff, *op. cit.*, p. 3.
- ⁶⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- ⁷⁰ *De la guerre*, p. 133: «Uma doutrina positiva é impossível».
- ⁷¹ «Observação, não doutrina», *Leçons sur l'histoire*, p. 560.
- ⁷² Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, p. 28.
- ⁷³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 109.
- ⁷⁴ Clausewitz, *De la guerre*, p. 42.
- ⁷⁵ *Ibid.*, I, 1, 11, pp. 58-59.
- ⁷⁶ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 113 Clausewitz, *De la guerre*, I,1, p. 6.
- ⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 118.
- ⁷⁸ *Ibid.*, note XX pp. 412-414.
- ⁷⁹ *Ibid.*, I, p. 122.
- ⁸⁰ Hans Delbrück, *Die Strategie des Perikles erläutert durch die Strategie Friedrichs des Großen, mit einem Anhang über Thucydides und Kleon*, Berlin, Reimer, 1890; trad. francesa: *La Stratégie oubliée: Périclès, Frédéric le Grand, Thucydide et Cléon*, Paris, Economica, «Stratégies et doctrines», 2015.
- ⁸¹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 123.
- ⁸² *Ibid.*, II, p. 51.
- ⁸³ *Ibid.*, I, p. 137.
- ⁸⁴ *Ibid.*, I, 92, note XVI p. 405.
- ⁸⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 650.
- ⁸⁶ Ver Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale, 2003. Ver também Émile Perreau-Saussine, «Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz», *Commentaire*, n° 103, 2003.
- ⁸⁷ Carl Schmitt, «Clausewitz als politischer Denker: Bemerkungen und Hinweise», *Der Staat*, 6, 1967, reeditado em Günter Dill (dir.), *Clausewitz in Perspektive*, Francfort/M.-Berlin-Vienne, Ullstein Materialien, 1980, p. 442.
- ⁸⁸ Vejam NAF 28060, caixa 38. Carta de Aron a Julien Freund do 4 fevereiro 1964: «A finalidade da política é a amizade. Mas no estado de natureza, ou seja, na política externa, o risco de inimizade é o dado primário».
- ⁸⁹ Sobre a impenitência de Schmitt, vejam Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?*, Paris, Cerf, 2008, p. 266.

- ⁹⁰ «Clausewitz als politischer Denker».
- ⁹¹ Hitler, *Mein Kampf*, Eher, pp. 759-760.
- ⁹² Carl von Clausewitz, *Bekennnisdenkschrift*, in *Schriften, Aufsätze, Studien, Briefe*, herausgegeben von Werner Hahlweg, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, vol. I, pp. 678-750.
- ⁹³ Raymond Aron, recensão de *Clausewitz et l'État* de Peter Paret, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1977, vol. 32, n°6, pp. 1255-1267.
- ⁹⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 118.
- ⁹⁵ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 217.
- ⁹⁶ *Ibid.*, II, p. 220.
- ⁹⁷ NAF 28060, caixa 225, manuscrito do capítulo 2 de *Penser la guerre*, tome II, portefólio 19.
- ⁹⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 651.
- ⁹⁹ Robert Hepp, «Der harmlose Clausewitz», *Zeitschrift für Politik*, 1978, pp. 303-318, pp. 390-429.
- ¹⁰⁰ Vejam Matthias Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, Thorbecke, pp. 280-301: «Gleichgewicht und Mäßigung: Carl von Clausewitz».
- ¹⁰¹ Günther Maschke, «Das Post-Histoire des Raymond Aron», em *Elemente*, 3, junho-setembro 1987, pp. 42-43.
- ¹⁰² Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984.
- ¹⁰³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 19.
- ¹⁰⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 164.
- ¹⁰⁵ Bernhard Schlink, «Why Carl Schmitt?», *Rechtshistorisches Journal*, 10, 1991, pp. 160-176; p. 168.
- ¹⁰⁶ Raymond Aron, posfácio a James Burnham, *Contenir ou Libérer*, Paris, Calmann-Lévy, Liberté de l'Esprit, 1953, p. 323.
- ¹⁰⁷ Raymond Aron, «La foire aux diplomates», *Le Figaro*, 30 julho 1975.
- ¹⁰⁸ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 413.
- ¹⁰⁹ *Espoir et peur du siècle*, p. 59.
- ¹¹⁰ Raymond Aron, «Das außenpolitische Konzept Konrad Adenauers», em Helmut Kohl, ed., *Konrad Adenauer 1876-1976*, Belser, Stuttgart, 1976, 196 páginas, pp. 30-36.
- ¹¹¹ René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- ¹¹² René Girard, *Achever Clausewitz*, p. 34.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 27.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 171. Veja também Jean-Vincent Holeindre, «Violence, guerre et politique. Étude sur le retournement de la 'Formule' de Clausewitz», *Res Militaris*, vol. 1, n°3, verão 2011.
- ¹¹⁶ Benoît Durieux, *Relire De la guerre de Clausewitz*, Paris, Economica, 2005. Veja-se p. 5. Veja-se também Benoît Durieux, *Clausewitz en France: Deux siècles de réflexion sur la guerre (1807-2007)*, Paris, Economica, 2008.
- ¹¹⁷ *Ibid.*
- ¹¹⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 658.
- ¹¹⁹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 286.

III Parte

Teoria, História, Filosofia

Perrine Simon-Nahum

6. Raymond Aron e o pensamento da História

O compromisso na história

«Conseguir a sua salvação laica»: através desta expressão, com que, no crepúsculo da sua vida, Raymond Aron resume o seu percurso intelectual e coloca a história no centro do seu pensamento. O pensamento sobre a história constitui o quadro de uma filosofia que volta as costas ao «idealismo» da geração filosófica que a precedeu e procura pensar, em novos moldes, a inscrição do indivíduo no mundo, através da redescoberta da liberdade e do determinismo. A Segunda Guerra Mundial e a presença de Aron em Londres, no seio da Resistência, a Guerra Fria e as formas ideológicas assumidas no confronto dos partidários da União Soviética e dos defensores das democracias ocidentais, fazem da história um dos temas-chave de uma obra que se interroga de modo pioneiro, em França, sobre a articulação entre as relações internacionais e o desenvolvimento de sociedades modernas à sombra da ameaça nuclear. As interrogações estratégicas de Aron perduram durante os anos 70 e estendem-se até à obra *Os Últimos Anos do Século*, sendo o diálogo com a sociologia o aspeto que define o conteúdo do seu pensamento da História, que esteve, mais do que nunca, atento à afirmação de possíveis vias para uma filosofia crítica.

A Introdução à Filosofia da História

A *Introdução à Filosofia da História*, livro resultante da tese defendida em março de 1938 no momento em que o *Anschluss* submete a Áustria à ordem hitleriana, consagra-se a uma reflexão sobre os «limites da objetividade histórica», ao mesmo tempo que a tese complementar, intitulada *A Filosofia Crítica da História*, coloca a recusa do hegelianismo como fundamento de uma «filosofia moderna da História». Aron traça o quadro de uma filosofia que define o indivíduo a partir do seu próprio ponto de vista e interroga-se sobre a possibilidade de compreensão das leis gerais do mundo que o rodeia na perspetiva de uma posição singular. «Enquanto francês, judeu, situado num momento do devir, posso conhecer o conjunto do qual sou um átomo, entre centenas de milhões?»¹ Aquilo que Aron apresenta como um momento de «revelação», nascido a partir da ascensão do nazismo («um dia, nas margens do Reno, tomei uma decisão sobre mim mesmo») já se havia manifestado, se acreditarmos em Georges Canguilhem, seu discípulo na École Normale, através de um interesse precoce pelo pensamento de Marx e pelo materialismo histórico, que havia sido abordado na Sorbonne, nas aulas de C. Bouglé.³ Nas margens do Reno, num determinado dia de 1930, Aron não abandona apenas a biologia, à qual estava destinado, pela História. Ao transportar para o domínio

político uma interrogação formulada no plano do desenvolvimento humano, troca as leis da causalidade científica pela inquietação que desencadeia neste filósofo a irrupção do evento histórico. Aron inscreve-se nesse «momento da existência» (Frédéric Worms), através do qual a geração de filósofos dos anos 30 rompe com os filósofos que os precederam. Contra Bergson e Brunschvicg, os seus mestres da Sorbonne, segundo Aron refugiados num universalismo a-histórico, ele empreende a definição de um pensamento sobre a história desprovido de dimensão ontológica e submete-o a uma crítica da Razão histórica. A *Introdução à Filosofia da História* questiona as condições de possibilidade do conhecimento histórico. A proposta de Aron desenvolve-se num triplo nível: epistemológico, transcendental e filosófico. A partir do momento que o homem é, por essência, um indivíduo mergulhado na história, não pode almejar um conhecimento dos eventos, no sentido em que estes são entendidos pelas ciências da natureza. Assim sendo, é a partir da sua condição histórica, compreendida como o ponto de encontro entre a contingência do real e a liberdade daquele que se encontra imerso nesse real, que é necessário definir um novo estatuto para a história, que não seja nem o de uma ciência positiva, nem de uma metafísica. Aron substitui o determinismo causal por uma abordagem do evento fundada na «compreensão» e «interpretação», duas noções adequadas às ciências do espírito e tomadas de Max Weber, cujo pensamento tinha apresentado ao público francês, num pequeno livro de introdução publicado em 1935, intitulado *A Sociologia Alemã Contemporânea*. O objetivo do historiador é assim compreender os atores, isto é, desvendar os motivos dos seus atos. Para este efeito, é necessária não apenas a análise dos motivos que os conduziram a agir como agiram, mas também a referência ao contexto no qual a ação se situa. Assim estabelece-se um círculo hermenêutico que une o ator à sua época, ligando o evento singular ao contexto geral no qual esse evento surge. O sentido de um evento apenas se pode compreender quando reportado a uma «totalidade» histórica. Logo, a compreensão histórica exprime-se num «cálculo retrospectivo de probabilidades».⁴ Cabe-lhe a decifração da inteligibilidade humana e dos factos. O objeto histórico nunca é imediatamente dado, nem o ponto de vista do historiador pode ser absoluto: ambos são sempre construídos. Aron coloca assim em evidência os limites da objetividade histórica, subtítulo da sua tese, para demonstrar de que modo o historiador deve ter em conta a sua própria situação. A história é, antes demais, uma tentativa de pensar um evento que foi e não voltará a ser. A história não pode ser pensada como evento puro.

Contingência e pluralidade

Se a dimensão fenomenológica presente no cerne da *Introdução à Filosofia da História* se dilui rapidamente no pensamento aroniano sobre a História, as problemáticas esboçadas na tese atravessam a totalidade da sua obra. São retomadas de forma teórica em diversos momentos, tanto nas compilações teóricas como *As Dimensões da Consciência Histórica* (1961), como nas suas aulas, quer as que lecionou na Sorbonne nos anos 60,

quer nas lições do Collège de France entre 1972 e 1974 intituladas «Do Historismo Alemão à Filosofia Analítica da História» e «Edificação do Mundo Histórico».⁵ O ponto de vista histórico está também no centro da análise das relações internacionais, à qual Aron consagra uma parte importante das suas reflexões a partir do Pós-Guerra, desde *As Guerras em Cadeia* até à obra *Os Últimos Anos do Século*, interrogando-se sobre a descolonização, os Estados Unidos e a Europa, ou tomando a guerra, na continuidade de Clausewitz, enquanto objeto epistemológico. Finalmente, a crítica das filosofias da História constitui o cerne da sua crítica do marxismo e das polémicas que o conduzem, a partir dos anos 50, a denunciar as posições de Sartre e Merleau-Ponty.

A obra que visava a aplicação das conclusões à «interpretação da situação presente do homem», anunciada no fim da *Introdução à Filosofia da História*, nunca viu a luz do dia, esquecida pelos tormentos da II Guerra Mundial. Os artigos publicados por Aron em *La France Libre*, órgão da Resistência exterior sediado em Londres, dão conta deste aspeto, tendo sido compilados em 1945-1946 nas obras *Do Armistício à Insurreição Nacional* (que retoma os artigos publicados entre novembro de 1940 e maio de 1944 sob o título de «Crónicas da França»), *O Homem contra os Tiranos* e, finalmente, em *A Idade dos Impérios e o Futuro da França*. Fiel à lição do período pré-Guerra, Aron busca uma compreensão da França de Vichy, tentando compreendê-la no ponto de encontro entre as ações dos homens e as suas representações. Aron aplica, de uma forma muito direta, o esquema da História herdada de Élie Halévy e, através deste, a lição de Tucídides na sua *História da Guerra do Peloponeso*. É numa carta dirigida a Célestin Bouglé, em 1896, na qual Élie Halévy se inscrevia ele próprio na linhagem legada pelo historiador grego, que Aron considera que o autor revela o segredo da sua vocação: propor um conteúdo filosófico para a observação histórica, ao conferir sentido às paixões humanas e às ações que estas engendram.⁶

Este é o projeto a que Aron se vincula nos seus artigos sobre Vichy. Como Élie Halévy fez no seu estudo do radicalismo inglês, Aron analisa a política do Estado Francês confrontando o plano das ideias, quer das instituições jurídicas ou económicas, quer das políticas com base nelas, com as condutas efetivas dos homens. A característica mais notória destes escritos é a ausência de maniqueísmo ou de parcialidade, usualmente fundada na vontade de ver um campo político triunfar sob um outro – aquilo que muitos chamavam já a «lucidez de Aron» – é a maneira como os eventos se iluminam, através da clarificação dos diferentes motivos que conduzem os diversos atores. Através de tal procedimento, a inteligibilidade histórica impõe-se, para lá dos equívocos, das ambiguidades ou mesmo das contradições que o historiador revela. «Denunciar» (palavra de moda) a existência do Estado Francês, para Aron, não tinha qualquer sentido. O que se conclui da leitura dos seus artigos é o modo como uma análise pluralista deve ter em conta, para além da tentação da condenação moral e da indignação política, uma realidade que é, ela própria, plural, mas permitindo ainda assim uma crítica pertinente. Do mesmo modo que a derrota de 1940 e o armistício não anunciavam a vitória

irreversível do nazismo, nem o desaparecimento da França republicana, a oscilação que se desenha a partir de Estalinegrado não garante, em última análise segundo Aron, do fim feliz e democrático da História.

Refletir sobre a História do segundo século XX

Aron dedicou-se à ordenação destas «séries» ou tendências históricas durante os anos 50. É necessário capturar o pluralismo aberto da História, único garante da pluralidade reproduzida no trabalho do historiador. No entanto, na paisagem da Guerra Fria, parecem vislumbrar-se tendências pesadas, que se apresentam a Aron enquanto marcas deste segundo século XX. Dois fatores se impõem na qualidade de constantes que relativizariam esse pluralismo. Trata-se, por um lado, da entrada na Era Nuclear e da sua influência nas relações internacionais e, por outro lado, do progresso técnico e do seu impacto no desenvolvimento de sociedades chamadas então «industriais». À luz destes dois dados, o filósofo deve repensar a história de modo que, ao tomar em conta a mudança antropológica que acarretam, a história não fique desprovida da sua dinâmica própria. Aron julga encontrar a chave para esta tarefa na noção de consciência histórica, concebida como expressão da ligação entre «os problemas do saber histórico e os problemas da existência na História».⁷ Este é o tema em torno do qual é elaborado um conjunto de ensaios, publicado em 1961, intitulado *Dimensões da Consciência Histórica*. As mudanças político-estratégicas então ocorridas, aliadas ao surgimento da arma atômica, perturbam a percepção que os atores históricos têm da sua existência e da margem de manobra de que dispõem ao nível da relação entre as nações. Esta situação torna plausível, na nossa consciência da história, a ideia de um «determinismo» das forças históricas – que Aron chamava «forças profundas». A humanidade, capaz de decidir a sua própria perda, vive doravante sob um regime histórico único.

O compromisso na História, que caracteriza os «homens das sociedades científicas e da era atômica», para retomar o modo como Aron descreve os seus contemporâneos, reenvia-nos a uma história do presente, à ideia de que somos, acima de tudo, atores da nossa época. Existem três aspetos que definem a consciência histórica: «a consciência de uma dialética entre tradição e liberdade, o esforço para averiguar a realidade ou a veracidade do passado, o sentimento de que a sequência das organizações sociais e das criações humanas, ao longo do tempo, não é arbitrária ou indiferente e que esta diz respeito ao homem naquilo que tem de essencial».⁸ A consciência histórica torna-se, no século XX, o quadro incontornável no qual se pensa a humanidade. A dimensão filosófica da História deve assim impor-se, tanto para combater a tentação de subsumir a humanidade na categoria de um destino único como para propor, entre todas as vias possíveis, o caminho de um futuro desenhado pela Razão. Uma razão construída por oposição à *hybris* da posse do fogo nuclear ou de um progresso técnico ininterrupto.

Que são os conjuntos históricos? Debater Spengler e Toynbee

A dimensão explicitamente filosófica que Aron atribui à consciência histórica nasce da sua vontade de refutar a acusação de relativismo formulada contra ele, no momento da sua tese, mas nasce também contra o perigo que incarnam, a seu ver, as teorias que identificam a histórica ao ciclo quase «biológico» de cada civilização, que a reduzem a um modelo único, ao mesmo tempo que tornam irreduzível o destino de cada uma civilização ao destino de todas as outras civilizações. Segundo a perspectiva aroniana, a pluralidade dos objetos históricos que constituem os eventos, assim como a pluralidade das interpretações propostas pelos historiadores, não significa, em caso algum, que se deve renunciar ao enunciado da verdade histórica. A verdade apesar da pluralidade: este é a problemática do diálogo que estabelece em 1958 com o filósofo A. Toynbee, num colóquio em Cerisy. Trata-se de refutar a ideia de uma diversidade de civilizações que tornaria impossível, segundo Toynbee (e antes dele segundo Spengler), pensar a ideia de uma unidade do espírito humano, traçando um esquema histórico de civilizações que confirmaria o privilégio do Ocidente. Se todas as civilizações são únicas, cada uma conta por si própria e a sua natureza é singular. Se assim fosse, a história oscila entre o polo da descrição do destino próprio de cada cultura e um outro polo que é o da descrição do destino da humanidade como um todo, impedindo qualquer distinção ou comparação intermédia. A questão essencial que se coloca ao filósofo é a constituição dos conjuntos históricos e da sua realidade, a saber, a dos objetos sobre os quais trata o trabalho histórico. As noções de causalidade e de consistência que Aron considera na base do trabalho do historiador opõem-se assim, de forma direta, ao relativismo spengleriano que proíbe a comparação de uma civilização com outras. As mesmas noções contradizem igualmente o esquema empírico formulado por A. Toynbee que explica as culturas na condição de nelas incluir a humanidade inteira, retirando ao historiador, perdido na universalidade dos pontos de vista, qualquer capacidade explicativa. Na ausência de princípios de reflexão, a construção histórica torna-se impossível. É assim conduzida, na realidade, por princípios exteriores, que têm implícitos juízos de valor.

Aron frisa que é necessário responder de um modo diferente da metafísica (Spengler) ou da teologia (Toynbee) face à tensão constitutiva do segundo século XX. Esta tensão criou, por um lado, a consciência de uma unidade de destino dos indivíduos, jamais alcançada anteriormente, dada a possibilidade da destruição nuclear e do progresso técnico e, no extremo oposto, o sentimento, profundo nas diferentes populações, de que permanecem, apesar de tudo, singulares. É neste ponto que a crítica da razão histórica encontra a sua legitimidade: na constatação de uma causalidade que organiza o campo da experiência histórica e das suas possíveis interpretações. O historiador constrói o seu objeto em função da lógica dirigida pela realidade dos eventos que se propõe estudar. Esta lógica é, simultaneamente, imanente e contra-factual. É nesta tensão, entre a realidade que visa explicar e a construção à qual recorre para o fazer, que a filosofia encontra o seu lugar. Deste modo, o Aron dos anos 60 não é menos filósofo

quando reflete sobre a História que o jovem doutorando dos anos 30. A filosofia impõe-se, não apenas para lembrar ao historiador que este trabalha sempre a partir de objetos históricos que ele próprio construiu, mas também para recordar a dimensão arbitrária desta construção, que se reveste de duas faces. Por um lado, é devedora da situação histórica do próprio historiador e, por outro lado, intervém no modo como este aplica os conceitos epistemológicos aos objetos: é neste nível de análise que Aron situará, mais tarde, a sociologia.

A pluralidade não se deduz apenas de uma observação empírica dos eventos contemporâneos, mesmo sendo verdade que um dos aspetos da nossa civilização é o facto de esta depender da consciência que tem da sua própria diversidade. A pluralidade relaciona-se com a essência da nossa condição, que Aron qualificava, na conclusão da sua tese, como «trágica»: «A existência humana é dialética (...) já que vive num mundo incoerente, compromete-se apesar da duração, procura uma verdade que escapa, sem nenhuma segurança, a não ser uma ciência fragmentária e uma reflexão formal».⁹ A pluralidade deixa-se apreender, dissemos, num duplo nível: a dimensão dos eventos e a dimensão da sua interpretação. O estudo do objeto histórico, compreendido neste sentido, orienta a busca do sentido das intenções do historiador. Aron escreve que a realidade histórica não é material, mas sim constituída a partir de uma multiplicidade de experiências individuais, cada uma das quais remete para uma visão singular do mundo. O trabalho do historiador torna-se o seu reflexo, recorta os períodos temporais e determina, no seu seio, unidades históricas de maior ou menor dimensão. Essas unidades são dotadas de um poder explicativo, sendo necessário abster-se de tomá-las enquanto espelho de uma realidade que tivesse existido realmente. Uma multiplicidade possível de interpretações responde, pois, a uma realidade em si mesma equívoca.

O artigo intitulado «Evidência/Inferência», que foi publicado em 1958 no jornal *Daedalus*, aborda o modo como o historiador insere os níveis de causalidade num plano de conjunto, do qual apenas ele parece deter a chave. No entanto, a «totalidade» não pré-existe ao ato de compreensão: surge à medida que esta toma forma. A liberdade deixada ao historiador na interpretação tem como contrapartida um conjunto de restrições próprios da crítica histórica. A liberdade do historiador está no seu mais alto grau no momento em que este não se ocupa de eventos distantes, dos quais conhece o seguimento, mas sim da atualidade, que é parte do seu próprio mundo. Isto complica o acesso aos testemunhos e arquivos. A história do presente, aquela que depende da nossa consciência histórica, cria um encontro entre a maior liberdade e as maiores restrições. Estas restrições tomam por vezes uma forma muito técnica e leva a recorrer, na interpretação, a abundantes fontes históricas. A maior liberdade de que dispõe o historiador, anda par da margem de manobra da qual dispõem os próprios atores. É a existência desta liberdade, que chamamos «imaginação» ou, com Aron, «previsão retrospectiva»,¹⁰ que define o papel desempenhado pelo historiador do presente. É também ela que serve de eixo orientador às obras de Aron que se seguem e que tratam

as relações internacionais ou a análise das sociedades industriais. O projeto de Aron será sempre o mesmo, consistindo em questionar o que se passaria se as coisas tivessem ocorrido de outro modo. A derradeira decisão pertence ao homem de ação, contentando-se o historiador com a confrontação entre ação e «necessidade».

Esta é a grande lição de Tucídides, que introduz uma reflexão sobre a natureza do objeto histórico e permite a Aron interrogar, por sua vez, a qualidade do relato do historiador. O filósofo estuda o processo de decisão e os motivos dos atores. Tucídides junta-se assim a Max Weber no estudo da decisão. A partir da análise da decisão humana, Tucídides constrói o relato da história que fornece. Esta permite integrar o acaso no relato e tornar inteligível aquilo que não é racional: compreender o evento que ninguém desejou. «Tucídides, ao mesmo tempo que alarga, progressivamente, a inteligibilidade da ação desejada por um ator aos eventos que ninguém desejou, eleva o evento, conforme ou não às intenções dos atores, acima da particularidade histórica, explicando-o com recurso a termos abstratos, sociológicos ou psicológicos».¹¹ O desencadear da Guerra do Peloponeso e a sua conduta não respondem a causas únicas e identificáveis, como o relato do historiador grego demonstra. O que nos revela é, na realidade, a própria guerra, «o homem eterno, movido por motivos constantes, que se revela nesse evento trágico, obra de atores conscientes dos seus atos e inconscientes do seu destino».¹²

O ponto de vista de Tucídides permite a Aron o retorno à definição de evento histórico, situado entre liberdade e determinismo. Ele situa o historiador no nível apropriado, entre uma história puramente acontecimental, no sentido de Lavissee, e uma história sociológica, que redirige a explicação ao domínio das estruturas. Aron encontra neste ponto o papel do acaso e das séries de Cournot, com os quais principiava a sua tese interrompida em biologia. O modo como o historiador grego recorre à polaridade entre acidente e necessidade coloca Aron no caminho de diferentes planos sobre os quais o historiador deve trabalhar, quer se trate de escalas a partir das quais considera a ação histórica ou de encadeamentos de factos. Contudo, a leitura antiga dos eventos apresenta uma diferença clara em relação à leitura do historiador do século XX: o peso atribuído ao indivíduo. A guerra de 1914-1918 serve de ponto de referência a Aron, não para evidenciar o paralelismo dos ciclos que percorrem a história da humanidade, como Toynbee havia feito, mas para tomar a Primeira Guerra como exemplo da desumanização que caracteriza os eventos do século XX. Num longo artigo publicado em 1970 na revista *Annales*, Aron opõe-se, de modo semelhante, aos que, como o historiador da Antiguidade Paul Veyne aplica à história a viragem linguística, recusando-se de ver nela outra pouco mais que uma narrativa, uma sucessão de interpretações que são sempre singulares.¹³

Contra o messianismo e a filosofia da História

A injunção retrospectiva lançada por Merleau-Ponty aos seus contemporâneos em «A Guerra Teve Lugar», publicada no primeiro número do jornal *Temps Modernes* em 1945, e que consistia na aceitação da sua condição histórica, não se dirigia, evidentemente, a Raymond Aron. A História é, desde meados dos anos 30, o terreno no qual este último pensa o afrontamento das democracias e totalitarismos e as condições de uma possível vitória da liberdade democrática. A partir de 1947, em plena Guerra Fria, a História, separando os que eram outrora amigos, torna-se a frente na qual Aron combate a profecia marxista e se opõe aos filósofos da História. A recusa de uma leitura messiânica do Pós-Guerra e a negação das ideologias defendidas pelos seus novos intérpretes valerão a Aron a excomunhão por parte dos seus antigos colegas da École Normal, na primeira fila dos quais estão Sartre e Merleau Ponty; mas valer-lhe-á igualmente uma marginalização no mundo intelectual da França dos anos 50, na sua maioria marxista e terceiro-mundista. O ostracismo durará, de um certo modo, até à sua morte. Se as *Memórias* retomam o tema da dureza dos combates intelectuais, é necessário recordar a violência das posições que os acompanhou, violência que deixou as suas marcas, mesmo nos anos 70.

Deste modo, as reflexões sobre o pensamento da História são, entre 1950 e 1975, um modo de Aron dar seguimento ao diálogo com o pensamento de Marx e combater as interpretações messiânicas da História dos seus discípulos. Ao desenvolver o tema das religiões seculares e da crença implicada na adesão ao modelo soviético da sociedade, não cessou de colocar em questão a leitura teleológica da História, veiculado pelos camaradas do comunismo soviético, na primeira frente dos quais figuravam intelectuais franceses. Na primeira fila, encontram-se Sartre e Merleau-Ponty, figuras centrais do mundo intelectual dos anos 50. O argumento está no centro dos artigos que publica na revista *Preuves*, órgão do Congresso para a Liberdade da Cultura, mas também na obra *O Ópio dos Intelectuais*, publicada em 1955, contemporânea da publicação de Merleau-Ponty, *As Aventuras da Dialética*. O argumento ocupa uma grande parte dos artigos de *Dimensões da Consciência Histórica* e prossegue até ao início dos anos 70, nas aulas lecionadas no Collège de France, e na obra intitulada *Os Marxismos Imaginários: De uma Santa Família a outra*. A violência dos debates ocultou, com demasiada frequência, a profundidade filosófica daquilo que estava em jogo. Partindo de um quadro de reflexão comum, como dissemos, a toda a geração dos anos 30, desejosa de abstrair qualquer princípio transcendental da articulação entre liberdade e determinismo, Aron permanecerá durante muito tempo o interlocutor privilegiado de Sartre, mesmo se este procurava escondê-lo. Assim, *Os Cadernos de Guerra* e o *Ser e Nada*, tese que Sartre defende em 1943, eram uma resposta à *Introdução à Filosofia da História*. A obra *Ópio dos Intelectuais*, livro que causou escândalo e condenou Aron aos anátemas de uma esquerda «bempensante», deve ser lido na continuidade da tese de 1938. As três partes que compõem a obra – «mitos políticos», «idolatria da História» e «alienação dos intelectuais» – têm por

fito esboçar os principais traços do progressismo da esquerda europeia e submetê-los a uma crítica histórica. Aron analisa o estalinismo sob os traços de uma ideologia, cuja montagem apresentada da realidade soviética se baseia na definição de uma gnose historicista. A crítica desenvolve-se em dois planos. O primeiro coloca em causa a inconsequência filosófica dos camaradas e visa Merleau-Ponty, muito mais que Sartre. Trata-se de denunciar a ideia que se poderia inscrever numa filosofia da existência, que coloca em primeiro lugar a definição do indivíduo a sua liberdade, ao mesmo tempo que inscreve o indivíduo na temporalidade de uma história coletiva, na qual o indivíduo não tem qualquer relevância e no horizonte da qual não existe outra escolha, caso deseje realizar a sua essência própria, a não ser o «reconhecimento». O segundo plano questiona as interpretações do marxismo que passam a realidade política pelo crivo de uma leitura da história cujo sentido é predefinido como a realização da felicidade da humanidade pelo regime comunista. A crítica é implacável. Nesta conceção de História, os atores não têm qualquer lugar.

A sociedade sem classes, objetivo do comunismo, «sai espontaneamente ou necessariamente, das ações e reações entre os indivíduos e os grupos»,¹⁴ e tal dá-se sem a intervenção de qualquer Providência. No fim dos tempos, o homem vê o seu mistério revelado ao mesmo tempo que o mistério da História. Porquê, questiona Aron, «deveria a aventura terminar?»¹⁵ e em virtude de quê? Não se encontra outra explicação senão a fé num messianismo que, nos cristãos, se refere à transcendência divina e que, no homem de fé que é o comunista, reenvia, de modo semelhante, à transcendência da História. Os filósofos da História que Aron denuncia submetem-na a esta distorção. Nada garante, aos olhos de um crítico da razão histórica, que se possa prever o futuro, e ainda menos que exista um sentido da História. Se considerarmos a situação das sociedades industriais, que Aron desenvolve em paralelo no início dos anos 60, nada assegura, considerando os dados disponíveis, o triunfo de um modelo sobre o outro: o modelo de um socialismo, planejador e autoritário, sobre os regimes constitucionais-pluralistas, que vivem num modelo de desenvolvimento capitalista. Adotar a ideia de um sentido inelutável da História equivale a renunciar à distância filosófica para adotar uma postura teológica. Tal constatação é válida tanto para Sartre e Merleau-Ponty quanto para Toynbee.

As consequências políticas são imediatas. À semelhança dos regimes ideológicos, que chegam ao poder com base na fé numa escatologia histórica, mas são depois obrigados a fazer reinar o terror para se manterem, os pensadores que se reconhecem numa dessas teleologias são conduzidos a legitimar as formas de violência que nelas existem. A crítica dos filósofos da História, que se prolonga em Aron nas análises do totalitarismo, enunciadas no período anterior à guerra, contém o germe da crítica dos pensamentos terceiro-mundistas que surgirão no decorrer dos anos 50. Ela permite compreender a singularidade das suas posições sobre a política do Pós-Guerra no que concerne o modo ajuízo sobre os eventos. A sua capacidade de articular entre si

vários «campos» de causalidade, permanecendo atento à parte de incerteza que acompanha as intervenções dos indivíduos, explica a sua incessante denúncia da influência da União Soviética sobre as democracias populares, explica também que se tenha manifestado em 1956 pela descolonização dos territórios franceses, nomeadamente pela Argélia, apelando e antecipando os seus votos de independência, e explica também que tenha alertado, desde o início dos anos 60, para as políticas que assentavam na ideia de um progresso económico exponencial e contínuo.

A História em relação às ciências sociais

História e relações internacionais

Uma parte importante da obra histórica de Aron, a partir de 1944, é dedicada ao estudo das relações internacionais. Pioneiro em França, Aron rompe com a História diplomática tradicional para propor uma leitura estratégica das relações internacionais que integre os diferentes níveis de análise política, económica e militar e distingue claramente o domínio da política estrangeira do domínio dos assuntos internos. Pierre Hassner, um dos melhores conhecedores desta parte da obra aroniana, comenta que, nestes temas, «não reparámos quanto o historiador devia ao filósofo».¹⁶ A dialética define a razão histórica, que é alvo de uma aplicação direta no estudo das relações internacionais. Escapando ao prisma da ideologia, assim como ao quadro determinista de um estudo militar ou sociológico, Aron pode assim elaborar uma análise dinâmica das mudanças internacionais profundas, não sacrificando as intenções dos atores face aos resultados das políticas empreendidas e abordando igualmente a guerra e a violência, que considera fatores de pleno direito. Estes aspetos constituíram a novidade da Primeira Guerra Mundial, analisada na primeira parte de *Guerras em Cadeia*. A força deste ponto de vista filosófico explica parcialmente o modo como o argumento aroniano se desenvolve no fim da guerra, independentemente das fraturas da Guerra Fria e das oposições ideológicas. Encontramos as três séries que Aron distingue em *Dimensões da Consciência Histórica*, mas também na conferência intitulada «A Alvorada da História Universal», que considera fundamentais da época do pós-guerra e cuja combinação estrutura o perfil particular de cada uma das crises internacionais sucessivas: o cisma bipolar; o destino partilhado da humanidade à sombra do progresso técnico e económico; a difusão do messianismo comunista. O diagnóstico formulado desde «Guerras em Cadeia» em 1948 declina-se, em torno de algumas variações, ao longo do meio século que se segue. A estrutura de esquema da História estabelecido por Aron considera os motivos dos atores, assim como o equilíbrio (ou desequilíbrio) dos fatores produtivos, económicos, políticos ou culturais, para além da variável bélico-estratégica, segundo uma lógica na qual a combinatória entre os diferentes níveis integra os acidentes e os acasos na ótica do resultado da realização de uma política racional. A análise estratégica aroniana encontra, no seu derradeiro ponto, o esquema de interpretação da História e a ideia de um futuro incerto da humanidade, em relação ao qual tudo o que

podemos desejar é que se adeque ao horizonte de uma Razão reguladora. Logo, as obras aronianas sobre relações internacionais, desde *Paz e Guerra entre as Nações*, que o seu autor qualificava de terceira tese e cuja estrutura retoma a estrutura de *Introdução à Filosofia da História*, até ao volume *Os Últimos Anos do século*, passando pela *República Imperial*, análise da política americana entre 1945 e 1972, e *Pensar a Guerra, Clausewitz*, todos escritos em meados dos 1970, concluem-se com uma interrogação que confirma a definição da História como «drama e processo».

História ou Sociologia?

Se a análise de Tucídides se prolonga, por um lado, na análise da ação política e, por outro lado, na análise da guerra, as Gifford Lectures de 1965 e as conferências proferidas em 1967 sobre o título de «A Consciência Histórica no Pensamento e na Ação» são a ocasião de Aron retomar a sua teoria da História. A questão da História coloca-se nos termos da definição de um espaço possível para um pensamento crítico. O pensamento de Aron efetua uma viragem no sentido da sociologia? Esta é a opinião de numerosos exegetas que demonstram como, por volta do fim dos anos 60, o ponto de vista sociológico parece substituir-se, em Aron, à abordagem histórica, de modo a descrever as sociedades modernas. Trata-se precisamente do contrário: Aron reafirma a superioridade da História através da primazia conferida à dimensão política no funcionamento das sociedades. A ciência que Aron procurava fundar, no início dos anos 70, conservava um caráter de objetividade ao mesmo tempo que se preocupava com a sua tradução prática.

É esta ambição que a reflexão realizada nas aulas do Collège de France prossegue: a confrontação entre a herança da fenomenologia alemã e os contributos da filosofia analítica anglo-saxónica. Ao longo destes anos, interessado pelas relações internacionais ou pelo funcionamento de diferentes regimes políticos, Aron nunca perde de vista os problemas epistemológicos levantados pela interpretação dos seus diferentes objetos. O desenvolvimento dos estudos políticos e da abordagem sociológica são os fatores que o conduzem a confrontar o contributo destas disciplinas em pleno crescimento, de modo a integrar os resultados no estudo da sociedade. Contudo, o benefício que daí retira não põe em causa, em momento algum, o esquema de um pensamento da História que responde exclusivamente às exigências de uma razão crítica. O estudo das vantagens comparativas destas disciplinas toma a via de uma reflexão sobre as formas de conceptualização que essas mesmas disciplinas colocam em marcha. É também a ocasião para Raymond Aron refletir em torno da utilização da noção do modelo que tende a difundir-se nas ciências sociais por volta dos anos 60. Segundo Aron, a anti-história a que faz apelo o antropólogo Claude Lévi Strauss resume-se, na realidade, a uma história que se basearia, acima de tudo, na descrição dos fatores culturais e antropológicos. O homem não pode, em caso algum, conceber-se fora de um quadro temporal.

No entanto, Aron adota uma posição relativamente nova para colocar o problema da validade de uma ciência histórica. O autor parte da noção de construção do mundo, tal como foi definida por W. Dilthey no fim do século XIX, para a confrontar com a dimensão do relato e da representação que as ciências sociais desenvolvem. São definidos assim três domínios identificados como modos de objetivação privilegiados da situação histórica dos indivíduos: a linguagem, as classes e as organizações. No entanto, a sua conclusão continua no domínio do pensamento da História já que, independentemente do grau de objetividade científica alcançada por certos discursos, na primeira fila dos quais a sociologia, o facto que «os homens fazem a sua história, mas não sabem a História que fazem»¹⁷ permanece inalterado. A aventura humana fica, em último recurso, aberta sobre o incerto.

A Guerra como ponto último da análise histórica

O diálogo retomado com Tucídides anunciava o papel desempenhado pela guerra enquanto elemento central no pensamento aroniano da História. Com *Pensar a Guerra, Clausewitz*, um dos seus livros preferidos, Aron faculta uma análise filosófica da guerra. Ao efetuá-la, Aron atinge o ponto derradeiro do seu pensamento da História. No preciso momento em que fornece a sua reflexão sobre Marx, analisa a guerra através da reflexão do estratega prussiano, isto é, enquanto domínio onde o exercício da decisão está mais submetido à restrição política. O interesse filosófico de Aron pelo estratega alimenta-se, antes demais, da tensão que posiciona a sua obra entre a política e a guerra e permite de pensar a relação entre os fins e os meios. Numa época em que a humanidade possui uma capacidade de destruição total, a leitura de Clausewitz permite relembrar o primado da política sobre os assuntos militares. Trata-se de conceder toda a atenção merecida aos fatores psicológicos. Aron assume definitivamente um distanciamento em relação aos pensadores clássicos da guerra, inscrevendo a sua reflexão, graças a Clausewitz, numa tensão entre ameaça estratégica e finalidade política. A arma atômica não aparece apenas na qualidade de uma das tendências profundas que determina doravante a relação do homem com o seu ambiente e os seus semelhantes: ela causa uma ruptura dos mecanismos de decisão.

O fascínio de Aron por Clausewitz não era apenas militar. Clausewitz coloca-nos também no trilho da personalidade do pensador. Ao interessar-se não só pelo tratado sobre a guerra, mas também pelo percurso do próprio homem, faculta-nos a sua visão do que deve ser a leitura de um autor. A interpretação, tal como é concebida por Aron e aplicada a Marx, Tocqueville ou Clausewitz, desenvolve-se para além do campo hermenêutico. Tal atenção alude ao que Aron entende por «História» e a sua particularidade consiste em nunca conceber o pensamento em ação. O filósofo francês consagra dois anos de cursos ao estudo do pensamento do general prussiano, notando, além de um espírito de resistência no qual encontrava os ecos da sua própria experiência da guerra, um companheirismo mais profundo. Existem dois aspetos que caracterizam

o Clausewitz de Aron nos quais encontramos o próprio filósofo. O primeiro é o empenho em pensar a ação que conduz à inscrição numa dinâmica política. O segundo consiste na experiência intelectual de Clausewitz, que dominou desde cedo os principais temas do seu pensamento, mas apenas no fim da sua vida conseguiu compor um sistema. O que retém a intenção de Aron é a procura empreendida por Clausewitz, tendo em vista uma «teoria de uma praxis submetida às mudanças históricas».¹⁸ O aspeto sistemático do pensamento, na realidade inacabado, assume menos importância que a pluralidade das interpretações propostas e o modo como cada uma delas implica, num quadro racional, a relação entre realidade e as ideias. As escolhas políticas assumidas por Clausewitz não interdita de modo algum as interpretações ulteriores da sua obra. Contudo, ninguém duvida que, na segunda parte da sua existência, Aron viu grande parte dos seus diagnósticos confirmados por factos.

A leitura de Clausewitz consolida Aron na sua convicção da importância e necessidade do príncipe ser bem aconselhado e, ao mesmo tempo, na fragilidade consciente da posição de conselheiro desse mesmo príncipe. A conclusão das *Dimensões da Consciência Histórica* enunciava, em termos explícitos, o problema que iria ocupar o centro da reflexão de Aron sobre a História, do decurso dos anos 60 aos anos 70: o da «responsabilidade social do filósofo». É certamente à História que incumbe a desmontagem das armadilhas que se apresentam tanto ao sociólogo quanto ao historiador do político. Estes não devem ser prisioneiros das estruturas, mas também não devem encetar conjeturas sucessivas e sem ligação entre si, sabendo ir do particular ao universal ao mesmo tempo que identificam o que, na ação coletiva, remete à expressão das singularidades. No entanto, seria demasiado simples permanecer nesse nível. A dificuldade, que é simultaneamente a força do historiador, é o «ir-e-vir» constante que lhe é necessário operar entre um pensamento e a sua realização, entre o domínio da abstração e a realidade. Segundo Aron, existe em todo o pensamento político um equívoco incontornável no modo como este se move entre o postulado de um ideal e a realidade da sua aplicação. Uma determinada incerteza entre o desejável e o real, entre as intenções e as realizações, define a essência da História. Na relação que estabelecem, no segundo século XX, o técnico, o sofista e o filósofo, este último não pode impor-se sem o auxílio da história. Apenas a história permite efetuar juízos de valor cuja legitimidade se apoia na experiência do real. Apenas a história autoriza a ajuizar a realidade e submetê-la à crítica dos ideais que nela nascem. Aqui é o tempo que vale enquanto escala de valor na relação estabelecida pela filosofia entre passado, presente e futuro. Se vira as costas ao sofista, o filósofo não pode desinteressar-se do técnico. O único fator que o afasta das seduções das ideias é a consideração dos elementos técnicos. Aron, nos primeiros anos da década de 60, continua a pensar à sombra dos regimes totalitários e da realidade soviética, denunciando o totalitarismo das ideologias.

Na segunda metade dos anos 70, no momento onde o totalitarismo parece ter sido suplantado pelos seus rivais, a tarefa de Aron consiste na reafirmação do papel do

filósofo e da sua legitimidade para intervir nos assuntos da cidade. Segundo Aron, é daqui que decorre a responsabilidade da própria filosofia. A reflexão sobre a História junta-se aqui à prática da filosofia. A sociologia que utiliza as condutas morais encontra a sua superação na formalização que lhes confere um ponto de vista universal, ao mesmo tempo que os relativiza. Ao lançar perpetuamente a dúvida sobre a ideia de totalidade histórica, o filósofo, consciente dos seus deveres para com a filosofia, assume uma posição no campo político. Entre filosofia e ação, é este o espaço que Raymond Aron tentou atravessar como espectador comprometido.

Notas

¹ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Éditions Julliard, 1983, p. 53.

² *Ibid.*

³ Georges Canguilhem, «La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années trente», in R. Aron, *la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2005, pp. 19-32.

⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 205.

⁵ Ces cours ont été rassemblés et édités par Sylvie Mesure em le volume intitulé *Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.

⁶ Correspondance d'Alain avec Florence et Élie Halévy, cité em *Raymond Aron 1905-1983. Histoire et politique, Commentaire*, 1985, p. 344.

⁷ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Éditions Plon, «Agora», 1985 (1^{ère} ed. 1961), Avant-propos.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de R. Aron, Paris, Mouton, 1961, pp. 37-46.

¹⁰ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 70.

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ Raymond Aron, «Comment l'historien écrit l'épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne», *Annales E.S.C.*, 26^e année, 6, pp. 1319-1354.

¹⁴ Raymond Aron, «La notion de sens de l'histoire», *Dimensions de la conscience historique, op. cit.*, pp. 32-45, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Pierre Hassner, «L'histoire au XX^e siècle», *Commentaire, op. cit.*, pp. 226-233, p. 228.

¹⁷ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, texte établi, présenté et annoté par S. Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 442.

¹⁸ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Éditions Gallimard, «Tel», vol. 1, 2009 (1^{ère} ed. 1976), pp. 23-24.

Scott Nelson

7. Aron e a fenomenologia alemã

Do indivíduo à história

Se o problema que despertou o pensamento do jovem Aron – aliás, que ocupou a sua atenção até ao fim da sua vida – foi formulado por Dilthey, a linguagem que Aron utiliza para explorar esse problema na sua *Introdução à Filosofia da História* é a dos fenomenólogos.¹ Conhecemos menos bem o envolvimento de Aron com a fenomenologia – por comparação com outros tópicos como a sociologia Alemã ou a filosofia da história² – porque este não escreveu qualquer obra completa sobre o tema.³ No entanto, quando se recorda desta parte da sua vida, o próprio Aron reconhece consistentemente a dívida que tem com a fenomenologia alemã. A importância deste aspeto do seu pensamento não pode ser sobrestimada, pois a metodologia que Aron utilizou na sua *Introdução* é *latu sensu* fenomenológica.⁴ Como veremos, Aron utiliza um método fenomenológico inspirado em Dilthey. Podemos encontrar esses argumentos na primeira parte da segunda seção da sua tese, «Do indivíduo à história».⁵ Iremos percorrer os seguintes elementos que a integram: Conhecimento de Si; Conhecimento do Outro; Indivíduos integrados em Coletivos na História.

Conhecimento de si

A «fenomenologia» de Aron na *Introdução* é de raiz husserliana, embora adquira uma dimensão peculiar na filosofia de Aron. O objetivo de Husserl a partir de 1908 era nada menos do que «transformar a filosofia numa ciência rigorosa».⁶ Para tal, Husserl tentaria isolar a experiência pura, mediada pela consciência, que é a única realidade da qual podemos ter a certeza. Husserl aplicou, portanto, a ideia de *epoché* para suspender os julgamentos das crenças sobre a existência do mundo exterior. Essas crenças não eram testadas e, portanto, tinham de ser suspensas para se conseguir tornar a filosofia nessa ciência rigorosa. Depois deste processo de suspensão, ficamos num estado de pura consciência onde podemos descobrir a natureza da experiência.

Aron não perde muito tempo nestes assuntos e, em vez disso, utiliza Husserl para suplementar a filosofia de Dilthey: «(...) fiquei menos impressionado pela fenomenologia transcendental ou pela *epoché* do que pelo método ou, quase que diria, o olhar do fenomenólogo. Meditava sobre a História e a imanência dos significados da realidade humana – uma realidade que pede decifração. Parecia-me que faltava a Dilthey uma filosofia como a de Husserl para que este clarificasse as suas intuições».⁷

Se a questão da influência de Husserl em Dilthey pode ser debatida,⁸ Aron não deixa de clarificar desta maneira que o propósito do seu estudo é explicar, não um eu transcendental, mas o conhecimento que alguém tem de si próprio – e Aron diz isto sem refutar explicitamente a ideia do eu transcendental ou sacrificar a *epoché*.⁹ Mas Aron está também preparado para reconhecer que não nos podemos conhecer a nós próprios sem nos mudarmos a nós mesmos nesse processo de conhecimento. Até a memória retrospectiva de uma decisão não é a mesma coisa do que o estado consciente que temos quando tomámos essa decisão: «Neste sentido, a vida é inacessível ao pensamento e cada um está sozinho consigo próprio, fechado na solidão dos momentos.»¹⁰

Por isso não é tanto que tentemos reviver as decisões passadas como apenas conhecê-las e torná-las inteligíveis. Para tal, é necessário irmos além do determinismo psicológico e oferecer uma descrição das nossas ações que integre o significado que lhes demos naquele momento do nosso passado. Aron, com esse objetivo, retoma a distinção de Alfred Schütz entre *motifs* e *mobiles*.¹¹ Os primeiros, *motifs*, têm de ser entendidos não como determinações psicológicas, mas como *objetos intencionais* que obedecem a uma racionalidade inteligível. São as *razões* que damos ao preparar certas ações futuras e as razões pelas quais justificamos as nossas ações passadas. As segundas, *mobiles*, são os antecedentes psicológicos (emoções, fins) que nos levam a agir. Por outras palavras, e contrariamente aos *motifs*, neste caso não se dá que refletimos racionalmente sobre o conteúdo ou a força desses *mobiles*, e se podemos intuí-los, os *mobiles* mantêm-se fundamentalmente incomunicáveis, por vezes obscuros para nós mesmos.

Aron introduz muito cedo o conhecimento histórico na sua fenomenologia devido ao reconhecimento da relação recíproca entre o conhecimento histórico e o conhecimento de si:¹²

A ideia que uma pessoa tem do seu passado vem da maneira como este passado determina o seu presente. O nosso presente é o seguimento do nosso passado, mas, na nossa consciência, o nosso passado depende do nosso presente.

Para começar, conhecer-se a si próprio não é conhecer-se como um ser fragmentado, mas como a unidade de um indivíduo único. Isto só é possível num ponto distante no horizonte, quase no infinito, onde o sujeito e o objeto (na auto-reflexão somos tanto *sujeito* como *objeto*) não estão em fluxo constante. Apesar de termos a sensação de que somos o mesmo ser através do tempo, tal não é mais do que a tradução conceptual de um momento ou estágio da consciência humana.¹³ Finalmente, conhecer-se a si próprio é um processo dialético sem fim:

(...) entre uma descoberta sempre incompleta e uma decisão que nunca é triunfante, o indivíduo define-se a si mesmo por um duplo esforço de lucidez e de criação. Sempre ameaçado de farisaísmo ou de resignação, este não pode relaxar a tensão nem em relação a uma tendência, nem a outra. Para tornar o seu ser adequado ao seu querer, o indivíduo nunca acabou nem de se observar como uma natureza inesgotável, nem de confirmar a escolha pela qual ele se define incessantemente.¹⁴

Conhecimento do ‘Outro’

O conhecimento do outro coloca um conjunto de problemas diferentes.¹⁵ Aron relembra-nos que o seu objetivo não é fazer uma fenomenologia transcendental nem uma psicologia empírica, e muito menos descobrir um *alter ego* psicanalítico através de uma meditação filosófica; Aron na verdade toma como certos a nossa existência e o nosso conhecimento de outras consciências, para investigar o problema mais relevante do seu estudo: em que medida é que podemos apreender a experiência vivida dos outros? Contrariamente ao que se dá no conhecimento de si ou do eu, que é mediado pela memória, conhecer os outros é sobretudo uma questão de interpretar signos e decifrar significados que nos são apresentados através de expressões, gestos, da comunhão afetiva ou da simpatia - ou então anonimamente (por exemplo, através da leitura de um texto ou ao perceber alguém com base na sua função como carteiro ou vendedor, etc.). Outra diferença em relação ao conhecimento de si é que, no que toca aos outros, temos uma maior tendência para assumir que *tocámos* na essência de outro indivíduo simplesmente porque percebemos diretamente uma expressão sua. A compreensão, para Aron, dá-se «quando o conhecimento extrai um significado que, imanente ao real, foi ou podia ter sido pensada por aqueles que a viveram ou realizaram.»¹⁶ Isto não quer dizer que o observador tente reviver a experiência do ator: as nossas consciências estão sempre separadas umas das outras. Não há, no entanto, motivo para desespero uma vez que esta separação pode ser ultrapassada num momento de comunhão ou amor, e mais vulgarmente pela comunicação intelectual que requer uma linguagem. Mais, podemos também conhecer os outros através de sistemas sociais, instituições, tradições e costumes – que são a cristalização de ideias pensadas – que constituem, no fundo, uma linguagem que toda gente consegue entender. Conseguimos, portanto, compreender os outros porque somos membros de um grupo onde todos temos as mesmas espécies de *intenções*.

Apresentamos imagens diferentes de nós próprios aos nossos amigos e a conceção que temos de nós mesmos pode mudar em função do conhecimento que outra pessoa tem de nós. Podemos ainda compreender certas coisas sobre os outros que sem o conhecimento próprio não conseguiríamos compreender. Onde a explicação retrospectiva da ação do outro é mais semelhante à explicação da minha própria ação é nos *motifs* (justificações, razões) que identificamos tanto na nossa ação como na dos outros. O que Aron acrescenta neste passo de uma fenomenologia é que esta compreensão é mediada pela compreensão do contexto social do outro. Para compreender os *motifs* de um comerciante, por exemplo, temos de recorrer à organização na qual este está inserido ou estava a operar. No entanto, nem o conhecimento de si nem o conhecimento do outro são, em última instância, superiores um ao outro porque ambos existem numa relação dialética, constantemente em fluxo.

Uma pluralidade de reconstruções da vida de outro indivíduo é, em todo o caso, possível. Pode-se dar sentido e tornar coerente qualquer reconstrução desde que os

observadores selecionem um princípio de unidade, algo como o foco à volta do qual se pode escrever a biografia de uma pessoa.

Como já dissemos, os indivíduos não existem isolados, mas em sociedade. Todas as explicações ou descrições retrospectivas dos indivíduos incorporam um elemento temporal na medida em que são uma reflexão sobre o passado. Aron acrescenta uma dimensão mais à relação dialética entre o conhecimento de si e o conhecimento do outro quando sublinha a sociabilidade inerente aos indivíduos e se pergunta de que maneira é que essa a sociabilidade muda o objeto da história e as intenções do historiador.¹⁷

Para ele, obedecemos e agimos com base em certos costumes historicamente variáveis, como as leis, tradições, normas morais, modas, etc. *mesmo se não as compreendemos*. Aron chama a estas concretizações do comportamento social o espírito objetivo.¹⁸ O historiador pode conhecer o passado ou através desse espírito objetivo ou, nalguns casos, diretamente, como quando o espírito de uma obra está diretamente inscrito nessa própria obra, por exemplo, a Mona Lisa. O historiador não precisa tanto de criar as relações comportamentais do espírito objetivo como de as clarificar: de facto, estas têm uma racionalidade inerente que se devem ao facto de que pomos em paralelo objetos e situações criados com as mesmas intenções.¹⁹ Instituições como as da vida económica funcionam organicamente, de acordo com a ação recíproca de todos os que fazem parte dela. À medida que o historiador reúne esses dados, já não é confrontado com uma mera massa atomizada de indivíduos ou eventos díspares, mas sim com um quadro nítido dos homens em grupos, agindo de acordo com a racionalidade inerente a instituições, leis, tradições, etc. Os *motifs* são ou tornam-se inteligíveis em níveis mais abstratos que os casos individuais: obras coletivas, sociedade e história.²⁰

Indivíduos integrados em ‘Coletivos’ na História

Nesta etapa da sua fenomenologia podemos ver uma outra dimensão da rejeição do positivismo por parte de Aron. A condenação do determinismo psicológico e o seu apelo a um método fenomenológico que se foca nas intenções implica, em si mesmo, uma rejeição da abordagem positivista. Aron afirma que os comentários que referimos sobre o conhecimento de si e do outro visam evitar duas antinomias clássicas: indivíduo-sociedade e representação coletiva-pensamento autêntico.

A dicotomia indivíduo-sociedade é falsa porque não existem indivíduos isolados. De facto, não há nenhuma atividade que se desenvolva inteiramente fechada em si própria. Todavia, o espírito objetivo é múltiplo, incoerente e sem uma unidade ou limites absolutos bem definidos. Os indivíduos pertencem a vários coletivos diferentes e podem sempre escolher não se conformar a certas regras em vigor no seu grupo ou certas formas esperadas de comportamento.

Mas mesmo se um indivíduo escolhe quebrar uma norma, não está por esse facto a agir de maneira mais autêntica: «Podemos romper os nossos laços familiares ou profissionais, mas levamos connosco a língua, o sistema de conceitos ou de valores que são essencialmente nossos, sendo que só nos conseguimos definir, nem que seja por negação, utilizando esta riqueza comum»²¹. A rebelião contra um sistema terá de ser movida e executada na linguagem ou graças a outro sistema; portanto, o indivíduo não é, por alguma razão mística, mais livre ou mais verdadeiro consigo próprio – não é mais autêntico – por se rebelar contra a norma. Isto não significa que os indivíduos sejam impotentes contra os coletivos dos quais fazem parte; pelo contrário, as representações comuns e as comunidades realizam-se dentro e através do indivíduo e os indivíduos precedem e ultrapassam sempre os coletivos em que nascem e vivem. Isto não pressupõe qualquer tipo de metafísica forte, como um *espírito nacional* ou uma *consciência coletiva*, mas de facto confirma a existência de uma realidade que é tanto transcendente como interna aos homens; é social e espiritual, total e múltipla.

Ao rejeitar uma dicotomia inultrapassável indivíduo-sociedade, Aron também rejeita logicamente a dicotomia representação coletiva-pensamento autêntico. Aron descarta a preocupação, por exemplo, de Sartre ou de Heidegger com a autenticidade.²² Heidegger argumenta que o *Dasein* é atirado no mundo sem qualquer razão para a sua existência e que, se sucumbir a este facto através da ansiedade ou da fuga de si mesmo caindo no quotidiano e em papéis impessoais de *eles (das Man)* como, por exemplo, a conversa inócua, a curiosidade, ou a ambiguidade, torna-se inautêntico.²³ No *Ser e o Nada*, Sartre parece ver a autenticidade como o reverso de viver em má fé, e a atitude autêntica é definida quando alguém se reconhece a si próprio como o objeto de outro sujeito (outra pessoa), ou se reconhece a si próprio como o projeto livre pelo qual o outro se torna objetificado, ou seja, afirma a sua própria liberdade.²⁴ De facto, a linha de raciocínio de Sartre em *Ser e o Nada* apresenta, pelo caminho, uma crítica de Husserl. Um dos resultados das investigações de Husserl era a criação de um eu transcendental que se mantém constante ao longo das diferentes experiências conscientes. Em *A Transcendência do Eu*, Sartre critica a ideia de um eu transcendental porque compromete o propósito da *epoché* que tentava demarcar um conhecimento certo com base na experiência consciente. Se este conhecimento é certo somente no momento da reflexão consciente, como é que pode haver um eu transcendental fixo?²⁵ Sartre também argumenta que é um erro concluir, partindo do ato de auto-reflexão, que sempre existiu um *eu* que estamos agora a descobrir através do ato de refletir. Em vez disso, refletir é um ato de criação. Por outro lado, entre as consequências desta abordagem de Sartre vemos que esta instila alguma angústia resultante dos atos de recriação infinitos e espontâneos da consciência sobre os quais não temos controlo.²⁶ Esta irrequietude ou angústia surge na crítica de Aron a Sartre desenvolvida na *Crítica da Razão Dialética*, mas está já prefigurada na obra anterior.²⁷

Aron evita este problema, não só porque não tenta ser tão inflexivelmente fiel à abordagem e às intenções de Husserl como Sartre, mas também porque Aron pensa igualmente que, se considerarmos que o indivíduo só pode ser conceptualizado nas relações sociais, vê-se que é impossível que o indivíduo isolado consiga atingir um ponto exterior a todas as representações coletivas e onde conseguiria ser autêntico. Se assim for, o caminho para o autoconhecimento não está pavimentado por inúmeras tentativas falhadas de nos definirmos *contra* a sociedade; o autoconhecimento consiste em percebermo-nos *dentro* da sociedade.²⁸ A liberdade não é a destruição de um outro que temos de perceber para podermos conhecermo-nos a nós próprios. O conhecimento histórico e o conhecimento de si andam, como se viu antes, de mão dadas.

As diversas consequências políticas que resultam desta divergência intelectual de Aron em relação a Heidegger e Sartre são, portanto, manifestas:

Há épocas pacíficas onde os homens (a maioria deles) se reconhecem no seu meio social. Há outras onde as relações sociais passam por uma fatalidade ou por uma tirania das coisas ou de uma minoria. A revolta contra uma sociedade é de facto uma das dinâmicas do movimento histórico. Por outro lado, na ordem dos fins, o ideal comunitário e o ideal individualista representam os dois termos de uma alternativa fundamental. Ou o indivíduo se realiza dentro, e através da, vida social da qual aceita, em consciência, as obrigações ou, pelo contrário, o indivíduo deseja que a coletividade deixe a cada um a independência mais larga que é possível, e reduz assim o Estado a um símbolo e executor da vontade geral, com funções administrativas.²⁹

Portanto, e contrariamente a Husserl, Heidegger, e Sartre, Aron argumenta que o autoconhecimento é sempre necessariamente acompanhado pelo conhecimento de um outro e, aproximando-se da posição de Dilthey, do conhecimento da história:³⁰

A consciência histórica é tanto um componente como o meio da autoconsciência; mas a última segue a descoberta do Outro. Só quando descobri o Outro – e, em última análise, este inclui a comunidade em que nasci – e me torno consciente do seu efeito em mim próprio, é que ganho autoconsciência e, por fim, na última etapa, sou capaz de pensar para além dos limites desta mesma autoconsciência.³¹

Concluo com alguns comentários sobre o conhecimento histórico.³² O conhecimento histórico é retrospectivo e, como o conhecimento de si mesmo e dos outros, tem de ser distinguido da experiência vivida. Em contraste com o autoconhecimento, no que toca ao conhecimento os outros, tendemos a ter um entendimento mais vago e, portanto, menos paciente, por assim dizer, da complexidade das situações. Esta simplificação com que vemos os outros pode, por vezes, tender a desumanizá-los.³³

Nesta linha, gostaria de sugerir uma potencial ligação entre o reconhecimento que Aron faz da complexidade social e o conhecimento como um empreendimento

coletivo e sujeito a muitas interpretações – por outras palavras, o seu pluralismo epistemológico – e o seu pluralismo político.³⁴ O historiador tem uma vantagem sobre um ator histórico falecido e sobre os seus contemporâneos na medida em que o historiador reconhece a história inteira por detrás da vida do indivíduo. Recontar essa história é fazer mais do que enumerar uma série de impulsos humanos; requer impor um tema a essa história – um tema que está imbuído da nossa relação com os outros e com o passado. Se somos capazes de compreender os nossos concidadãos ou os nossos contemporâneos, é porque todos temos o mesmo espírito objetivo, utilizamos a mesma linguagem e recebemos valores semelhantes.

O conhecimento histórico é, pois, um meio possível para alcançar o autoconhecimento. As suas origens encontram-se, não na memória ou na experiência vivida, mas na *reflexão*. Mais uma vez, repito, a história é *reconstruída*, não é nunca revivida. Nós próprios mantemos uma certa consistência através do tempo tanto para nós como para os que nos rodeiam através da relativa permanência dos nossos afetos à qual se acrescenta a reflexão contínua sobre nós próprios, sobre os outros e sobre a história, num esforço para identificar um princípio de unidade que, por sua vez, se torna um marco para as nossas futuras ações e reflexões. «O ser que evolui é aquele que se enriquece enquanto conserva; mas é também quem tem de esquecer para progredir. A história aparece com a tomada de consciência deste destino, com o desprendimento que rompe a unidade da duração ingénuo.»³⁵ A reflexão dentro da sociedade e da história – e não a revolução violenta contra a sociedade e a história – é, pois, a chave para o autoconhecimento.

Notas

¹ Aron, prefácio à edição inglesa de *History and the Dialectic of Violence*, xi.

² Aron, *La sociologie allemande*; Aron, *La philosophie critique*.

³ Há, no entanto, um artigo: Aron, «Compte rendu de N. Hartmann,» 150-160. A falta de obras que Aron consagrou a Husserl foi notado por Reed Davis que vê o apelo de Aron à fenomenologia e, especialmente, a Husserl como a estratégia de Aron para restaurar a inteligibilidade imanente do mundo. Husserl argumenta que os conceitos do cientista são reais e racionais, enquanto Weber acredita que são arbitrários. A consequência do método de Weber é que o cientista é sempre forçado a regressar ao estudo dos valores que, no esquema de Weber, são por definição irracionais e arbitrários. Ver Davis, *A Politics of Understanding*, 36-40.

⁴ Aron, *Introduction*, 10.

⁵ Aron, *Introduction*, 61-105.

⁶ Smith e Smith, «Introduction», *The Cambridge Companion to Husserl*, 1.

⁷ Aron, *Mémoires*, 103.

⁸ Ver Beiser, *German Historicist Tradition*, 337-339. Beiser argumenta que Dilthey já falava da intencionalidade muito antes de a encontrar em Husserl e, portanto, Husserl teria, no máximo, meramente oferecido apoio às conclusões que Dilthey já tinha retirado.

⁹ Aron, *Introduction*, 64-65, 75.

¹⁰ Aron, *Introduction*, 66.

¹¹ Originalmente intitulado „Um-*zu*“-*Motiv* e *Weil-Motiv*, respetivamente. Ver Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 93-105.

¹² Aron, *Introduction*, 70-74.

¹³ “A confusão entre o eu-sujeito que é indeterminado e acompanha cada instante da consciência e os fragmentos selecionados do nosso eu-objeto cria a ilusão de que se pode atingir o próprio eu da consciência.” Aron, *Introduction*, 72.

¹⁴ Aron, *Introduction*, 73.

¹⁵ Aron, *Introduction*, 75-86.

¹⁶ Aron, *Introduction*, 59. Itálicos no original.

¹⁷ Aron, *Introduction*, 87-94.

¹⁸ Há aqui uma certa coincidência com a terminologia de Dilthey. Dilthey reservou o termo «espírito objetivo» para se referir a tudo o que no mundo o espírito marcou com a sua presença, por exemplo, papel impresso, uma pedra afiada, uma tela pintada, etc. (cf. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*; Aron, *Introduction*, 90). Em vez disso, Aron refere coisas como um “espírito objetivado” (*esprit objectif*). Quando Aron utiliza o termo «espírito objetivo» (*esprit objectif*), é em geral para descrever as representações coletivas, ou seja, maneiras de pensar e agir que são característicos de uma sociedade. Logicamente, esta definição teria de abarcar tanto o sistema de cultura de Dilthey como o seu modelo de organização externa da sociedade.

¹⁹ Cf. a maneira «transcendentalmente reduzida» na qual Husserl descreve este mundo intersubjetivo em Husserl, *Cartesian Meditations*, § 43, trad. Dorion Cairns, 91-92: «I experience the world (including others) – and, according to its experiential sense, not as (so to speak) my private synthetic formation but as other than mine alone [*mir fremde*], as an intersubjective world, actually there for everyone, accessible in respect of its Objects to everyone...Objects with ‘spiritual’ predicates belong to the experienced world. These Objects, in respect of their origin and sense, refer us to subjects, usually other subjects, and their actively constituting intentionality. Thus it is in the case of all cultural Objects (books, tools, works of any kind, and so forth), which moreover carry with them at the same time the experiential sense of thereness-for-everyone (that is, everyone belonging to the corresponding cultural community, such as the European or perhaps, more narrowly, the French cultural community, and so forth).» Os itálicos estão no original.

²⁰ Aron mais tarde continuaria a enumerar alguns desses conjuntos inteligíveis: tanto eventos (como uma batalha); como séries de eventos (como as guerras da Revolução) ou ainda coletivos (como as nações ou as classes), conjuntos cuja inteligibilidade é baseada sobre formas partilhadas de pensar e de viver, e também sobre a consciência de pertencer a um coletivo comum; organizações políticas, sociais e económicas. Ver Aron, «De l’objet de l’histoire [1959],» 118-119.

²¹ Aron, *Introduction*, 93.

²² Apesar de ironicamente, e como foi argumentado pelo Fred Baumann, Aron ter sido mais autêntico porque se manteve mais fiel do que Sartre à intuição fundamental da fenomenologia (que poderá ser a intuição fundamental da própria filosofia), a saber, a necessidade de respetivamente prestar atenção aos fenómenos, de os deixar falar, primeiro, por eles próprios, e de encontrá-los (que não excluem, na medida do possível, fenómenos ‘internos’ ou psíquicos) através do que os gregos chamavam *pistis*, uma espécie de confiança.

A verdadeira autenticidade e ‘espontaneidade’ de um ser humano, a verdadeira flexibilidade perante o fenómeno que é sempre parcialmente misterioso, a verdadeira fidelidade connosco próprios, tudo isto são coisas que vemos muito mais presentes no realismo sóbrio de Aron, na sua modéstia, candor, autocrítica e abertura à crítica dos outros do que nos gestos e na retórica melodramáticos de Sartre, diz mais ou menos por estas palavras Baumann, «Raymond Aron and Jean-Paul Sartre», 67-68. Que Aron, de certa maneira, tenha continuado a ser ainda mais fiel aos

ideais da sua juventude – ou seja, à necessidade de perceber os fenómenos, sejam este a guerra, a história, o totalitarismo, etc. – do que eram os seus colegas pacifistas ou os compagnons de route é um dos temas apresentados em Bachelier, «Epilogue: Raymond Aron and History in the Making», 275-292.

²³ Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, 272; Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27, § 38, pp. 126-130, 175-180. No entanto, temos também de notar que, nestas passagens, Heidegger não sugere que a autenticidade significa separarmos e transcendermos o «eles» e a realidade quotidiana, mas sim mudar a nossa relação com o quotidiano. Mesmo assim, e para os nossos propósitos, é suficiente observarmos que Aron dispensa ao mesmo tempo a representação da dicotomia autêntico-coletivo *qua* oposição.

²⁴ Sartre, *L'être et le néant*, 81-106, 330. Acho, no entanto, difícil acreditar que a autenticidade sartriana permitiria realmente que alguém se reconheça como o objeto do projeto de outro sujeito.

²⁵ Richmond, «Introduction», *The Transcendence of the Ego*, trans. Andrew Brown, viii-xi; Sartre, *Transcendence*, 8.

²⁶ Sartre, *Transcendence*, 27.

²⁷ Como também o são algumas das preocupações de Sarte que estavam então a nascer, o sofrimento, a fome e a guerra, e o seu materialismo. Cf. Sartre, *Transcendence*, 29.

²⁸ Esta intuição de Aron é ainda hoje apoiada pela literatura secundária sobre a formação das identidades. Ver, por exemplo, Lebow, *The Politics and Ethics of Identity*, 282: «A formação de identidades é melhor entendida como um processo dialético no qual nos tornamos nós próprios ao nos aproximarmos dos outros enquanto, ao mesmo tempo, nos separamos deles. A todos os níveis da agregação social, a formação de identidades deveria ser estudada no contexto de relações, não ao nível de um indivíduo isolado ou como um fenómeno de grupos (...) [pois] o eu não se forma tanto em oposição ao 'outro', mas numa construção em conjunto com este».

²⁹ Aron, *Introduction*, 93.

³⁰ Enquanto Dilthey e Husserl estão do mesmo lado na questão da intencionalidade e no desejo comum de uma filosofia científica, a fenomenologia de Husserl é oposta à filosofia da história de Dilthey. A descrição mais completa que Aron fez deste conflito – e que é o que o atrai mais – pode ser encontrada numa nota no fim de *La philosophie critique*, 290.

³¹ Stark, *Das unvollendete Abenteuer*, 112.

³² Aron, *Introduction*, 95-105.

³³ Ver Haslam, «Dehumanization: An Integrative Review», 252-64.

³⁴ Sou aqui apoiado por Franciszek Draus em Draus, «Raymond Aron et la politique», 1207. Neste artigo, Draus elabora o que este chama uma fenomenologia da ação política e desenvolve as relações entre ação e conhecimento, ação e moralidade e ação e liberdade. Isto permite Aron caminhar entre o idealismo político (revolucionário) e o conservadorismo político, e adoptar uma política progressista que aspira à liberdade ou a à realização da vocação do homem.

³⁵ Aron, *Introduction*, 102.

Giulio De Ligio

8. A questão do regime político e os problemas da democracia

Aron e a alternativa de Tocqueville

A questão do regime político conduz ao cerne da obra e, podemos dizê-lo, ao cerne da vida de Raymond Aron. O pensamento do filósofo e sociólogo francês exemplifica em que sentido e em que medida tal questão diz respeito ao problema humano enquanto problema político. É certo que reconhecemos a lucidez de Aron face aos contextos de um século marcado por dramas e processos hiperbólicos, causados por receios e esperanças extremos. Vale a pena lembrar o ponto de partida do seu itinerário intelectual, de modo a introduzir a reflexão sobre a ciência que deu forma ao seu juízo de atualidade histórica.

O horizonte da educação política de Aron foi o firmamento, tornado escuro e tempestuoso pela agonia da República de Weimar, entre 1930 e 1933, e pela abdicação da democracia francesa face à ameaça totalitária. Esta experiência projetou uma grande sombra sobre o pensamento aroniano no seu conjunto, experiência que ele desde então tentou incessantemente compreender. Em 1971, num texto que é o equivalente da quase biográfica «sétima carta» de Platão, isto é, a lição inaugural de Aron no Collège de France, resume assim o significado deste momento fundador do seu percurso, desse *pathei mathos* (saber por sofrer). A decomposição da democracia alemã e a impotência da democracia francesa durante os anos 30 representaram dois casos de corrupção de um regime de liberdade: duas tragédias democráticas que foram as experiências originais de um filósofo que se torna, através delas, filósofo *político* e filósofo da *condição histórica dos homens*.

A preocupação humana e cívica que Aron sentiu com a aproximação da guerra traduziu-se numa análise dos limites próprios a *todos* os sistemas políticos, não constituindo uma refutação filosófica da democracia. Estas duas teses acompanham e reforçam-se reciprocamente. Aron lembrou a natureza política da democracia, sem cair no desespero, nem identificar na história as leis necessárias do triunfo democrático. As escolhas de Aron, durante os anos 30, isto é, a sua recusa dos regimes totalitários cujo dinamismo contrastava com a paralisia democrática, traduzem o seu modo de pensar, a sua conceção da vida política e da sociedade moderna. Estas escolhas incitam a examinar os pressupostos teóricos e a sua atitude face à história. Aron esforçou-se por prosseguir e concretizar o estudo das questões fundamentais da vida comum dos homens – o que chamava, por vezes, as «velhas questões socráticas» da boa vida e da boa sociedade¹ – na história, um elemento onde a matéria social parece, por vezes, transformar-se «como uma força cósmica» e onde a justiça está sempre em correlação com a força. A renovação

aroniana da questão clássica do regime político e a sua análise do melhor regime durante o século XX ajudam a compreender o significado profundo da sua obra. Aron examina várias dimensões: os *finis* da cidade, ensombrada pela *guerra* e pela *tragédia*; a *norma*, na era da *exceção* permanente; e os *critérios* do *movimento* moderno, aceitando inteiramente a dialética que esta interrogação impõe.

Para introduzir a leitura aroniana da questão do regime político podemos relembra a apresentação que o próprio Aron fez da dimensão unitária da sua obra, em primeiro lugar a partir do ponto de vista que acabamos de evocar. Na lição inaugural da sua cátedra de «Sociologia da Civilização Moderna», no Collège de France, Aron relembra que a descoberta da política e das suas sombras tirânicas durante os anos 30 tinha inspirado ao jovem filósofo uma revolta contra o ensino recebido na sua primeira educação, a saber contra o «espiritualismo dos filósofos» e «a tendência de certos sociólogos para desconhecem o impacto dos regimes, sob o pretexto de que estes estão interligados com realidades mais duráveis e profundas». ² A *Introdução à Filosofia da História* (1938), que coroa a sua segunda educação, reafirma a importância da escolha do regime político, do compromisso inicial e original em relação à sociedade onde se vive. No pensamento de Aron, este «compromisso» vai-se tornar cada vez mais num ponderado conhecimento do mundo e numa ponderada deliberação política. Todas as suas obras materializam uma intenção que o filósofo explicitou no fim da sua vida: prosseguem a tentativa de «pensar filosoficamente a ação política», a ação através da qual os homens decidem acerca de si mesmos, para além de «iluminar todos os setores da sociedade moderna», da sociedade humana na qual a ação humana se deve, doravante, aplicar. ³

Uma tal dupla intenção é complementar, especificando dois aspetos da reflexão *filosófica* sobre a *história* que Aron constrói, entre o historicismo alemão e o relato tucididiano. No entanto, o seu duplo registo configura uma certa tensão. É através da ação política, isto é, através de uma ação que podemos compreender na sua *natureza* própria, *filosoficamente*, que o homem decide sobre si mesmo, mas o homem fá-lo, segundo Aron, «dentro da» e «em relação à» *sociedade moderna*, tornando-se este o fenómeno que deve orientar a reflexão como um todo. Esta tensão possível pode ser explicitada através de uma questão que, se bem que redutora, é essencial: a compreensão profunda de Aron em relação às tiranias do seu século deve-se à sua compreensão da dimensão política ou ao seu conhecimento das características incontornáveis das sociedades modernas? Os termos através dos quais Aron resume o sentido unitário da sua reflexão sugerem uma dialética que atravessa efetivamente toda a sua obra e que tem o seu exemplo mais luminoso quando ele aborda a questão do regime político e da democracia moderna. É necessário partir da explicitação desse aspeto fundador: para compreender a natureza e as alternativas das sociedades do seu século, Aron reafirmou o *primado do político* a partir de uma perspectiva definida no ponto de reencontro, decisivo e fugaz, localizável entre a *sociologia* e a *filosofia política*.

O primado político, entre a sociologia e a filosofia política

A experiência alemã inaugurou a procura de um modo de pensar capaz de compreender a ação humana na História, assim como a natureza e o devir das associações humanas. Tal pesquisa, conduzida pela crítica rigorosa da perspectiva de Marx e pelo estudo da sociologia alemã, levou Aron a desenvolver uma perspectiva especificamente *política*. Como ele próprio escreveu, se a sua *formação* é neo-kantiana e deve muito à filosofia alemã e mesmo ao *Auseinandersetzung* (isto é, ao confronto) com as misérias do *Capital*, as suas *conclusões* pertencem a uma outra família espiritual ou, melhor dizendo, a uma tradição a que dá seguimento, no seio da modernidade, um projeto político mais antigo: a escola de Montesquieu e de Tocqueville. O impacto da obra de Marx Weber, tanto na elaboração da problemática científica como na ética intelectual de Aron, é amplamente reconhecida. No entanto, a questão do regime político manifesta um dos pontos mais importantes que distanciaram progressivamente Aron do seu herói de juventude. Apesar do poder das suas intuições, da sua probidade e do seu sentido do trágico, Weber não ajuda, segundo Aron, a estabelecer adequadamente a relação entre ciência e ação, assim como a própria questão da *natureza* e das *relações* entre as sociedades humanas *enquanto corpos políticos*.

Podemos, uma vez mais, revisitar as formulações sintéticas de Aron, as profissões de fé nas quais encontramos a explicitação das suas conclusões, que concernem diretamente o tema do qual nos ocupamos neste texto. Lidas com atenção, contêm indicações essenciais para a leitura aroniana do problema político e do problema da sociedade moderna. Em *Etapas do Pensamento Sociológico* Aron apresenta a tradição teórica na qual se insere enquanto «descendente tardio», isto é, «a escola francesa de sociologia política, cujos fundadores são Montesquieu e Tocqueville» e à qual pertence também Élie Halévy. Aron descreve-a nestes termos: «É uma escola de sociólogos pouco dogmáticos, interessados, antes demais, pela política e que, sem ignorar a infraestrutura social, desvinculam a autonomia da ordem política e pensam na qualidade de liberais». A especificação que se segue completa a apresentação do horizonte fundamental desta perspectiva: no âmbito dessa escola política, «a sociedade moderna é uma sociedade democrática que é necessário observar sem ímpetos de entusiasmo ou de indignação. Possui certamente características singulares, mas não é o fim fatal do destino humano».⁴

As conclusões alcançadas por Aron definem os termos da sua leitura do regime político das sociedades modernas. Estas últimas apresentam características próprias que não podemos ignorar. O seu caráter fundamental remete para um aspeto político, a existência da democracia, mas a sua compreensão exige a análise não dogmática da política e da infraestrutura social. Independentemente da singularidade das democracias, estas reiteram a persistência do problema político. A sociedade moderna não cumpre a História. Não basta conformar-se com o seu paradigma ou confiar-se ao seu movimento para realizar o destino humano. A interrogação sobre a verdade deste destino e a condição política dos homens constituem argumentos tão poderosos quanto a sua

adequação à modernidade. Quando Aron retoma, nas suas *Memórias*, a tentativa de conferir uma «outra ascendência» à comunidade dos sociólogos, de modo a que estes evitem as armadilhas do sociologismo e, talvez, da ambivalência própria à grandeza de Max Weber, a profissão de fé é repetida e completada por elementos que são particularmente significativos para o nosso tema. Montesquieu e Tocqueville mereciam ser apresentados novamente aos sociólogos já que «não rompem com a tradição da filosofia clássica, mesmo se ambos acentuam a ligação entre as condições sociais e o regime político, evidenciando assim as condições e consequências sociais do regime político».⁵ A desvalorização do político, própria ao modo sociológico de pensar, que Aron faz recuar a Comte-Durkheim, afasta a questão do «regime mais conforme ao espírito ou às exigências da sociedade moderna». Em contrapartida, se Tocqueville tem «ainda algo a dizer», tal deve-se ao facto que este «visava, em última análise, o político».⁶

A referência à questão permanente do regime político segue sempre a evocação da tradição da filosofia clássica e acompanha a afirmação do político, ao mesmo tempo que Aron propõe uma História e elabora uma conceção *da sociologia*. Na obra onde se esforça por ilustrar a natureza sociológica do pensamento de Montesquieu e de Tocqueville, a filosofia política emerge no momento em que se trata o caso do regime político, da determinação das diferenças de «valor» entre as sociedades humanas, considerada pelo francês como um problema eminente. Logo, Montesquieu revela-se o último dos filósofos políticos clássicos e o primeiro dos sociólogos já que, ao reinterpretar o pensamento clássico num estudo sociológico de todos os aspetos da sociedade, considera o regime político como aquilo que define essencialmente a sociedade.⁷ Veremos que o caso de Tocqueville é ainda mais importante, dada a lição teórica que contém. As referências que lhe dizem respeito, em *Etapas do Pensamento Sociológico*, retomam a afirmação do significado persistente do seu pensamento, que acabámos de evocar, ao mesmo tempo que especifica as características e o modelo do seu próprio projeto. Aron considera que Tocqueville é certamente um sociólogo, mas um sociólogo que não se abstém de ajuizar ao mesmo tempo que descreve: «pertence à tradição dos filósofos clássicos, que não conceberiam a possibilidade de analisar os regimes sem os julgar».⁸ Aron escreve, noutra momento, que a análise tocqueviliana «prolonga a tradição aristotélica», sublinhando, por exemplo, o poder estabilizador da classe média,⁹ mas também constata que esta abordagem «prolonga a filosofia política ao mesmo tempo que retoma o projeto sociológico de Montesquieu».¹⁰ Em *Etapas do Pensamento Sociológico*, Aron identifica o aspeto mais significativo do prolongamento da interrogação ou do projeto ao qual dirige, com tanta frequência, a sua atenção. A frequência destas referências clássicas em Tocqueville é reveladora e incita o leitor a refletir sobre os argumentos que as estabelecem. O capítulo que Aron consagra a Tocqueville na sua história da sociologia explicita em que sentido este último não rompe com a filosofia política: prolonga a «prática analítica» de Aristóteles, não pensa que o «facto» que é um regime possa ser compreendido e descrito abstraíndo-se da sua «qualidade». O ajuizamento de um regime está intrinsecamente vinculado à sua

descrição. A compreensão da *politeia* americana exige, por exemplo, a caracterização da liberdade que esta visa salvaguardar. De modo semelhante, a tirania é o regime mais afastado do melhor regime.¹¹ Por sua vez, veremos como Aron prolongou esta prática analítica durante o século XX. O autor de *Democracia e Totalitarismo* encontrou uma via interpretativa clássica e certas teses antigas, na sua tentativa de compreender as alternativas mais relevantes do seu tempo, isto é, *na análise dos regimes políticos*. Para Aron, a permanência da alternativa entre estes últimos confirma, num certo sentido, a razão pela qual «o nosso pensamento político continua a viver na herança dos Gregos» e até a razão pela qual a crítica da tirania deveria ser completada pelo «estudo sociológico do qual Platão, Aristóteles e Tucídides facultaram os elementos essenciais».¹²

Aron insiste numa certa continuidade na interrogação das associações humanas, ao ponto de evocar o anacronismo do estudo sociológico dos Antigos, já que deseja preservar, no seio da análise da sociedade moderna, a consciência do político e a questão do regime que o determina. Esta intenção resume-se, no modo indubitavelmente mais sintético e direto, num texto intitulado «Os Sociólogos e as Instituições Representativas» (1960). Neste texto, Aron sublinha as conseqüências do facto de que a sociologia se pode definir pelo primado do conceito de *sociedade* sobre o conceito de *política*, através da desvalorização científica do regime ou da sua subordinação a uma totalidade social. A própria experiência das sociedades modernas durante o século XX constitui um desmentido desta perspectiva. Aron evoca os traços ou a necessidade de uma verdadeira «conversão» dos sociólogos a uma «maneira de pensar» capaz de reconhecer a natureza irreduzível – ou a «autonomia» – do político, exemplificada pelo impacto das diferentes instituições representativas sobre as sociedades. Ao dirigir-se sempre ao sociólogo contemporâneo, ao cientista que se considera vocacionado para estudar as características específicas das sociedades modernas e a crise que lhes é consubstancial, Aron convida-o a «tomar ainda mais resolutamente consciência da sua familiaridade com a filosofia política de ontem».¹³ Tal familiaridade é definida por preocupações comuns que dizem respeito às leis que é conveniente conferir a uma cidade, ou ao bom governo que pode ser aconselhado a uma sociedade, sem se abstrair da sua situação social nem remeter o fracasso das instituições para uma «explicação para amanhã». Aron estabelece, em torno do político, a relação entre filosofia e sociologia, já que as variáveis que os sociólogos utilizam e os problemas que se colocam «aproximam-se das variáveis que os filósofos da política utilizavam de um modo confuso e dos problemas que formulavam claramente».¹⁴ Será que podemos medir as variáveis quando não formulamos claramente os problemas?

A política em torno da qual o olhar dos sociólogos se deveria concentrar é apresentada por Aron através da dimensão das instituições representativas, um subsistema autónomo que os outros subsistemas (económico, jurídico, etc.) influenciam, mas que não podem determinar e que é, de facto, suscetível de projetar decisivamente as suas leis sobre todos os outros domínios da sociedade. A sua «lógica» é irreduzível e

determinante, mas também se deve considerar a «gramática» dos outros setores. Podemos assim apresentar o político enquanto subsistema entre vários subsistemas que compõem o todo, mas também enquanto «subsistema arquitetónico»; pois é «através dele que são tomadas as decisões que visam alcançar os objetivos da coletividade inteira».¹⁵ A conceção do político que reaparece na escrita de Aron permite compreender, talvez pela sua ambivalência, a razão pela qual o francês dá continuidade a uma perspetiva que evolui num terreno intermédio, habitado por pensadores que são não só liberais interessados antes de mais pela política, mas também por sociólogos da sociedade moderna e filósofos políticos clássicos. O próprio Aron explicitou esta ambivalência ou dialética no texto onde afirmou mais claramente a sua *proposta teórica* do «primado da política», explicitando os conceitos de juízo e ação. Na introdução de *Democracia e Totalitarismo*, Aron começa por lembrar a ambivalência, ou melhor, as três ambiguidades do conceito. O *incipit* ou início do discurso deve ser aristotélico: o termo político expressa-se em vários sentidos: (1) Traduz aquilo que é designado, na língua inglesa, por *policy*, um programa de ação, ou *política*, o domínio no qual os programas de ação intervêm; (2) designa tanto a realidade como a consciência que os homens desta adquirem, sendo a consciência da realidade parte da própria realidade; (3) a terceira ambiguidade é a que referimos e é para Aron a mais importante; no seu uso corrente, a palavra «política» reenvia, por um lado, para um sector particular e, por outro lado, para o próprio conjunto social. De um certo modo, a definição desse sector parcial, desse «fragmento do todo»,¹⁶ anexa-o logicamente ao conjunto social, ao «todo», já que as repercussões das decisões políticas sobre toda a coletividade definem as condições e as características dos outros setores.

Como veremos, Aron consegue por desta via reativar uma outra aceção do termo, a que contém o seu sentido limitativo e o seu sentido englobante, expresso pela palavra grega *politeia*. No entanto, não deseja afirmar nenhuma «determinação unilateral» de um fenómeno sobre o outro; neste caso, o domínio da política sobre todos os domínios da sociedade, invertendo, por exemplo, a teoria marxista. Na qualidade de sociólogo liberal, não visa estabelecer uma causa primeira – ou uma explicação «em última análise» – do conjunto da sociedade ou atribuir ao governo político, por princípio, um poder indiferente aos dados sociais. Aron afirma a primazia do político, isto é, o sociólogo liberal reencontra, através do político, o filósofo clássico, já que «todo o estilo da vida em comum» que diferencia as coletividades que pertencem ao mesmo «género de sociedade» é definido pelo seu tipo de sistema político parcial, pelo seu modo de governo. Aron vai ainda mais longe, ou mais acima, ao afirmar que o primado da política conserva, no seu tempo, «um sentido humano». A política é mais importante que, por exemplo, a economia, «em relação ao homem», já que concerne mais diretamente «o próprio sentido da existência» e às «relações dos homens entre eles». Apesar de não «determinar» as relações na família, na igreja ou no trabalho, define a organização política da autoridade e o modo de governo que contribuem para modelar todas as relações entre os homens, assim como a consciência que estes adquirem. O primado do qual Aron fala

não pretende ser «causal», mas não deixa de dizer respeito ao «carácter humano ou não humano de toda a coletividade».¹⁷

Independentemente da interpretação da dialética própria da leitura aroniana quanto ao sentido limitativo e do sentido englobante, a política revela-se um dos «problemas eternos» que nascem da condição humana e que receberam «através dos séculos, soluções contingentes, todas imperfeitas»¹⁸ e «soluções» através das quais os homens atualizam a sua humanidade. Na perspetiva de Aron, este aspeto foi confirmado pelo século XX, *apesar das*, ou mesmo *no seio das* grandes transformações sociais, económicas e técnicas que o marcaram e transformaram. Do mesmo modo que o drama continua a ser possível na era industrial e que a guerra deve ser compreendida e governada, a sociedade moderna não resolve através do seu próprio «processo» a questão do melhor regime.

A velha lição do século XX

O facto de que Aron tenha podido propor aos seus leitores e estudantes leituras tão díspares quanto a meditação de Tucídides e de Comte deve-se à ideia aroniana que o problema das formas da política faz com que séculos incomensuráveis comuniquem. As transformações da «matéria» – meios técnicos de produzir ou matar, volume das sociedades, etc. – mudam o panorama, mas fazem-no «na medida em que uma atividade humana é determinada por um problema eterno e uma finalidade constante», sendo que «a semelhança das formas não é arbitrária nem indiferente».¹⁹ No capítulo de *Democracia e Totalitarismo* no qual descreve e justifica a passagem que efetua na sua análise «da filosofia à sociologia», Aron interroga-se sobre as etapas que conduziram à completa «dissolução da filosofia clássica». Independentemente do estado ou do impacto da matéria, mesmo considerando até que ponto o exemplo do poder atómico levanta uma interrogação grave e inédita, a questão da finalidade ou dos critérios da política deve permanecer em aberto, já que o devir histórico não pode ser conhecido na sua totalidade. Como já lembrámos, está aqui presente um dos pontos importantes que distanciaram Aron do projeto weberiano. Weber parece-lhe pertencer à posteridade de Maquiavel e ao tempo de Nietzsche, na medida em que «teria considerado como desprovida de significado a interrogação antiga sobre ‘qual o melhor regime?’»²⁰. Dito de outro modo, Weber revelou-se, aos olhos de Aron, suscetível da mesma crítica que foi endereçada pelo jovem filósofo francês à «inclinação» de certos sociólogos na sua primeira educação: este não auxilia a colocar adequadamente o problema do regime político, ou seja, a distinguir um tirano de um ditador de tipo romano ou de um governante «carismático», mas «constitucional».

Antes de abordar os argumentos da sua leitura, é necessário especificar ulteriormente o próprio significado do prolongamento da questão do regime, que prefiguramos ao resumir os termos da sua pertença à escola política de Montesquieu e

Tocqueville. A obra aroniana consagrada a este tema é efetivamente muito vasta e compreende vários «géneros literários», ao ponto de arriscar o esquecimento dos pressupostos filosóficos e o sentido unitário da sua interrogação. A inteligibilidade do mundo histórico e dos grupos humanos exige, para Aron, uma ciência política. As mais poderosas perspetivas teóricas da sua época – o historicismo e o positivismo – conduziam a faltar ou negar as próprias questões políticas que definem, na sua perspetiva, o mundo humano. Uma outra passagem de *Democracia e Totalitarismo* explicita este aspeto e reformula o contexto da relação entre o social e o político que evocámos acima: «Uma última fase da dissolução da filosofia política tradicional é marcada pelo que chamamos, indiferentemente, as filosofias da História ou as sociologias. As filosofias da História ou as sociologias, a de Marx ou a de Auguste Comte, por exemplo, partilham a subordinação do problema político ao problema económico-social. A sociologia fundou-se no século XIX, ao inverter a tradição do primado do regime político sobre a organização económica e social». ²¹ Através desta transformação conceptual, as *interrogações* fundamentais transformam-se. A definição do regime político torna-se a função ou resposta a uma outra questão, a da organização da produção ou da evolução histórica das sociedades. Através da subordinação do regime político à organização económica ou ao estado histórico de uma coletividade, o *critério de juízo* também muda. Aron considerava que as conceções que afirmam esta transformação pareciam estar sempre expostas a um duplo perigo: o relativismo integral e o dogmatismo. Em ambos os casos, a questão dos fins do homem ou do melhor regime não se coloca, visto que a resposta é veiculada pela história ou porque a questão é simplesmente vã.

Como vimos, a reafirmação aroniana da questão do regime político não se reduz a um regresso à filosofia clássica. A própria obra na qual essa proposta teórica é avançada dá testemunho disso, se bem que não representa, indubitavelmente, a última palavra ou o discurso mais maduro de Aron sobre o tema. *Democracia e Totalitarismo* pretendia ser o exemplo de uma análise sociológica dos regimes políticos do século XX, completando o «verdadeiro sentido» da pesquisa. O seu título original, que Aron considerava mais exato, condensa por si só todos os elementos do problema: *Sociologia das Sociedades Industriais*. Trata-se do esboço de uma teoria dos regimes políticos. Os capítulos que introduzem a análise, cuja importância já foi invocada, rodeiam os termos da dialética que o título resume. Aron reafirma o primado do regime político e, assim sendo, reforça a persistência da questão no século XX, ao mesmo tempo que faz a apologia da passagem a uma procura sociológica e que subsume a democracia ocidental e o totalitarismo soviético sob o signo comum da «sociedade industrial».

Em relação à apresentação aroniana, não entraremos em detalhes que parecem por vezes aporéticos, mas em relação aos quais não se pode esquecer o seu objetivo pedagógico ou «moderador». Podemos sublinhar, contudo, a chave possível, isto é, o ponto de equilíbrio que o projeto aroniano define entre filosofia e sociologia. Aron explica a passagem da pesquisa filosófica ao estudo sociológico através do desejo ou da

necessidade de analisar o modo como as instituições políticas traduzem os princípios morais, por um lado, numa organização social dada (neste caso a sociedade industrial) e, por outro, tomando em conta os objetivos visados pela ordem política. Quando enuncia os motivos que o conduziram a «afastar» a pesquisa filosófica, uma pesquisa cujo sentido Aron visa aliás prosseguir, o autor quer dizer que descartou a pesquisa do melhor regime «em abstrato».²² Aron não descarta «sociologicamente» a pergunta porque ela «faz parte da própria realidade».²³ Assim, para descrever e julgar os regimes do seu tempo, longe de negar, como Hannah Arendt faz, as filosofias clássicas, Aron transpõe o critério do número identificado no «venerável livro» de Aristóteles para a organização de partidos (um ou vários)²⁴ e reencontra, sobretudo, a dimensão explicativa do «princípio» de Montesquieu. É necessário constatar o modo como tal análise política do social é alargada e complexificada pela consideração da relação entre poder espiritual e poder temporal, da ideologia ou da «intenção metafísica» que está na origem «das religiões seculares».²⁵ Neste caso basta-nos resumir as duas *conclusões* nas quais toda a reflexão aroniana desemboca sem reservas. Seria possível compreender qual das duas «sociedades industriais» que disputavam entre si, no século XX, os continentes e as almas, era comparativamente a *melhor*? Não podemos compreender uma sociedade quando nos abstraímos de aspetos como o regime político, que define o seu estilo e a hierarquia dos seus objetivos, a repartição dos recursos e a relação entre esses grupos, o seu «tipo de homem».²⁶

Mencionávamos há pouco que se trata de compreender o próprio sentido e a amplitude teórica da presença do estudo dos regimes políticos na obra de Aron. Tal estudo é legítimo e importante, decisivo ou pelo menos necessário, a partir do momento em que consideramos que a política não é substancialmente desvalorizada pela História ou pela sociedade, por uma conceção da totalidade histórica ou social. Em *Introdução à Filosofia da História* e em *O Ópio dos Intelectuais*, Aron demonstra em que sentido e com que consequências a impossibilidade de determinar o fim da história, de realizar o estado universal e homogêneo, preserva e faz apelo ao pensamento político ao qual se consagrou. O pensador estabelece e ilustra o significado da comparação dos regimes através da refutação dos sistemas de interpretação absoluta do dever e através da desmistificação dos dogmas que justificavam as pretensões totalitárias. A discussão razoável dos regimes acompanha assim o estabelecimento de uma conceção da história, a «delimitação» de uma história incompleta sobre a qual podemos conhecer os critérios de juízo e os «graus» de bem. A impossibilidade de determinar o futuro de antemão não se confunde com a ignorância dos princípios de uma sociedade humana. É essa a razão pela qual «em matéria política, é a sabedoria que julga o milenarismo».²⁷ Um ensaio como «O Fanatismo, a Prudência e a Lei», escrito não por acaso em 1956 para responder às objeções endereçadas ao *Ópio dos Intelectuais*, reúne com vigor as razões filosóficas que conduziram Aron a restringir-se às distinções próprias do mundo sublunar.²⁸

A história de Aron é uma história política. Sendo uma experiência opaca, não proíbe a determinação de conjuntos, a compreensão do que faz a *unidade* e a *qualidade* de uma coletividade. Não proíbe o projeto «cientificamente legítimo» e «politicamente inevitável» através do qual se revelam os traços comuns a todas as sociedades, as vantagens e os inconvenientes próprios de cada uma delas, a sua desigual imperfeição. A política é uma questão arquitetónica mas, num certo sentido, relativa, já que todos os regimes são «soluções sempre imperfeitas», mas a sua imperfeição não é, no entanto, da mesma natureza: as imperfeições dos regimes constitucionais-pluralistas existem *de facto*, enquanto que a imperfeição dos totalitarismos é *essencial*.²⁹ «Algumas detenções arbitrárias (que temos razão em denunciar) são inseparáveis da imperfeição dos homens e das sociedades. Alguns milhões de presos em campos de concentração revelam um sistema».³⁰ As diferenças de grau de imperfeição que distinguem os grupos humanos concernem com efeito a «quantidade» que é necessário analisar, mas exigem discriminações *políticas*, ou seja, as discriminações entre *conjuntos* políticos: «a ordem liberal continua a diferir, em natureza, da ordem tirânica (...). Quem reconhece apenas uma diferença de grau entre a ideologia de Estado em Moscovo e a ‘violência simbólica’ em Paris acaba, cego pelo sociologismo, por ocultar os desafios do nosso século».³¹

A leitura que Aron apresenta dos regimes políticos das sociedades modernas «prolonga», sob determinada forma, a filosofia política clássica. está apoiada numa ciência ou numa consciência aguda da «precariedade das coisas sublunares» e do carácter não progressivo do «dever político». Tal ciência ou consciência conduz Aron a colocar o problema e a analisar as modalidades da *corrupção*, sempre possível e nunca fatal, dos regimes políticos.³² Culmina numa tentativa de *classificação* dos regimes políticos que Aron esboça, para as sociedades do seu tempo, traçando sobretudo o seu programa. As suas «Observações sobre a Classificação dos Regimes Políticos» (1965) retomam «um método mais conforme à tradição de Aristóteles ou de Montesquieu» que ao método de Weber.³³ No entanto, se a tipologia dos princípios de legitimidade elaborada pelo imperador alemão da sociologia se revela, aos olhos de Aron, demasiado formal para contribuir para a discriminação histórica das características essenciais dos regimes, a classificação aristotélica pressupõe uma infraestrutura de um tipo de sociedade, a *polis* grega. As conclusões da escola política francesa fazem-se sentir uma vez mais. Aron observa que uma tentativa de combinação analítica se impõe: uma classificação capaz de tornar inteligível as realidades do século XX deveria combinar a classificação de tipos sociais e a classificação de regimes políticos, seguindo o projeto de Montesquieu, mas evitando as dificuldades colocadas por algumas das suas teses que sugerem um «determinismo inexorável».³⁴

Podemos agora compreender melhor a «dição do século» que incitava os sociólogos, segundo Aron, a ultrapassar a sua «conceção simplista da totalidade social», a descartar a «utopia da sociedade unificada e homogénea», levando a reconhecer a política como «uma categoria eterna da existência humana, um sector permanente de

qualquer sociedade». Tratava-se da velha lição exemplificada por Tocqueville: «O regime político dirige, em grande parte, o estilo da coletividade (...). Os sociólogos do Ocidente retomam a alternativa de Alexis de Tocqueville. É certo que as sociedades modernas são inevitavelmente industriais, comerciais, democráticas, mas serão liberais ou despóticas? A escolha depende do regime político». ³⁵ A «lição de Tocqueville» parece desvendar o fundo do projeto aroniano. O seu modo de pensar a política ajuda a reconhecer as alternativas essenciais, mesmo se o conjunto dos fenómenos sociais de uma época não se reduz a essas alternativas. A prática analítica preserva, no cerne das transformações, mais ou menos providenciais, a interrogação sobre a justiça da cidade, sobre a grandeza do homem e sobre o sentido derradeiro da evolução do mundo. A perspectiva clássica ajuda a ver «mais longe que os partidos»: são estas as palavras que Aron retém como conclusão da sua lição inaugural no Collège de France, já que encoraja aquele que não adere ao «prometeísmo» moderno nem à espera desesperada pelo último homem. A «nova ciência política» esclarece o pensador, que se interessa sempre pelas escolhas políticas, já que aceita o caminho da civilização moderna, sabendo que a humanidade levou esse caminho «para seu bem ou para o seu mal». É o «receio salutar» ou «a prosa límpida e triste» que mantém a preocupação filosófica do sociólogo que, analisando o devir da história e das sociedades, tenta discernir «aquilo que é importante» ao questionar-se: «com que direito se afirma que os homens perderão ou salvarão a sua alma nas catedrais de cimento, de vidro ou de metal que constroem para si e para os seus descendentes»? ³⁶ Ao ler o pensador a partir de uma perspectiva política, Aron deteta no pensador de «duas humanidades distintas» um sociólogo que é também um filósofo, uma voz que atravessa os séculos, um educador antigo da democracia moderna.

A democracia como regime político

Aron abordou o «problema de Tocqueville» porque este filósofo-sociólogo normando formulou, a seu ver, «o problema central da nossa civilização». ³⁷ Trata-se assim do problema político das sociedades que parecem marcadas por um movimento irresistível no sentido da igualdade das condições ou por um movimento, que parece ser inevitável, mas que pode, não obstante, preservar a liberdade ou transformar-se em tirania. Aron recorre à «profecia» ou à ciência tocqueviliana, já na saída da guerra, quando examina *A Era dos Impérios* ³⁸ ou quando leciona, em 1952, um curso de *Introdução à Filosofia Política*. Este último ensinamento antecipa, sob uma forma clássica, os traços fundamentais das lições sociológicas da Sorbonne. Nesta introdução, Aron parte das realidades políticas apresentadas para explicitar as alternativas do seu tempo ou a desordem decisiva do seu século e também para tentar «recuar aos problemas fundamentais da vida em comum». ³⁹ Enquanto que o sociólogo parece considerar o imenso desenvolvimento da indústria e da técnica como o maior dado da sua época, neste curso Aron decide sustentar a sua perspectiva em Tocqueville, já que visa abordar o «facto preponderante» deste século que é a aceitação do regime democrático e a

universalização da legitimidade democrática. O conflito, próprio da Guerra Fria, apresenta-se como confronto de duas interpretações ou concretizações desta legitimidade. Deste modo, o facto principal da época pode ser melhor descrito como a rivalidade de dois regimes que, igualmente envolvidos no projeto industrial, se reclamam da democracia. Aron propõe em enfrentar e definir a democracia «sociológica e filosoficamente»,⁴⁰ isto é, a partir das realidades políticas.

Se a compreensão das tiranias modernas manifestou as virtudes éticas e teóricas de Aron, a sua leitura da democracia não deixou igualmente de as exemplificar, se bem que de um modo mais subtil. Como referimos no início, Aron não caiu no desespero em relação à democracia durante os anos 30, mesmo quando esta demonstrou as suas fraquezas ou os seus perigos. O pensador francês desempenhou a sua tarefa como filósofo e revelou-se autêntico clássico, tanto pela sua defesa quanto pela exposição da natureza política da democracia. Aron não hesitou em apresentar explicitamente a democracia liberal como o melhor ou o menos imperfeito de todos os regimes possíveis,⁴¹ mas não silenciou as suas contradições, isto é, a parte de verdade contida no erro dos seus inimigos, os desafios teóricos e práticos que a democracia deve inevitável e incessantemente afrontar. No século XX, este horizonte teórico conduzia ao confronto com Marx e Nietzsche ou com os seus herdeiros, sem se restringir à proclamação ou à elaboração especulativa de «ideias» democráticas. Os bens afirmados ou preservados pela democracia, os bens que fazem dela um regime essencialmente preferível às tiranias, não pode ser analisado «no plano abstrato». Na «precariedade das coisas sublunares», ou numa história incompleta, compreender toda a sociedade como regime político significa para Aron a compreensão «dos problemas que a caracterizam». ⁴² Ao mesmo tempo que é o melhor dos regimes possíveis *ou o melhor para as sociedades modernas*, a democracia liberal partilha com os outros regimes a natureza imperfeita própria das coisas políticas. Sofre de uma instabilidade particular e de tensões particularmente agudas, devido ao facto de que as suas características políticas e, desde logo, o seu carácter «pluralista» são uma expressão da fragilidade e das desilusões próprias da sociedade moderna.⁴³ A obra aroniana confirma que o *experimentum crucis* que o totalitarismo foi para o pensamento ocidental encontra o seu duplo na interpretação da democracia, que continua a apresentar-se como um caso eminente para a filosofia política.

A comunicação à Sociedade Francesa de Filosofia, datada de 17 de junho de 1939, em relação à qual sublinhámos, justamente, a dimensão moral, a lucidez histórica e o rigor teórico, apresenta também certos pontos fortes da leitura aroniana da experiência democrática.⁴⁴ Aron convida os filósofos a reencontrar, na sombra da guerra, a sua «responsabilidade» específica na cidade. Para «salvar a democracia», não se trata de «clamar contra os partidos», mas sim de definir os problemas colocados pela situação e os meios necessários para os resolver. Mesmo os «problemas imediatos» exigem clareza teórica para que a ação não se veja paralisada. As distinções conceptuais às quais o filósofo deveria consagrar-se concernem principalmente à natureza dos regimes em

conflito, ou seja, os Estados democráticos e os Estados totalitários. Se a definição das tiranias do século XX coloca problemas fundamentais, a explicitação que contém sobre a democracia apresenta também as suas dificuldades: de um certo modo, é necessário fazer a distinção entre a democracia liberal e a sua filosofia imanente. Aron esforçar-se particularmente por construir uma argumentação que trave a consciência progressista: as democracias são essencialmente «conservadores», já que visam conservar «os fundamentos morais e sociais» das sociedades europeias. Sendo uma experiência aberta, a democracia tenta «renovar» os «princípios da civilização ocidental» de que é herdeira. Compreendida num sentido político, a «revolução» não se confunde necessariamente com uma libertação já que designa uma mudança de regime que é necessário analisar nas suas causas e consequências múltiplas. O nó conceptual que concerne a relação à história não é o único que deve ser desfeito.

Aron sublinha também que as democracias não se reduzem ao humanitarismo, nem ao que chama, noutra lugar, uma «moral do prazer», já que devem ser capazes de virtudes políticas, as virtudes que o discurso totalitário mutila ou em relação ao qual perverte os fins: as democracias devem mostrar-se capazes de ação comum e até de um certo tipo de heroísmo. A leitura política da moral democrática, da qual Aron mostra a necessidade, permite, entre outros aspetos, detetar a identidade essencial dos conjuntos e julgar as sociedades, no preciso momento em que opera discriminações. O povo e o regime podem ser distinguidos, sob certos aspetos. A «decomposição crescente da democracia» não é simplesmente da ordem material, já que nasce da falta de fé no regime e da sua incapacidade de resposta aos problemas coletivos. Nesta decomposição, algo anuncia a passagem a um regime autoritário ou tirânico; no entanto, restaurar um pouco de autoridade para fazer face às tiranias não conduz necessariamente ao totalitarismo. Aron indica o sentido através do qual a experiência moderna não ultrapassou a exigência de uma tal arte política. A administração das coisas não substituiu o governo das pessoas. Aron também considera vão ou insuficiente o gesto de reclamar «princípios imortais» já que estes não são nada «quando não são animados pela vida e pela fé», isto é, nada representam em termos políticos quando não estão inscritos na história através de formas e ações comuns.

As *Crônicas de Guerra* prosseguem, em Londres, o eco do exame de consciência que Aron propõe às democracias europeias. A filosofia continua a cumprir a sua vocação no coração da guerra. No preciso momento em que contribui, através da palavra, para a causa da democracia, Aron não se abstém de examinar a sua natureza e as suas fraquezas. Por um lado, trata-se de demonstrar que a democracia é o regime que tem por essência a necessidade de manter a consciência política e, por outro lado, de afirmar que, apesar de não responder fatalmente a uma necessidade histórica, «a sucessão das constituições não obedece ao acaso e não resulta de meros acidentes». ⁴⁵ Um artigo de junho de 1941, «Nascimento das Tiranias», revela posteriormente o projeto clássico que Aron renova, na sua tentativa de compreender os fenómenos singulares do século XX. Um dos aspetos

reveladores é o facto de que, enquanto que certos pensadores eminentes da época reencontram nos filósofos políticos gregos as mais profundas *raízes* das derivas totalitárias modernas, Aron recorre a Platão e Aristóteles para *compreender* a «decomposição da democracia em tirania» que havia observado na Alemanha. A aproximação entre a corrupção das democracias antigas e modernas é justificada, para Aron, através de uma certa continuidade de fenómenos *psicológicos* e *políticos*. Por mais diferentes que possam ser as circunstâncias económicas, técnicas ou sociais, o autor deteta dinâmicas análogas na relação dos homens a si próprios e entre eles. Aron esboça assim «*a tradução em termos modernos*» de certas teses da filosofia política grega que inspiram ainda, conseqüentemente, as suas análises e comentários. Citemos as mais importantes.

Aron extrai de Platão um princípio hermenêutico da vida política: os regimes políticos são aquilo que são os homens que os fazem viver. Retoma assim uma tese sobre a dinâmica da alma e da cidade, apresentada como um movimento que, apesar de não ser fatal, é sempre possível: a partir da licenciosidade pode nascer o despotismo, sinal da corrupção de uma democracia, sendo por excelência o cenário no qual «os governantes têm ar de governados e os governados têm ar de governantes».⁴⁶ Aron chama a atenção para a possível inserção de costumes, palavras ou práticas tirânicas nos regimes de liberdade, extraíndo daí as causas morais e materiais, as suas raízes sociais e intelectuais. O autor ilustra os efeitos da demagogia sobre a conceção da liberdade ou a experiência da lei, assim como os desequilíbrios «imoderados» que se produzem na relação entre os pobres e os ricos, causadores da dissolução da unidade da cidade. É por esta razão que Aristóteles faculta a Aron o princípio político que, ao combinar-se com o «princípio» e a «política» de Montesquieu, define indubitavelmente o cerne da sua perspectiva: «Não se pode levar demasiadamente longe a aplicação do princípio próprio a cada regime».⁴⁷

Aron desenvolve a sua perspectiva, esboçada e exercitada à sombra da guerra, tanto nos grandes cursos que abordámos neste texto, como nos seus livros de circunstância, tais como *A Revolução Inexistente* e *A Defesa da Europa Decadente*.

As palavras dirigidas à praça pública ilustram a mesma preocupação de tornar a fragilidade das sociedades modernas inteligível e de prevenir contra o risco persistente da «autodestruição da democracia». Não é necessário compreender essas palavras como lamentos de um velho pensador que se havia tornado «pessimista» ou como a ladainha repetitiva de um filósofo «antigo» que critica a democracia. Estas preleções públicas são atravessadas pela inquietação do cidadão, são sustentadas por interrogações eternas que interpelam sempre os homens. Os seus argumentos explicitam uma «maneira de pensar política» que «ainda tem algo a dizer-nos». Desde o aparecimento destes livros, a democracia liberal não se converteu num regime que é o seu oposto, não se autodestruíu, permanecendo um exemplo notável da capacidade da ação comum que mantém a Europa cuja continuidade inquietava Aron. Se seguirmos os cursos onde este expõe mais rigorosamente os seus argumentos, verificamos que Aron convida a considerar e a julgar a democracia sob o prisma de uma dialética que caracteriza qualquer regime político.

Aron considera a democracia liberal como o melhor dos regimes imperfeitos, dado que as suas instituições estão ao serviço das liberdades pessoais, a concorrência pelo exercício do poder é pacífica e configura uma ordem política moderada que sabe integrar as situações dadas da sociedade moderna. Dito de outro modo, para retomar a definição estabelecida e desenvolvida em *Democracia e Totalitarismo*, Aron ilustra os méritos da democracia ocidental enquanto regime «constitucional-pluralista». Em Aron, o carácter liberal das instituições e o espírito público traduzem na sociedade moderna a «ideia» democrática de um modo mais adequado. Herdeiro de Aristóteles e da escola de Montesquieu e Tocqueville, Aron não se restringe a esta formulação liberal. Compreendemos posteriormente o sentido e as implicações das suas «conclusões»: a experiência da democracia moderna permanece política e deve preservar uma consciência, ou uma ciência política de si própria.

Os desenvolvimentos analíticos de *Introdução à Filosofia Política* e de *Democracia e Totalitarismo* deveriam também ser lidos sob este ângulo, tendo em vista os aspetos que clarificam as dialéticas que definem a vida política e a sociedade moderna. É necessário desde logo que o regime seja considerado um regime *legítimo*, mas também que este seja *eficaz*, que consiga responder aos problemas fundamentais colocados pela história a qualquer comunidade política: o bem de um regime deve, na perspetiva aroniana, integrar aquilo que salvaguarda, do mesmo modo que o conceito de *virtude* é, aos seus olhos, distinto e inseparável do conceito de *virtude política*. Vimos que Aron não extrai das filosofias clássicas apenas uma crítica da tirania. Lembra-se também daquilo que estas ensinam sobre a educação que a vida comum exige e comporta. O pensador político alerta desde logo o teórico do liberalismo: «antes que a sociedade possa ser livre, é necessário que *seja*».⁴⁸ Qualquer comunidade política é, efetivamente, definida por uma certa articulação entre a multiplicidade e a unidade.⁴⁹ Qualquer comunidade política requer uma certa arte da composição. Reformulando as conclusões da ciência política grega e da escola política francesa, Aron resume assim a lição que concerne o regime democrático: «As democracias corrompem-se ora pelo exagero ora pela negação dos seus princípios».⁵⁰ Estão sempre expostas à falta ou ao exagero do sentido de compromisso,⁵¹ ao excesso de oligarquia ou de demagogia, a um desequilíbrio entre poder político e potência social. Permitem e suscitam uma pluralidade manifesta e conflitual mas também assentam numa certa concordância coletiva e apenas vivem através de uma experiência partilhada.⁵² A leitura aroniana comporta uma clarificação política que acompanha ou contém a questão do regime numa época caracterizada na Europa pelo «questionar do próprio princípio das unidades políticas», isto é, pelo questionar do conceito de nação e, fora do Velho Continente, pela extensão da legitimidade democrática a coletividades «sem tradição de vida política comum», isto é, a «corpos políticos ainda frágeis».⁵³ A democracia implica certamente uma aposta social e humana, uma aposta em relação à qual devemos poder compreender os dados em jogo: a vontade de produzir uma vida comum e uma solução eficaz do conflito e da pluralidade

nunca poderia descartar inteiramente a exigência de uma certa «coerência do corpo político», moderadora e educadora das rivalidades.

Aron discute ainda as condições de possibilidade, as causas da corrupção ou as virtudes da democracia, esforçando-se para manter ou reconduzir a democracia liberal «de volta à realidade», no interior da opacidade própria da história humana. No mundo sublunar é através da tomada de consciência dos problemas que a caracterizam que se pode preservar como melhor dos regimes imperfeitos. Podemos dizer que a democracia liberal corre sempre o risco, para Aron, de ser vista como *solução* simples, não se questionando enquanto *regime político*. Esta tende efetivamente a confiar à astúcia da razão histórica ou económica a justiça da ordem coletiva, ou a reduzir a ação *interior* e *exterior* ao aprofundamento dos direitos dos homens, mesmo que no final seja impotente. Contudo, o «reconhecimento» só pode ser um princípio operatório da vida comum no interior de uma ordem política que especifica o conteúdo desse mesmo reconhecimento.⁵⁴

De igual modo, o princípio do consentimento ou da liberdade não pode ser elevado a «princípio único da ordem política»,⁵⁵ já que os homens e os regimes prosseguem uma pluralidade de objetivos. Aron reformula ou completa as questões democráticas ou liberais: *quais* as igualdades e as desigualdades que devemos reconhecer na «relação dos homens entre eles»? No interior de *que comunidade* queremos preservar uma esfera privada?⁵⁶ A relação ao exterior confirma e acentua a necessidade de pensar a opacidade na qual o homem democrático vive. Aron considera que não poderíamos compreender e conduzir os «combates dolorosos» próprios à política externa se apenas considerarmos relevante o critério do respeito pelos direitos: o facto de que em nenhum país *todos* os direitos sejam *sempre* respeitados impõe a comparação dos regimes e portanto também dos aliados, para além de uma deliberação conjuntural.⁵⁷ Ao pensar-se, por vezes, na qualidade de religião, na qualidade de único regime «que se crê obrigado, pelos seus princípios, a não se defender contra os seus inimigos»,⁵⁸ a democracia liberal esquece que nenhuma associação humana que participe na história pode ser *definida* pelo facto de não defender o seu próprio princípio ou a sua própria existência. Esquece também que não cessa de suscitar críticas, mais ou menos extremas, que Aron demonstra como sendo mais ou menos justas, quanto ao modo de cumprir a sua responsabilidade em relação à cidade, ao procurar a sua verdade ou a verdade.⁵⁹

Filosofia ou sociologia, filosofia e sociologia, a ciência política que permitiu a Aron reconhecer a «lição do século» esforça-se por prosseguir um ensinamento cuja pertinência e importância foi confirmada pelo mundo moderno. Através da ação política e do juízo histórico, o homem continua a «definir-se a si próprio», apesar do facto de que «as lutas do fórum» não esgotam «o segredo do destino humano».⁶⁰ Esta é a razão pela qual o sociólogo liberal, que pretende compreender e instruir a democracia, interroga filosoficamente e pensa politicamente.

Notas

-
- ¹ Cf. Raymond Aron, «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident», em *Colloques de Rheinfelden*, Calmann-Lévy, Paris, 1960, pp. 37-38.
- ² Raymond Aron, «De la condition historique du sociologue», (1971) em *Les Sociétés modernes*, PUF, Paris 2006, p. 1073.
- ³ Cf. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, (1981) Éditions de Fallois, Paris, 2004, pp. 73-74, 419.
- ⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, pp. 295-296.
- ⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, (1983) Laffont, Paris 2003, pp. 351-352.
- ⁶ *Ibidem*.
- ⁷ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 66.
- ⁸ *Ibidem*, p. 239.
- ⁹ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris, 1969, p. 20.
- ¹⁰ Raymond Aron, «Élie Halévy et l'ère des tyrannies», em É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Gallimard, Paris 1990, p. 273.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 240.
- ¹² Raymond Aron, «Introduction», à A. Ponceau, *Timoléon: réflexions sur la tyrannie*, Édition du Myrte, Paris, 1950, pp. 13-14.
- ¹³ Raymond Aron, «Les sociologues et les institutions représentatives», (1960) em *Les Sociétés modernes*, p. 714
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 713.
- ¹⁵ *Ibidem*, pp. 712-713
- ¹⁶ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, p. 35.
- ¹⁷ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965, pp. 32-37. Sur la thèse de la primauté du politique, ver também Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, (1962) Calmann-Lévy, Paris 2004 pp. 56-57; Raymond Aron, «Thucydide et le récit historique», (1960) em *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris 1964, p. 146.
- ¹⁸ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, p. 36
- ¹⁹ Raymond Aron, «Thucydide et le récit historique», pp. 141-142.
- ²⁰ Raymond Aron, «Max Weber et la politique de puissance», (1964) em *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éditions de Fallois, Paris 1993, p. 227.
- ²¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 47.
- ²² *Ibidem*, p. 54.
- ²³ *Ibidem*, p. 53.
- ²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 97-98.
- ²⁵ Cf. Raymond Aron, «L'avenir des religions séculières», (1944) em *Chroniques de guerre*, Gallimard, Paris 1990; *Introduction à la philosophie politique*, [1952] Éditions de Fallois, Paris 1997, pp. 218-220; *Paix et guerre entre les nations*, pp. 665-670.
- ²⁶ Cf. Raymond Aron, *Mémoires*, p. 126.
- ²⁷ Raymond Aron, «Millénarisme ou sagesse ?», [1955] em *Penser la liberté, penser la démocratie*, Gallimard, Paris 2005, p. 457.
- ²⁸ Raymond Aron, «Le fanatisme, la prudence et la foi», [1956] em *Marxismes imaginaires*, Gallimard, Paris 1970, p. 146.

- ²⁹ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 53, 264, 342, 354.
- ³⁰ Raymond Aron, «Millénarisme ou sagesse ?», p. 450.
- ³¹ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 748.
- ³² Raymond Aron, «De la corruption des régimes politiques», em *Le Contrat social*, n° 6, novembro 1958, pp. 319-325.
- ³³ Raymond Aron, «Remarques sur la classification des régimes politiques», [1965] em *Les Sociétés modernes*, p. 765.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 767.
- ³⁵ Raymond Aron, «Les sociologues et les institutions représentatives», p. 716-717. Sur l'alternative de Tocqueville, ver também *Démocratie et totalitarisme*, pp. 34, 363-365; *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 223-224; «L'aube de l'histoire universelle», [1960] em *Dimensions de la conscience historique*, p. 233.
- ³⁶ Raymond Aron, «De la condition historique du sociologue», pp. 1091-1092.
- ³⁷ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 35-36.
- ³⁸ Raymond Aron, «L'âge des empires», [1945] em *Chroniques de guerre*, pp. 984-985.
- ³⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 15.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.
- ⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 135-137.
- ⁴² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 128-129.
- ⁴³ Cf. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès, passim*.
- ⁴⁴ Cf. Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires» [1939] em *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 55-106.
- ⁴⁵ Raymond Aron, «Naissance des tyrannies», [1941] em *Chroniques de guerre*, p. 516.
- ⁴⁶ Raymond Aron, «Naissance des tyrannies», p. 508. Cf. aussi *Introduction à la philosophie politique*, p. 104; *Démocratie et totalitarisme*, p. 179.
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 509.
- ⁴⁸ Raymond Aron, «La définition libérale de la liberté», [1961] em *Les Sociétés modernes*, p. 642.
- ⁴⁹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 233.
- ⁵⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 99.
- ⁵¹ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 177.
- ⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 78-79, 174.
- ⁵³ *La Démocratie à l'épreuve du XX^e siècle*, Calmann-Lévy, Paris 1960 p. 49.
- ⁵⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, [1955] Hachette, Paris 2002, p. 127-128; «Millénarisme ou sagesse ?», pp. 455-457.
- ⁵⁵ Raymond Aron, «Le fanatisme, la prudence et la foi», p. 118.
- ⁵⁶ Raymond Aron, «La définition libérale de la liberté», p. 645.
- ⁵⁷ Cf. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 400-409 (ch. «Les droits de l'homme ne font pas une politique»).
- ⁵⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 92-93.
- ⁵⁹ Cf. Raymond Aron, «La responsabilité sociale du philosophe», [1957] em *Dimensions de la conscience historique*, pp. 255-269.
- ⁶⁰ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, p. 11. Cf. aussi *Le Spectateur engagé*, pp. 73-74; *Introduction à la philosophie politique*, p. 245.

Daniel J. Mahoney

9. A negação totalitária do homem

Raymond Aron sobre ideologia e totalitarismo

A vida e a reflexão política de Raymond Aron são contemporâneas da era totalitária que emergiu com a revolução bolchevique em 1917 e que chegou ao seu fim com a implosão da União Soviética, nos anos imediatamente após a sua morte em 1983. Aron consagrou-se durante muito tempo à educação da opinião pública ocidental sobre a natureza do totalitarismo, mas morreu cedo de mais para ver a derrota final do regime baseado na Mentira ideológica. Esta derrota foi, assim, a sua vitória póstuma.

Foi a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha pré-Hitleriana que curou Aron das ilusões progressistas e o despertou para a ameaça mortal que o totalitarismo fazia pesar sobre a civilização ocidental. Foi quando Aron estava a estudar e a ensinar em Colónia e em Berlim entre 1930 e 1933 que «sentiu, quase fisicamente, a aproximação da tempestade histórica»,¹ como este descreve de maneira sugestiva no seu discurso de tomada de posse no Collège de France em 1970. Como resultado dessa experiência, «deixou de acreditar que a história obedece automaticamente aos ditames da razão ou aos desejos dos homens de boa vontade».² Ele «perdeu a fé e manteve, não sem esforço, a esperança».³ Aron «descobriu o inimigo» que nunca deixou de perseguir ao longo da sua vida adulta – o «totalitarismo».⁴ «Em todos os fanatismos, mesmo os inspirados pelo idealismo, vejo com suspeita uma nova encarnação do monstro»,⁵ escreve – e esta fórmula pode servir para descrever o seu credo político amadurecido. Se o nacional-socialismo revelou a «essência diabólica»⁶ de uma política destituída de decência e de respeito pela nossa humanidade, a União Soviética mostrou as consequências monstruosas de todos os esforços para construir o céu na terra. Nos anos que antecederam 1945, Aron concentrou-se em analisar e expor a subversão nacional-socialista da humanidade. Nos anos pós-1945, a sua atenção dirigiu-se à crítica do totalitarismo comunista, sem nunca esquecer as suas semelhanças, nem as diferenças em relação ao seu *frère-ennemi* (irmão-inimigo), o nacional-socialismo.

A análise crítica do nacional-socialismo simultaneamente como um estado e um movimento essencialmente revolucionário e totalitário foi exposta com rara eloquência e autoridade no seu discurso de 17 de junho de 1939 à Sociedade Francesa de Filosofia, «Estados democráticos e estados totalitários».⁷ Aron, que tinha então 34 anos, confessava-se um partidário convicto do «conservadorismo democrático».⁸ Recorrendo a categorias intelectuais fornecidas por Max Weber e Vilfredo Pareto, traçou um retrato das novas «elites» revolucionárias que caracterizam o totalitarismo da Alemanha de Hitler. Estas elites tinham um desprezível «gosto pela violência».⁹ As elites Nacional-Socialistas e

fascistas dominavam técnicas capazes de movimentar multidões, uma capacidade de manipulação conjugada com um autêntico «desprezo»¹⁰ pelas massas. Reduziram os indivíduos a «meios de produção»¹¹ ou «objetos de propaganda»¹² e ridicularizaram as categorias morais tradicionais da civilização ocidental. Na esfera moral, minaram sistematicamente todos os valores: todas as «antigas formas de vida familiar, universitária e intelectual»¹³ foram atacadas. Os estados totalitários repudiaram as «velhas virtudes» caras à civilização burguesa: «o respeito pela pessoa, o respeito pela mente, (...) pela autonomia pessoal».¹⁴ Em seu lugar, cultivaram as virtudes militares, «virtudes da ação, de ascetismo, de abnegação».¹⁵ Por princípio, não reconheciam nenhum limite às intervenções e à coerção do Estado. Assaltam a liberdade política e económica e «mostram inequivocamente (...) que quando se deseja administrar tudo, se é igualmente obrigado a governar todas as pessoas».¹⁶

Escrevendo na véspera da Segunda Guerra Mundial, Aron temia que os estados democráticos fossem «difíceis de manter» e que o futuro viesse a residir nesta «mistura peculiar de demagogia, técnica, fé irracional e força policial»¹⁷, tão característica dos estados totalitários. Esta era mais uma razão para salvar o que valia a pena ser salvo da ideia democrática. Os que se preocupavam com o futuro da democracia tinham de se libertar do que Aron chamaria mais tarde no *Ópio dos Intelectuais* o «mito da revolução».¹⁸ Tinham de conservar o que valia a pena ser conservado numa civilização liberal. Tal exigia disciplina, respeito pela autoridade e competência técnica. Mas acima de tudo, exigia «coragem intelectual» para enfrentar o perigo totalitário e os problemas que ameaçavam «a própria existência de um país como a França».¹⁹ Os regimes democráticos têm de permanecer fiéis ao estado de direito (o apelo à «soberania popular» era alvo fácil de abuso pelos totalitários) e rejeitar a noção de que o poder podia ser exercido sem limites. Os regimes democráticos são definidos por um «mínimo decente de respeito pelas pessoas»,²⁰ pessoas essas que as democracias se recusam a tratar como forragem para um estado omni-competente. Grande parte da análise de Aron no seu discurso de 1939 também é válido para o totalitarismo leninista-estalinista. Mas Aron não faria uma comparação explícita dos dois totalitarismos até ao seu ensaio de 1944 composto de duas partes sobre «O Futuro das Religiões seculares». Voltaremos a este ensaio no curso de nossa discussão.

O discurso de 1939 sobre os «Estados democráticos e estados totalitário» abriu o caminho para que Aron confronte criticamente o niilismo e o fanatismo nacional-socialista na série de ensaios que escreveu para *La France Libre* entre 1940 e 1945. Para os nossos propósitos, os ensaios mais relevantes são aqueles compilados no volume de 1944 *O Homem contra os Tiranos*. Estes são alguns dos ensaios mais ponderados e mais tocantes que Aron alguma vez escreveu. Enfrentam francamente os pontos fracos das democracias, mesmo quando as democracias representam o reduto na defesa da liberdade e da dignidade humana contra a ameaça de uma tirania dedicada à guerra total, ao fanatismo ideológico e ao desprezo pela humanidade comum. Aron localiza as raízes

da nova tirania num maquiavelismo desenvergonhado que repudia quaisquer constrangimentos morais ou espirituais ao uso do poder. Não hesita em falar de uma luta até à morte entre a civilização e a barbárie. Os novos bárbaros celebram abertamente a crueldade e a violência. Já não a veem como a *ultima ratio*, como o último recurso dos povos civilizados em defesa da ordem civilizada.²¹ A violência torna-se o critério supremo para julgar as virtudes e os vícios dos homens. Este «culto moderno da violência»²² utiliza todas as ferramentas da modernidade e da ciência moderna ao serviço de um ideal essencialmente primitivo. Numa frase célebre, Churchill chamou a este fenómeno «uma nova era das trevas, ainda mais sinistra e talvez mais prolongada devido às luzes de uma ciência pervertida».²³

Aron sabia que os seres humanos eram capazes de grandes males, mas também de grandes bens. Fazia um juízo equilibrado da natureza humana. Rejeitou categoricamente o pessimismo niilista do nacional-socialismo que transfigura esse pessimismo sobre a natureza humana num desprezo pelo homem. Descobriu as raízes desse pessimismo no pensamento de Maquiavel, Nietzsche, Schmitt e Pareto, sem responsabilizar diretamente nenhum desses pensadores pelos crimes do regime hitleriano.²⁴ Contra uma doutrina sanguinária que propugnava a existência de senhores e escravos, de seres humanos superiores e inferiores, Aron defendeu a integridade da alma humana, «a ideia da presença, em cada indivíduo, de uma alma ou uma mente, uma presença que funda a dignidade e o direito ao respeito».²⁵ Essa afirmação era tanto bíblica como liberal e kantiana. Era o complemento espiritual e o pressuposto do «conservadorismo democrático» de Aron. Nos seus ensaios para *La France Libre*, imaginou uma Europa onde os homens não consentiriam em ser instrumentos de «máquinas administrativas, nem elementos de massas fanatizadas, nem seguidores de elites conquistadores».²⁶ No seu cerne, a crítica do totalitarismo nazi era uma crítica do niilismo que romantizada a violência e levava a um desprezo feroz em relação aos seres humanos tais como são.

A primeira comparação substancial que Aron fez dos totalitarismos nacional-socialistas e comunistas pode ser encontrada no seu ensaio «O Futuro das Religiões seculares»²⁷ publicado em 1944. Aron fez parte de uma série de pensadores (Eric Voegelin e Jules Monnerot vêm à mente) que introduziram o conceito de «religião política» ou «religião secular» como maneira de captar o carácter distintivo do totalitarismo. O seu artigo de 1944 destaca o maniqueísmo das religiões seculares e a divisão do mundo em dois campos rivais, um dos quais deve ser eliminado para bem da salvação secular. Os Marxistas-leninistas fulminavam os capitalistas e os nacional-socialistas por sua vez os plutocratas e os judeus. Este maniqueísmo ia de mão dada com um repúdio aberto de toda e qualquer ética universal, secular ou cristã. Vimos que Aron não podia aceitar tal repúdio senão como uma forma de rejeição da lei moral e da dignidade humana. Aron também foi perspicaz na maneira como apontou as fragilidades das religiões seculares. Como «religiões» de salvação coletiva, não podiam «oferecer aos

indivíduos as mesmas consolações ou esperanças». ²⁸ O culto da coletividade e dos seus líderes não era menos do que «o estado pagão ressuscitado», ²⁹ como Georges Bernanos tinha incisivamente argumentado durante a guerra. Aron sugeriu ainda que as religiões seculares estavam «minadas na sua base por uma secreta incredulidade». ³⁰ «Não é fácil para os representantes do *Homo sapiens* acreditar que Mussolini tem sempre razão ou que as palavras de Hitler definem o bem e o mal». ³¹ Contra a revolta dos ideólogos de esquerda e de direita contra o juízo moral comum, Aron apelou ao poder da consciência, essa chamada de atenção da lei moral presente dentro de cada ser humano.

Se Aron parecia seduzido pelo existencialismo nos seus escritos sobre a filosofia da história na década de 1930, os seus ensaios na *La France Libre* sugerem que a negação totalitária da ética universalista o força a regressar a posições mais tradicionais. O *pathos* e a beleza destes ensaios surgem em grande parte do reconhecimento por Aron do que estava precisamente em jogo na luta entre o nacional-socialismo e os vestígios da civilização ocidental. Deve-se acrescentar que Aron viria a afastar-se do idioma da «religião secular» para descrever o totalitarismo do século XX. Em parte, pelo respeito que tinha pelas religiões transcendentais em que não tinha fé, mas cujos ideais e princípios ainda o deixavam sensibilizado. Citando Aron nas suas *Memórias* e no final de sua vida, «simpatizo muitas vezes com os católicos, fiéis à sua fé, que demonstram uma total liberdade de pensamento em todos os assuntos profanos. O horror de religiões seculares faz-me sentir alguma simpatia pelas religiões transcendentais». ³² Não quis desvalorizar a palavra *religião* ao usá-la para descrever movimentos e regimes que repudiaram as melhores tradições do Ocidente e que não tinham senão desprezo pela consciência e pela distinção ancestral entre o bem e o mal.

Com a derrota do Terceiro Reich, Aron voltou a sua atenção para a forma de totalitarismo do século XX que sobreviveu à Guerra. Num capítulo eloquente e cheio de discernimento («Totalitarismo») em *As Guerras em Cadeia* (1951), deixou claro que era necessário continuar a luta contra o estalinismo porque a difusão universal do comunismo exigiu «a eliminação física de milhões de homens e a eliminação moral de ideias e de tradições seculares». ³³ Aron não hesitou em apontar o totalitarismo como o «inimigo» contra ao qual era preciso resistir; só o estado totalitário foi capaz de levar a cabo planos tão monstruosos e só a sua «filosofia» ou ideologia era capaz de os inspirar. ³⁴ Escrevendo em 1951, Aron estava ainda surpreendido pela persistência do fenómeno revolucionário tão tarde na história do regime soviético. A polícia secreta e o terror não tinham perdido nenhuma da sua importância mesmo trinta anos depois da vitória de Lenine na Guerra Civil.

Aron foi um dos primeiros a reconhecer as raízes leninistas do totalitarismo estalinista. O Lenine de *O Estado e a Revolução* (1918) podia talvez sonhar com uma extinção pós-revolucionária do estado, «mas ao assimilar o poder do partido bolchevique com o do proletariado» e ao dar ao partido um papel ditatorial durante a «transição» para o comunismo, Lenine condenou a União Soviética a «entrar num ciclo infernal de

violência».³⁵ Aron era também sensível ao maniqueísmo ideológico que levou à criação de campos de trabalho forçado e à estigmatização de uma burguesia e nobreza que eram culpados, não pelas suas ações, mas pelo que eram. A coletivização da agricultura alargou essa culpabilização ideológica a milhões de camponeses (os chamados «kulak») que eram considerados inimigos de classe e adversários do estado bolchevique. A coletivização desencadeou uma violência em massa e uma fome mortal que tirou a vida de milhões de pessoas e levou à destruição do campesinato independente na União Soviética. Depois de 1930, o regime soviético era totalitário não só em aspiração, mas também na realidade.

O estado totalitário não só desprezou os limites constitucionais do poder, mas também as proibições de ordem moral ou consuetudinárias que limitaram a ação dos governos durante o *Ancien Régime* europeu (e russo). O totalitarismo corrompeu profundamente a imaginação moral e mostrou desprezo pela própria ideia de que havia limites ao que os homens podiam imaginar fazer. Hitlerianos e estalinistas compartilhavam um profundo niilismo: não se sentiam restringidos «nem pela tradição, nem pela moral, nem pela religião».³⁶ Eram revolucionários como o eram os niilistas russos que idealizavam uma rutura completa com a ordem estabelecida. Promoveram a destruição da herança cultural do passado e achavam «legítimo» o «emprego de meios que a antiga ética reprovava».³⁷ Novamente, Aron, o liberal, foi também um conservador que rejeitou firmemente uma rutura com a herança moral e cultural do passado. O seu inimigo era o niilismo não menos do que o totalitarismo. Alternativamente, talvez se possa dizer que ele discerniu, bem ou melhor que qualquer dos seus contemporâneos, a conexão intrínseca entre o niilismo moral, o fanatismo ideológico e o totalitarismo do século XX.

Deve-se salientar que a Rússia *per se*, nunca foi, para Aron, o inimigo. Tinha dúvidas sobre se uma Rússia pós-comunista evoluiria na direção da democracia inglesa ou americana. Contudo, tinha a certeza de que «os campos de concentração, a rutura das relações com o mundo exterior, a violência administrativa e policial não eram resultado da vocação da Rússia ou do espírito do povo russo».³⁸ Acreditava que «desapareceriam no dia onde os governados deixassem de estar entregues de corpo e alma à arbitrariedade daqueles que os governam».³⁹ Este juízo foi confirmado pelos acontecimentos desde da queda do comunismo. Independentemente das limitações do pós-comunismo na Rússia, houve um repúdio do totalitarismo, apesar da ordem política do país permanecer semi-autoritária e, portanto, ainda longe de ideal. Mas a Rússia afastou-se, ainda assim, do reinado da Mentira e do esforço ideológico por mudar a natureza humana através do terror e do repúdio das tradições espirituais e culturais do passado. É um regime autoritário vulgar que convive com alguns resíduos do seu passado totalitário.

Depois da morte de Estaline e da atenuação das características mais violentas do regime soviético, Aron concentrou-se na sociologia e na política das sociedades industriais do mundo moderno. A sua trilogia na Sorbonne (*Dezeto Lições sobre a Sociedade Industrial; A Luta de Classes; Democracia e Totalitarismo*) foi pronunciada em várias palestras

na Sorbonne entre 1955 e 1958 – lições mais tarde publicadas como livros na década de 1960. Transmite a esperança de que as sociedades e os sistemas políticos, sejam eles liberais ou totalitários, possam ao menos ser comparados e de que os argumentos historicistas da ideologia marxista – os argumentos sobre a inevitabilidade histórica – possam ser submetidos a uma análise crítica e sóbria. Alguns erroneamente viram nesses escritos um certo apoio, ainda que qualificado, da teoria da convergência – uma posição e doutrina que Aron sempre rejeitou. *Democracia e Totalitarismo*, o terceiro volume da trilogia, deixou claro que as diferenças entre regimes «constitucionais-pluralistas» e regimes de «partido monopolista» eram de facto radicais e que os regimes totalitários estavam marcados por uma «imperfeição essencial».40 O livro oscila entre uma perspectiva sociológica e uma abordagem que deve mais à filosofia política clássica. O argumento sociológico inicial de Aron é que o número de partidos fornece a *variável* mais importante para analisar os regimes políticos no mundo contemporâneo. No entanto, a análise de Aron e a crítica ao que chama livremente de *ideocracia* vai muito para além da análise sociológica e chega a incluir filosofia política de primeira categoria e um ajuizamento subtil.

Ainda nas suas *Memórias*, publicadas meses antes de sua morte em 1983, Aron defendeu «a oposição entre um partido único e uma pluralidade de partidos como critério de classificação».41 Admitiu que essa distinção era «uma questão em aberto».42 No entanto, a democracia exige «a concorrência legalmente organizado do exercício do poder» e a aceitação antecipada por parte do vencedor da «possibilidade da sua derrota na eleição seguinte».43 O partido que está a exercer o poder deve fazê-lo em conformidade «com a lei constitucional e lei ordinária».44 Deste modo, as democracias *bem constituídas* são, por definição, «regimes constitucionais-pluralista».45 A pretensão que Aron tem de prosseguir uma análise sociológica dos regimes interrompe-se na sua discussão sobre o regime soviético. Será que um sistema de partido único é inevitavelmente totalitário e exerce uma autoridade secular, espiritual e ideológica suprema? Não será precisa uma análise filosófica do totalitarismo como aquela a que precisamente Aron procede em *Democracia e Totalitarismo*, mesmo sem estar plenamente consciente de o fazer?

Seja qual for a razão «oficial» de Aron, em *Democracia e Totalitarismo* o partido único nunca é a única variável para explicar o totalitarismo. O partido é inseparável de um estado *ideocrático* que tem um «monopólio dos meios de coerção e da informação e propaganda mediática».46 A ideologia não é «nem o único fim, nem o meio exclusivo; existe uma interação permanente ou mesmo dialética». Às vezes, a ideologia é um meio para um fim e, noutros momentos, a «força usada para mudar a sociedade de modo conforme à ideologia».47 Um partido não só tem o monopólio da atividade política, mas também é animado (ou armado) por uma ideologia «à qual se confere autoridade absoluta e que, conseqüentemente, se torna a verdade oficial do estado».48 No quadro conceptual aroniano, a ideologia é pelo menos tão importante como a existência de um partido

monopolista. Como o estado é inseparável da ideologia, «a maioria das atividades económicas e profissionais são coloridas pela verdade oficial».⁴⁹ Uma vez que toda a atividade é atividade estatal e sujeita à ideologia reinante, qualquer erro ou acidente torna-se um crime ideológico. O regime totalitário ou ideológico é assim levado inexoravelmente ao «domínio ao mesmo tempo policial e ideológico».⁵⁰ A definição de totalitarismo de Aron compreende não só o monopólio partidário, mas também o controlo estatal da vida económica e o terror ideológico. «O fenómeno está completo quando todos esses elementos se conjugam e chegam à sua plenitude».⁵¹

Aron era também sensível à mentira grotesca que estava no coração do projeto totalitário. *Democracia e Totalitarismo* contém algumas passagens comoventes sobre o «mundo da ficção macabra»⁵² que acompanhou a Grande Purga e os julgamentos espetaculares da década de 1930 e que fazem do despotismo ideológico algo *surreal*. Como veremos, sob o impacto dos escritos de Soljenitsin e do historiador filosófico francês Alain Besançon, o Aron nos anos 1970 e 1980 acabaria por ver que a Mentira Ideológica era pelo menos tão importante quanto o terror como elemento de definição de uma ideocracia. Pode-se dizer que a violência e a mentira foram os pilares gémeos do Estado que o partido monopolista tinha, para usarmos a linguagem filosófico-política de Montesquieu, como o seu «princípio» ou «*object*». Estamos aqui muito longe da ciência social positivista, do seu interesse por variáveis e da sua preocupação excessiva pela cientificidade.

Algumas das páginas mais marcantes de *Democracia e Totalitarismo* tratam de comparar o projeto soviético com o nazi. Estas páginas foram alvo de uma substancial crítica por parte de observadores simpatizantes como Alain Besançon e Martin Malia. Como veremos, Aron acabaria por reavaliar, de forma muito significativa, as suas opiniões sobre o assunto. O que Besançon e Malia objetaram era a identificação que Aron fez do projeto Soviético com uma «vontade revolucionária inspirada por um ideal humanitário».⁵³ Aron não endossa esse «ideal humanitário» que, sem dúvida, inclui um certo utopismo grosseiro. No entanto, parece dar algum crédito às boas intenções dos líderes soviéticos. É nessas páginas que diz que o comunismo soviético aponta para um estado universal e homogéneo onde todos os homens «poderiam ser tratados como seres humanos, em que as classes teriam desaparecido ou em que a homogeneidade da sociedade permitiria o respeito mútuo entre os cidadãos».⁵⁴ Essa «meta absoluta», esse desejo de criar uma «sociedade absolutamente boa», só pode ser levada a cabo através de uma «guerra sem tréguas»⁵⁵ contra o capitalismo. Aron observa que as «diferentes fases do regime soviético nascem de uma combinação entre um objetivo sublime e uma técnica implacável».⁵⁶ O terror político emergiu inevitavelmente deste esforço de criar a perfeição humana através da luta de classes e de uma ditadura do partido em nome de um proletariado historicamente privilegiado.

Alain Besançon foi quem melhor expressou os limites da análise aroniana do regime soviético em *Democracia e Totalitarismo*. Como Besançon observa perspicazmente

no seu artigo clássico de 1976 intitulado «Sobre a dificuldade de definir o regime soviético», «o projeto ideológico não é humanitário, precisamente porque é ideológico».⁵⁷ Contrariamente à análise de Aron, «uma parte da humanidade encontra-se ontologicamente excluída»⁵⁸ no novo estado e na nova sociedade revolucionária. A nobreza, o clero, os religiosos comuns, a burguesia, os chamados *kulaks* e qualquer pessoa que goza de alguma independência de pensamento é relegada para a categoria de «inimigo do povo». Vimos que Aron já tinha destacado essa exclusão ontológica na sua admirável crítica ao totalitarismo em *As Guerras em Cadeia*. Besançon objeta que Aron não deu importância suficiente ao facto de que os «ideais universais e humanitários da religião e da moralidade»⁵⁹ ficam radicalmente alterados quando os soviéticos se apropriam deles e os submetem a um projeto revolucionário de negação. Aron parece estar dividido entre o reconhecimento do nihilismo moral no coração do projeto totalitário e a sua vontade, em *Democracia e Totalitarismo*, de identificar a ideologia comunista a um «ideal humanitário», embora um ideal essencialmente distorcido por «técnicas implacáveis».

Aron continua a apurar o contraste entre o totalitarismo nazi e comunista. Insiste que «o objetivo de terror soviético é criar uma sociedade que se conforma completamente a um ideal, enquanto que no caso Nazi, o objetivo era o puro e simples extermínio».⁶⁰ Subestima as dimensões «eliminacionistas» do projeto leninista-estalinista (como Lenine o escreveu em 1918, a meta era de «purgar a Rússia de todos os insetos nocivos»⁶¹) e não toma em atenção o facto de que os nacional-socialistas também tinham «ideais», mesmo se perversos e desumanos. Diferencia o campo de trabalho soviético e a câmara de gás nazi e contrasta a construção de um novo regime «e, talvez, de um novo homem, independentemente dos meios» com «a vontade verdadeiramente demoníaca de destruição de uma pseudo-raça».⁶²

A síntese final de Aron sobre os projetos totalitários é mais equilibrada e convincente. O regime soviético revela que os esforços para «criar um anjo, criam uma besta».⁶³ O projeto nazi mostra igualmente que «o homem não deve tentar assemelhar-se a um animal de rapina, porque, quando o faz, é demasiadamente bem-sucedido».⁶⁴ Sem discordar destas admiráveis formulações, Besançon sugere que o totalitarismo soviético representa uma tentação diabólica para aqueles que aceitam os ideais humanitários e os princípios do Iluminismo. A sua «falsificação do bem»⁶⁵ é demoníaca porque destrói o nosso sentido de justiça e a moralidade natural. Ideais pseudo-humanitários são postos ao serviço da subversão da vida moral e de qualquer deferência pelos valores civilizados. «A criação de um novo homem e a expectativa do fim da pré-história»,⁶⁶ são superstições – ficções ideológicas – que dão origem a um regime construído sobre a violência ilimitada e a mentira.

Aron acabou por ter sérias dúvidas sobre a maneira como definiu o contraste entre o totalitarismo nazi e comunista. Pode razoavelmente dizer-se que, na década de 1970, a sua posição se aproximou gradualmente da posição de Besançon. Besançon era

um participante regular do famoso seminário de Aron e ambos possivelmente debateram estas questões ao longo de uma década e meia. Claro, Aron era um anticomunista de longa data que via o leninismo-estalinismo como «uma nova encarnação do monstro». No entanto, e através da influência dos escritos de Besançon e de Soljenítsin, Aron passou a acreditar que no marxismo-leninismo «uma ideologia é a raiz de todo o mal (no regime soviético), a fonte de falsidade, o princípio do mal».⁶⁷ Em duas frases essenciais, resumiu e aprovou a mensagem de Soljenítsin em o *Arquipélago de Goulag*: «há algo pior do que a pobreza e a repressão —e esse algo é a Mentira— e a lição deste século ensina a reconhecer a armadilha mortal da ideologia, a ilusão de que os homens e as organizações sociais podem ser transformados por um golpe de magia».⁶⁸ As influências de Soljenitsin e Besançon são particularmente claras na *Defesa da Europa Decadente* de 1977 onde Aron responsabiliza o «profetismo» de Marx por ter sido parcialmente responsável pelas tragédias do século XX.⁶⁹ O esforço para recriar a *condição humana* é realmente um exercício em niilismo, um assalto à natureza humana e uma «ordem das coisas» que, fundamentalmente, não pode ser alterada. Aron reconheceu que os escritos de Marx são muitas vezes ricos, subtis e merecedores de estudo sério. Mas a sua conclusão final era condenatória: «Como economista-profeta, como um suposto ancestral do marxismo-leninismo, [Marx] é um sofista amaldiçoado que tem alguma responsabilidade nos horrores do século XX».⁷⁰

Democracia e Totalitarismo é um livro ainda digno de reflexão. No entanto, não se deve considerar nem como primeira, nem como a última palavra de Aron sobre o assunto. Poucos livros combinam a sociologia política e a filosofia política de forma tão sugestiva e fecunda. Por outro lado, o seu tom é um pouco oblíquo. Suspeitamos que Aron estava a tentar apresentar a uma esquerda, ainda era cega a certas realidades básicas, uma lição antitotalitária sob forma de uma aparente opinião imparcial sobre o projeto Soviético, embora o condenasse pela sua «imperfeição essencial». Nas *Memórias*, Aron admite que o livro, influenciado pelo arrefecimento Soviético dos meados dos anos 1950, era excessivamente otimista quanto à possibilidade de reforma do sistema soviético sem uma desagregação do regime e da sua ideologia.⁷¹ Mais tarde apercebeu-se que o regime soviético só poderia ser liberalizado ao deixar de ser ele próprio.

Quase no fim das suas *Memórias*, Aron afirma claramente que «o argumento que usei mais de uma vez para distinguir messianismo de classe, de messianismo raça, já não me impressiona».⁷² «O aparente universalismo do primeiro revelou-se, em última análise, uma ilusão».⁷³ Quando um grupo baseado numa classe chegou ao poder, glorificou os conflitos e as guerras e acabou comprometido «com um messianismo nacional ou imperial».⁷⁴ Na teoria e na prática, o comunismo é uma afronta aos «elos frágeis de uma fé comum».⁷⁵ A posição madura de Aron é indistinguível da de Besançon: a ideologia apropriada e mutila a «universalidade» autêntica. Aron declarou francamente em 1983 que «o comunismo não é menos odioso para mim do que o Nazismo o era».⁷⁶ Professa «o anticomunismo sistemático que [lhe] tem sido atribuído com a consciência limpa».⁷⁷

Se *Democracia e Totalitarismo* fosse a primeira e última palavra de Aron sobre o totalitarismo, ficaria vulnerável à crítica de um simpatizante crítico, Peter Baehr, que escreve que «a principal variável» de Aron – a natureza do partido político – «fica muito aquém de explicar a textura grotesca do mundo totalitário». ⁷⁸ Mas, como já sugerimos, a análise aroniana da democracia e do totalitarismo é muito mais do que uma descrição sociológica dos partidos políticos, «constitucional pluralistas» ou ideocráticos. Uma vez lida no contexto global da obra de Aron, *Democracia e Totalitarismo* faz uma importante contribuição no que toca à compreensão da mutilação que o totalitarismo causa na liberdade humana e política. Talvez Baehr esteja certo. É necessário recorrermos aos escritos anteriores e posteriores de Aron para conseguirmos sentir toda a «textura» do totalitarismo, incluindo as experiências indescritíveis de Auschwitz e do Arquipélago de Gulag. Felizmente a obra de Aron de 1930 a 1980 é inseparável de uma reflexão sustentada e moralmente séria sobre o totalitarismo em todos os seus livros. Como ficou particularmente claro em *O Ópio dos Intelectuais* (1955), Aron era um crítico incansável da indulgência que os intelectuais franceses demonstravam em relação ao totalitarismo comunista. Pacientemente expôs os mitos da revolução, da esquerda e do proletariado. ⁷⁹ O seu longo testemunho foi confirmado na década de 1970 por Soljenitsin e pelos dissidentes soviéticos. Como observou Pierre Manent, Aron, o académico, era acima de tudo um educador do público, um defensor da cidade e um defensor do homem. ⁸⁰ Se o totalitarismo representa uma ameaça permanente à civilidade e à vida comum, à integridade dos corpos e almas humanos, o envolvimento de Aron com este «monstro» continua tão relevante hoje como o era na «era da ideologia». Aron é um reservatório rico e duradouro de sabedoria antitotalitária que só ignoramos por nossa conta e risco.

Notas

¹ Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France* [1970], Paris, Gallimard, 1971, reproduzido em R. Aron, *Les Sociétés modernes*, textos reunidos por, e com introdução de, Serge Paugam, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 1073.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», sessão de 17 junho 1939, *Bulletin de la Société française de philosophie*, n.º2, 1946, reproduzido em R. Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, prefácio de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, 2005, pp. 55-106.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

- ¹² *Ibid.*
- ¹³ *Ibid.*, p. 63.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 69.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 70.
- ¹⁸ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, pp. 46-77.
- ¹⁹ Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», *loc. cit.*, p. 70.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ Raymond Aron, «Le romantisme de la violence», *La France libre*, abril 1941, reproduzido em R. Aron, *Chroniques de guerre*. La France libre, 1940-1945, Paris, Gallimard, 1990, p. 438.
- ²² *Ibid.*
- ²³ Winston Churchill, *Blood, Toil, Tears and Sweat: The Great Speeches*, editado por David Cannadine, Londres, Penguin Books, 2007, pp. 177-178.
- ²⁴ Raymond Aron, «Tyrannie et mépris des hommes», *La France libre*, fevereiro 1942, reproduzido em Raymond Aron, *Chroniques de guerre, op. cit.*, pp. 466-478.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 478.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ Raymond Aron, «L'Avenir des religions séculières», *La France libre*, junho e julho 1944, reproduzido em Raymond Aron, *Chroniques de guerre, op. cit.*, pp. 925-948.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 947.
- ²⁹ *Ibid.*
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*
- ³² Raymond Aron, *Mémoires* [1983], edição integral inédita, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 981.
- ³³ Raymond Aron, «Le totalitarisme», capítulo II da conclusão de Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 467.
- ³⁴ *Ibid.*
- ³⁵ *Ibid.*, p. 471.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 474.
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ *Ibid.*, p. 481.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1966, reproduzido em Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie, op. cit.*, p. 154.
- ⁴¹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 521.
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ *Ibid.*
- ⁴⁵ *Ibid.*
- ⁴⁶ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 1398.
- ⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1407.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1408.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 1405.

⁵³ *Ibid.*, p. 1412.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Alain Besançon, «De la difficulté de définir le régime soviétique», *Contrepoint*, nº20, février 1976, p. 124.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1417.

⁶¹ Lenin escreveu esta frase reveladora no seu ensaio incendiário de dezembro 1917, «Como organizar a competição?»

⁶² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1417.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Ver as utilizações sugestivas desta frase em Alain Besançon, *Le Malheur du siècle : sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

⁶⁶ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1428.

⁶⁷ Raymond Aron, «Soljenitsyne et Sartre», *Commentaire*, nº64, inverno 1993-1994, p. 689 (foi em primeiro publicado numa tradução alemã para os *Mélanges Manes Sperber*, «Alexander Solshenizyn und der europäische Sinistrismus», dans Wolfgang Kraus (dir.), *Schreiben in dieser Zeit für Manes Sperber*, Viena, Europa Verlag, 1976, pp. 67-82).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 692.

⁶⁹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977.

⁷⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 977.

⁷¹ *Ibid.*, p. 529.

⁷² *Ibid.*, p. 981.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*, Palo Alto (Ca), Stanford University Press, 2010, p. 87.

⁷⁹ Ver Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 15-105.

⁸⁰ Ver Pierre Manent, «Raymond Aron éducateur», *Commentaire*, nº28-29, inverno 1984-1985, pp. 155-168. Para uma exposição detalhada e uma reflexão que sai dos caminhos já conhecidos da abordagem «filosófica» de Aron contra as tiranias modernas, ver Giulio De Ligio, «Tirannia, totalitarismo e saggezza: Raymond Aron e il male della vita politica», em G. Chivilò, M. Mennon (dir.), *Tirannide e filosofia*, Venise, Ca' Foscari University Press, 2014.

Serge Audier

10. Uma concepção maquiaveliana da democracia

Democracia e conflito

Entre o fim dos anos 70 e o princípio dos anos 80, a paisagem intelectual assiste a transformações marcantes. É o tempo da crítica do totalitarismo, da descoberta da democracia liberal, da reabilitação dos direitos do homem. Neste contexto, a figura de Raymond Aron, que durante muito tempo esteve em minoria e contracorrente, torna-se objeto de uma espécie de reconhecimento retrospectivo em França: não foi Aron que distinguiu claramente, antes de muitos outros, as democracias liberais das «religiões seculares» e dos «totalitarismos»? No entanto, somos obrigados a constatar que este reconhecimento tardio foi acompanhado por uma espécie de banalização da abordagem aroniana. Indubitavelmente saudado pela sua «lucidez», Aron seria um pensador político de fraca originalidade, pois a sua concepção da democracia consistiria, no fundo, na defesa prosaica do estado de direito e do pluralismo. Como tal, é significativo que, na filosofia política contemporânea em França, a referência a Aron, fora do pequeno círculo dos seus admiradores, seja fraca ou mesmo quase inexistente, enquanto que a sua presença no debate académico anglófono continua a ser pouco mais que marginal. A concepção aroniana da democracia continua, por vezes, a ser referida, sobretudo em certos setores da sociologia política, de forma algo nebulosa, que inclui variadas concepções, dos teóricos das «elites» – Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels – à visão de Joseph Schumpeter, que apresenta a democracia, essencialmente, sob o ângulo de um elitismo competitivo. Quando não é aproximada à de certos politólogos como Robert Dahl ou Giovanni Sartori, a visão democrática própria de Aron é frequentemente situada numa tradição especificamente francesa do liberalismo que, de Montesquieu a Élie Halévy, passando por Tocqueville, privilegia o pluralismo, os contrapoderes, a moderação.

Como é evidente, estas perspetivas comportam uma parte de verdade; não obstante, não esgotam a originalidade da abordagem aroniana. O objetivo deste artigo é demonstrar que podemos encontrar em Aron os traços de uma concepção maquiaveliana da democracia que talvez mereça, mesmo hoje em dia, ser meditada sob dois ângulos diferentes. O primeiro é o ângulo historiográfico e diz respeito a um tipo de receção e interpretação de Maquiavel que se dá no século XX e que continua a ser pouco conhecido. Entre as outras várias correntes interpretativas dominantes – por um lado, a da escola de Leo Strauss e, por outro, a da escola de Cambridge, ou «neorrepublicana» – Aron esboçou, com outros contemporâneos seus como Claude Lefort, cuja tese orientou, um tipo de leitura muito específico, centrado no tema da conflitualidade política e social. Nesta leitura transparece um Maquiavel completamente diferente do

Maquiavel do conservadorismo straussiano ou do republicanismo de Cambridge. Tal leitura, apesar de ter sido forjada no contexto muito particular da crítica do totalitarismo, continua a ser, sob vários aspetos, muito instrutiva. O segundo interesse dessa abordagem maquiaveliana, mais normativa, prende-se com o facto de que esta foi mobilizada de modo a elucidar o significado da democracia moderna. Para Aron, o constitucionalismo liberal, os direitos do homem e o pluralismo constituem, evidentemente, os traços fundamentais dos regimes democráticos pluralistas. Mas, para além destes traços, o aspeto que distingue estes regimes dos totalitarismos é o facto de reconhecerem a legitimidade do conflito no seu seio. Dito de outro modo, as democracias são regimes constitucionais-pluralistas, mas também pluralistas-conflituais. Aron consegue defender esta visão da democracia moderna a partir de uma certa leitura de Maquiavel, leitura que continua a ser pertinente nos debates contemporâneos.

Da crítica do maquiavelismo à redescoberta da liberdade maquiaveliana

É notório que o pensamento do secretário florentino suscitou surpreendente um renovado interesse, em toda uma área de pesquisa histórica e filosófica internacional, desde os trabalhos pioneiros de Hans Baron sobre «o humanismo cívico», nos anos 30, até às pesquisas de Quentin Skinner sobre o republicanismo e a tradição «neorromana» da liberdade política, passando pela obra controversa e magistral de John Pocock, *The Machiavellian Moment*.¹ Com diferenças de formulação, de orientação e, por vezes, de metodologia, o Maquiavel redescoberto na literatura anglófona é, globalmente, o pensador do republicanismo, autor dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, aquele que se inscreve numa longa tradição, que recua a Aristóteles e Cícero e que prosseguiu no Renascimento, em torno dos temas da liberdade política, da virtude cívica, do patriotismo e do «bem comum». Esta leitura, ainda hoje em dia muito influente – exemplificado por um investigador que fora durante muito tempo próximo de Skinner, Maurizio Viroli – opunha-se claramente a uma outra corrente interpretativa, a de Leo Strauss e dos seus discípulos que, desde *Direito Natural e História*,² fazia de Maquiavel o fundador da filosofia moderna, que rompe com os princípios da filosofia clássica do «melhor regime» e enraíza a verdade sobre a política no «mal» e no que é negativo. Neste âmbito, longe de ser o herdeiro da filosofia política clássica (como defende a escola de Cambridge) Maquiavel seria, antes demais, o precursor de Thomas Hobbes. Para além destas escolas antagónicas, que dominam uma grande parte do debate em torno de Maquiavel e definem parcialmente os termos dessa discussão, outras perspetivas tiveram mais dificuldade em impor-se, apesar de receberem de um modo original o pensamento maquiaveliano e de permitirem uma compreensão da sua posteridade. É o caso da visão de Lefort, mas também, à sua maneira, a perspetiva de Aron.

No início, a visão aroniana de Maquiavel não estava muito distante da abordagem dos seus críticos mais importantes, como o próprio Strauss, ou ainda o filósofo neotomista, Jacques Maritain. Formulada primeiramente no contexto do fim

dos anos 30 e dos anos 40, a leitura de Aron – na sua obra inacabada, que pretendia intitular de *Ensaio sobre o Maquiavelismo Moderno*, publicada em 1993 sob o título de *Maquiavel e os Tiranos Modernos*, assim como nos artigos de *La France Libre* – desenvolveu-se *latu sensu* sob o signo do anti-maquiavelismo ou na linha da literatura política de então, que tornava Maquiavel, de um modo mais ou menos direto, intelectualmente «responsável» pelo nazismo e pelo fascismo. Nomeadamente porque, entre outros, o próprio Mussolini tinha reconhecido a sua dívida e a sua admiração para com o autor de *O Príncipe*. Apenas podemos compreender a importância conferida por Aron à ideia de maquiavelismo se nos remetermos previamente às teses desenvolvidas por Halévy na sua célebre conferência intitulada «A Era das Tiránias».³ Tudo se passa, com efeito, como se Aron tivesse tentado, com os *Ensaio sobre o Maquiavelismo Moderno*, seguir e completar as análises de Halévy. Aron retoma, por sua vez, a noção de tirania proposta por Halévy de modo a caracterizar os regimes totalitários emergentes. Contudo, ao colocar a noção de «maquiavelismo moderno» no centro da sua reflexão, orienta-se no sentido de uma outra interpretação. Ao insistir deste modo sobre a importância de uma doutrina na gênese dos regimes tirânicos do seu tempo, o filósofo francês não ignora que está a desenvolver uma interpretação audaciosa: «Teoria: a palavra surpreende e, no entanto, é essencial. Do nosso ponto de vista, o nacional-socialismo ou o comunismo são maquiavélicos não apenas porque ludibriam, enganam, mentem, violam a palavra dada, assassina: se o maquiavelismo de restringisse ao uso de tais procedimentos, não valeria a pena perder muito tempo a estudá-lo. Na realidade, meios tão visivelmente maquiavélicos não nos interessam a não ser enquanto sintomas de um maquiavelismo mais profundo: a saber uma certa concepção dos homens e da política».⁴ Não se trata tanto de descrever uma ou outra técnica de mentira mas sim de analisar os «sistemas racionalizados» que serviram de base ao modo como os maquiavelismos modernos concebem e conduzem o governo dos povos.⁵ Nesta perspetiva, não responsabilizando diretamente Maquiavel pela catástrofe das «tiránias modernas», o jovem Aron considera ainda assim que estas emergiram na senda da rutura maquiaveliana. Neste sentido, o maquiavelismo de Maquiavel não pode ser unicamente considerado como uma lenda. Aron explica, pelo contrário, em que medida o secretário florentino pode ser legitimamente considerado um pensador maquiavélico. O florentino não nutria nenhuma simpatia pelas tiránias, abordando-as sempre com a frieza do homem teórico: no entanto, acrescenta-se que é precisamente nesta neutralidade que reside o seu próprio maquiavelismo. Aron nota que a preferência de Maquiavel pela liberdade republicana não deveria iludir-nos, pois ele poderia ter desenvolvido, de modo tão objetivo como em *O Príncipe*, uma teoria das monarquias ou as repúblicas.⁶ É certo que um tal distanciamento não nos pode fazer duvidar da admiração sincera de Maquiavel pela Roma republicana e, neste sentido, Rousseau teve razão ao atribuir ao florentino um ideal republicano – na condição de acrescentar que Maquiavel era um observador demasiadamente bom para propor aos homens um ideal que era na maioria das circunstâncias, irrealizável.⁷ Mesmo se Maquiavel prefere a vida das repúblicas às ações

de um Príncipe ilegítimo, somos forçados a constatar que é a este *Príncipe novo* que se referem mais vezes os seus conselhos.⁸ É assim que Maquiavel, apesar de republicano fervoroso, «reconhece a necessidade dos legisladores, dos ditadores, ou dos príncipes absolutos quando os povos corrompidos são indignos e incapazes de liberdade».⁹ O problema clássico dos estudos maquiavelianos parece assim resolvido no que concerne à coerência da obra: «A teoria da ditadura» que está subentendida no *O Príncipe* e o «elogio da liberdade romana» desenvolvido nos *Discursos da Primeira Década de Tito Lívio* não são, contrariamente ao que frequentemente se diz, antinómicos, mas respondem no fundo a uma mesma ambição: a de tratar de modo objetivo, indiferente a qualquer preferência pessoal, um certo número de situações sociopolíticas diferentes, que requerem necessariamente respostas específicas. Aron também acredita poder defender que certos traços das tiranias modernas – pessimismo antropológico, realismo frio, redução da política à coerção e às relações de forças, conceção puramente técnica liberta de qualquer fim moral – estavam já, em potência, no próprio Maquiavel.

Contudo, a partir dos anos 30 e 40, o olhar de Aron é mais ambivalente e parece, por vezes, tornar próprias algumas das exigências do realismo maquiaveliano, nomeadamente ao denunciar o pacifismo das democracias modernas face à ameaça nazi.¹⁰ Não obstante, Aron infletrá esta leitura, sobretudo depois da guerra. O filósofo continuará a colocar em primeiro plano o frio realismo maquiaveliano, mas a sua leitura abandona a relação estabelecida anteriormente entre Maquiavel e as «tiranias modernas», seguindo numa nova direção: o pensamento maquiaveliano pode ajudar a pensar de modo realista as democracias liberais, e até, quando utilizado adequadamente, justificar as democracias contra os regimes totalitários. Desde os anos 30 e 40 Aron tinha também associado a Maquiavel a sociologia realista de Vilfredo Pareto – assimilado então ao fascismo – retomando em seguida esta abordagem numa outra perspetiva, mais favorável ao projeto paretiano e acrescentar-lhe-á a sociologia política das «elites» de Gaetano Mosca e Robert Michels. Deste modo, em *Etapas do Pensamento Sociológico*, a obra de Pareto encontra-se situada «numa linhagem dos pensadores políticos na qual o primeiro e maior pensador foi Maquiavel». Seria então uma corrente da «cultura italiana» cujos principais traços remetem para a questão das elites: «A insistência sobre a dualidade dos governantes e dos governados, a observação desafetada ou cínica do papel das elites e da cegueira das massas originam uma sociologia centrada em torno do tema político característica de uma tradição italiana que foram exemplificados, além de Maquiavel, por Guichardin e Mosca».¹¹ Esta tradição teria também exercido influência em França, em pensadores como Georges Sorel, que pertencem «à escola que chamamos maquiaveliana». Apesar da análise aroniana não renunciar completamente ao estabelecimento das afinidades possíveis entre o pensamento político italiano e o fascismo, encaminha-se noutra outra direção. Embora a sociologia das elites, dita «maquiavélica» possa conduzir a uma visão «cínica» da política, Aron sugere outros usos para esta teoria que seriam, a seu ver, mais pertinentes e fecundos.

A tese que situa a sociologia italiana das «elites» na senda de Maquiavel foi defendida principalmente pelo americano James Burnham na sua obra *Os Maquiavélicos: Defensores da Liberdade*.¹² Sendo um antigo trotskista que rompeu com o próprio Trotsky para se encaminhar para uma crítica radical do totalitarismo, Burnham procurou restabelecer uma visão da liberdade política, mas no quadro «maquiaveliano».

O núcleo do seu estudo visa mostrar a comum inspiração de todos esses pensadores políticos «realistas» como Mosca e Michels, mas também a sua dependência retrospectiva em relação a Maquiavel. Aron conhecia bem essa obra, hoje em dia caída no esquecimento quase total, e não ignorava o seu autor, com quem Aron já se encontrara,¹³ já que é sob a sua responsabilidade que o livro foi traduzido e editado em França.¹⁴ Embora dotado de um título certamente provocador, na época teve um sucesso muito menor que *A Revolução Gerencial* (*The Managerial Revolution*), mas a obra de Burnham contribuiu muito para renovar a perspectiva sobre Maquiavel e também para reconsiderar as obras de Mosca, Pareto ou Michels que, até então, eram frequentemente consideradas como anunciadoras do fascismo. A tese de Burnham é que esses pensadores são, como Maquiavel, «defensores da liberdade», na medida em que, ao partir da constatação que existem em qualquer sociedade política relações de poder e elites dirigentes, coloca a ênfase no modo como o pluralismo, a divisão e o conflito de forças tornam possível a emergência da liberdade.

Pluralismo Conflitual e Liberdade

À semelhança de Burnham, Aron considerava a presença de «elites» em qualquer sociedade como um facto que, no entanto, não devia levar nem a uma perspectiva demasiado desiludida, nem demasiado pessimista. A fragmentação ou a unidade das elites constitui um critério para diferenciar democracia e totalitarismo. A definição da democracia não deve terminar aqui, visto que a fragmentação das elites é uma dimensão apenas, mesmo que fundamental, do pluralismo político e social que caracterizam os regimes democráticos. Aron junta-se assim não apenas à problemática dos maquiavelianos, mas também ao próprio Maquiavel. A tese de que o florentino pode ser considerado como teórico do pluralismo já havia aparecido, se bem que de modo muito marginal, em *Ensaio sobre o Maquiavelismo Moderno*. Contrariamente a Maritain, Aron é particularmente sensível, como dissemos, à complexidade da obra de Maquiavel. Assim, Aron sublinha que, mesmo se o «génio político» do autor de *O Príncipe* o levou a fazer o elogio do poder, e logo de um estado forte, não poderíamos esquecer o quanto o seu pensamento continua a ser tributário de conceitos antigos e até medievais. O Maquiavel humanista deseja às nações uma «constituição equilibrada» e cidadãos virtuosos, tornando inútil um Príncipe.¹⁵ É a partir deste apego às constituições equilibradas que o florentino aparece como um partidário do governo misto: «Nenhuma forma, em si mesma, está isenta de mal. Assim recomenda – na medida em que recomenda – a forma mista, de modo a equilibrar os poderes respetivos do povo, dos

grandes e do rei. Trata-se menos de um governo ideal que de uma síntese real. Visto que cada tipo de governo é fundado numa classe (povo, nobreza, monarca), o regime mais estável baseia-se no equilíbrio das três classes, *não para que os conflitos sejam suprimidos, mas sim para manter a liberdade, ao manter a rivalidade no quadro da lei*.¹⁶ Deve-se assim identificar em Maquiavel a influência clássica na teoria do regime misto, destinada a assegurar a estabilidade. No entanto, esta apologia do regime misto não consiste em elevá-lo a modelo ideal: se é o preferido por Maquiavel, não é devido à sua perfeição formal, mas porque atenua os defeitos de cada regime, quando tomados separadamente.

Mesmo se esta dimensão da obra de Maquiavel é reconhecida pelo jovem Aron, a sua importância continua a ser muito fraca durante os anos 30 e quarenta. Será necessário esperar o período do pós-guerra para que esta dimensão seja reafirmada ou reformulada. Também neste caso, foi especificamente Burnham que demonstrou amplamente até que ponto Maquiavel é um teórico do *equilíbrio conflituoso das forças sociais*. O autor de *Os Maquiavélicos* sublinha, com efeito, que a preferência do Florentino pela república não é contraditória com o seu apelo à ação do príncipe para unificar a Itália. Se a república é, aos seus olhos, a melhor forma de governo, não se deduz daí que a instauração de um regime republicano seja possível em todas as situações.¹⁷ A república dos *Discursos* não é o retrato de uma utopia: Maquiavel mostra tanto os defeitos como as virtudes do seu ideal e, contrariamente aos pensadores utópicos, não atribui uma importância derradeira à forma de governo. A preocupação de Maquiavel é efetivamente a liberdade, compreendida como independência da cidade, ela própria fundada na liberdade dos cidadãos. Esta apenas é garantida pelo governo da lei, que coloca um freio aos interesses privados. Maquiavel não confia a instauração da liberdade aos indivíduos *enquanto tais*. O quadro que compõe é bastante pessimista: movidos pela ambição, mentirosos, os homens são sempre corrompidos pelo poder. Apesar de tudo, o florentino considera que a instauração da liberdade não é impossível. Através da implantação de leis oportunas, podemos, pelo menos numa certa medida e durante algum tempo, disciplinar as paixões individuais. Daí a sua insistência no facto de que nenhuma pessoa ou magistrado deva estar acima das leis, que devem existir meios legais para qualquer cidadão exercer ações judiciais, que as punições sejam ser imparciais e, finalmente, que as ambições privadas sejam canalizadas através de instituições públicas.

Em suma, apesar do autor dos *Discursos* não acreditar na virtude natural dos indivíduos – e, para Burnham, nada está mais distante de Maquiavel que o modelo aristotélico de «animal político», de *ζῷον πολιτικόν* – este consideraria que um conjunto de leis engenhosamente elaborado pode contribuir para a liberdade política. Nesta perspectiva explicita-se a importância crucial que confere ao equilíbrio de forças: «Maquiavel não é inocente ao ponto de imaginar que a lei não tem necessidade de qualquer garantia senão de si própria. A lei é fundada na força, mas a força, por seu lado, destruirá a lei a não ser que seja contida: e a força apenas pode ser contida através de uma força oposta. Assim, sociologicamente, a fundação da liberdade consiste no equilíbrio de forças,

no que Maquiavel chama um governo 'misto'.¹⁸ É com base nesta tese, antecipada por Aron desde os anos 30, que Burnham cita a célebre passagem do capítulo 4 do livro I dos *Discursos*, no qual o florentino faz o elogio dos conflitos entre a plebe e os nobres como fator decisivo para liberdade da Roma republicana. Preocupado com a promoção de uma liberdade que não seja utópica, mas concreta, Maquiavel revelaria a que ponto os apelos à «unidade» são hipócritas, na prática, com frequência, uma simples mentira destinada a suprimir as oposições e revelaria a que ponto a ideia de que a liberdade constitui o atributo «natural» de um indivíduo ou de um grupo determinado é falaciosa.¹⁹

Entre os maquiavelianos, Mosca seria no século XX, segundo Burnham, aquele que melhor reteve esta lição do secretário florentino sobre o papel do equilíbrio conflitual entre forças antagonistas. É necessário determo-nos aqui por um instante, já que a interpretação de Burnham conduziu Aron a enriquecer manifestamente a sua própria concepção da democracia enquanto regime fundado sobre o reconhecimento do conflito. Contrariamente ao que uma leitura transversal dos *Elementos de Ciência Política* poderia fazer crer, Burnham sublinha que as opções normativas do sociólogo italiano não deixam dúvida: «Mosca, como Maquiavel, não se detém numa análise descritiva da vida política. Expõe claramente as suas próprias preferências, as suas opiniões no que concerne às melhores e às piores formas de governo». ²⁰ Certamente, à maneira de Maquiavel e de outros maquiavelianos, Mosca não propõe qualquer utopia, não sonha com qualquer «justiça absoluta» ou «estado perfeito». Deixa entender, pelo contrário, que as teorias políticas que visavam uma justiça absoluta originam, no fim de contas, efeitos mais nefastos que aquelas cujas ambições parecem menores à partida. É que a impossibilidade de obter uma «justiça absoluta», não interdita de modo algum de trabalhar na realização de uma «justiça relativa», a única concebível neste mundo. Como Maquiavel, Mosca concebe assim a possibilidade de regular os apetites individuais em conflito graças a um conjunto de leis. O sociólogo italiano considera que a liberdade – compreendida como «defesa jurídica» – apenas pode nascer da oposição recíproca entre as aspirações e os instintos de cada um. Tal equivale a dizer que a «defesa jurídica» não depende apenas de um conjunto de textos constitucionais: não basta proclamar um certo número de regras para que o pluralismo necessário à liberdade se torne efetivo. Este deve ser, na prática, veiculado por grupos sociais heterogêneos e antagonicos: «Concretamente, na vida social, apenas o poder pode controlar o poder. A defesa jurídica apenas pode ser garantida quando estão em causa tendências e forças variadas e antagonistas. A tirania, o pior dos governos, significa o desaparecimento da defesa jurídica: esta desaparece sempre desde que uma tendência social consiga absorver ou suprimir todas as outras». ²¹ Na qualidade de discípulo real ou suposto de Maquiavel, Mosca demonstra que o homem, esse ser imperfeito, é sempre levado a abusar do seu poder. Não é necessária a supressão dos instintos fundamentais da natureza humana – o que seria utópico e perigoso – mas sim a sua canalização, de modo a fazer com que se equilibrem reciprocamente. Burnham resume: «a liberdade, no mundo tal qual é, resulta do conflito e da diferença, não da unidade e da harmonia». ²² Uma afirmação que Aron

poderia, sem dúvida, ter retomado, na condição de acrescentar que, para ele tal como para Burnham não se trata de exaltar os conflitos, ou até qualquer forma de antagonismo, mas acima de tudo de sublinhar que uma sociedade livre é uma sociedade que reconhece a legitimidade do conflito em si mesmo.

Uma ideia conflitual e maquiaveliana da democracia

Encontramos nos textos e lições da maturidade de Aron ecos desta problemática centrada sobre o tema do antagonismo social. O seu método tipicamente «maquiaveliano», no sentido de Burnham, conduziu-o a conclusões que são também válidas no que concerne à essência da democracia. No curso dos anos 50, *Introdução à Filosofia Política*, a conceptualização aroniana define, no sistema democrático, duas tendências principais, histórica e filosoficamente divergentes. A primeira encontra-se expressa no pensamento político de um autor como John Locke, ao mesmo tempo que a segunda é claramente formulada, senão no *Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau ao menos na sua reformulação aquando da Revolução Francesa.²³ Neste último caso aparece «uma noção quase mística da soberania popular» que não confere senão uma importância secundária à questão da limitação dos poderes.²⁴ Na origem destas duas tendências – a popular e a liberal – encontram-se duas orientações filosóficas divergentes, uma qualificada de «pessimista» e outra de «otimista». A primeira, constitucional ou liberal, tende a promover uma limitação dos poderes do estado e, correlativamente, a melhor garantia dos direitos individuais; enquanto a segunda, insiste «no poder total do povo ou da maioria» e se funda numa conceção otimista da natureza humana. Esta teoria pressupõe, de facto, que basta abolir as tradições irracionais e os privilégios, para que os homens finalmente emancipados possam governar-se a si próprios.²⁵ Contudo, é possível também justificar a democracia – e tal é a posição maquiaveliana – tendo por base uma antropologia pessimista: «Rousseau justificava a democracia através da ideia que os homens são bons. Digamos que os maquiavelianos justificam-na através da ideia de que os homens não são bons. Assim, podemos dizer: os homens são bons, logo devem governar-se a si próprios, mas também podemos dizer: os homens não são bons, limitemos pois os poderes que concedemos a alguns deles; quanto menos os homens são bons, menos devemos dar poder aos governantes».²⁶ É verdade que, para descrever o modelo «liberal» Aron parece conferir igual importância a Locke e aos maquiavelianos. Um tal ecletismo pode parecer desconcertante, mesmo se Aron não é o primeiro a encontrar-se nesta posição: no mínimo, parece difícil fundar um liberalismo como o de Locke sobre uma antropologia maquiaveliana. Como Aron não podia ignorar uma tal contradição, consideramos que é mais como maquiaveliano que como herdeiro de Locke que o próprio Aron avança a defesa do liberalismo político. Com efeito, conformemente aos seus princípios metodológicos, não deve ser em nome de uma conceção cosmológica ou metafísica que mostra os méritos das democracias de tipo liberal, mas sim a partir de uma visão realista da natureza humana.

Correlativamente, ao opor o otimismo rousseauiano e o pessimismo «maquiaveliano», a abordagem aroniana generaliza uma distinção colocada pelo próprio Mosca, que explica, em *Elementos da Ciência Política*, que as suas próprias concepções são a exata antítese das concepções de Rousseau. Enquanto que, para o autor de *Contrato Social*, a natureza humana, boa por natureza, é supostamente tornada má pela sociedade, Mosca considera, pelo contrário, que a organização social não deve *suprimir* os instintos eminentemente maus do homem, mas sim *controlá-los e canalizá-los*, através de um artifício institucional que os leva a contraporem-se mutuamente.²⁷ Nesta condição, a «defesa jurídica», preocupação central do liberalismo de Mosca, pode ser assegurada. À semelhança dos maquiavelianos, Aron não vê na democracia liberal um «estado ideal», que traria definitivamente o termo aos conflitos. Pelo contrário, a democracia compreendida neste sentido implica o reconhecimento das divisões como fator essencial da liberdade. A fragilidade de um tal regime é desde logo manifesta, já que a aceitação dos «tumultos» (os *tumulti*, segundo a terminologia de Maquiavel) arrisca a levar à anarquia. É esta razão pela qual é necessário examinar as causas da instabilidade das democracias e os remédios que podem ser aplicados. Na democracia, caracterizada pela concorrência pacífica tendo em vista o exercício do poder, regime «por essência instável», a questão consiste em determinar como conseguir manter esta instabilidade «dentro de limites toleráveis».²⁸ Em referência a Maquiavel, a análise aroniana coloca, como primeira causa de instabilidade, a «ambição dos homens» e o «apelo às massas». À semelhança do florentino, não se trata, contudo, de condenar a ambição enquanto tal adotando uma postura moralizante: longe de ser «má em si mesmo», a ambição é um comportamento normal, próprio da natureza humana ou, pelo menos, da natureza dos homens políticos. Talvez a política fosse ainda pior se não fosse animada por homens ambiciosos; no entanto, o problema é proceder de modo a que esta ambição se torne útil à cidade. Dito de outro modo, é necessário organizar «as condições da concorrência», de modo que a ambição dos homens não coloque em perigo o próprio regime.²⁹ Ao estudar a instabilidade das democracias nesta perspetiva, fomos conduzidos a redescobrir as questões que já tinham sido colocadas pelo autor dos próprios *Discursos*: «Todos os regimes políticos foram, para empregar as expressões de Maquiavel, um modo de utilizar, para o bem da cidade, os defeitos ou os egoísmos dos homens. O problema que se coloca num regime democrático é a organização da ocorrência, de modo a que a ambição humana seja útil à comunidade».³⁰ Daí a importância que se deve atribuir às questões constitucionais de modo a assegurar a estabilidade das democracias – as constituições deviam ser consideradas como modo de «normalizar o curso das ambições humanas».³¹ No espírito de Maquiavel, trata-se assim de definir as condições nas quais uma democracia pode prevenir os riscos de corrupção. O objetivo é encontrar um meio de canalizar as paixões humanas através da lei, de modo a que estas possam tornar-se úteis ao bem comum da coletividade.

Pluralismo político e social em Maquiavel e nos maquiavelianos

Reencontramos a lição do secretário florentino, mas também a de Mosca, e em particular o elogio «regime misto», em *Elementos da Ciência Política*.³² Nessa obra, Mosca defende que os melhores regimes são os governos mistos – a saber aqueles nos quais não prevalece nem o sistema autocrático nem o sistema liberal, e onde a tendência aristocrática é temperada por uma renovação contínua da classe dominante. Resumidamente, o melhor (ou o menos mau) dos governos seria aquele no qual nunca prevalece um único princípio de organização e um único modo de seleção das classes dirigentes.³³ No fundo, Aron não diz outra coisa: ao constatar que falamos frequentemente, no século XIX, do «partido da resistência» e do «partido do movimento», uma democracia duradoira é, segundo ele, um regime «que tende a desvalorizar moralmente os governantes e a renovar o grupo dirigente ??? não pode ir longe de mais no que toca à manutenção da hierarquia tradicional e dos privilégios tradicionais».³⁴ A permanência da democracia pressupõe um «equilíbrio entre duas forças» – enquanto que uma situação de desequilíbrio demasiado intensa apenas poderia conduzir a «uma oscilação entre formas revolucionárias de direita e de esquerda».³⁵ Este elogio tácito dos regimes mistos demonstra que, como em Mosca e nos maquiavelianos, o liberalismo aroniano assenta na ideia que o pluralismo político apenas pode ser garantido quando é veículo de um pluralismo social. Ao interrogar-se, neste sentido, sobre a compatibilidade entre um regime de economia parcialmente dirigida e o «sistema da concorrência», Aron explica que a primeira condição para preservar este sistema é «a existência de uma pluralidade de forças» – condição sobre a qual os «autores maquiavélicos sempre insistiram».³⁶ O jogo eleitoral e parlamentar apenas tem sentido quando o poder não está concentrado nas mesmas mãos. Na situação em que os poderes económico e político estão fundidos e não existem grupos relativamente independentes, capazes de agir como contrapeso e concorrência – como nos regimes comunistas – as eleições são desprovidas de significado.³⁷ Dito de outro modo, a democracia concebida como o reconhecimento da competição e o antagonismo regulamentado entre grupos heterogêneos, tendo em vista o exercício do poder, é inconcebível nos regimes que estabelecem como objetivo a abolição da distância que separa a sociedade civil e o estado.

A democracia, regime menos imperfeito – e, neste sentido, o melhor

A análise do pluralismo conflitual de Maquiavel e dos seus sucessores permite-lhe concluir que a tradição maquiaveliana não conduz necessariamente ao cinismo e ao relativismo. A «ciência do poder», iniciada por Maquiavel e pelos seus sucessores, permite denunciar o carácter falacioso das utopias e indicar quais os regimes menos maus no mundo tal qual ele é. A proposta de *Maquiavelianos* consiste em demonstrar que, em geral, a teoria italiana das elites atribui geralmente a preferência a um regime que privilegie a pluralidade e os antagonismos das forças políticas e sociais. A prova é que o próprio Robert Michels, que demonstra de modo implacável o carácter oligárquico da

democracia na sua obra *Os Partidos Políticos*, exprime, apesar de tudo, a sua predileção pelo regime que é «o menor dos males», já que a democracia deixa livre um espaço que permite limitar um pouco o carácter tendencialmente absoluto da dominação oligárquica.³⁸ Por seu turno, a justificação aroniana da democracia inscreve-se nesta tradição. Estabelecendo a lista dos méritos e dos inconvenientes do sistema democrático, Aron constata que as democracias são regimes de uma grande fragilidade, ameaçados por conflitos estéreis que podem degenerar até ao ponto da ineficácia e da ruína. Reconhecemos aqui a crítica dos maquiavelianos, nomeadamente de Pareto. No entanto, Maquiavel e os maquiavelianos fornecem de igual modo argumentos decisivos para explicitar as vantagens da democracia: «Os méritos são imensos – e é aí que o maquiavelismo intervém – se não procurarmos um regime perfeito. Se partirmos da ideia que todos os regimes são à imagem da natureza humana, e se classificamos a democracia entre os maus regimes, o regime democrático é, provavelmente, entre vários, o melhor dos maus regimes, isto é, o melhor de todos os regimes possíveis».³⁹ Partindo da ideia «pessimista e propriamente maquiaveliana» da natureza humana podemos concluir que uma boa monarquia ou uma boa aristocracia, por assim dizer, não existem, mas que «entre os vários regimes imperfeitos, a democracia é de longe o menos imperfeito, já que é este que mais limita a capacidade de ação dos governos».⁴⁰ No cerne desta ideia da democracia encontramos uma desconfiança relativamente ao poder: «Se partimos da ideia pessimista de que todo o poder corrompe, e que o poder absoluto corrompe absolutamente, concluiremos que o poder democrático, sendo o mais fraco e o mais limitado, é o que corrompe menos e que comete menos excessos».⁴¹ Podemos certamente apresentar uma versão mais otimista desta ideia ao afirmar que a democracia é o regime que introduz um poder que é o mais constitucional. No entanto, não podemos levar este otimismo demasiado longe, ao ponto de presumir que este melhor regime é também o mais forte nos conflitos históricos: «Não existe nenhuma razão para que o regime mais conforme às nossas preferências morais seja necessariamente aquele que é chamado a triunfar na história».⁴² Neste ponto, a lição realista de Pareto é definitiva. Como dizer mais claramente, uma vez mais, que não podemos escapar às lições dos maquiavelianos?

A teorização maquiaveliana da democracia será aprofundada no curso intitulado *Democracia e Totalitarismo*, apesar de, desta vez, Aron não se proclamar explicitamente herdeiro de Maquiavel. O filósofo demonstra, à maneira de Burnham, que os regimes constitucionais-pluralistas são prosaicos e têm virtudes essencialmente negativas, o que explica o seu carácter necessariamente dececionante: «Prosaicos já que, por definição, enfatizam as imperfeições da natureza humana; aceitam que o poder emana da competição entre os grupos e as ideias; esforçam-se para limitar a autoridade, convencidos que os homens abusam do poder quando o detêm».⁴³ Estes regimes possuem, sem dúvida, «virtudes positivas», tais como o respeito da constitucionalidade e das liberdades individuais; mas as suas «virtudes mais importantes» são, talvez, «negativas», já que têm o mérito de impedir aquilo que os outros regimes não conseguem

evitar.⁴⁴ As democracias constitucionais-pluralistas, na medida em que toleram os conflitos entre ideias, interesses, grupos e pessoas, refletem necessariamente o caráter dos homens que se encontram envolvidos nesses conflitos. Daí o seu caráter sempre imperfeito: «É possível sonhar com um regime constitucional cujas imperfeições teriam desaparecido, mas não podemos considerar como provável um regime no qual os homens políticos estariam todos conscientes, ao mesmo tempo, dos interesses particulares que representam, dos interesses coletivos que devem servir, um regime no qual os conflitos de ideias explodiriam em plena força, mas nos quais a imprensa seria objetiva, um regime no qual os cidadãos conservariam o sentido da sua solidariedade, apesar das disputas que os opõem uns aos outros».⁴⁵ Assim, contra aqueles que acusam os regimes representativos modernos de favorecerem conflitos entre interesses privados, Aron adverte que não se deve confrontar um «regime real» com um «regime ideal que nunca existiu»: exigir que um regime constitucional-pluralista não dê palavra aos diferentes grupos de interesses equivale à conceção de um «regime impossível, contraditório».⁴⁶

É necessário distinguir em definitivo, num espírito profundamente maquiaveliano, a imperfeição própria dos regimes constitucionais-pluralistas, das características dos regimes de partido único. Os primeiros são imperfeitos através do «excesso de oligarquia» – quando, por trás do jogo dos partidos, se esconde uma minoria todo poderosa – seja pelo «excesso de demagogia» – quando os grupos em conflito esquecem o sentido do bem comum – e, finalmente, sempre pela «limitação da eficácia», já que um regime onde todos os grupos têm o direito de defender os seus interesses dificilmente pode tomar medidas radicais.⁴⁷ Pelo contrário, a imperfeição do regime do partido monopolístico é «outra» e «fundamental», estando vinculada a uma contradição insuperável. Já que, se supormos que a sociedade é homogênea, como defende a ideologia comunista, então o monopólio do partido deve desaparecer; mas se proibimos a livre expressão das opiniões, tal deve-se a que a sociedade não é *na realidade*, homogênea. O regime que impõe através da violência a sua vontade pode certamente autorizar-se um fim «sublime», mas nunca poderia defender que constitui a realização plena da democracia.⁴⁸ A reflexão aroniana sobre a essência da democracia pressupõe uma conceptualização de tipo maquiaveliano, no sentido de Burnham: os regimes constitucionais-pluralistas são regimes imperfeitos, dado o seu caráter conflitual, mas é precisamente esse caráter que os torna os regimes menos maus, já que são os mais livres.

Para uma conceção conflitual da democracia

Que lições retirar da releitura aroniana de Maquiavel e dos maquiavelianos? A primeira concerne a própria interpretação do autor do *Príncipe* e dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. É evidente que, exceto nalgumas análises de juventude, ou em apresentações pontuais, Aron nunca pretendeu ocupar a posição de intérprete rigoroso da obra, e não o devemos ler sob este ângulo. Ao invés, o filósofo francês

utilizou muito livremente o legado maquiaveliano, muito mais do que se esforçou por produzir uma exegese historicamente contextualizada. A procura de uma verdadeira interpretação aroniana do secretário florentino, como a que se acha em autores tão díspares como Renaudet, Strauss, Baron ou Skinner, seria assim vã. É verdade que, sob a influência de Burnham e dos teóricos das elites, Aron apresenta, sem dúvida, uma visão talvez demasiado liberal e conservadora de Maquiavel, que não analisa com a profundidade devida a força desestabilizadora do desejo de liberdade do povo no pensamento maquiaveliano. No entanto, por mais livre e historicamente discutível que seja, esta leitura teve o mérito de revelar, paradoxalmente, certos traços importantes do pensamento maquiaveliano que, por vezes, escaparam até aos mais reconhecidos exegetas, inclusivamente aos exegetas contemporâneos. Na senda de Burnham – e mesmo antes, como podemos constatar durante os anos 30 – a análise aroniana soube identificar em Maquiavel um pensamento político inovador, marcado por um profundo realismo, que atribui à conflitualidade social um papel chave na vida das sociedades livres e, especificamente, nas democracias. Este realismo, dificilmente contestável, deve conduzir a relativizar amplamente a tese de Pocock sobre o «momento maquiaveliano», que situava o republicanismo de Maquiavel na senda da conceção aristotélica do cidadão enquanto «animal político». Se existe um elemento pelo qual Maquiavel se singulariza na história do republicanismo desde a Antiguidade à Renascença italiana, é precisamente o seu elogio da «desunião» como fator importante da liberdade na República Romana. Esta visão não se encontrava nem em Aristóteles, nem no republicanismo de Cícero, nem mesmo na maioria dos teóricos do humanismo cívico e do republicanismo renascentista e chocará profundamente um contemporâneo de Maquiavel, Francesco Guicciardini. Acrescentemos que esta tese da fecundidade da «desunião» e dos «tumultos» apenas se encontrará numa boa parte do republicanismo moderno – por exemplo, em Inglaterra, no século XVII, detetamo-la certamente em Algernon Sidney, mas não em James Harrington. Este é um aspeto muito importante que permite identificar a originalidade de Maquiavel. Nem Burnham nem Aron sublinham suficientemente o modo como Maquiavel descreve o antagonismo entre o desejo do povo de não ser oprimido e o desejo dos «grandes», movidos pela ambição de aumentar incessantemente o seu poder e dominar o povo. A sua leitura liberal e «elitista» de Maquiavel está, sem dúvida, longe de restituir todas as articulações do seu pensamento e o dinamismo da sua conceção da política. Por outro lado, por que essa dimensão não corresponde ao que ambos os autores procuravam em Maquiavel, passam rapidamente por cima do horizonte da guerra que está no centro tanto do *Príncipe* quanto dos *Discursos*. Notemos também que, a partir dos anos 30, Aron prestou mais atenção a esta dimensão do que Burnham, que fazia ainda de Maquiavel o precursor das «tirantias modernas».

Resta ainda que a reafirmação da centralidade do conflito na obra de Maquiavel constituir uma chave de leitura que conserva a sua pertinência, nomeadamente em relação às interpretações «neorrepublicanas» que tendem mais ou menos a apagar esta especificidade, situando o autor dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* numa

linhagem nebulosa e muito mais vasta – a do «humanismo cívico», do «republicanismo» ou da liberdade «neorromana».⁴⁹ Existem outros intérpretes que, em contracorrente às leituras dominantes, que colocam hoje em dia em primeiro plano esta centralidade da divisão social, situando-se, quer queiram ou não, no prolongamento, por mais distante que seja, deste tipo de abordagem formulada por Burnham e Aron. Procedem assim também os intérpretes que sublinham – e por vezes são os mesmos – que a famosa clivagem entre o «republicanismo» e o «liberalismo» avançado por Pocock e pela escola de Cambridge é superficial, ou pelo menos discutível, e que não leva em conta a posteridade simultaneamente republicana e liberal de Maquiavel.⁵⁰ Basta pensar, por exemplo, num texto tão influente no plano histórico como as *As Cartas de Catão* (1720-1723) de Thomas Gordon e John Trenchard, que combina elementos abertamente «maquiavelianos» com elementos «liberais» derivados de Locke. Podemos pensar, de igual modo, nos escritos de Montesquieu, cujas *Considerações sobre as Causas da Grandeza dos Romanos e da sua Decadência* (1734) compreendem um elogio dos tumultos que acompanharam a grandeza da Roma republicana – um elogio que, segundo todos os indícios, foi retomado por Montesquieu a partir do Maquiavel dos *Discursos* e que Aron, sem assinalar essa filiação, conhecia e admirava. Num certo sentido, podemos desde logo assinalar que, face ao desafio do totalitarismo – esse regime construído através da dupla recusa da conflitualidade civil e da liberdade política – Aron teria recuperado, no seu século, um pensamento político que se constitui no cruzamento de correntes aparentemente antagonistas e que esbate as clivagens demasiado simples entre liberalismo e republicanismo.

A tarefa de localizar uma filosofia maquiaveliana do conflito é digna de interesse, não apenas no plano histórico, mas também no plano político e filosófico de hoje. Um grande número de representações contemporâneas da democracia, nomeadamente as representações contratualistas, enfatiza muito a dimensão do *consensus*. O desmoronamento do marxismo e das análises em termos da «luta de classes» encorajou uma visão das sociedades democráticas que negligencia amplamente qualquer paradigma «agonístico», como se o conflito ou a desunião fossem sinais de arcaísmo. A democracia é apresentada, sem dúvida, como um tipo de regime e de sociedade que não é monolítico, no qual o pluralismo e a fragmentação constituem os traços fundamentais, independentemente de nos inquietarmos ou congratularmos em face a esta evidência. Hoje em dia, concentramo-nos mais raramente numa característica que continua a ser essencial, inclusive depois do fim do totalitarismo: a democracia é um regime que acolhe no seu seio a divisão e o conflito de opiniões, as filosofias e os interesses. Pensar o «bem comum» é uma tarefa que não pode ser dissociada de uma reflexão sobre esta conflitualidade que, independentemente da sua visibilidade, continua a ser fundamental na vida das democracias.

Notas

-
- ¹ H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966; *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988. J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, préf. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1997; *Id.*, *Vertu, commerce, histoire*, trad. H. Aji, Paris, PUF, 1898. Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J. Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001; *Id.*, «Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas» em G.Bock, Quentin Skinner, M. Viroli (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121-141; *Id.*, «Political philosophy» em *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C. B. Shmitt, Quentin Skinner (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 389-452; *Id.*, *L'Artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, trad. R. Christin, Paris, Raisons d'Agir, 2003, p. 16 sq., p. 133.
- ² Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. De Dampierre, Paris, Plon, 1954; *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992.
- ³ Élie Halévy, «L'ère des tyrannies», communication à la Société Française de Philosophie, [1936], em *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 213-249.
- ⁴ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, composição, apresentação e comentários por R. Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, p. 119.
- ⁵ *Ibid.*, p. 120.
- ⁶ *Ibid.*, p. 61.
- ⁷ *Ibid.*, p. 73.
- ⁸ Raymond Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», em *Id.*, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op.cit.*, p. 418.
- ⁹ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 61.
- ¹⁰ Raymond Aron, «États démocratiques et États totalitaires», comunicação à Société Française de Philosophie a 17 Junho 1939.
- ¹¹ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Tel-Gallimard, 1967, p. 588.
- ¹² J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom. A defense of political truth against wishful thinkings*, Londres 1943, nova ed. pref. S. Hook, Washington, Gateway Edition, 1963.
- ¹³ Ver Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexions politiques*, Paris, Julliard, 1983, p. 242.
- ¹⁴ *Les Machiavéliens: défenseurs de la liberté*, trad. H. Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1949. Não menos de quatro outros livros de Burnham foram publicados pela Calmann-Lévy na coleção «Liberté de l'esprit» dirigida por Aron, em particular a famosa obra *L'Ère des organisateurs*, 1947, com prefácio de L. Blum (*Managerial Revolution*, 1941) e *Contenir ou libérer* (1953) com um posfácio de Aron.
- ¹⁵ Raymond Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», art. citado, p. 185.
- ¹⁶ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op.cit.*, pp. 72-73 (o realce é nosso).
- ¹⁷ J. Burnham, *The Machiavellians*, *op.cit.*, p. 78.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 80.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*, p. 119.
- ²¹ *Ibid.*, p. 123.
- ²² *Ibid.*, pp. 124-125 (o realce é nosso) Burnham talvez se tenha apoiado sobre algumas análises de Mosca e os *Elementi di scienza politica* onde podemos ver um certo eco dos *Discorsi* sobre este tema: «Ao fim do dia, a Roma republicana foi o estado da antiguidade no qual a defesa jurídica foi melhor assegurada e na qual as lutas civis (*le lotte civili*) foram consequentemente menos

sangrentas». Mosca relembra os «tumultos» (os *tumulti* de Maquiavel) que animaram a vida da república romana sem no entanto degenerarem em «faccções» (G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, em *Scritti politici*, vol. II, G. Sola (ed.), Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, pp. 782-783).

²³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, préf. J.-C. Casanova, Paris, Éditions de Fallois, 1997, pp. 72-73.

²⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, *op.cit.*, p. 681.

²⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 77.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 80.

³² Nomeadamente: G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, *op.cit.*, p. 692. Sobre a importância da teoria da «constituição mixta» em Mosca, cf. N. Bobbio, «Mosca e il governo misto» em *Id.*, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Rome-Bari, Laterza, 1996, pp. 201-219.

³³ James Burnham, *The Machiavellians*, *op.cit.*, p. 126.

³⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 121.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 132.

³⁷ *Ibid.*, p. 133.

³⁸ Sur ce point, cf. *Ibid.*, pp. 185-187.

³⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 135.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 137.

⁴³ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* [1965], Paris, Gallimard, 1992, p. 166.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 342-343.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ É verdade que esta temática do conflito não é ignorada pela escola de Cambridge (nomeadamente por Skinner), mas o reconhecimento deste ponto não leva a conclusões concretas sobre a singularidade de Maquiavel e a sua posteridade no seio do republicanismo desde a antiguidade.

⁵⁰ Aqui podemos consultar Serge Audier, «Machiavel, héritier du républicanisme classique ?», *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, Alain Boyer e S. Chauvier (ed.), n° 34, 2000, pp. 9-35; *Id.*, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2004; *Id.*, *Les théories de la République*, Paris, La Découverte, 2004. Ver também V. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Serge Paugam

11. Aron e a luta de classes

50 anos depois, uma releitura

Entre os estudos sociológicos de Raymond Aron, os seus três livros sobre a sociedade industrial, constituídos a partir do curso que professou na Sorbonne de 1955 a 1958 (*Dezeto Lições sobre a Sociedade Industrial, Democracia e Totalitarismo*) constituem um conjunto representativo ao mesmo tempo do seu pensamento sociológico e do seu método. Imediatamente publicadas sob forma mimeografada pelo Centro Universitário de Documentação da Sorbonne, essas lições voltaram a ser publicadas sete anos mais tarde, dirigidas a um público mais amplo. Aron fazia questão de sublinhar, após aceitar depois de alguma hesitação, torná-los mais acessíveis, que estes não tinham sido redigidos previamente e que conservam as marcas da improvisação e do ensino oral. Segundo o autor, esses escritos representavam mais um «momento de pesquisa» e um «instrumento de trabalho para os estudantes» do que de uma obra terminada, comparável às que já tinha publicado. No entanto, os três cursos tiveram a um sucesso considerável e ocupam um lugar importante na sua obra. O próprio Aron reconhecia, nas suas *Memórias*: esse *corpus* «englobava temas que mobilizavam os meus interesses desde há uma década»; «a comparação das economias e das sociedades dos dois lados da Europa, a diversidade dos regimes e das modalidades do crescimento, as diversas fases do crescimento, a estrutura social segundo os regimes e os momentos do crescimento, a autonomia relativa do regime político, a influência deste sobre o modo de vida e as relações entre as classes, etc.».¹

O primeiro curso trata de economia, o segundo trata da sociedade e o terceiro da política. Segundo Aron, as interações entre estas três dimensões constituem o próprio objeto da sociologia. Esta última não deve encerrar-se numa visão particular: é necessário que integre, reconhecendo a sua especificidade, a problemática da economia e a política e que as ultrapasse através de uma interpretação global da sociedade moderna. Aron aplica o método do tipo-ideal para definir, num primeiro tempo, a sociedade industrial, tentando em seguida confirmá-lo empiricamente, através da aplicação de comparações sistemáticas. Nessas três lições, a análise comparativa entre os regimes políticos ocidentais e o regime soviético é conduzida de forma aprofundada.

Propomos retomar o segundo curso com maior detalhe, aquele que o próprio Aron julgava, do ponto de vista científico, como o melhor dos três. Rerler *A Luta de Classes*² 50 anos depois da sua publicação constitui um exercício estimulante, não apenas porque esta obra remete para um período económico, social e político muito diferente do contexto hodierno, o que permite eventuais comparações, mas sobretudo porque

obriga a avaliar, de modo pensado, a transformação do olhar sociológico, encorajando aquilo que Aron recomendava aos sociólogos, a saber, a sociologia da Sociologia.

A lição sobre a qual nos concentraremos foi a mais estudada pelos sociólogos. Estes últimos encontram nesta, ainda hoje, uma síntese dos problemas que são colocados pelo estudo de qualquer estratificação social. Aron parte da constatação que «as sociedades ocidentais, em particular as europeias, estão obcecadas pela noção da classe, ao mesmo tempo que são incapazes de a definir»³ e que «se é desconfortável definir a classe, tal deve-se ao facto que esta não se apresenta ao observador à maneira de uma mesa ou uma cadeira, visto que se trata de um fenómeno de relação entre consciências».⁴ Após ter lembrado que as diferentes definições de classe social estão associadas a conceções filosóficas, preferências políticas e interpretações científicas, sugere que seja feita uma distinção entre consciência e luta de classes e que procuremos, no interior das sociedades industriais, observar em que medida os indivíduos se agrupam em classes, em que medida estas têm consciência de si próprias e em que medida pensam estar em conflito. A ideia essencial, derivada da reflexão sobre Marx e Pareto, consiste em colocar sempre em relação o conceito estudado, neste caso a estrutura social, com o regime político. Deste modo, Aron pode comparar a estrutura social das sociedades ocidentais com a estrutura da sociedade soviética ao insistir, nomeadamente, no estatuto e no papel das elites dirigentes num e noutro caso. Aron constata que em ambas há um hiato entre as remunerações, assim como diferenças de modos de viver e de prestígio. Sublinha que, se a luta entre os grupos pela partilha dos rendimentos corresponde na primeira a algo normal, e por assim dizer constitutivo, essa repartição está oficialmente excluída na segunda. Nos países de Leste, cada vez que os operários puderam exprimir as suas queixas económicas sob forma de reivindicações políticas, denunciaram simultaneamente a fraqueza do seu rendimento, os privilégios das categorias dirigentes e a ausência de liberdades formais. O pensador francês chega então à seguinte conclusão: «Na medida em que a luta de classes implica uma consciência e organização de classe, depende do Estado e da legislação a possibilidade que esta luta se manifeste ou não e mesmo, numa certa medida, que exista ou não. Provavelmente, os operários soviéticos efetuam, também eles, a distinção entre «nós» e «eles», sendo «eles» os dirigentes, os privilegiados que vivem de outro modo e que controlam o trabalho. No entanto, pode ocorrer que, na falta de liberdade de imprensa e de organização, os proletários não passem da consciência da identidade à consciência da oposição, da reivindicação ou da revolta».⁵

No prefácio à primeira edição do curso que nos ocupa, publicado seis anos após ter sido lecionado (em 1963), Aron sublinhava brevemente três pontos que mereciam, na sua opinião, ser completados. O primeiro concerne ao debate sobre a heterogeneidade crescente da classe operária, o segundo refere-se à transformação dos conflitos sociais e, por fim, o terceiro coloca o problema da pobreza e o modo como esta persiste numa sociedade de opulência. Propomos retomar estes três aspetos,

contribuindo para o esclarecimento de algumas das pesquisas realizadas desde esta época, dialogando com o pensamento aroniano.

A heterogeneidade crescente da classe operária

A noção da classe social está envolta em paixões e equívocos. Aron ocupa-se a demonstrá-lo a partir da teoria marxista. Em Marx, a definição e a enumeração das classes sociais mudam de um texto para outro. Aron retém, no entanto, dois pontos essenciais sobre os quais Marx fundou a sua análise e a sua doutrina, a saber que a classe não existiria realmente a não ser na medida que teria consciência de si própria e que esta consciência de classe passaria necessariamente pelo reconhecimento da luta de classes. Se o próprio Marx nunca disse que existiam apenas duas classes – a burguesia e o proletariado – acreditou que a evolução das sociedades modernas favorecia a polarização da sociedade em duas classes, e apenas em duas classes.

Era fácil constatar, em 1956-1957, no momento da realização deste curso na Sorbonne, sensivelmente um século depois da publicação do *Capital*, que a realidade das classes é mais complexa. As barreiras, quando existem, não se manifestam na lei. Contudo, as distinções no interior de uma sociedade são múltiplas. Os grupos diferem pelas condições de existência (relação à propriedade, ao trabalho, ao rendimento) mas também pelo nível de educação e pelo estatuto de prestígio – que também não é unívoco. Daí os problemas de definição e de medida: (1) se a apreciação da hierarquia económica e social depende de múltiplos critérios, de que modo se relacionam esses critérios, que conjuntos estabelecem e como distinguir os conjuntos? (2) Se considerarmos resolvidos estes problemas, de que modo coincidem os ideais morais e os valores de cada um dos conjuntos distintos? (3) Estes conjuntos têm consciência de si próprios, ao ponto de sentirem estar em total oposição mútua?

Aron aborda desde logo o caso da classe operária, isto é, a classe que mais facilmente se caracteriza por uma forte homogeneidade em relação às outras camadas da sociedade. «Com efeito, compõe-se de assalariados, operários de fábrica que, com poucas exceções, não possuem nenhuma propriedade; vivem do salário, isto é, do preço da sua força de trabalho que lhes é pago pelo proprietário dos meios de produção; trabalham sobre a matéria; os seus rendimentos, pelo menos nas sociedades ocidentais, não são ainda muito diferentes uns dos outros (...). Assim, neste caso único, podemos observar, por assim dizer, a conjugação de todos os critérios de determinação: a mesma situação em relação à propriedade, o mesmo género de trabalho e os mesmos rendimentos. Os operários encontram-se, na sua maioria, reunidos nos seus locais de trabalho e, pelo menos no século XIX, na maioria dos casos os seus locais de habitação estavam igualmente concentrados ou próximos uns dos outros. Uma espécie de sociedade constitui-se assim, distinta da sociedade global, com os seus modos de viver e pensar, o seu nível de rendimentos, a sua situação em relação à propriedade. A

semelhança das condições socioeconómicas é tal que se forma, quase inevitavelmente, uma consciência de grupo e, com esta, a oposição aos outros grupos sociais». ⁶ Contudo, Aron observa que esta conjugação de critérios que caracteriza tão claramente a classe operária não se encontra em nenhuma das outras classes; Aron exemplifica-o facilmente, ao examinar sucessivamente o caso da burguesia, das classes médias e do campesinato.

Dito isto, apesar da relativa homogeneidade da classe operária, a noção de consciência de classe deve ser examinada com atenção. Aron propõe-se colocar à prova esta noção, ao confrontá-la com os inquéritos disponíveis na sua época. Ele chega a esta conclusão: «Num país como a França, os operários pensam sobre um determinado número de temas de forma diferente dos outros grupos da coletividade. Mas são também franceses, apresentam traços que os caracterizam enquanto membros da coletividade francesa, ao mesmo tempo que os traços que os caracterizam enquanto membros de uma classe. É importante determinar, em cada caso, qual a força dos elementos que singularizam a classe, em relação à força daqueles que compartilham com a coletividade global. Finalmente, a tomada de consciência de classe nunca está presente na totalidade dos operários franceses; é inspirada e encarnada numa minoria». ⁷

Sem fazer explicitamente referência aos vínculos sociais, Aron evoca a pluralidade das formas de pertença nas sociedades modernas. Mesmo que a relação à atividade profissional ligue profundamente os indivíduos a um grupo determinado pela sua função económica e constitua uma identidade social suscetível de englobar numerosas dimensões de pertença que se contêm umas às outras, convém sublinhar que nem todos os círculos sociais se entrecruzam de modo simples, mesmo no seio da classe operária. O operário, por mais integrado que esteja em termos ocupacionais, não pertence exclusivamente ao mundo operário; pode também ser membro, por exemplo, de uma comunidade religiosa, pode ter o sentimento de se «fundir», enquanto indivíduo, na comunidade de cidadãos. Dito de outro modo, existem formas possíveis de diversificação das práticas e das representações.

Na realidade, a reflexão de Aron antecipa, de modo surpreendente, os estudos realizados na década seguinte. No início dos anos 60, começávamos a discutir o «aburguesamento» da classe operária. É o período no curso do qual se realiza o grande inquérito inglês sobre o *operário abastado* (affluent), junto dos trabalhadores manuais de Luton, no sudoeste de Bedfordshire que era, nesta época, um centro industrial em plena expansão. ⁸ A teoria do aburguesamento postulava que os trabalhadores manuais e as suas famílias tendiam a adotar um estilo de vida que os aproximava da classe média, na qual se integravam progressivamente a partir do momento em que o seu rendimento e nível de vida alcançavam valores relativamente elevados. A escolha de Luton foi guiada pela preocupação de encontrar um lugar de pesquisa correspondente a um ambiente social favorável ao aburguesamento: com efeito, numerosos operários que aí trabalharam eram geograficamente móveis e tinham sido atraídos para esta região com base na esperança de um nível de vida mais elevado. Os proletários que viviam nas zonas

residenciais, constituídas por loteamento privados, eram igualmente muito numerosos. Finalmente, as empresas implantadas nesta região tinham a reputação de praticar uma política salarial favorável à promoção profissional e à mobilidade social dos seus empregados.

O operário abastado revelava uma relação instrumental, de meio a fim, em relação ao seu trabalho, no sentido em que orienta o conjunto dos seus comportamentos na esfera profissional em função de um fim exterior ao próprio trabalho. Acima de tudo, conta com a retribuição do seu trabalho e não com o valor intrínseco deste. A sua realização pessoal passa pela possibilidade que lhe é oferecida de melhorar o seu nível de vida, através de um aumento do salário. O trabalho corresponde assim a uma tarefa a cumprir, não para se realizar no seu cumprimento, mas sim para alcançar objetivos de consumo e de bem-estar. Os operários sentem-se ligados à sua empresa através de uma relação económica. Já que o trabalho não faz parte do seu centro de interesses principal, envolvem-se de modo limitado na vida coletiva da empresa e adotam uma atitude muito pragmática face aos sindicatos, procurando obter deles principalmente serviços adaptados aos seus projetos pessoais. Dito de outro modo, podemos descrever essa «orientação» instrumental como um cálculo racional que traduz em termos económicos as obrigações do trabalho. Para esses trabalhadores manuais, obter uma boa remuneração era uma compensação aceitável para um trabalho que comporta uma porção de tarefas repetitivas e sem interesse. Os autores ingleses sugerem uma interpretação da evolução histórica da condição operária. Se o estilo de vida dos operários abastados se diferenciou fortemente da dos operários tradicionais, é necessário ver neste movimento a passagem progressiva, nesse período de forte prosperidade económica, da *orientação solidarista* à *orientação instrumental*.

A integração desses operários poderia ser qualificada de «laboriosa», na medida em que muito dificilmente seria possível para estes realizarem-se no próprio trabalho, já que este se apresentava como rotineiro e pouco valorizador. Contudo, a proteção do emprego e a garantia de um aumento regular dos salários permitia um aumento regular do seu nível de vida. Numa certa medida, o único interesse do trabalho para estes operários dos «Trinta Gloriosos» era o salário, já que era o nível deste último que condicionava a realização de todos os projetos de melhoria das condições de vida. Ora, o próprio princípio do fordismo era, como o sabemos, permitir o aumento dos salários, e tornar possível o consumo de massa. O inquérito britânico sobre o operário abastado faz assim eco à análise aroniana da classe operária e confirma empiricamente, de modo surpreendente, as hipóteses desenvolvidas em *A Luta de Classes*.

A partir deste estudo, várias pesquisas abordaram as novas formas de participação na vida coletiva das empresas⁹ assim como a condição operária, descrita a partir de monografias.¹⁰ Dado o aumento do desemprego e do estatuto precário do emprego, mas também das mutações da organização do trabalho nas empresas, as formas de integração profissional evoluíram profundamente. Podemos perguntar-nos se

os operários, pouco satisfeitos com as suas remunerações e inquietos face ao seu futuro, nomeadamente com o risco de perder o seu emprego, mantêm essa orientação instrumental no trabalho. A precariedade do trabalho e do seu emprego não os condena a sujeitarem-se às restrições económicas, muito mais do que a elaborar estratégias pessoais de promoção social e melhorar o seu nível de vida? É o que confirma o inquérito que realizei no fim dos anos 90.¹¹ Os operários têm uma grande probabilidade de conhecer aquilo que chamei uma «*integração desqualificante*», caracterizada pela conjugação de uma extrema insatisfação no que concerne o trabalho exercido com um risco permanente de experimentar o desemprego.¹²

De igual modo, podemos confirmar a heterogeneidade crescente da classe operária a partir das diferenças no aburguesamento dos operários durante o período dos anos 60 e também da precarização da condição salarial a partir de meados dos anos 70. A análise cética de Aron sobre a unidade da consciência operária foi também amplamente confirmada nos últimos 50 anos. Não é só classe operária: podemos hoje dizer, de modo geral, que as diferenciações tradicionais entre os assalariados se mantêm, enquanto que as diferentes categorias de assalariados continuam a defender a sua identidade profissional de modo corporativo. Ao mesmo tempo, continuamos a distingui-los uns dos outros nas empresas e na sociedade, segundo as necessidades de classificação das competências e das responsabilidades, mas é claro que a evolução da organização do trabalho e do mercado do emprego conduzem a novas formas de diferenciação que derivam já não só dos níveis hierárquicos, mas também dos próprios princípios de integração profissional. Às desigualdades tradicionais sobrepõem-se hoje novas desigualdades, ligadas às condições de autorrealização no trabalho e ao estatuto do emprego.

Em direção a novas lutas sociais?

Aron consagra o capítulo XII do seu livro – isto é, a sua décima segunda lição – à transformação dos conflitos sociais. «Da luta de classes à satisfação conflituosa»: o título desta lição resume bem, por si só, a conclusão e a argumentação geral. A forma e o carácter que a luta assume na repartição do rendimento nacional entre os diferentes grupos segue, segundo Aron, três tendências: «a redução da passividade, a intensificação das reivindicações e o enfraquecimento dos movimentos revolucionários e da propensão para utilizar a violência».¹³

Durante o período dos Trinta Gloriosos, quando o desemprego era quase inexistente, as desigualdades de rendimento diminuam progressivamente e a classe operária emburguesava-se, mas ao mesmo tempo as reivindicações e conflitos no trabalho eram numerosos. Aron sublinha esta tendência para uma reivindicação crescente: «Para grande desespero de um certo tipo de conservadores, as sociedades industriais têm como característica o aumento simultâneo dos recursos coletivos e das

reivindicações de todos».¹⁴ A tendência parece profunda, em grande parte, porque a reivindicação é inseparável da comparação. «A essência da democracia, combinada com a civilização industrial, constitui um estado de constante agitação».¹⁵ A satisfação conflituosa terminou com a crise da sociedade salarial do fim de século? Pareceria que sim.

Certos assalariados, que viveram os anos sessenta e setenta reconheceram, no inquérito que conduzimos no fim dos anos 90, que nesta época se manifestavam por motivos que, vistos à distância consideravam irrisórios. Constatavam que na altura os motivos de contestação eram mais importantes, mas também reconhecem, paradoxalmente, que tinham tendência a encerrar-se em si próprios ao procurar, de modo pragmático, soluções individuais para as suas dificuldades profissionais, o que corresponde, diga-se de passagem, à atitude desejada pelas modernas estratégias de gestão.

No entanto, podemos questionar se a desqualificação social dos assalariados confrontados com novas restrições do trabalho e ameaças reais no emprego, não conduz, a termo, a um novo conflito entre os interesses dos assalariados cuja integração profissional está assegurada e os interesses dos assalariados expostos à precariedade. Os resultados do nosso inquérito contêm elementos de reflexão sobre esta questão, ao mesmo tempo que permitem dialogar com Aron sobre a sua previsão de um enfraquecimento dos movimentos revolucionários e da propensão à violência.

A consciência da opressão é, como sabemos, necessária para que surja um conflito ou uma luta social. Confirmámos que a tendência para o radicalismo aumenta com a precariedade profissional. Não se trata de um descontentamento espontâneo ou de uma revolta descontrolada. As relações aprofundadas confirmam que os assalariados precários não estão desprovidos de sentido crítico e de conceção racional do que está em questão na luta. Quando o seu emprego está ameaçado, compreendem perfeitamente que o seu futuro está nas mãos de grandes sociedades financeiras, preocupadas, antes de mais, com a defesa dos lucros dos seus acionistas. Os trabalhadores julgam, de modo igualmente severo, as políticas de emprego implementadas pelos governos sucessivos e permanecem céticos face às condições de inserção, visto que constataam um risco de aumento da precariedade. Não desconhecem também as causas reais das dificuldades que encontram na vida profissional. Dito de outro modo, erraríamos se interpretássemos a fraqueza atual dos protestos face à precariedade pela incapacidade dos assalariados afetados por esta em emitir um juízo claro sobre os objetivos de uma revolta. O inquérito não permite confirmar um desfasamento entre a situação objetiva e a consciência desta situação.

Em contrapartida, existem obstáculos reais à emergência de novas lutas sociais – dos quais alguns podem ser, indubitavelmente, ultrapassados. Raymond Aron dizia que, para entrar na fase da revolução, «é necessário dois sentimentos contraditórios e interligados: a esperança e o desespero. É necessário que os homens se encontrem numa

situação que julgam fundamentalmente inaceitável e é necessário que concebam uma outra realidade». ¹⁶ Se o desespero dos trabalhadores precários pode ser confirmado no meu inquérito – o que explica, pelo menos em parte, o seu radicalismo – a esperança de uma mudança em contrapartida continua a ser muito fraca, ou mesmo nula.

A desilusão explica-se, em parte, através da natureza da relação de forças. Na sua célebre obra sobre a condição da classe laboral em Inglaterra, Engels faz apelo à luta de classes nestes termos: «Mais uma vez o trabalhador tem apenas esta alternativa: submeter-se à sua sorte, tornar-se um ‘bom operário’, servir ‘fielmente’ os interesses da burguesia – e, neste caso, cai certamente no nível animal – ou resistir, lutar enquanto pode pela sua dignidade de homem, e tal não é possível a não ser pela luta contra a burguesia». ¹⁷ Mais de um século e meio depois, este apelo parece caído em desuso. Não imaginamos os partidos de esquerda, incluindo o Partido Comunista, a utilizar este tipo de linguagem. As lutas de classe enfraqueceram assim como as reivindicações salariais tradicionais. Contudo, se o estilo caiu em desuso, como poderíamos não compreender, no início do século XXI, esta luta pela dignidade de salários precários? São numerosos os trabalhadores que consideram escandalosa a evolução económica, mas a relação de forças parece-lhes desigual, pelo menos enquanto os partidos políticos e os sindicatos não evoluem. Como lidar com patrões que, na maioria dos casos, não conhecem? Como enfrentar a lógica do mercado? Com frequência, a mundialização da economia torna os responsáveis das empresas inimputáveis, já que estes agem no quadro de grupos financeiros, cujos interesses ultrapassam as fronteiras nacionais. Falta aos trabalhadores precários um ponto de aplicação do seu descontentamento.

Dizer que não existe nenhuma margem de manobra seria, no entanto, inexato. Os processos económicos não são inteiramente determinados pelas forças autónomas do mercado. Dependem também da natureza do estado-providência, que pode fixar limites ao desenvolvimento do capitalismo, até porque as expectativas da população são vivas quanto à proteção social. As lutas sociais podem assim tomar como alvo os poderes públicos, em geral, e exigir políticas firmes face à precariedade e ao desemprego. Os trabalhadores em situação de precariedade não podem admitir, por exemplo, que o estado não se oponha aos despedimentos em massa em empresas competitivas e com lucros consideráveis. Não há, com efeito, uma aberração neste processo cujo custo social é elevado, tanto para os assalariados como para a coletividade no seu conjunto? As lutas sociais podem assim encontrar um ponto de aplicação ao fazer do estado-providência um alvo privilegiado, conforme à sua missão de regulação do sistema económico e social.

Instaurar um novo tipo de relações de força não é, no entanto, a única condição para que novas lutas sociais possam ser conduzidas pelos trabalhadores precários. Para que as reivindicações coletivas tomem forma, é necessário que o grupo que as exprime tenha uma certa consciência da sua unidade. Se esta se fragmentou em vários subgrupos cujos interesses são divergentes, existem poucas hipóteses de que as ações levadas a cabo possam desenvolver-se de modo organizado. Dado que as formas de precariedade

profissionais são diversas, que dizem respeito a vários níveis da hierarquia social e que as experiências vividas se transformam com o tempo, é pouco provável que o conjunto dos assalariados, confrontados com dificuldades profissionais, tenha espontaneamente consciência de constituir um grupo unido.

Finalmente, um movimento social dos assalariados precários implica meios. A identidade desses assalariados é, com maior frequência, pela negativa. Sentem-se desqualificados, não apenas na sua empresa, mas também na sociedade. Ora, as lutas sociais podem formar-se mais facilmente, quando as pessoas estimam que a sua identidade é injustamente desrespeitada. A questão é saber se os trabalhadores precários têm os meios de conseguir a inversão da situação, isto é, fazer do seu descrédito uma força coletiva. A partir do momento em que julgam que é mais importante encontrar uma saída individual para as suas dificuldades, a ação coletiva torna-se impossível. Este processo de renúncia é muito frequente e explica, em grande parte, a impotência de grupos desfavorecidos em se defenderem. No entanto, as frustrações acumuladas podem traduzir-se, a termo, através de revoltas esporádicas e movimentos radicalizados.

Assim, 50 anos após a publicação de *A Luta de Classes*, é notável constatar que o contexto dos conflitos sociais mudou radicalmente e que, se a satisfação conflituosa não desapareceu totalmente, parece hoje em dia em dúvida devido às condições da crise da sociedade salarial. Também não é certo que os conflitos futuros descartarão inteiramente a violência.

A manutenção da pobreza

A questão da manutenção da pobreza nas sociedades industriais está presente em *A Luta das Classes*, não apenas no capítulo II, no qual Aron discute a duvidosa tese de Marx sobre a pauperização absoluta, mas também e sobretudo no capítulo XIII, intitulado «Distinções objetivas, distância social e consciência de classe». Aron retoma ainda o tema no Prefácio, para sublinhar que esta questão mereceria um tratamento mais significativo.

A questão social dominante dos Trinta Gloriosos e, em particular, dos anos 60, é a das desigualdades. Contudo, a sociedade francesa conheceu, no decorrer deste período, um aumento do seu nível de vida sem precedentes e emancipou-se dos constrangimentos mais significativos provocados pela escassez tradicional. O economista Jean Fourastié expôs estas teses, nomeadamente através da demonstração¹⁸ de que o rendimento nacional médio real *per capita* da população, era, em 1975, três vezes superior ao seu valor em 1938. Esta evolução beneficiou o conjunto da população. O poder de compra dos salários menos elevados foi multiplicado por números entre três e quatro. Este crescimento económico sem precedentes acompanhou-se de um desenvolvimento não menos importante da proteção social. O resultado foi um aumento do bem-estar para a maior parte da população, constatação por demais evidente e que

as expressões correntes da época, como «a era da abundância», a «sociedade da abundância» ou o «operário abastado» traduziam perfeitamente.

Jean Fourastié não foi o único economista a ter lançado um olhar muito otimista sobre esta fase da evolução das sociedades ocidentais. Antes dele, John Kenneth Galbraith tinha feito um retrato muito entusiástico do crescimento económico e em geral da dinâmica social, na sua obra de 1958 intitulada *The Affluent Society*, traduzido em português com o título *A Sociedade da Abundância*. O tema principal desta obra era a possibilidade de que «o homem ocidental tinha escapado, por agora, à pobreza que tinha sido, durante muito tempo, o seu destino». «A privação era, há 50 anos, o destino de todos os que trabalhavam sem especialização. Enquanto infelicidade universal, a privação desapareceu graças ao crescimento da produção. Por mais imperfeita que fosse a sua repartição, a produção aumentou de modo substancial o rendimento daqueles que ganhavam a vida. O resultado foi transformar a pobreza, que passou de um problema da maioria para um problema minoritário. Deixará de representar um caso geral para se tornar um caso particular».¹⁹ Segundo o autor, nos Estados Unidos e na época em que escreveu a sua obra, apenas existem «casos» de pobreza. Estes últimos subsistem nas regiões rurais pouco desenvolvidas, nomeadamente no Sul dos Apalaches. A pobreza continua a ser um problema marginal, mais presente no campo que nos grandes centros urbanos.

Face a este otimismo ingénuo, Raymond Aron opõe um realismo sociológico e uma reflexão fundados não apenas em factos objetivos, mas também no sentido que as sociedades atribuem à própria pobreza, em função da consciência que possuem delas mesmas e da diversidade das experiências vividas.²⁰ O pensador francês questiona: «[E]m que medida a redução da desigualdade económica tende a diminuir as formas extremas da miséria?» Chega à conclusão que, nos países ocidentais, «não existe proporcionalidade rigorosa entre o crescimento económico global e ‘a extinção do pauperismo’». O autor acrescenta que este foi mais eficazmente eliminado nos países escandinavos ou na Grã-Bretanha que nos Estados Unidos, se bem que a riqueza americana seja maior. Dito de outro modo, a condição necessária para a eliminação da miséria é um mínimo de desenvolvimento da coletividade como um todo, mas esta condição não é suficiente».²¹

Para explicar este paradoxo, aborda o caso dos Estados Unidos e retoma a tese segundo a qual a persistência do subproletariado nesse país se explica pela extrema diversidade nacional e racial da população. Voltará a este tema, a partir de 1963, nas conferências que proferiu na Universidade de Berkeley (conferências que levaram à publicação de *Ensaio sobre as Liberdades*, em 1965). Lembrava aí que, mesmo nos Estados Unidos, a opulência era apenas relativa. Segundo ele, para a maioria das famílias, subsistia um grande hiato entre o poder de compra efetivo e o poder de compra necessário para responder a expectativas normais. Aron interrogava-se sobre o sentido que convinha atribuir à pobreza, numa fase de forte crescimento económico. O francês sublinhava que, em cada sociedade, o patamar mínimo a partir do qual podemos

considerar que uma pessoa é pobre é determinado através de uma opinião coletiva, isto é, através de um juízo, espontâneo, mas forte. É muito provável que não exista qualquer sociedade na qual este mínimo seja garantido a todos. «Mas aquilo que é significativo», sublinha Aron, «é que uma fração relativamente importante da população continua a situar-se abaixo deste mínimo, apreciado coletivamente, mesmo no país mais rico do mundo; esta fração representa entre um quinto e um quarto da população americana, entre 36 e 50 milhões de seres humanos. Para mais, a pobreza não é definida tanto em termos quantitativos como qualitativos. Trata-se de saber se a pobreza que os estatísticos definem arbitrariamente, declarando que esta começa abaixo de um certo rendimento, implica efetivamente a miséria, no sentido de Péguy: serão os pobres excluídos da comunidade e como que privados da sua dignidade pela sua condição? Parece, depois dos inquéritos, que tal é efetivamente o caso: não para todos, mas para uma fração dentre eles».²²

No momento da publicação de *A Luta de Classes*, Aron funda também a sua reflexão em numerosos exemplos, alguns deles retirados do livro de Michel Harrington, *A Outra América*, publicado em 1964.²³ Este livro, amplamente conhecido pelos especialistas da pobreza e do estado-providência, teve um grande eco nos Estados Unidos, a tal ponto que alguns viram na sua publicação e no seu efeito mediático um dos principais fatores do desencadeamento da guerra à pobreza no decorrer dos anos 60. De qualquer modo, a obra marcou uma rutura nas representações dominantes da sociedade da abundância. Com efeito, Harrington empenha-se em demonstrar que os pobres, que totalizam, nos Estados Unidos, números na ordem dos milhões, tendem a tornar-se invisíveis e que é necessário um esforço intelectual e da vontade para conseguir vislumbrá-los. Contrariamente a Galbraith, o autor insiste no fenómeno da segregação e no problema dos negros. A classe média, confortavelmente instalada nos bairros suburbanos e decalcando o seu modo de vida sobre o da burguesia, é facilmente persuadida de que a pobreza desapareceu. Harrington sublinha que os pobres, frequentemente envergonhados da sua condição, interiorizam a sua inferioridade e conseguem aceitá-la como um destino. Trata-se, na realidade, de uma outra América, a América do reverso da moeda.

Aron é muito sensível a esta análise. O francês constata que o desemprego persiste nos Estados Unidos, apesar deste período de forte crescimento (de 4 a 5%). Menciona, de igual modo, uma «reserva de pobreza», comparável ao que Marx chamava um «exército de reserva industrial».²⁴ Considera ainda que, no interior dos países desenvolvidos, as desigualdades se manifestam entre os que possuem as qualificações requeridas para encontrar um emprego e os que, na falta de uma instrução suficiente, não as possuem. Deste modo, uma franja da população pode encontrar-se muito desqualificada, mesmo numa situação em que as desigualdades económicas tendem a diminuir. A origem desta desqualificação parece-lhe fundada no aparelho de produção que, em nome da racionalidade económica, faz apelo a trabalhadores cada vez mais

qualificados. Alguns anos mais tarde, em *As Desilusões do Progresso*, Aron diria que «a transformação incessante da técnica, que suprime profissões, obriga a reconversões e deixa sem emprego, por um tempo maior ou menor, os operários menos aptos que passam de um posto ao outro. A própria natureza da sociedade técnica faz com que os fracos paguem uma parte desproporcionada do custo social do progresso. De que outro modo poderia ser, na medida em que recompensamos as capacidades e não os méritos morais e que nos esforçamos apenas para adoçar o destino das vítimas?»²⁵

O que se passa exatamente em França na época em que Aron leciona o seu curso sobre *A Luta de Classes*? O caso da França é, segundo ele, intermédio entre a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Por um lado, subsiste nos anos 50 uma grave crise da habitação e, por outro lado, a França inclui sectores económicos que não estão modernizados. Numerosos camponeses vivem ainda em condições de extrema pobreza. Em contrapartida, Aron sublinha que existe em França um sistema de subsídios familiares que atua no sentido da eliminação progressiva das formas de miséria extrema.²⁶

No momento em que Aron abordava estes problemas, a miséria não tinha desaparecido totalmente e as desigualdades na educação e cultura continuavam a ser significativas na maioria dos países. Aron constatava, no decorrer deste período, a redução das desigualdades económicas, conforme à aceitação quase geral da progressividade do imposto sobre o rendimento. Em contrapartida, dois aspetos das desigualdades pareciam-lhe em contradição total com o ideal das sociedades modernas: primeiramente «*A miséria de alguns* quando os recursos coletivos permitem assegurar a todos o mínimo de rendimentos necessários a uma existência considerada decente pela coletividade»; em segundo lugar «*a transmissão dos privilégios* não apenas através da herança das fortunas, mas graças a vantagens das quais beneficiam, no ponto de partida, as crianças de níveis superiores».²⁷

Em período de forte crescimento, Raymond Aron era assim sensível à redução progressiva das desigualdades económicas e sociais, mas contrariamente a outros, abstinha-se de concluir que se apagariam as diferenciações: «As leis tendenciais enfraquecem de múltiplas maneiras a realidade das classes, mas, enquanto durar a estratificação social (e esta é inseparável da sociedade industrial), a interpretação em termos de classe continuará a ser possível».²⁸

A crise do emprego que surgiu nas duas últimas décadas do século XX contribuiu para tornar mais visível o fenómeno da pobreza, ao ponto de podermos falar, no meio dos anos 80, de uma «nova pobreza».²⁹ No curso desta década, os serviços de ação social assistiram a um aumento de pedidos de ajuda financeira. Se a assistência social tinha o hábito de intervir junto de famílias consideradas inadaptadas, designadas como «famílias em risco» ou «casos sociais», vê agora chegar aos seus serviços jovens sem recursos, originários de famílias até então sem problemas, pessoas excluídas do mercado de trabalho e progressivamente precarizadas. Dito de outro modo, a «nova pobreza» está

em grande parte ligada à erosão da proteção social para franjas cada vez mais numerosas da população. No entanto, esta pobreza não é só de ordem monetária. Toca no próprio cerne do mais importante fator de integração social, a saber a estabilidade do emprego. Por isso, traduz-se mais vezes numa pobreza relacional, em problemas de saúde e em dificuldades de acesso à habitação. Esta É a razão que suscitou – e continua a suscitar – a angústia de muitas pessoas.

De um modo mais geral, as evoluções observadas a partir deste período confirmam que o processo de desqualificação social não era conjuntural. Pelo contrário, este processo amplificou-se ao tocar franjas cada vez mais numerosas da população, não apenas pessoas no desemprego e assistidas pelo estado, mas também ativos em situação de precariedade, entre os quais os trabalhadores pobres constituem uma das formas mais características. Este fenómeno não afeta só apenas as novas franjas precarizadas da população, mas sim o conjunto da sociedade, já que a insegurança gera uma angústia coletiva.

Numa pesquisa comparada, conduzida principalmente na Europa³⁰ pude, no entanto, confirmar que a *pobreza desqualificante* não era senão uma forma de pobreza, entre muitas outras, e que este quadro analítico devia ser enriquecido de modo a poder analisar as variações da pobreza no espaço e no tempo. Se a desqualificação social tem uma probabilidade maior de se desenvolver nas sociedades «pós-industriais», nomeadamente nas que são confrontadas com um forte aumento do desemprego e estatutos precários no mercado do trabalho, é necessário com efeito recorrer a outros conceitos para analisar as diferentes configurações sociais. Com rendimento igual, ser pobre no *Mezzogiorno* não tem o mesmo sentido que ser pobre na região parisiense. Ser pobre no Norte da França durante os anos 60 não tinha também o mesmo sentido que ser pobre, hoje em dia, na mesma região. O grupo dos pobres pode, evidentemente, ser definido enquanto tal a partir de uma medida objetiva que pareça unanimemente aceitável e impor a sua vigência a todos enquanto medida universal; mas o que significa esta medida se não a interrogamos, ao mesmo tempo que interrogamos as representações sociais e as experiências vividas da pobreza?

O que é necessário reter, acima de tudo, é que uma forma de pobreza corresponde a um tipo de relação de interdependência suficientemente estável para se manter e se impor como uma unidade *sui generis*, distinta dos elementos individuais que a caracterizam. Essa forma traduz um estado de equilíbrio relativamente cristalizado das relações entre indivíduos desiguais (os pobres e os não pobres) no interior de um sistema social que forma um todo. Parece que a *pobreza desqualificante* se apresenta em França, mas também noutros países europeus, como uma configuração social duradoura, da qual só sairemos pelo preço de esforços coletivos para repensar o vínculo social e conceber reformas profundas que visem assegurar a integração solidária, não apenas dos pobres e dos que são assistidos, mas de todos os membros da sociedade. Esta perspetiva surge

hoje em dia muito distanciada da que visava Aron no momento em que lecionava o seu curso sobre *A Luta de Classes*.

No fim desta releitura, parece-nos que *A Luta de Classes* constitui uma excelente introdução à sociologia das classes sociais tal como esta pode desenvolver-se num contexto marcado por um crescimento económico excecional e de pleno emprego, isto é, numa conjuntura que permitiu a consolidação da sociedade salarial. A satisfação conflituosa favorecia a integração social, já que estava associada a reivindicações coletivas, justificadas pela possibilidade de partilhar os benefícios do crescimento. Desde o fim dos Trinta Gloriosos que este processo revelou os seus limites. Hoje em dia, as desigualdades económicas deixaram de diminuir, mas o que parece mais grave ainda, as formas de integração social tornaram-se desiguais. Numa tal situação, o conceito que chamamos *luta pelos lugares* sobrepõe-se manifestamente à *luta de classes*.

Notas

¹ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 393.

² Raymond Aron, *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, «Idées», 1964.

³ *Ibid.* p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 398.

⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸ J.H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer, J. Platt, *The Affluent Worker*, vol. I: *Industrial Attitudes and Behaviour*, vol. II: *Political Attitudes and Behaviour*, vol. III: *The Affluent Worker in the Class Structure*, Cambridge University Press, 1968-1969.

⁹ Para uma síntese destas investigações, ver Christian Thuderoz, «Du lien social em l'entreprise. Travail et individualisme coopératif», *Revue française de Sociologie*, vol. 36, n^o2, 1995, pp. 325-354.

¹⁰ Aqui podemos nos referir à obra de Stéphane Beaux e Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

¹¹ Serge Paugam, *Le Salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, «de lien social», 2000.

¹² Serge Paugam, «La condition ouvrière: de l'intégration laborieuse à l'intégration disqualifiante», *Cités*, 35, 2008, pp. 13-32.

¹³ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, p. 226 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ *Ibid.*, p. 227.

¹⁶ *Ibid.*, p. 229.

¹⁷ Cf. Friedrich Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1^{era} edição em alemão 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 166.

- ¹⁸ Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible*, Paris, Fayard, 1979.
- ¹⁹ J.K. Galbraith, *L'Ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 13.
- ²⁰ Nas *Mémoires*, Aron explica que parecia-lhe implausível que o crescimento económico europeu (5 a 6 % do PNB) abranda à medida que a produtividade do velho continente se aproxima da do Mundo Novo. Aron não achava que uma taxa tão elevada pudesse ser mantida indefinidamente. Ver Aron, *Mémoires*, p. 408.
- ²¹ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, *op.cit.*, p. 235
- ²² Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 110.
- ²³ Obra traduzida em francês em 1967 com o título *L'autre Amérique. La pauvreté aux États-Unis*, Paris, Gallimard.
- ²⁴ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 111.
- ²⁵ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 35.
- ²⁶ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, p. 238.
- ²⁷ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, p. 34.
- ²⁸ Cf. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 32.
- ²⁹ Sobre isto, ver Serge Paugam, *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1991.
- ³⁰ Serge Paugam, *Les Formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF «Le lien social», 2005.

IV Parte

A Voz dos «Grandes do Passado»

Sylvie Mesure

12. Aron e o marxismo

A interpretação aroniana de Marx

Ao evocarmos o «marxismo» de Raymond Aron, não nos propomos, obviamente, «marxizar» Raymond Aron, mas sim questionar a interpretação aroniana do marxismo: trata-se de interpretar Aron, que interpretava o marxismo, para demonstrar que é através de um confronto permanente com Marx, qualificado como «gênio»¹ por Aron, sem hesitação, que se elaborou o seu pensamento da história e da política.²

Raymond Aron dizia que «se esperássemos ter lido tudo o que se escreveu sobre Marx antes de escrever sobre ele, morreríamos certamente antes de realizar os estudos preparatórios».³ No que diz respeito à interpretação aroniana de Marx, não corremos riscos sérios ao limitar aqui o cerne da nossa análise, voluntariamente, à obra *O Marxismo de Marx*. Por um lado, porque se trata de um texto inédito, publicado em 2002, cuja acessibilidade se deve agradecer a Jean-Claude Casanova. *O Marxismo de Marx* é uma obra nasce de um seminário de agregação lecionado por Raymond Aron na Sorbonne durante o ano de 1962-1963, completada, no capítulo X, por elementos do curso lecionado no Collège de France em 1976-1977⁴ e graças ao qual se recupera a «palavra viva» do grande professor Raymond Aron sobre um tema que o apaixonava.⁵ Por outro lado, porque constitui um dos primeiros esboços do que teria sido, se tomarmos por certo o excelente prefácio do volume, «o grande livro de Raymond Aron sobre Marx». As circunstâncias fizeram com que não tenhamos hoje em dia à disposição essa grande obra, apesar de Aron ter considerado, no fim da sua vida, que tal ausência não representava aos seus olhos uma perda séria.⁶ Apesar de o intérprete poder dar-se ao luxo de «não estar de acordo com Raymond Aron» neste ponto, não se deve por isso entregar a um delírio interpretativo na medida em que dispõe de elementos e escritos que permitem esboçar, em traços gerais, as grandes linhas do que poderia ter sido a sua interpretação final. O próprio Raymond Aron enuncia claramente o projeto nas suas *Memórias*: «Deduzir o essencial das especulações filosóficas do jovem Marx, definir as grandes linhas da economia tal como foi apresentada na *Crítica*, nos *Grundrisse* e no *Capital*, extraindo dessas duas partes os diversos Marx possíveis e as características do revolucionário-profeta».⁷ Noutra passagem, ainda nas *Memórias*, Raymond Aron especifica que se trataria de apresentar, «em vez de exposições sumárias de um único pensamento marxista, em vez das polémicas contra os marxismos parisienses, uma análise sintética não do pensamento marxista, mas sim das diversas tendências deste pensamento, da origem dos movimentos históricos que se reclamam dessas tendências».⁸ Neste sentido, o volume publicado sob o título de *O Marxismo de Marx* constitui um dos esboços desta obra em falta⁹ já que, logo nas primeiras páginas, Raymond Aron descreve

o seu projeto como um estudo acadêmico, isto é, simultaneamente filosófico e histórico, do pensamento de Marx. Aron enuncia, desde o início, que não tem a pretensão de enunciar a verdade de Marx, mas sim a de fornecer uma interpretação sólida e bem argumentada, capaz simultaneamente de colocar em evidência a complexidade de um pensamento e de tornar inteligível a pluralidade dos níveis de análise e das interpretações que dele foram dadas.

Estamos perante um desafio interpretativo cujas dificuldades, associadas ao caráter eminentemente equívoco da obra de Marx, Raymond Aron não ignora.¹⁰ Contudo, o que torna a análise especialmente difícil no que concerne à obra do cientista, do homem de ação e do profeta que foi Marx, é igualmente aquilo que lhe dá o seu charme. Raymond Aron aliás nunca escondeu ter sentido simultaneamente fascínio e repulsa por este pensamento «que almeja ser, ao mesmo tempo, científico e revolucionário: revolucionário em nome da ciência e científico em nome da revolução»,¹¹ a ponto de lhe ter consagrado uma boa parte da sua vida. Em *As Etapas do Pensamento Sociológico* (1967), não hesita em afirmar que não deve nada, na sua formação intelectual, à influência de Montesquieu ou de Tocqueville, mas quase tudo à influência de Marx.¹²

Este confronto permanente com o pensamento de Marx inicia-se, como é necessário lembrar, na *Introdução à Filosofia da História*, onde é contra as filosofias dogmáticas da História — dos quais o marxismo é uma versão — que são elaboradas as teses de Raymond Aron sobre os limites do conhecimento histórico. A análise que seguimos aqui avaliará assim, num primeiro momento, as conclusões principais da *Introdução* para mostrar, num segundo momento, de que maneira no seu seminário a interpretação aroniana do marxismo foi enriquecida e aprofundada, ao mesmo tempo que se manteve fiel aos seus próprios esquemas interpretativos.

Compreender o marxismo de Marx

Compreender o marxismo de Marx era já o projeto que animava Raymond Aron desde os anos 30, como narra nas suas *Memórias*.¹³ A propósito da sua interpretação do *Capital*, o filósofo escreve: «Duas questões guiavam a minha leitura; uma principalmente económica: o pensamento marxista ajuda-nos a pensar a crise? A outra mais filosófica: será que o marxismo de Marx, enquanto filosofia da História, nos liberta do pesado fardo, mas constitutivo da nossa humanidade, de *escolher* entre as diferentes causas? Se o futuro já está escrito, inevitável e salvador, apenas recusarão o seu advento os homens cegos ou os prisioneiros dos seus interesses particulares. Na interpretação corrente do marxismo, era a filosofia da História que, simultaneamente, me tentava e repelia».¹⁴ Em 1938, a interrogação do jovem doutorando assumia a forma de uma busca, «Em 1930», escreve ele na sua *Introdução*, «tomei a decisão de estudar o marxismo para submeter as minhas ideias políticas a uma revisão filosófica».¹⁵ um estudo que devemos entender,

explica ele na sua defesa de tese, no sentido «de uma reflexão sobre a filosofia marxista da História, herdeira de Hegel».¹⁶

Conhecemos a crítica impiedosa feita por Raymond Aron à filosofia marxista da história, denunciada tanto na *Introdução* como na *Filosofia Crítica da História* enquanto «metafísica» que pretendia enunciar cientificamente as leis do devir humano e que Aron viria a interpretar, em *O Ópio dos Intelectuais*, como uma «religião secular».¹⁷ Aquilo que então combatia energeticamente, ao colocar em evidência os limites do conhecimento histórico, era a ideia de que a História obedeceria a uma lei férrea, a tese do determinismo histórico, impossível de fundamentar cientificamente e incompatível com qualquer ideia de escolha e de decisão, de liberdade e de responsabilidade na história. O que focava era a impossibilidade de isolar um fator determinante (ainda que fosse o económico) capaz de dar conta e explicar a história humana como um todo. *A contrario*, defendia que a nossa finitude essencial como sujeito comprometido na História não nos permite dispensar a decisão, a escolha e o compromisso fundamentado na razão, mas não garantido pela ciência. Nenhuma «ciência da história» nos redime da necessidade de escolha, tal é a constatação do jovem Aron, naquilo que chama «a sua versão pessoal da crítica da razão histórica», onde se desenha uma estrutura intelectual, um esqueleto teórico que será o seu durante toda a sua vida.¹⁸ Nas suas *Memórias*, a propósito da *Introdução*, Aron escreve: «O livro esclarecia o modo de pensamento político que foi, desde aí, o meu – e que permanece o mesmo no Outono da minha vida. Num estilo um pouco escolástico, distinguia três etapas: a escolha, a decisão, a procura da verdade».¹⁹

Como podemos constatar, Raymond Aron possui, desde 1938, esquemas interpretativos do pensamento de Marx que, apesar de se afinarem e complexificarem progressivamente, não variam: crítica de uma pretensa «ciência da história» e do milenarismo que lhe é consubstancial, crítica do economismo e revalorização correlativa do político²⁰; crítica do revolucionarismo; denuncia de um pensamento que pretende articular o conhecimento das leis da história com o ativismo militante; dedução da figura do «Marx-profeta» a partir da própria estrutura teórica da filosofia marxista da história. O sociólogo Tönnies vangloriava-se no início do século XX de ter sido o primeiro a fazer penetrar o pensamento do «sulfuroso Marx» no seio da universidade alemã e considerava que a esperança de Marx na chegada iminente de uma revolução que, instituindo a ditadura do proletariado, redimiria a humanidade dos seus grilhões e marcaria o fim da pré-história não derivava da lógica da obra, mas sobretudo da psicologia, ou até mesmo da «patologia» do «homem Marx».²¹ Já Raymond Aron vê na conciliação improvável entre determinismo e liberdade a chave daquilo que constitui a natureza problemática do marxismo, que justifica tanto o seu imenso poder de sedução como, talvez, os seus efeitos perversos. Em *O Marxismo de Marx*, podemos, de facto, ler: «Sou tentado a dizer que todas as discussões filosóficas sobre o marxismo giraram em torno desse ponto central, o da relação entre a teoria e a prática, entre a necessidade histórica e a ação humana, entre a simples necessidade e a liberdade, entre a realidade e

o pensamento. Em torno deste tema cristalizam-se, por assim dizer, todos os paradoxos, todas as contradições, todas as dificuldades de uma filosofia da história que anuncia um dever necessário ao mesmo tempo que incita à ação revolucionária. É aí que se encontra, para mim, o centro filosófico do pensamento de Marx, o seu carácter fascinante e também os seus problemas».²²

Em relação aos princípios desta crítica enunciada em 1938, Raymond Aron não voltará atrás, como tentei demonstrar num pequeno ensaio consagrado à sua interpretação da história.²³ Reencontramos este princípio aplicado, com toda a sua força argumentativa, nos seminários da Sorbonne. Já não se trata agora, como em 1930, da busca existencial do jovem que procurava saber como fundamentar os seus juízos políticos sobre um conhecimento sólido e como comprometer-se na história (apenas o provável é o nosso fado); não se trata também, como nos anos cinquenta, de se dedicar à crítica ideológica das religiões seculares.²⁴ Nas aulas da Sorbonne é o professor que entra em cena, interrogando os textos, sublinhando os problemas de tradução, detetando os desvios interpretativos, acompanhando a reflexão do seu auditório, expondo a sua interpretação pessoal de uma obra «equivoca e inesgotável».²⁵ O tom é prudente: o projeto é uma análise «académica» do pensamento de Marx.

Compreender um autor como ele próprio se compreendeu

Esta análise científica do pensamento de Marx é precedida, no curso em questão, pelo enunciado de um conjunto de «regras de método» que derivam, todas, de uma autêntica ética interpretativa.

Interrogar o pensamento de Marx não é fazer dizer a Marx aquilo que ele pensaria da época atual,²⁶ não é abordar a sua posterioridade e, muito menos, fabricar um «Marx de ficção»²⁷ a partir de uma sistematização abusiva, atitudes que Raymond Aron denuncia no *Ensaio sobre os Marxismos Imaginários* a propósito do marxismo «existencializado» de Sartre e do marxismo «estruturalizado» de Althusser. Todo o intérprete digno desse nome tenta, acima de tudo, reencontrar por detrás da multiplicidade dos escritos e dos períodos a intenção subjacente do autor, o sentido que este atribuía à sua obra, o projeto que ele se propunha: numa palavra, tenta «compreender um autor como ele próprio se compreendeu». Sobre este ponto, o programa interpretativo aroniano é límpido e o curso é ritmado por este preceito de método: desde o princípio, trata-se de «proceder de boa fé e com boa vontade»²⁸ e, mais adiante, é preciso interrogar-se «sobre o que Marx, entre 1835 e 1883, pensou e quis dizer»,²⁹ sendo necessário «confiar no autor» e «acreditar na sua palavra».³⁰ Quando se interroga o pensamento de um autor, defende Raymond Aron, «não vejo razão, quando se trata de um autor da envergadura de Marx, para não confiar na sua palavra».³¹ Confiar «na palavra» de Marx é, para Raymond Aron, ver nele, acima de tudo, o autor do *Capital*, o autor que quis e tentou descrever cientificamente as leis do funcionamento e do

declínio do capitalismo.³² Compreendê-lo como o autor de *O Capital* é expor, num primeiro tempo, o itinerário e a aventura intelectual que conduziram Marx à maturidade, interpretar a transição que leva do Marx filósofo ao Marx sociólogo e economista em seguida; para num segundo momento abordar e avaliar a grande obra de Marx. Comparando Marx a Proust, Aron não hesita em dizer que Marx é o autor de um livro único: «enquanto cientista, diria que Marx, de 1849 até à sua morte em 1883, trabalhou num livro único. Se a comparação não fosse, a muitos títulos, surpreendente, diria que, enquanto autor genial, Marx se assemelha a Proust. É o homem de um livro único. A comparação não é válida, faço questão de acrescentar, senão neste ponto em particular. Um e o outro levaram todas as suas vidas a escrever um livro único que nem um, nem outro terminaram».³³

Desde logo, a questão que se coloca ao intérprete é a articulação das duas partes da obra de Marx, saber como depois de ter assimilado, criticado e rejeitado o sistema hegeliano – o que alguns chamam judiciosamente «o motor de Marx»³⁴– este entregou-se ao estudo do pensamento económico clássico, com o objetivo de elaborar uma crítica da economia política, da qual *O Capital* é apenas uma realização parcial. Que relação existe entre o jovem Marx, filósofo e autor do *Manuscrito Económico-Filosófico*, e o Marx da maturidade, autor do *Capital*? «Tratar-se-ia de dois pensadores distintos? A própria questão divide-se pelo menos em duas questões mais particulares: o que pensava Marx do *Capital* do Marx do *Manuscrito Económico-Filosófico*, ou o que pensava Marx em 1867 da filosofia hegeliana ou, até, o que pensava da crítica que tinha redigido em 1844 da *Fenomenologia* de Hegel? Em que medida o próprio Marx pensava que *O Capital* continha a aplicação ao domínio económico de um método filosófico inspirado por Hegel?»³⁵ Tal é, aos olhos de Raymond Aron, aquilo que constitui o «debate marxológico central».³⁶

O conjunto de aulas de Aron tenta responder a esta interrogação e não se trata aqui de reconstituir o conjunto das suas análises, mas sim, sobretudo, de indicar os princípios interpretativos colocados em prática por Raymond Aron. «Acreditar na palavra de Marx», tentar compreendê-lo do mesmo modo que este se compreendeu, impõe ao intérprete a necessidade de não opor radicalmente o Marx da juventude ao da maturidade, de não cindir a sua obra em dois blocos homogêneos e radicalmente distintos, como fizeram os marxismos– existencialismo e estruturalismo – que dominavam então a *intelligentsia* parisiense.³⁷

Note-se que Sartre, ao apoiar-se nas obras de juventude de Marx para defender um marxismo humanista e historicista, relegava para segundo plano *O Capital*, de modo a colocar no centro o marxismo a ação, a luta de classes e a retoma das alienações; Althusser, pelo contrário, rejeitava os textos de juventude e introduzia um verdadeiro «corte epistemológico»³⁸ entre as duas partes da obra de Marx, corte que a partir de 1845 teria conduzido o filósofo a abandonar o terreno da ideologia em prol do terreno da ciência: «O marxismo fenomenológico-existencial alimentava-se da *praxis*, da *alienação*, do *humanismo*, da *história* e da *historicidade*. O marxismo althusseriano recusa o humanismo,

o historicismo. A *praxis* desvaneceu-se (provisoriamente). Apenas as estruturas merecem a dignidade de objeto de conhecimento: doravante é no devir (ou na diacronia ou na história) que reside a dificuldade». ³⁹

Contra Sartre, Aron defende a ideia, de acordo com o princípio enunciado acima, de que reduzir o que considera uma análise científica do capitalismo a uma filosofia é ir *contra a intenção* do próprio Marx. «Pobre Marx!», exclama Aron no seu curso, «se não se interessasse pelos problemas económicos, porque teria consagrado trinta e cinco anos a estudá-los?» ⁴⁰. No seu *Ensaio sobre os Marxismos Imaginários*, Aron afirma que, mesmo sendo possível reencontrar a inspiração crítica e humanista no Marx da maturidade, na medida em que *O Capital* almejava uma crítica da economia política burguesa, este denúncia também a condição alienada do homem no seio do capitalismo; é pois incorreto tentar descobrir, nesta crítica, uma análise existencial que acabaria por tornar completamente *incompreensível* a evolução que conduziu Marx de Hegel a Ricardo: «Os textos do jovem Marx assumiram uma súbita importância na Alemanha entre 1921 e 1933 e, em França, depois de 1945, quando os intelectuais que se queriam socialistas, progressistas ou comunistas, percorreram no sentido inverso o itinerário de Marx. Este tinha começado por uma espécie de existencialismo hegeliano e tinha chegado a uma socio-economia. Aqueles recuaram desta socio-economia ao existencialismo. Porque ignoravam a economia, porque a economia marxista tinha envelhecido (...), porque a história tinha seguido uma trajetória imprevista, porque o determinismo objetivo lhes desagradava, encontrando nas especulações do jovem Marx o segredo de um marxismo 'insuperável', ⁴¹ que Marx acreditava já ter superado aos trinta anos».

No curso da Sorbonne, é também no carácter incompleto e não homogêneo da obra de Marx que se baseia a argumentação aroniana.

É certo que os textos da juventude de Marx têm o carácter de uma obra incompleta já que, como sabemos, apenas *A Sagrada Família* (1845), *A Miséria da Filosofia* (1847), assim como dois artigos, um sobre a «Questão judaica» (1843) e outro intitulado «Introdução à Contribuição para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel» (1844), foram publicados durante a vida de Marx, enquanto que Aron julga que «as duas obras que são hoje em dia talvez consideradas como as mais importantes deste período de juventude, a saber o *Manuscrito Económico-filosófico*, redigido em 1844 por Marx em Paris, assim como a *Ideologia Alemã*, escrito em 1846-1847, ambas obras essenciais para a compreensão do itinerário intelectual de Marx, foram apenas foram publicadas integralmente em 1932». ⁴² Mas é uma obra inacabada também no fim do itinerário, já que sabemos que Marx nunca terminou a sua crítica da económica política, porque só o livro I do *Capital* apareceu em 1867. Num artigo notável, Michael R. Krätke ⁴³ sublinha, ao sumariar as diferentes variantes do grande projeto de Marx, que possuímos pelo menos quatro ou cinco versões da crítica da economia política e que, mesmo depois da publicação do livro I do *Capital*, Marx nunca parou de trabalhar nos livros II e III, que

permaneceram no estado de manuscritos e só foram publicados, a título póstumo, por Engels.

Carácter inacabado da obra, mas também carácter não homogéneo do *corpus*, que sugere pelo menos uma certa prudência interpretativa. Porque, como Aron sublinha, uma grande parte dos textos de Marx nunca passaram de manuscritos e há uma grande distância entre notas de relembrar o estado de uma pesquisa em curso e a publicação de uma obra reivindicada pelo autor. «Há uma diferença fundamental em todos os autores, Marx incluído», pensa justamente Aron, «entre o manuscrito completo e publicado, *druckreif*, como se diz em alemão, e o manuscrito que se guarda entre os próprios papéis, porque achamos que não está pronto e que não é digno de ser lido. A marxologia, e até o pensamento marxiano, especulam e raciocinam indefinidamente sobre qualquer fragmento do Marx da juventude, fragmento que o próprio Marx, que não era completamente incompetente na matéria, considerou indigno de publicação. O respeito pelo sagrado pode ir, por vezes, academicamente, longe demais».⁴⁴

Como é compreensível, Raymond Aron está em contracorrente em relação a qualquer interpretação que fizesse do jovem Marx um todo homogéneo suscetível de ser mobilizado contra o segundo Marx ou sobrevalorizado ao ponto de relativizar o Marx da maturidade. Opõe-se, nomeadamente, a qualquer interpretação que faça dos *Manuscritos* de 1844 a etapa final do pensamento de Marx. Como sabemos, os *Manuscritos Parisienses* também não constituem uma obra terminada de Marx, resultando de uma compilação póstuma (em 1932) de um conjunto de textos que não estavam destinados à publicação: notas de leituras e excertos de textos desenvolvidos em diferentes cadernos.⁴⁵ O que Raymond Aron faz, ao deparar-se com um texto importante – também com os *Manuscritos*, que são, provavelmente, as mais importantes obras de juventude de Marx,⁴⁶ em que este articula pela primeira vez filosofia e economia e tenta, deste modo, uma síntese entre a filosofia hegeliana alemã e a economia política inglesa – é considerar tal texto como mais uma etapa no longo caminho que leva ao *Capital*. Analisando o pensamento de Marx em 1844, Aron escreve: «Quería repetir, antes demais, que não temos nenhum direito a considerar esse manuscrito incompleto, que nunca foi publicado e do qual Marx se desinteressou completamente depois de o ter escrito, como a etapa final do pensamento de Marx».⁴⁷

Mas *contra Althusser*, Aron defende a ideia que também constitui uma traição de Marx reduzir a sua obra ao *Capital*. Neste ponto, mais uma vez abordaremos o princípio da crítica aroniana de Althusser, já que pretendemos, no nosso texto, evidenciar os princípios interpretativos mobilizados por Aron na sua leitura de Marx.

Do mesmo modo que é impossível ignorar a leitura da *História e Dialética da Violência*, se pretendermos compreender plenamente a subtileza da crítica aroniana do humanismo marxizado de Sartre, não podemos dispensar a leitura do *Ensaio sobre os Marxismos Imaginários* se desejarmos ter em conta a dimensão do ataque dirigido contra a «mistificação estruturalista» de Althusser.⁴⁸ Este último, na busca de um marxismo

científico, e não filosófico ou ideológico, introduziu, como referimos, um corte epistemológico entre o jovem Marx, herdeiro de Hegel, e o Marx do *Capital*. Aron critica vigorosamente a pertinência de um tal corte, que parece constituir-se, também nesse caso, contra as intenções de Marx.⁴⁹ Isto porque o Marx de *O Capital*, o cientista, o economista, é também aquele que lhe deu o subtítulo de *Crítica da Economia Política*, não abandonando, de modo algum, as ambições titânicas e prometeanas da sua juventude: o marxismo de Marx começou por uma crítica da religião, passou para uma crítica do direito e da política para, em seguida, estender esta crítica ao terreno da economia. Aron considera surpreendente que tal evidência não tenha sido compreendida em todo o seu alcance: «O que critico à quase totalidade dos intérpretes», afirma no seu curso, «é não ligarem os dois elos da cadeia e não verem que, no pensamento de Marx, existia uma unidade orgânica entre o raciocínio económico e o significado filosófico-histórico de tal raciocínio. Repito-o: a condição desta síntese é a noção de crítica da economia política, isto é, a crítica simultânea da realidade e a tomada de consciência que tomamos desta».⁵⁰ Desde logo, «se consentimos em pensar como o próprio Marx», a conciliação entre as duas partes da obra não ocorre misteriosamente. A revelação desta unidade sintética do marxismo de Marx, tornada possível através do conceito de «crítica», invalida as interpretações simétricas e inversas de Sartre e Althusser: é impossível interpretar o marxismo como um humanismo liberto de qualquer economismo; é impossível ver nele um estruturalismo purificado de qualquer humanismo. Nas suas *Memórias*, ao mencionar novamente o corte althusseriano, Aron escreve: «No quadro da marxologia, a tese de Louis Althusser não resiste, por um momento que seja, à leitura dos textos. Os *Grundrisse* de 1857-1858 estão impregnados de hegelianismo. Marx relê a *Lógica* de Hegel antes de escrever *O Capital*. A noção de rutura epistemológica, indefensável como tese histórica, atrai a atenção para a ambivalência da filosofia do próprio Marx, mais próxima, segundo os períodos e a sua disposição, da versão hegeliana ou da versão althusseriana. A força do marxismo vem, pelo menos parcialmente, desta ambivalência. A teoria da mais-valia funda a teoria da exploração (a injustiça intrínseca da economia de troca) e a teoria da alienação (as coisas interpõem-se entre as pessoas). A economia marxista é simultaneamente crítica moral e crítica existencial».⁵¹

Opondo-se às leituras unilaterais de um Sartre ou de um Althusser, a interpretação aroniana de Marx consiste em tentar «considerar os dois elos da cadeia» na medida em que, compreender Marx do modo que este se pensou a si mesmo, isto é, enquanto autor do *Capital*, implica compreender tanto aquilo que conduz a esta última etapa como aquilo que a preparou; é seguir um pensamento em constante evolução, sem reter ou petrificar esse pensamento num determinado estágio do seu desenvolvimento; é, finalmente, distinguir aquilo que é constante no pensamento de um autor daquilo que é circunstancial, conforme a primeira regra interpretativa que inaugura o curso. Raymond Aron escreve: «A primeira regra, na minha opinião, é a seguinte: é ilegítimo falar do pensamento do jovem Marx como se este constituísse um bloco. Há mesmo um certo absurdo quando se faz aquilo que fazem a maioria dos autores que tratam a juventude e

que consiste em opor em bloco o jovem Marx ao Marx da maturidade, já que todos os indicadores apontam para que o pensamento do jovem Marx nunca tenha sido um todo completo e constitui, quase por definição, um itinerário filosófico. Mas para compreender um itinerário filosófico é preciso seguir o seu desenvolvimento e tentar fazer a discriminação entre os temas ou as aspirações que foram constantes através deste itinerário e as etapas do pensamento que mudam de um momento para o outro». ⁵²

Com este propósito Raymond Aron distingue dois grandes períodos no pensamento de Marx: o período dos escritos da juventude, que se estende de 1835 a 1848, data de publicação do *Manifesto Comunista*, no qual se elabora o materialismo histórico; e o período da maturidade, a partir de 1848 onde, para falar um pouco esquematicamente, a passagem de Hegel ao Marxismo decorre progressivamente. De acordo aos seus princípios interpretativos, o autor das *Memórias* mostrará como o próprio pensamento do jovem Marx se construiu através de várias etapas significativas. Assim sendo, o período da juventude é decomposto em três fases, reduzidas por vezes por Aron a duas. ⁵³ É necessário ler a transcrição do curso por inteiro para compreender os argumentos propostos para uma tal periodização, ou seja, rever e reler os textos sobre os quais se apoiou o brilhante intérprete. Não o podemos fazer aqui. É necessário apenas sublinhar até que ponto a noção de «crítica» constitui, aos olhos de Aron, «o ponto central» da sua interpretação de Marx. ⁵⁴

No entanto, compreender Marx é também compreender *O Capital*, e é a esta análise a que se dedica na segunda parte do curso.

Compreender o Capital

É neste momento que, a meu ver, a interpretação de Marx por Aron se revela especialmente enriquecida pelo que foi explorado em 1938 na *Introdução à Filosofia da História*. Não que Raymond Aron tenha abandonado antes o seu argumento crítico central e a denúncia da síntese explosiva da necessidade e da liberdade ou, por outras palavras, a conjugação incerta de duas lógicas contraditórias – a lógica da ação humana e a lógica do capital ⁵⁵ – mas o projeto, na segunda parte do curso, não é apenas compreender mas também *avaliar* o pensamento económico de Marx, uma vez que, segundo as *Memórias*, Aron julga que Marx não possuía, nos anos trinta, «cultura económica suficiente para compreender e julgar *O Capital*». ⁵⁶

Compreender e avaliar *O Capital*, tal é o projeto de Raymond Aron que adverte o seu auditório de que, para esse efeito, a análise não pode deixar de incluir juízos de valor: «A segunda parte deste curso será, naturalmente, mais incerta, mais criticável que a primeira. Porque nesta parte, me será muito mais difícil distinguir a exposição pura e simples de um esforço de interpretação e de discussão, mesmo tão honesta quanto possível. No caso do *Capital*, é impossível propor uma interpretação que não comporte simultaneamente um juízo sobre o valor propriamente económico ou filosófico do livro.

Lamento-o. Gostaria de separar completamente também as duas ordens de considerações, mas tal apenas foi possível na primeira parte, quando tentava simplesmente dizer-vos como Marx veio a tornar-se marxista a partir de Hegel; mas ao estudar a economia do *Capital* é inevitável que a interpretação pareça carregada de juízos sobre o valor e o impacto do *Capital*.⁵⁷

A análise do professor Raymond Aron, nesta parte do curso, seguirá assim o livro I do *Capital* (capítulo IX), onde se elabora a teoria do valor para, seguidamente, se concentrar no livro III (capítulo XII), no qual Marx tenta a passagem do valor ao preço; demonstra que o projeto desenvolvido é o de uma crítica da economia política, isto é, de uma crítica da realidade económica e da consciência que a reflete (crítica da economia política clássica e crítica da economia vulgar, para empregar os termos de Marx); demonstra igualmente em que medida a lógica do *Capital* é a lógica de um processo de revelação da essência do capitalismo, único modo de dar conta da realidade fenomenal e suas contradições.⁵⁸ Raymond Aron desenvolve uma explicação meticulosa dos grandes conceitos do *Capital*: a mercadoria e o seu valor; a troca; a noção de mais-valia ligada à de exploração; o lucro; a baixa tendencial da taxa de lucro a que o capitalismo conduz; a última fase antagónica entre forças produtivas e relações de produção até à sua autodestruição. Vamps revemos aqui as passagens correspondentes do curso, para proceder a um exame mais minucioso da interpretação aroniana. Proponho que examinemos o que o sociólogo Aron considera ser necessário reter do *O Capital*.

A distinção entre essência e fenómeno? Está completamente obsoleta para os economistas modernos, que apenas trabalham ao nível da manipulação quantificada da realidade fenomenal.⁵⁹ A teoria da mais-valia? É falsa.⁶⁰ A teoria da baixa tendencial da taxa de lucro? Não foi confirmada pelos factos e não permite de demonstrar a necessidade que conduzirá à catástrofe final.⁶¹ O projeto de deduzir leis do devir histórico a partir do encadeamento lógico das categorias abstratas? Um projeto irrealizável e irrealista, objeto de condenação desde a *Introdução à Filosofia da História*. Compreender Marx do modo que este se compreendeu a si próprio é também compreender a história de um fracasso: Marx não conseguiu, no *Capital*, fundamentar cientificamente a tese da queda do capitalismo⁶²; não conseguiu explicar teoricamente o movimento da história.⁶³

Assim sendo, que reter do *Capital*? Tal questão é decisiva no momento em que Aron lecionava o seu curso: em plena Guerra Fria, numa época dominada por fortes tensões ideológicas e políticas entre Leste e Oeste. Questão corajosa, colocada num tal contexto! Como de costume, Raymond Aron responde de modo claro, mas matizado, descartando a rigidez das posições unívocas e a lógica estéril do «tudo ou nada». Antes de abordar aquilo que é retido, sublinhemos, num primeiro momento, aquilo que é energeticamente condenado.

O que Raymond Aron encontra em Marx e recusa totalmente é a ideia de uma crítica *radical*, ou sem piedade, do capitalismo, que se apresenta igualmente enquanto

crítica *externa* porque avalia o sistema capitalista em função de um estado social, radicalmente diferente em natureza, onde o homem, no termo de um devir histórico necessário, poderia realizar a sua vocação. Para o marxismo, o capitalismo é «condenado pela sua injustiça» porque se funda na exploração, do mesmo modo que está «condenado à morte», dadas as suas contradições.⁶⁴ A condenação moral dobra-se numa condenação teórica, o que explica o enorme poder de atração exercido pelo marxismo em relação ao qual o próprio jovem Aron tinha dificuldade em subtrair-se, como confessa numa conferência em 1968: «Como resistir à sedução de um tal sistema no qual a ciência demonstra que a necessidade se encarregará de executar os veredictos da consciência? O capitalismo é condenado à morte não *devido* mas *por causa da* sua injustiça intrínseca. Quando li pela primeira vez *O Capital*, desejava fervorosamente deixar-me convencer; os meus desejos, enfim! continuariam por realizar».⁶⁵

No entanto, a crítica aroniana do marxismo não é uma crítica *total*, na medida em que discerne *uma parte de verdade*, que consiste em colocar legitimamente a questão da justiça social.⁶⁶ Ao constatar o hiato entre os grandes princípios de liberdade e de igualdade sobre os quais se fundam os sistemas democráticos e as desigualdades de facto que estes mantêm, Raymond Aron nunca se pôde conformar à inação política e ao conservadorismo. No seu *Ensaio sobre as Liberdades*, publicado em 1965, depois de ter confrontado, num primeiro momento, Tocqueville e Marx, não hesita em afirmar na sua conclusão: «Todos nos tornámos marxistas num sentido: os homens são responsáveis pelas circunstâncias e devem modificar as circunstâncias na medida em que estas privam os indivíduos dos meios indispensáveis para uma vida decente».⁶⁷ É sobre esta herança do marxismo que se funda o *reformismo* de Raymond Aron.⁶⁸ Para o sociólogo, o homem que não espera uma solução milagrosa proveniente de uma revolução sangrenta não é por isso obrigado a resignar-se ao injustificável. O seu reformismo distancia-se igualmente do ativismo revolucionário e da passividade (e do conservadorismo) do *laisser-faire* económico. O liberalismo que Aron defende demarca-se e opõe-se, com efeito, ao neoliberalismo de um Hayek, do qual Aron fez, em 1961, uma crítica impiedosa. No seu artigo, intitulado «A definição liberal da liberdade», centrada na discussão da obra de Hayek, *A Constituição da Liberdade* (1961), Aron, apesar de sublinhar a importância da definição liberal da liberdade compreendida enquanto «liberdade negativa», «liberdade-independência» ou «liberdade não-interferência», Aron demonstra também os limites e insiste, ao estilo de um jovem Marx que denuncia as liberdades formais em nome das liberdades reais, na necessidade de articular uma «definição positiva», concebida enquanto «liberdade-capacidade efetiva». É nesta procura de uma síntese possível entre direitos-liberdades e direitos-reclamados⁶⁹ que encontramos também o seu texto de 1968, intitulado «Pensamento sociológico e direitos do homem», consagrado à análise da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* de 1848, no qual se pode ler o profundo comprometimento do pensamento de Raymond Aron no pensamento de Marx.

Como podemos ver, a relação de Raymond Aron com Marx é complexa, feita de distanciamento e de proximidade. Uma relação de proximidade, dissemos, na consideração da parte de verdade presente na crítica marxista do capitalismo, através da qual a natureza singular do liberalismo aroniano se revela.⁷⁰ Existe também, entre Aron e Marx, uma relação de forte distanciamento, expressa na sua recusa categórica do milenarismo e do «otimismo catastrófico»⁷¹ que acompanha o marxismo. Mesmo se a crítica das democracias capitalistas é legítima aos olhos de Aron, apenas pode sê-lo se renuncia à atitude revolucionária, à ambição irrealista e perigosa de querer realizar integralmente a justiça social *aqui e agora*; apenas é legítima se fizer dessa ideia de justiça social um ideal regulador no sentido kantiano do termo, capaz de guiar uma ação política preocupada com o bem comum.

É certo que Raymond Aron estava demasiado consciente das tragédias do século XX para subscrever um qualquer romantismo revolucionário, mesmo quando este se exprimia no Ocidente sob as cores do progressismo e da modernidade. Com coragem e tenacidade, avaliava a distância entre o ideal da fraternidade proclamada pelo marxismo e a realidade monstruosa que este engendrou. Compreender o marxismo de Marx é também compreender que, a partir dele, foi possível conduzir à negação e à inversão dos ideais que eram por ele professados. Trata-se assim de compreender, além de Marx, e assim *melhor* que Marx, as consequências teóricas e práticas que puderam ser extraídas do seu pensamento.

Compreender um autor melhor que este se compreendeu a si mesmo

«Compreender um autor melhor que este se compreendeu a si próprio» é, como é necessário lembrar, o grande princípio interpretativo desenvolvido por Schleiermacher na sua *Hermenêutica* (1838).⁷² Mas este princípio, que suscitou numerosos comentários, não consiste em afirmar que, no trabalho interpretativo, é necessário «passar», por assim dizer, ao lado das intenções do autor, ignorando assim o sentido daquilo que nos quis transmitir; significa, sobretudo, que reencontrar a intenção de um autor é apenas uma etapa, certamente fundamental e, não obstante, preliminar, na busca do sentido de uma obra. Uma segunda etapa consiste, a montante, em recontextualizar uma obra no plano socio-histórico que intelectualmente a determinou, de modo a revelar aquilo que deriva não de um inconsciente psicológico, mas sim de um «inconsciente do discurso».⁷³ A jusante, consiste num processo interpretativo rigoroso que não pode também poupar uma reflexão sobre a multiplicidade de interpretações que uma obra é suscetível de engendrar e alimentar.

Para voltar à compreensão aroniana do marxismo, a interpretação do *Capital* desenvolvida nas aulas não se limita a encontrar a intenção do autor; coloca também em evidência o plano de fundo filosófico que presidiu à sua elaboração e avalia todas as consequências ideológicas e históricas que da obra puderam ser deduzidas. Neste aspeto,

se Raymond Aron reconhece em Marx um dos economistas mais ricos e apaixonantes do seu tempo, não deixa de sublinhar que, «enquanto economista-profeta, enquanto antepassado putativo do marxismo-leninismo, é um sofista maldito que tem a sua parte de responsabilidade nos horrores do século XX». ⁷⁴ Como reafirma nas *Memórias* «A mistificação começa com o próprio Marx, ao batizar como ciência o seu profetismo». ⁷⁵ Neste sentido, compreender Marx é, também para Raymond Aron, pensar *para além* das intenções de Marx.

Notas

¹ Ver Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, prefácio et notes par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 27: «Le génie de Marx est incontestable».

² Sur le «marxisme» de R. Aron, ver também Max Likin, «‘Nothing fails like success’, The Marxism of Raymond Aron», *French Politics, Culture and Society*, vol. 26, n°3, inverno 2008, pp. 43-60, qui aborde le sujet d’un point de vue plus historique et Daniel J. Mahoney, «Aron, Marx, and Marxism: An interpretation», *European Journal of Political Theory*, vol. 2, n°4, 2003, pp. 415-427.

³ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 33.

⁴ Un résumé de ce cours a paru em la revue *Le Débat* en 1984.

⁵ Jean-Jacques Salomon, «Marx vu par Aron. A propos du marxisme de Marx», *Futuribles*, janeiro, n°293, 2004, pp. 53-55.

⁶ Ver Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 734: «Je doute que j’aie encore le temps d’écrire cet essai dont le cours de 1976-1977 au Collège de France représente l’esquisse. Il occuperait une place vide em l’ensemble de mes écrits. Mais, tout compte fait, la perte ne me paraît pas grave, même pas pour moi».

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 435.

⁹ Il faut mentionner également le chapitre des *Étapes de la pensée sociologique* consacré à Marx qui constitue l’un des maillons importants de l’analyse aronienne. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

¹⁰ Ver *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, où Aron écrit: «Je pense qu’il n’y pas de doctrine qui soit aussi grandiose em l’équivoque, aussi équivoque em la grandeur».

¹¹ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 607.

¹² Ver p. 21 où R. Aron revient sur son parcours intellectuel em son introduction: «Il ne me paraît pas utile d’ajouter que je ne dois rien à l’influence de Montesquieu ou de Tocqueville dont je n’ai sérieusement étudié les œuvres qu’au cours des dix dernières années. En revanche, j’ai lu et relu les livres de Marx depuis trente-cinq ans».

¹³ Sur le jeune Aron, ver notamment Jean-François Sirinelli, «Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933)» em *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, 1984, pp. 15-30, ainsi que Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 2005.

¹⁴ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁵ Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l’histoire. Essai sur les limites de l’objectivité historique*, nouvelle ed. revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986 [orig. 1938], p. 448.

¹⁶ *Ibid.* Ver também *Le Spectateur engagé*, Julliard, 1981, p. 51: «Quand j’ai choisi mon itinéraire intellectuel, quand j’ai décidé d’être à la fois un spectateur et un acteur de l’histoire, j’ai commencé

par étudier Marx et en particulier *Le Capital*. Je souhaitais trouver une philosophie vraie de l'histoire qui aurait l'avantage incomparable de nous enseigner à la fois ce qui est et ce qui doit être».

¹⁷ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, nouvelle édition augmentée et corrigée, Paris, Gallimard, «Idées», 1968, p. 160.

¹⁸ Revenant em les *Mémoires* sur les acquis de *L'Introduction à la philosophie de l'histoire*, R. Aron souligne à quel point l'impossibilité de fonder *scientifiquement* nos choix et nos décisions était devenue pour lui une évidence: «Chacune des décisions exige [...] un pari et une appréciation aléatoire des risques et des chances, du souhaitable et du probable, des avantages et des inconvénients. Et chacun de nous, par ses décisions, se fait lui-même, son être et son existence», p. 523.

¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 125.

²⁰ Sur la place centrale attribuée à la dimension du politique em la pensée de R. Aron, ver notamment Franciszek Draus, «Le politique em la pensée de Raymond Aron», *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Université de Caen, n° 15, 1989, pp. 41-56 et, plus récemment, Pierre Manent, «La politique comme science et comme souci», in Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Éditions EHESS, 2013.

²¹ Ferdinand Tönnies, *Karl Marx. Sa vie et son œuvre*, traduction et présentation par Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2012 [orig. 1921], pp. 132-133.

²² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 74.

²³ Sylvie Mesure, *R. Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.

²⁴ C'est em ce registre en effet que R. Aron em ses *Mémoires* range *L'Opium des intellectuels* paru en 1955 (ver p. 321 *sqq.*), tout comme *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires* (1969) ou bien encore *Histoire et dialectique de la violence* (1973) en réponse à *La Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre.

²⁵ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 277.

²⁶ Ver *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 659: «Il faut commencer par reconnaître que la situation em laquelle Marx a réfléchi est fondamentalement différente de la situation em laquelle nous réfléchissons. Quiconque dit que Marx penserait ceci ou cela, émet une hypothèse plus révélatrice de lui-même que de Marx». De même, ver la p. 31 où Aron affirme que le but de son cours est de donner «une contribution honnête à une question scientifique: quelle a été la pensée de Marx au siècle dernier? Et non pas: que doit-on penser pour agir au siècle actuel».

²⁷ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 595.

³¹ *Ibid.*, p. 449.

³² Ver também *Les Étapes*, *op. cit.*, où Aron obéit au même principe interprétatif: «Quand Marx analyse la valeur, l'échange, l'exploitation, la plus-value, le profit, il se veut économiste pur, et il n'aurait pas l'idée de justifier telle ou telle proposition scientifiquement inexacte ou discutable en invoquant une intention philosophique. Marx prenait la science au sérieux» (p. 157).

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 25.

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷ Sur le climat idéologique existant en France à cette époque, ver também Pietro Chiodi, *Sartre and Marxism*, Humanities Press, 1976, William S. Lewis, *Louis Althusser and the tradition of French*

Marxism, Lexington Books, 2005, et Emmanuel Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.

³⁸ Nigro, «La question de l'anthropologie em l'interprétation althussérienne de Marx», in Jean-Claude Bourdin (dir.), *Althusser: une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008, pp. 103-104.

³⁹ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 75.

⁴⁰ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 441.

⁴¹ Raymond Aron fait allusion à Sartre qui avait soutenu em sa *Critique de la raison dialectique* que le marxisme était un horizon «indépassable». Sur ce point, ver *Essai sur les marxismes imaginaires*, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁴² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 21.

⁴³ M. R. Krätke, «Le dernier Marx et le *Capital*», *Actuel Marx*, vol. 1, n°37, 2005, pp. 145-160.

⁴⁴ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ Franck Fischbach, «Présentation» de: Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007; Emmanuel Renault, «Comment lire les *Manuscrits de 1844* ? em E. Renault» (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris, PUF, 2008.

⁴⁶ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 176.

⁴⁸ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, p. 70.

⁴⁹ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 446.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 446.

⁵¹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 583.

⁵² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 72.

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁵ Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

⁵⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 54. Il est intéressant de noter que, comme Marx, Aron s'est détaché progressivement de la philosophie pour aborder, en sociologue, la réalité des sociétés modernes. Après son cours de la Sorbonne, il publiera d'ailleurs successivement *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles* (1964), *Démocratie et totalitarisme* (1965), *Trois Essais sur l'âge industriel* (1966), *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité* (1969).

⁵⁷ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, pp. 333-334.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 338: «[...] essence, fonctionnement, situation historique, transformation du capitalisme vers un autre régime, tout cela doit être donné em *Le Capital*».

⁵⁹ *Ibid.*, p. 459.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 470.

⁶² *Ibid.*, p. 516.

⁶³ *Ibid.*, p. 182. C'est d'ailleurs à travers ce projet d'une déduction du devenir réel à partir d'une logique des concepts que Marx, aux yeux de R. Aron, est resté profondément hégélien: «Si Marx est resté hégélien jusqu'à la fin de sa vie, c'est au fond pour la raison essentielle qu'il a voulu trouver em le mouvement des concepts l'explication en profondeur du devenir historique. [...] Je ne crois pas qu'il y soit parvenu. Mais personne n'y est parvenu jusqu'à présent. Peut-être ne peut-on pas y parvenir parce que le mouvement de l'histoire n'est pas réductible au mouvement

des concepts et parce qu'on ne peut pas expliquer le devenir historique à partir d'une théorie du fonctionnement» (p. 182).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 625.

⁶⁵ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, p. 300.

⁶⁶ Serge Paugam, «Raymond Aron et la question sociale», in S. Audier, M. O. Baruch, P. Simon-Nahum (dir.), *Raymond Aron philosophe en l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 191-204.

⁶⁷ Raymond Aron, *An Essay of Freedom*, New York, Norton, «Perspective in Humanism», 1970 [orig. 1965], p. 213.

⁶⁸ Serge Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004, p. 61.

⁶⁹ Luc Ferry and Alain Renaut, «Droits-libertés et droits-créances: Raymond Aron critique de Friedrich-A Hayek», *Droits*, n° 2, 1985, pp. 75-84.

⁷⁰ C'est la raison pour laquelle il est ainsi très malaisé d'assigner mécaniquement em le camp de la gauche ou em celui de la droite, celui qui, non sans ironie, se présentait à l'occasion comme «un aronien de gauche» (Yann Coudé du Foresto, «Conversation avec Raymond Aron», *Pouvoirs*, n°28, 1984, p. 175).

⁷¹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 734.

⁷² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics*, 1838.

⁷³ Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 78.

⁷⁴ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 734.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 414.

Miguel Morgado

13. Montesquieu e Aron sobre as virtudes e a corrupção da democracia

A questão da legitimidade política

O regime político

Na sua *Contribuição de Montesquieu para a Constituição da Ciência Social*, Émile Durkheim, talvez o primeiro grande pensador a designar Montesquieu como precursor da nova ciência social, chama a atenção para uma importante dificuldade. Os filósofos antes de Montesquieu tinham o costume de fazer recuar o direito natural e o direito político a uma única fonte. Não podia haver separação entre, por um lado, a sociedade e o seu movimento e, por outro lado, a natureza humana e a conduta moral individual. Considerando que o direito político e jurídico natural derivam de um só e mesmo princípio, os filósofos do passado não foram, pois, confrontados com um facto problemático: o direito natural e o direito político desenham por vezes duas linhas de conduta diferentes, para não dizer contraditórias. Recusaram, pois, especificar que linha de conduta deve seguir o indivíduo quando faz face a essa alternativa. Impotentes e talvez pouco inclinados a resolver este problema, negligenciaram a elaboração de uma teoria completa da obrigação.

Segundo Durkheim, Montesquieu começou a resolver este problema. Teve em consideração o facto de que a vida moral e a vida social são de natureza diferentes e que têm implicações diferentes para o indivíduo. Mas, talvez demasiado preso à tradição, não esteve à altura de passar a uma segunda e indispensável etapa. Continuou a reafirmar o primado do direito natural sobre o direito político – o primado da moral sobre a sociedade. Por outro lado, transformou este primado numa teoria completa da obrigação. Durkheim não ficou convencido: «Por que será a natureza do homem mais sagrada, em todos os casos, do que a da sociedade?» pergunta-se. Na sua opinião, a via a seguir para sair deste impasse deveria ter consistido em reunir todas as regras do direito e dos costumes, «mesmo as que respeitam à vida individual», como que resultando da «vida social».¹ Eis porque Montesquieu fora, segundo a leitura de Durkheim, apenas o precursor da ciência social e não, como o considerará Aron, o seu fundador. Não é preciso dizer que, para gerações de leitores de Montesquieu, esta interpretação do grande filósofo político francês não era evidente. Muitos não aceitariam senão com fortes reticências a ideia de que Montesquieu aceitara o primado do direito natural sobre «as leis da sociedade», ou que tinha feito desse primado o fundamento de uma pretensa teoria da obrigação.²

Esta questão importante não é o assunto deste capítulo. E também nem tentaremos discutir se Montesquieu defendera uma estrutura consistente do direito natural como a base de sua filosofia política. Mas é importante recordar que também Aron provocou desilusões a muita gente, com a sua abertura à contingência histórica, ou com a sua indisponibilidade para usar uma linguagem «densa» (integral) do direito natural para condenar as escolhas ou consequências políticas lamentáveis. Muitos ainda acham insatisfatório que Aron possa reconhecer, simultaneamente, a necessidade histórica e afirmar a liberdade de ação humana. Esta ambiguidade aparente na sua interpretação da aventura humana, não deixou de ter detratores como havia entre os leitores de Montesquieu. Dentre estes, Rousseau foi um dos primeiros a protestar.³ Destutt de Tracy, com quem Thomas Jefferson contava para livrar a América da influência hegemónica de Montesquieu, denunciou «o plano» Montesquieu que consistia «sempre em falar de factos, e nunca discutir o direito»⁴. Do outro lado do debate *político*, Louis de Bonald estava também muito decepcionado com Montesquieu por causa do primado que deu «ao que é» deixando «o que deveria ser» bem para trás.⁵

Quanto à relação entre Aron e Montesquieu, talvez deva primeiro ser lembrado que o primeiro assinalou que não tinha sido influenciado pelo segundo (nem por Tocqueville). Reconhece explicitamente que não se confrontou com o pensamento de Montesquieu senão tarde na sua vida intelectual. A sua mente filosófica já tinha sido formada, por assim dizer, pela filosofia alemã. No entanto admite que as suas conclusões têm afinidades óbvias com a «escola Inglesa» de sociólogos franceses, embora a sua formação intelectual fosse principalmente «alemã».⁶

Em *O Espírito das Leis*, Montesquieu fez a famosa observação de que «Várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas de governo, os exemplos de coisas passadas, os costumes, as maneiras».⁷ Apresentava, assim, o seu conceito de «o espírito geral da nação». Nesta passagem, alguns viram o momento exato do nascimento da perspectiva sociológica. Parecia que, com Montesquieu, o primado do regime político, desenvolvido pela filosofia política clássica e abandonado pela filosofia política moderna emergente, estava em vias de ser rejeitado em nome de uma abordagem completamente diferente. Aron escolhe esse trecho de *O Espírito das Leis* para elaborar o «princípio de unificação do todo social».⁸ Para ele, o conceito do espírito geral da nação é «o verdadeiro culminar da sociologia de Montesquieu».⁹ O espírito geral da nação é o «modo de ser, de agir, pensar e sentir de uma determinada comunidade, como a fizeram a geografia e a história».¹⁰ A totalidade da realidade humana nacional está assim determinada não pelo regime político, nem por uma causa física ou moral específica, mas por muitos fatores. A existência humana é determinada pela síntese de várias causas – políticas, morais, religiosas, físicas. Em alguns casos, uma certa categoria de causas poderia ser um fator particularmente eficaz para determinar a existência humana, enquanto em outras experiências históricas, outra categoria de causas seria decisiva.

Aparentemente não existia uma hierarquia fixa de causas determinantes, o que permitiu a afirmação do ponto de vista sociológico. Tal abriu o caminho para a fundação de uma nova ciência humana. No entanto, Montesquieu já tinha observado que a «forma de governo» gozaria de algum tipo de prioridade, embora não claramente explicado, sobre os outros determinantes da vida humana. E esta é a razão explícita por que ele começou a sua investigação da realidade humana pela análise das formas de governo antes de mais nada.¹¹ De acordo com Aron, o texto de Montesquieu não permite eliminar completamente esta ambiguidade.¹²

Embora Aron reafirme o lugar de Montesquieu como fundador da sociologia, talvez devamos considerar que, precisamente, para ele, Montesquieu é o fundador da sociologia *política*, o género de sociologia que ele próprio tem a intenção de prosseguir.¹³ Em especial nas *Etapas do Pensamento Sociológico*, Aron apresenta Montesquieu como sociólogo e como filósofo político. Era um sociólogo, porque examinou todas as áreas da atividade social, todas as partes do social como tal, e tentou estabelecer as relações entre todas essas partes. Era um sociólogo, porque seu trabalho está definido «por uma intenção específica, conhecer cientificamente o social como tal».¹⁴ Há «causas» explicativas profundas por detrás da diversidade humana quase infinita dos costumes, religiões e sistemas políticos, e também por trás da sucessão histórica dos acontecimentos. De acordo com uma fórmula sucinta de Montesquieu a este propósito, «não é a Fortuna que governa o mundo».¹⁵

O segundo aspeto que leva a designar Montesquieu como fundador da sociologia reside na sua organização da diversidade humana num pequeno número de «tipos ou conceitos».¹⁶ Tanto a diversidade estática como a mudança histórica tornam-se inteligíveis através do raciocínio sociológico. No entanto, Montesquieu era também um filósofo político, e foi seguindo o espírito da filosofia clássica que procede à elaboração de uma tipologia dos regimes políticos. Para Aron, isso representa mais ou menos explicitamente o postulado do primado da política.¹⁷

Pode dizer-se que, apesar da sua dedicação à sociologia, Aron compartilha a abordagem geral de Montesquieu, mas não sem algumas reservas. Por outras palavras, de acordo com essa perspectiva aroniana (ou arono-montesquiiana), existe uma espécie de primado da política sobre fatores não-políticos, ao mesmo tempo que aprofunda o estudo das unidades políticas e liga a forma política a um certo «tipo social». Na verdade, cada sistema político é «caracterizado por um *tipo social*».¹⁸ A forma política não é independente de certas formas económicas ou sociais – sem mencionar as realidades demográficas e espaciais.¹⁹

No entanto, quando se trata da questão do primado da política ou da economia, isto é, a ideia de que uma determinada dimensão social da realidade (o político ou o económico) determina unilateralmente o conjunto da realidade social, Aron considera

este dogmatismo «arbitrário». Além disso, «é fácil demonstrar que qualquer teoria da determinação unilateral do todo social por um único elemento da realidade coletiva é falsa».²⁰ Por outras palavras, pode demonstrar-se que a ideia de que uma forma política (ou económica) resultará num tipo específico de economia (ou política) é falaciosa. A partir daqui continua a reforçar o ceticismo: a noção de que «uma certa ordem das coisas é mais importante do que as outras é uma ideia equivocada». Pode-se mostrar que aqui Aron rompe com Montesquieu, o qual afirmou que a política é, de certo modo, o elemento mais importante na determinação da existência humana. Embora nem sempre de modo convincente, Aron argumenta que todas as hierarquias de «importância» dependem diretamente dos «valores que o observador atribui aos fenómenos». Se me concentro nos resultados económicos, o fator económico torna-se mais «importante» *para mim*. Todas as hierarquias desse tipo parecem refletir o enviesamento de um observador – independentemente da legitimidade que desse enviesamento do ponto de vista moral, político ou mesmo científico. A subjetividade do observador torna-se então o principal critério das hierarquias dos fatores sociais determinantes.²¹

Evidentemente, devemos primeiro examinar, ainda que brevemente, se a noção de «regime político» ou de «forma política» de Montesquieu é já é uma noção sociológica, ou se, pelo contrário, é ainda devedora da noção antiga ou clássica. Depois de Max Weber, é inevitável questionarmo-nos se os regimes políticos de Montesquieu são, ou não, «ideais-tipos». Se Montesquieu tivesse esgotado sua análise do sistema político com sua classificação de «natureza» – isto é, segundo sua estrutura institucional e jurídica – é possível que a abordagem de Montesquieu não fosse muito diferente da de Weber. Na verdade, começa seu estudo da natureza da forma de governo postulando três «factos» e, ao afirmá-lo, aborda diretamente a *experiência comum* da vida política. A partir desses «factos»,²² deduz a «natureza» das repúblicas, monarquias e despotismos, bem como as suas traduções constitucionais. Com essa abordagem, a caracterização dos regimes políticos seria apenas uma aproximação assintótica de exemplos históricos concretos. A definição da monarquia, por exemplo, teria mais ou menos o mesmo caráter que um teorema geométrico. No entanto, a análise de Montesquieu sobre o sistema político não parava neste ponto.

Na verdade, desenvolveu seguidamente a noção de «princípio» do regime de uma maneira que introduz o leitor no movimento histórico, ou na vida interior, de cada regime político. Consequentemente, Montesquieu, ao examinar as paixões que colocam os regimes políticos em «movimento», teve em consideração a auto-interpretação de cada comunidade política o seu modo de vida. Essa ideia – o «princípio» – não permite descartar-nos geometricamente da experiência histórica concreta como a noção de «natureza» permitiria.

O «objeto» ou propósito do regime

Normalmente, quando os comentadores descrevem a análise do regime político por Montesquieu, não vão além das noções de «natureza» e «princípio». Mas tal pode ser um grave erro. Na verdade, Montesquieu introduziu um terceiro elemento que é integrante de seu estudo mais aprofundado sobre o regime político. Pode-se apreciar a importância desse conceito negligenciado pelos comentadores se admitirmos que, sem este, Montesquieu não teria podido apresentar o mais inovador de todos os regimes históricos: a forma de governo inglesa. Montesquieu denomina este terceiro conceito do «propósito» ou «objeto» do regime.²³ Lembremos que a experiência política inglesa, tão importante na obra de Montesquieu, só poderia ser invocada por ele, porque a Inglaterra tinha definido para si mesma uma meta coletiva, historicamente nova – o propósito da liberdade política. O que é interessante por várias razões, uma das quais é a ideia de que a liberdade política é um projeto político coletivo e não a ação espontânea de forças sociais particulares. Não pode ser entendido como um simples processo histórico de subtração das restrições que impedem a ação humana individual. Aron usou exatamente o mesmo argumento – um motivo mais para se afastar dos pensadores liberais clássicos como Hayek, por exemplo.

Os regimes políticos têm tarefas históricas concretas diante de si. Estas são muitas vezes negligenciadas pelos cientistas políticos. Por exemplo, a Quarta República Francesa «tinha, ao mesmo tempo, de se erguer das suas ruínas, inserir-se numa conjuntura diplomática sem precedentes, dar o seu consentimento a uma Europa unida, modernizar a sua economia e transformar fundamentalmente, e finalmente abandonar, o império».²⁴ O facto de que os regimes políticos são confrontados com tarefas como essas levanta também a questão de como (ou mesmo se) diferentes regimes podem ser comparados. Se os regimes políticos estão envolvidos em projetos coletivos que os definem, tudo o que importa é se eles são bem-sucedidos na sua prossecução. Portanto, quando queremos fazer um juízo de valor sobre a *bondade* de um certo regime, e sobre sua superioridade ou inferioridade em relação aos outros, não devemos apenas avaliar sua legitimidade, mas também sua eficácia.²⁵ A experiência histórica pode apresentar casos em que podemos ter uma sem a outra, ou um regime que pode ser melhor de acordo com um dos dois critérios, mas pior de acordo com o outro. É assim a sociologia política fica sem meios claros e simples para comparar regimes. Essa complexidade impede-nos de dizer que um regime é melhor que o outro? Certamente que não nos obriga a concluir absurdamente que todos os regimes são iguais. Mas faz que muitas comparações, senão todas as comparações, se revelem problemáticas em alguma medida. Sobretudo exige avaliações matizadas e juízos gradativos do «mal» e «bem» de cada regime, em vez de recorrer a modos binários rígidos de aprovação ou condenação.²⁶ Não podíamos encontrar um ponto de afinidade mais forte entre Montesquieu e Aron.

No debate sobre o «propósito» de um regime, surge uma outra questão incontornável. Montesquieu afirma explicitamente que o «propósito» de um regime é sempre duplo. O primeiro – tanto em teoria como na experiência histórica – é a sua perpetuação; age na direção do que supõe ser sua própria sobrevivência. É esse o objetivo que torna todos os regimes políticos iguais; é compartilhado por todos. A preocupação com a perpetuação da comunidade política inclui disposições comuns, independentemente da diversidade dos regimes. Mas, em segundo lugar, cada regime tem seu propósito particular. Este pode ser proclamado abertamente ou tacitamente perseguido através da sua história. É apenas pela experiência histórica que o filósofo político ou o sociólogo podem descobri-lo. Claro, a experiência histórica pode ser deduzida ou projetada no futuro. No entanto, o «propósito» particular do regime exige uma organização específica da sociedade, e condiciona muito profundamente sua maneira de ser e agir. Portanto, o filósofo ou sociólogo político deve discernir a experiência histórica real e concreta para identificar o «propósito» do regime. Mais uma vez, este terceiro elemento afasta Montesquieu ainda mais da abordagem weberiana por «ideal-tipos».

Ideal-tipos?

Sobre a questão de saber se as formas de governo de Montesquieu são idênticas aos «tipos-ideais» de Max Weber, Aron argumenta que uma resposta perentória tanto numa direção como na outra seria uma simplificação grosseira do pensamento do aristocrata francês. Quando todos os pontos de vista da análise são levados em consideração, é de facto arriscado dizer outra coisa. É fácil encontrar estudiosos de Montesquieu de ambos os lados da clivagem.²⁷ Por exemplo, Carcassonne rejeitou a ideia de que os regimes apresentados no *Espírito de Leis* eram abstrações. Tomando o caso da monarquia, afirmou que as formas de governo de Montesquieu eram de facto condições morais e sociais específicas da experiência humana.²⁸ Hegel afirmava que Montesquieu evitara ao mesmo tempo as parciaisidades do idealismo e do empirismo porque «não deduziu simplesmente as instituições e leis individuais da suposta razão, nem se contentou em abstrai-los da experiência para depois os erigir em tipos de universais»; Montesquieu «entendeu tanto as relações mais profundas do direito constitucional e as características mais superficiais das relações civis», e fê-lo «inteiramente a partir do todo [nacional] e da sua individualidade».²⁹

O próprio Montesquieu nos deixou com algumas reflexões que varrem quase todas as nossas dúvidas. Podemos vê-lo evitar a parcialidade do idealismo e a do empirismo, confirmando a leitura de Hegel. Por um lado, a sua análise do regime inglês está mais próxima de uma abordagem em termos de «ideal tipo». O conteúdo tipológico de *Espírito das Leis* (XI, 6 e XIX, 27) parece indicar o provável resultado da elaboração dos princípios constitucionais previamente definidos. Talvez essa seja a razão para o uso

do condicional no *Espírito das Leis* (XIX, 27); por outras palavras, Montesquieu optou por usar uma formulação do género «premissa-conclusão» porque enunciava aqui uma forma de governo «ideal» menos ligada à experiência política concreta.³⁰ Por outro lado, Montesquieu tratava das outras formas de governo como correspondendo a representações, tão fiáveis quanto possível, da experiência política real. Um caso interessante de *Espírito das Leis* é a China. Num certo momento, Montesquieu achou necessário argumentar contra certos relatos de viagem – uma fonte privilegiada de conhecimento da política e da sociedade de terras distantes no século XVIII – cujas narrativas alegadamente teriam deixado o império chinês fora do perímetro da tipologia apresentada em *Espírito das Leis*. Embora disposto a levar em consideração os problemas colocados pela heterogeneidade da estrutura social e política chinesas, Montesquieu tentou mostrar que a China era realmente um estado despótico. Implicitamente, estava afirmando de que a fiabilidade empírica (não «ideal») da sua tipologia se tornava irrefutável depois de ter sido testada - testada com base na evidência empírica.

Outro momento em que Montesquieu parece seguir uma orientação semelhante encontra-se nas suas críticas à concepção aristotélica da monarquia. De acordo com Montesquieu, os pontos de vista de Aristóteles sobre a monarquia eram um tanto confusos porque a era histórica das verdadeiras monarquias (góticas) ainda não tinha surgido na antiguidade clássica; Aristóteles não poderia analisar adequadamente as monarquias simplesmente porque ainda não tinham entrado na sua existência histórica. Por exemplo, a nobreza como quadro social e político do regime é um elemento central das monarquias; portanto, também não existia nos tempos antigos.³¹ Isso leva à conclusão de que, para Montesquieu, os regimes devem primeiro manifestar-se historicamente antes de poderem ser classificados. A Inglaterra era então uma exceção a essa regra? Talvez não, uma vez que a Inglaterra – com sua base política e constitucional declarada - já era «idealmente» real.

Quanto a Aron, as coisas são um pouco mais complexas, mas não radicalmente diferentes. De acordo com sua própria abordagem, o regime político deve ser examinado à luz do seu «ambiente histórico», pois é «influenciado, se não determinado» por uma variedade de fatores não-políticos, como tradições, valores, modos de pensamento e ação, específicos em cada país. Isso pode ser visto como uma simples atualização da análise de Montesquieu no que toca ao espírito geral da nação. Além disso, todos os regimes compartilham uma «função» básica – a manutenção da paz interna e a proteção da agressão externa. Deve-se acrescentar que todos se esforçam também por obter outra condição básica – a obediência dos seus cidadãos ou a aceitação mais ou menos universal da sua legitimidade. Finalmente, qualquer regime avança objetivos éticos ou existenciais que justificam a lealdade dos governados e, ao mesmo tempo, vinculam a autointerpretação do regime, ou a representação da «sua própria imagem de si mesmo».³² Independentemente do fosso entre o comportamento real do regime e sua auto-interpretção, esse último aspeto contém muita flexibilidade. A coerência explícita,

mesmo que seja num nível muito geral, torna-se decisiva para a integridade do regime e até para sua sobrevivência. Também revela os limites bastante estreitos de uma «filosofia cínica da política», ou da ideia de que a política é simplesmente o domínio da luta pelo poder e a pura hipocrisia institucionalizada *não* é um passivo político.

E, no entanto, apesar de todas essas reservas, Aron é a favor da ideia de um primado *limitado* da política. Isso pode ser justificado por comparações históricas e também com base em fundamentos antropológicos. Primeiro, uma vez que a sociedade industrial é o tipo social moderno por excelência, as diferenças entre as sociedades industriais concretas encontram historicamente suas razões nas diferenças políticas. Numa palavra, «é a política que determina as diferentes variações». Em segundo lugar, uma vez que a sociedade é essencialmente a organização das relações humanas e porque viver com os outros é um aspeto essencial da existência humana, a política está «mais diretamente preocupada com o próprio significado da existência». A ciência e a sociologia, em particular, não podem abstrair-se da interpretação que os homens fazem da política, bem como do seu lugar no mundo.³³ De facto, Aron viu em Montesquieu um entendimento semelhante ao seu quando escreveu que o primado da política de acordo com Montesquieu tem um significado antropológico e não estritamente causal.³⁴ A «filosofia política cínica», enraizada na visão de Maquiavel de que a política é apenas a luta pelo poder, escapa dessa questão fundamental com um realismo falacioso. É um niilismo disfarçado de pseudociência social, contribuindo para as oscilações entre o ceticismo e o fanatismo. Isso leva à conclusão sociológica de que «a organização da autoridade envolve mais diretamente o modo de vida do que qualquer outro aspeto da vida em sociedade».³⁵ Devemos dizer «mais diretamente», mas *não absolutamente*. Mais uma vez, isso não autoriza o antigo postulado de um primado da política, segundo o qual todas as relações humanas na sociedade são determinadas pela política – pelo menos quando o conceito de política corresponde ao domínio limitado à seleção dos dirigentes e às suas ações. Curiosamente, Aron julgava que a afirmação de um primado absoluto da política era característica dos filósofos políticos «gregos» – presumivelmente, dos filósofos políticos clássicos. Escusado será dizer que os marxistas lhes estavam diametralmente opostos – com seu primado absoluto dos fatores económicos na determinação de toda a sociedade. Mas a sociologia nasceu do derrubar do dogmatismo da filosofia política clássica. No momento desse nascimento, a sociologia conscientemente voltou de cabeça para o ar o absolutismo grego.³⁶

Quanto a Montesquieu, este é, para Aron, um guia fiável sobre o assunto. A política não deve ser excluída; não pode ser ignorada. A história é ininteligível se deixarmos a política completamente de lado como uma espécie de superestrutura sem vida. A ação livre, o exercício do poder e a obediência são os elementos primordiais da política. A política até «revela o caráter humano ou desumano de toda a comunidade», pois «os homens são humanos somente se obedecerem e comandarem humanamente».³⁷ Mas, como Aron admite implicitamente, este importante facto escapa à sociologia como

tal, para nos levar a entrar no domínio da filosofia política. E, no entanto, a sociologia (política) não pode ser completamente ignorada. Em última análise, a única fronteira inflexível entre filosofia e sociologia é a marcada pela busca da melhor ordem política. Aparentemente, este é um território não sociológico – mesmo que, de facto, uma conceção teleológica da natureza humana seja o exemplo último ou o caso limite para diferenciar a filosofia e a sociologia.³⁸

Certamente, na sua análise dos regimes «constitucionais-pluralistas» e dos regimes do «partido monopolista», Aron realmente começou com tipos-ideais. Mas não se deteve aí. A construção de ideal-tipos requer a combinação de um pequeno número de variáveis, selecionadas pelo sociólogo. Mas este deve levar em consideração que estas características podem não depender umas das outras. As distinções devem ser feitas, separações entre factos devem ser estabelecidas. O resultado dessas operações, que dependem da análise empírica, abre o caminho às diferenciações entre os regimes.³⁹

O «princípio» democrático

Aron aplicou a noção retirada de Montesquieu de «princípio» aos regimes constitucionais-pluralistas e aos regimes de partido monopolista. Para Montesquieu, o «princípio» do regime revela a matriz psicológica da comunidade política. Assim, descreve o conteúdo das expectativas, as exigências morais, as necessidades educacionais, a mobilização política pelo regime que liga os governantes e governados. É a fonte de movimento e energia necessárias para que o regime exista. Também fornece ao regime o seu padrão interno de justo e injusto, bem e mal, aceitável e intolerável. Aron argumenta que o princípio dos regimes pluralistas é o «respeito pela legalidade» e «respeito pelo, e o sentido do compromisso». Propõe, no entanto, uma interpretação muito esterilizada do princípio de Montesquieu das repúblicas democráticas – a virtude. De acordo com sua interpretação, é «a virtude definida pelo respeito das leis e pela preocupação com a legalidade». Portanto, em termos de *definição*, não é necessário ajustar substancialmente a antiga definição do princípio das democracias.⁴⁰ O respeito pela lei é decisivo porque a lei, incluindo o direito constitucional, é o enquadramento apropriado para a unidade geral necessária entre os cidadãos e a base sobre a qual os conflitos podem surgir sem degenerar em guerra civil.⁴¹

No entanto, os traços modernos do governo democrático – representação política (já observada por Montesquieu⁴²) e concorrência entre os partidos – exigem uma inovação. Por um lado, os cidadãos são convidados a formular publicamente suas opiniões e suas exigências. Aron sugere até que os cidadãos «experimentem paixões partidárias fortes» para contrapor à pressão da «uniformidade». Por outro lado, o compromisso partidário não deve degenerar em sectarismo, isto é, na recusa categórica de aceitar qualquer acordo com outras concepções políticas. O «sentido de compromisso»

é, portanto, o complemento indispensável da noção de «virtude» democrática porque o respeito pela legalidade não é suficiente.⁴³

Porquê a disposição para chegar a compromissos? Um bom compromisso visa não alienar parte da comunidade. Esta formulação é geral, mas não pode ser mais precisa: as circunstâncias concretas têm uma forte influência sobre o que torna um compromisso um bom compromisso.⁴⁴ No entanto, o «sentido de compromisso» é necessário porque as democracias modernas envolvem uma concorrência pacífica entre os partidos: toda a política, incluindo a política democrática pluralista, é conflito. Mas tal não leva a uma conceção agonística ou nihilista da política, muito menos a uma glorificação do conflito. Paradoxalmente, a política é um conflito porque, no seu nível mais fundamental, viver em conjunto politicamente é uma atividade colaborativa. Mas, para coordenar a colaboração entre os homens, a autoridade tem que existir. É aí que o conflito começa – mesmo que não pare nesse ponto.⁴⁵ O exercício da autoridade política em regimes pluralistas é uma dialética constante entre governantes e governados, bem como entre o governo e sua oposição – que, como diz o ditado, é o governo de amanhã. O que significa que deve haver um mínimo de comunicação entre as diferentes partes da comunidade que deve ser cultivado. Isso implica que essa comunicação seja possível. Para que a comunicação seja possível e cultivada, a moderação deve ser a pedra angular da sociedade. O «sentido de compromisso» torna-se, portanto, sinónimo de moderação, que nunca está assegurada e requer um permanente cultivar.

Neste ponto, encontramos outra fonte de unidade entre os dois pensadores. É algo que liga profundamente o espírito da sua reflexão através de toda a sua obra. Gostariamos de recordar que é moderação e não a liberdade o objetivo prático da reflexão de Montesquieu.⁴⁶ Não é a virtude exemplar nem a liberdade, é a moderação que define o bem da moral ou dos comportamentos que mais efetivamente contribuem para os objetivos da sociedade – e que melhor protege o homem e a sua comunidade social. Finalmente, é mesmo o critério mais razoável para avaliar as sociedades políticas, os costumes e as religiões. Encontramos uma abordagem semelhante no pensamento de Aron, que pode ser acompanhada na condição de que as liberdades individuais, como prosperaram no Ocidente, teriam de ser de alguma forma integradas numa noção mais ampla de moderação. Para ele, as liberdades e a moderação são provavelmente inseparáveis, pelo menos nas condições das sociedades industriais modernas.

Uma sociedade decente é uma sociedade de moderação e compromisso. A moderação também tem a virtude de deixar indeterminados, ou pelo menos subdeterminados, os muitos arranjos sociais e constitucionais possíveis que as nações através da sua experiência histórica concebem para atender às suas aspirações específicas e ao seu contexto cultural. Por outras palavras, a moderação impede o desenvolvimento de regimes totalitários ou de outras formas de governo mais ou menos autoritárias. Mas isso não leva a um mundo homogéneo de democracias liberais, que estariam dotadas das

mesmas instituições económicas, sociais e políticas, com as mesmas referências culturais. Com o realismo que o caracteriza, Aron afirmava que não devemos esperar que todas as sociedades deem origem a regimes liberais, constitucionais e pluralistas que verdadeiramente protegem os direitos humanos e melhorem as condições sociais pelo simples motivo de que as nações não são todas capazes de se governar a si mesmas dessa maneira. Depois de Montesquieu, Aron, como Rousseau antes dele, poderia ter dito que «a liberdade, não sendo fruto de todos os climas, não está ao alcance de todos os povos»⁴⁷ – desde que «clima» seja aqui entendido num sentido muito amplo.

Façamos uma observação final sobre a moderação. Aron indica que Montesquieu articulou a tipologia política das três formas diferentes de governo (repúblicas, monarquias, estados despóticos) com outra classificação implícita que distingue entre regimes moderados e não moderados.⁴⁸ Esta observação simples tem consequências importantes. Porquanto, Aron lê em Montesquieu que «a vida social» é diferente segundo a comunidade política é governada de maneira moderada (de acordo com leis e regras) ou não-moderada (arbitrária e violenta). Nenhuma sociologia contemporânea da análise política deve esquecer esta reflexão e esta distinção fundamentais.⁴⁹ Além disso, embora Aron descrevesse Montesquieu como um «representante da aristocracia» que elaborou uma noção de equilíbrio social típica do «modelo de uma sociedade aristocrática», Aron sugeriu que essa ideia geral de equilíbrio social e político de Montesquieu mantinha sua relevância ainda hoje. O equilíbrio social e político resultante de uma diversidade de poderes, ordens sociais e categorias é uma condição da moderação e da liberdade. Uma sociedade democrática livre e moderada no mundo de hoje não pode ser construída simplesmente sobre a noção falaciosa da soberania do povo. A distinção de Montesquieu entre o poder do povo e a liberdade do cidadão permanece indubitavelmente relevante para a sociologia política de hoje, assim como a doutrina da necessária limitação do poder para assegurar um regime moderado.⁵⁰

Corrupção

Nenhum regime é imune à sua própria corrupção. Montesquieu advertiu-nos de que «a corrupção de cada governo quase sempre começa com a dos seus princípios».⁵¹ A corrupção do princípio político de um regime era, segundo Montesquieu, o principal motivo de sua queda final – e a sua transformação provável num outro regime historicamente possível. A corrupção, pode-se dizer, é uma questão de princípio.

Aron também estava preocupado com o problema da «corrupção» num sentido clássico e montesquieuano. Lembremos que, de acordo com Aron, os princípios políticos democráticos são o respeito pela lei e um «sentido do compromisso». E lembremos que, para Montesquieu, o princípio republicano democrático é a «virtude». No pensamento de Aron, a democracia possui «virtudes negativas» e «virtudes positivas».

As «virtudes negativas» estão ligadas à limitação da autoridade dos grupos e das suas opiniões nos debates públicos e na concorrência dos partidos, incluindo a limitação do poder político. Por sua vez, as «virtudes positivas» são o respeito pela lei e pelas regras políticas fundamentais, bem como o respeito pelas liberdades individuais. Essas virtudes têm um papel mais importante na prevenção de males do que na realização de grandes feitos heroicos. Na sua modéstia, a democracia constitucional-pluralista é capaz de proteger a sociedade e os indivíduos de males de que os outros regimes não conseguem protegê-los.⁵² Não há nada aqui que inspire nos homens a grandeza poética, evidentemente; mas como a saúde, só é plenamente apreciada uma vez perdida.

Aron assegura-nos de que a perda do «espírito público» é certamente uma das manifestações da corrupção do princípio das democracias modernas. No pensamento de Montesquieu, a corrupção da «virtude» republicana poderia ser expressa nos mesmos termos. No entanto, Montesquieu pensa que, na medida em que a «virtude» é o patriotismo, a sua corrupção significaria, por exemplo, o regresso do indivíduo às suas próprias preocupações e desejos privados, negligenciando assim a ação na comunidade para o bem da pátria. Na medida em que a «virtude» é o amor da igualdade, sua corrupção significaria a aceitação de grandes desigualdades ou uma visão fanática da igualdade que abolisse todas as fontes de desigualdade ou de distinção, independentemente de poderem ser temporárias e respeitadas do governo republicano, comprometendo, portanto, a própria estrutura do poder político da república, bem como a justificação da obediência. Na medida em que a «virtude» consiste em obedecer voluntariamente às leis, a sua corrupção significaria desprezo pela disciplina introduzida pela legalidade e desprezo na obediência a regras *comuns* – cada homem considerando-se a si mesmo uma *exceção*. Finalmente, na medida em que a «virtude» é o amor à «frugalidade», a sua corrupção abriria a porta para que homens e mulheres se abandonassem aos seus prazeres privados subjetivos sem entraves, libertando os freios do desejo de uma existência suntuosa e sempre mais confortável, mesmo à custa de afrouxar os laços que ligam o cidadão da república aos seus deveres.

Tudo isso é pensado no contexto da pequena cidade antiga, enquanto Aron tinha em mente as sociedades industriais modernas. As sociedades industriais são mobilizadas para produzir *mais* – na verdade, para produzir *o máximo possível*. A busca da abundância opõe-se à frugalidade.⁵³ Qual é o significado do «espírito público» nestas condições? Curiosamente, isso pode levar a dois comportamentos extremos: o sectarismo partidário até ao ponto em que as pessoas perderiam de vista a mais vaga noção do bem *comum* (que, pode acrescentar-se, é uma observação republicana clássica contra o «espírito de fação»), ou um «sentido de compromisso» hiperbólico que paralisaria a tomada de decisões e proibiria qualquer possibilidade de haver uma estratégia política coerente e estável. O compromisso, como reconhece Aron, nem sempre é uma coisa boa. Não só pode ser um eufemismo para inatividade e paralisia, mas muitas vezes as próprias escolhas políticas não estão abertas ao compromisso. Às

vezes, é simplesmente agir de um modo ou de outro. As combinações de escolhas alternativas são às vezes impossíveis. Nestes casos, uma busca desesperada do compromisso levaria a uma decisão incontestavelmente má para resolver o problema em questão. Pode haver, de facto, um «excesso de compromisso», que é outro aspeto da corrupção política.⁵⁴ Por outras palavras, a corrupção do «espírito público» pode significar quer demasiado «sentido de compromisso» ou demasiado pouco. Existe, portanto, um justo meio no «sentido de compromisso» que só pode ser determinado no contexto de circunstâncias concretas e que exige um juízo político prudente. A vitalidade numa democracia pressupõe e aponta para um equilíbrio adequado, mas difícil de determinar, por um lado, e, entre as forças que dividem – a tomada de decisão, o pluralismo da opinião e a diversidade de interesses – e, por outro lado, a necessidade de convergência e consenso geral sobre regras e comportamentos fundamentais.

Há também outras dimensões importantes da corrupção. Primeiro, pode afetar as instituições políticas. É o que agora é geralmente chamado de «crise de representação». As instituições políticas podem ser corrompidas quando há uma crise de representação entre partidos e sociedade, ou quando a concorrência partidária basicamente mina a organização de qualquer autoridade política estável. Podemos descrever um sistema partidário corrupto como alienado do conteúdo social que deveria representar. Em segundo lugar, a corrupção pode vir da «infraestrutura social». Aron parece indicar um conflito generalizado nas relações sociais e económicas – ou seja, uma intensa luta de classes numa sociedade industrial que pode chegar ao nível de uma guerra civil.⁵⁵

No entanto, ele diz que não subscreve completamente esta abordagem. É demasiado impressionista, por assim dizer: admite sua utilidade, mas lamenta a falta de precisão. Tenta usar a noção de democracia como um justo equilíbrio entre esses dois males de demasiada democracia ou demasiado pouca democracia. (Em certo sentido, Montesquieu também recorre a esta distinção: sugere um equilíbrio difícil na sua descrição da corrupção da «virtude» republicana.) Se a democracia se tornar uma oligarquia, deixa de ser um regime constitucional-pluralista. O caminho para a oligarquia é uma corrupção; esta afirmação é a mais previsível que essa análise produz. O argumento menos óbvio é a afirmação de Aron de que regimes constitucionais e pluralistas podem ser igualmente corrompidos quando a oligarquia está «demasiado erodida». Esta possibilidade é desenvolvida em *As Desilusões do Progresso: a Dialéctica da Sociedade Moderna*, um livro tardio no qual Aron explora a tensão entre as exigências técnicas de hierarquia e a dinâmica democrática da igualdade na sociedade industrial. Já nas *Dezeto Lições* lemos que «todos os regimes são um esforço para conciliar a hierarquia com a igualdade, a hierarquia do poder com a igual dignidade humana».⁵⁶

Mas Aron considera, por fim, essa abordagem também «abstrata». Talvez a questão da corrupção deva ser estendida ao propósito do regime – não apenas ao seu princípio. Encontramos corrupção sempre que o propósito é corrupto, ou seja, quando está em contradição com os princípios da democracia. Mas também encontramos

corrupção sempre que o sistema político se revela ineficaz na prossecução do seu propósito. E não devemos excluir a possibilidade de que a corrupção política se possa manifestar sempre que o propósito, enquanto projeto coletivo, seja rejeitado pelos cidadãos, não pelo seu conteúdo específico, mas porque é um projeto *coletivo, comum*. A retirada dos cidadãos para a condição de meros produtores e consumidores, evitando responsabilidades e deveres comuns, uma cidadania desvitalizada – tudo isso podem ser formas de corrupção.

Poesia democrática e prosa histórica

Aron acredita que o objetivo do estudo dos regimes políticos vai muito além dos limites académicos da ciência política como tal. Pode ser determinante também para o historiador profissional; e é particularmente relevante no que toca ao século XX. Como Aron diz, a «rivalidade» entre regimes políticos distintos caracteriza a nossa «época». ⁵⁷ A história do século XX não é inteligível se não entendemos essa rivalidade. Os regimes concorrem uns com os outros. E esta competição não é apenas militar, não é apenas uma luta para acumular mais poder ou para ser mais forte do que os respetivos concorrentes em termos militares. Esta rivalidade, podemos presumir, é também uma luta pela conquista dos corações e mentes daqueles que vivem sob o regime rival. A justificação pela ideologia é uma parte importante dessa rivalidade. As suas armas incluem a argumentação intelectual, a retórica e a propaganda. Esta é talvez uma grande novidade: para Montesquieu, a inteligibilidade da história exigia um profundo conhecimento da *sequência* dos regimes políticos (repúblicas antigas, monarquias góticas, o regime da liberdade política e do comércio) e não a sua rivalidade, especialmente quando a rivalidade é entendida de modo a incluir a concorrência ideológica. E, todavia, uma vez que o despotismo não é condicionado historicamente, mas é sim uma possibilidade permanente, a dialética – senão a rivalidade – entre regimes moderados e não moderados é parte integrante da história humana.

Quando Montesquieu começou sua interpretação do comércio moderno como uma força histórica de transformação que tendia a originar uma certa forma de comunidade política, percebeu que estava a discutir uma questão prosaica – a busca da segurança económica e da prosperidade. Talvez uma das razões pelas quais escolheu começar o Livro XX do *Espírito das Leis* com uma invocação às Musas – a prerrogativa e a obrigação profissional do poeta, mas não do economista – é precisamente porque a importância filosófica desta transformação histórica não deve estar ausente das mentes daqueles que estão mais abertos a grandes ações e promessas de heroísmo, à devoção espiritual e aos horizontes transcendentais. Aron, por outro lado, não tem a mesma ambição. Prefere deixar a prosa democrática moderna ao ar livre, para mostrar a tensão entre a inevitável desilusão que traz e os benefícios humanos que desta decorrem: prosperidade, liberdades, segurança e, acima de tudo, moderação. A divulgação desta

tensão é necessária para destacar um dos grandes perigos que ameaçam as democracias modernas. O perigo é o canto das sereias da política literária, com as suas promessas não só da redenção humana por meios políticos, mas também de rutura com a rotina prosaica e aborrecida das sociedades industriais democráticas por um horizonte poético (ou mesmo heroico), embora ilusório. Além disso, os regimes constitucionais-pluralistas estão associados a uma conceção cética do exercício do poder político. Rejeitam o preconceito da infalibilidade do conhecimento humano e da pureza das intenções políticas. Como resultado, apreciam o debate e a concorrência entre opiniões, bem como as limitações ao exercício do poder.

O realismo crítico aroniano lembra os limites do idealismo político. É, obviamente, um antídoto contra as utopias totalitárias e as promessas reacionárias de regressar a um passado romantizado. Mas é também um antídoto intelectual para o idealismo democrático liberal que este tende a retratar com sobriedade. Aron deixa claro: «nunca houve um regime perfeito». ⁵⁸ Todo regime político é uma «solução imperfeita» para a «antinomia fundamental da ordem política»: a busca e reconciliação de objetivos coletivos e das desigualdades de facto, com «alguma participação de todos os homens da comunidade». ⁵⁹

Para Aron, as democracias modernas estão condenadas a alimentar as desilusões. No entanto, tal não deve ser tomado como um sinal de sua corrupção. Dececionam cidadãos e cientistas porque são «terra-a-terra». A melhor coisa que podemos fazer é observá-las com ceticismo, para evitar pelo menos a desilusão que sofremos quando comparamos a «ideia» da democracia com a experiência democrática corrente, historicamente concreta. «Toda a democracia é oligárquica, cada instituição é imperfeitamente representativa, todo governo que deve obter o consentimento de múltiplos grupos ou indivíduos age por isso devagar e deve ter em consideração a idiotice e o egoísmo humanos». Alguns parágrafos mais adiante, Aron apresenta esta declaração sumária: «A democracia é no fundo o único regime que confessa, digo, que proclama que a história dos estados é, e deve ser, escrita não em verso, mas em prosa». A democracia é prosaica por natureza: pela natureza dos seus propósitos, pela natureza de seus procedimentos e pela natureza das suas virtudes. A moderação é, em última instância, prosaica, por oposição à embriaguez ou à loucura do delírio poético. ⁶⁰ Faríamos um mau serviço à democracia se a apresentássemos de outro modo.

Além disso, Aron adverte-nos contra a tentação do evangelismo democrático, lembrando que «os regimes democráticos não têm por função criar estados ou conseguir a unidade das nações». Ler este aviso com o benefício da visão retrospectiva, ressoa quase como um argumento profético contra o «nation-building» democrático: «Nunca ninguém criou uma nação dizendo aos homens: vão e debatam». Já na sua época, Aron se apercebeu de uma tendência imprudente entre os políticos ocidentais para aconselhar, perigosamente, países, então recentemente independentes, a «criar o poder a partir das suas divisões internas». Em vez disso, devemos reconhecer que o melhor que a

democracia pode fazer é que «a unidade dos estados e das nações resista à constante rivalidade de pessoas e ideias».⁶¹ É uma avaliação menos ambiciosa, mas talvez mais realista, das possibilidades da democracia: uma lição menos poética e mais prosaica sobre os limites da política democrática.

Notas

¹ Émile Durkheim, *Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* dans Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, pp. 54, 50.

² Na sua bibliografia de referência sobre Montesquieu, Robert Shackleton defende uma leitura relativista da sua obra. Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 45.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1969, IV, *Émile*, p. 836.

⁴ Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu* in *Œuvres de Montesquieu*, vol. VIII, Paris, Dalibon, 1827, 82.

⁵ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Paris, A. Le Clere, 1843, I, p. 12.

⁶ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 1967, I, p. 21.

⁷ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 4.

⁸ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 30.

⁹ *Ibid.*, p. 46. Ver Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, «Idées», p. 70.

¹⁰ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 52.

¹¹ Voir Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, 3.

¹² Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 52. Ver Aron, *Dix-Huit Leçons*, pp. 65, 69.

¹³ Ver Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, «Idées», 1965, pp. 59-60. Ver também a entrevista de Aron com Yann Coudé du Foresto, a 4 de fevereiro de 1983, «Conversation avec Raymond Aron», *Pouvoirs*, n°28, 1984, p. 176. Aron descreve o seu trabalho ao longo da sua vida como a obra de um «sociólogo do económico e da política» por contraposição com o «sociólogo do social» de Durkheim.

¹⁴ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 27.

¹⁵ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XVIII.

¹⁶ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 18, 27, 29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ Tome-se como exemplo a afirmação de Montesquieu segundo a qual os Estados de grande extensão estavam fortemente relacionados com o despotismo, os Estados pequenos eram uma condição necessária para a existência de repúblicas democráticas e as monarquias adequavam-se a territórios de extensão e população médias.

²⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 31.

²¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

- ²² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 1.
- ²³ *Ibid.*, XI, 5.
- ²⁴ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 14.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.
- ²⁶ Catherine Larrère descreve-o precisamente como as implicações normativas da obra de Montesquieu. Ver Catherine Larrère, «Montesquieu and Liberalism: The Question of Pluralism», em Rebecca Kingston, *Montesquieu and his Legacy*, Albany, State University of New York Press, 2009, p. 287.
- ²⁷ A favor da posição dos «ideal-tipos» como categorias corretas das formas de governo de Montesquieu, ver por exemplo Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Points-Seuil, 1997; David W. Carrithers, «Democratic and Aristocratic Republics : Ancient and Modern», em David W. Carrithers, Michael A. Mosher et Paul A. Rahe (éd.), *Montesquieu's Science of Politics: Essays on The Spirit of Laws*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001; Tzvetan Todorov, «Montesquieu», em Alain Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, II, pp. 384-408.
- ²⁸ Ély Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, [1927] 1978, p. 679.
- ²⁹ Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 3 et 261.
- ³⁰ Ver Paul A. Rahe, “Forms of Government,” in David W. Carrithers, Michael A. Mosher, and Paul A. Rahe (eds.), *Montesquieu's Science of Politics*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2001, p. 82. Ver também Claude Morilhat, *Montesquieu: Politique et Richesses*, Paris, PUF, 1996, p. 84.
- ³¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 8-9.
- ³² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. ???
- ³³ *Ibid.*, p. ???
- ³⁴ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 69.
- ³⁵ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 41.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 34.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 53
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 88-89.
- ⁴⁰ *Ibid.*, 47.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 179-180.
- ⁴² *Ibid.*, p. 99.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 179.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.
- ⁴⁶ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIX, 1.
- ⁴⁷ Raymond Aron, «Conversation avec Raymond Aron» p. 170; Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 8. Ver Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVII, 6.
- ⁴⁸ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 36.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.
- ⁵¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 1.
- ⁵² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 137-138.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 176.
- ⁵⁴ *Ibid.*, pp. 85-86, 180.

⁵⁵ *Ibid*, pp. 200-202.

⁵⁶ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 87.

⁵⁷ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 98.

⁵⁸ Raymond Aron, Prefácio a Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, Union Générale d'Éditions, 1959, p. 27.

⁵⁹ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 87.

⁶⁰ Raymond Aron, Prefácio a Max Weber, p. 30.

⁶¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 177.

Aurelian Craiutu

14. Raymond Aron e Alexis de Tocqueville

Moderação política, liberdade e o papel do intelectual

Na escola francesa de sociologia política, cujas origens remontam até Montesquieu e que inclui também Alexis de Tocqueville, Raymond Aron (1905-1983) ocupa um lugar de destaque. Sentia-se próximo daqueles sociólogos políticos que mostraram um compromisso inabalável com a liberdade política, enfatizaram a importância da sociedade civil e das associações intermédias, realçaram a autonomia da esfera política e defenderam a moderação política.¹ Embora tenha vivido numa época de extremos, Aron manteve a sua voz moderada até o final de sua vida. Escrevendo contra as ideias de quem discordava (e, no topo da lista, estava Jean-Paul Sartre), mas nunca contra eles pessoalmente, separando claramente as pessoas das ideias. Edward Shils chegou a notar que Aron «nunca foi agressivo, mesmo quando foi agredido; escreveu polémicas, mas sobre factos e argumentos, e nunca insultou seus adversários como estes o insultaram».² Era, para usarmos uma frase memorável de Claude Lévi-Strauss, «o nosso último professor de higiene intelectual».³

Porque Aron vivia num país de alma revolucionária, muitas vezes se encontrou em minoria, mas nunca deixou estar em boa companhia. Um século antes dele, Tocqueville também foi marginalizado na sua moderação, entre os profetas do passado, os apóstolos da nova burguesia e os defensores entusiastas de um futuro radioso (socialista). «Politicamente», notou Aron, «Tocqueville pertence portanto ao partido liberal, ou seja, um partido que tem provavelmente poucas hipóteses de ter algum sucesso, mesmo conflituoso, no decurso da política francesa».⁴ Tocqueville estava ciente da sua situação solitária e, numa carta ao seu mentor Royer-Collard, admitia que «o Partido liberal, mas não revolucionário, o único partido que me conviria, não existe».⁵ Estas palavras de Tocqueville poderiam também ser aplicadas, *mutatis mutandis*, a Aron, que era, e se manteve até ao fim, um amigo solitário da liberdade constitucional e do governo parlamentar num país que demasiadas vezes foi seduzido pelo radicalismo político e por elogios desenvergonhados da igualdade e da solidariedade. A sua paixão pela análise crítica e objetiva levou-o a conduzir a sua crítica contra todas as correntes políticas, incluindo aquelas que habitualmente pensavam como ele.⁶

Não se conhece a altura exata em que Raymond Aron começou a ler as obras de Tocqueville, mas sabemos que esse encontro intelectual com o autor de *Da Democracia na América* ocorreu depois do seu encontro com Max Weber. O nome de Tocqueville está surpreendentemente ausente dos textos que Aron escreveu nos anos 30, quando assistia, em primeiro lugar na Alemanha e depois em França, à Europa Na sua descida ao abismo. Foi nessa altura que Aron começou a refletir sobre os pré-requisitos da

democracia liberal confrontada com a ascensão do totalitarismo. Para Aron, os anos vividos na Alemanha entre 1930 e 1933 constituíram uma experiência reveladora e a sua verdadeira educação política. O nacional-socialismo ensinou a Aron, patriota francês e judeu secular comprometido com dos ideais do Iluminismo, uma lição importante sobre o poder das forças irracionais na história e recordou-lhe a fragilidade das instituições liberais dos valores da civilização ocidental. Em junho de 1939, Aron proferiu uma palestra importante na *Société française de philosophie* (seguida de uma discussão animada) cujo título era «Estados democráticos e estados totalitários».⁷ Nesse texto, Aron esboçou as diferenças entre os dois tipos de Estados (democrático e totalitário), mostrou os limites do pacifismo e sublinhou as condições para a sobrevivência dos regimes democráticos que estavam sob cerco. Não foi feita nenhuma menção a Tocqueville que, no entanto, tinha algo de importante a dizer sobre a preservação da liberdade nos regimes democráticos.

O Homem contra os Tiranos (1946)⁸ continha vários ensaios sobre figuras-chave da tradição política francesa, como Montesquieu, Rousseau e Constant; contudo, Tocqueville estava novamente ausente nestas páginas. Talvez ainda mais surpreendentemente, *O Ópio dos Intelectuais* (1955), ou seja, num livro que faz uma crítica mordaz aos intelectuais na política, não faz qualquer menção a Tocqueville, e isso apesar da similaridade da visão de ambos sobre este tema. Alguns anos mais tarde, Tocqueville receberia finalmente um lugar privilegiado no primeiro volume de *As Etapas do Pensamento Sociológico* (1967) que continua a ser um ponto de partida essencial para o estudo da relação entre os dois pensadores. O encontro adiado de Aron com o autor da *Democracia na América* foi um verdadeiro *coup de foudre* intelectual, semelhante em muitos aspetos à leitura reveladora de Max Weber, que tinha exercido uma influência decisiva sobre os primeiros trabalhos de Aron como a *Introdução à Filosofia da História* (1938). Tem-se argumentado que Aron teve um papel importante na redescoberta de Tocqueville em França após a década de 1950. Embora esta narrativa convencional fosse matizada por Serge Audier,⁹ não há dúvida de que Aron teve o grande mérito de colocar Tocqueville firmemente no centro da tradição da escola francesa de sociologia política, em pé de igualdade com Montesquieu, Comte e Durkheim: Tocqueville tornou-se então, por assim dizer, o nosso contemporâneo.

No texto que se segue, vou focar a análise no diálogo intelectual entre Aron e Tocqueville em relação a alguns temas específicos: democracia, igualdade, liberdade, autonomia do político e o papel dos intelectuais na política. Como já tinha sido observado por Stanley Hoffmann num ensaio publicado originalmente em francês há três décadas atrás,¹⁰ a afinidade entre Aron e Tocqueville era simultaneamente intelectual, metodológica e política e as suas visões convergiam em várias dimensões importantes. Ambos adotaram um método de análise sociológico e começavam, não com princípios abstratos, mas a partir dos valores, princípios e ideais que as pessoas seguem nas suas vidas quotidianas. Ambos analisaram numa perspetiva comparativa a

natureza da sociedade democrática moderna, discutiram o papel dos intelectuais na política e criticaram o determinismo na história. Há também significativas diferenças entre ambos, a mais importante das quais era a constante atenção que Aron (ao contrário de Tocqueville) prestou à área das relações internacionais e ao desenvolvimento da ciência e da indústria, que via como o cerne da sociedade industrial moderna. A notável produção jornalística de Aron também o distingue do mais parco Tocqueville, cuja ambição principal era exercer alguma influência sobre os seus contemporâneos através de um par de livros bem trabalhados. Ademais, Aron achava que Tocqueville tinha possivelmente sobrestimado o (leve) despotismo democrático e que exagerado a uniformização das condições na sociedade moderna.

Democracia, capitalismo, comunismo e a sociedade industrial

O envolvimento de Aron com as ideias de Tocqueville só pode ser totalmente apreciado e compreendido se estiver inserido no contexto mais amplo de um diálogo intelectual com o outro gigante do pensamento social e político do século XIX, Karl Marx. Aron relê constantemente os escritos de Marx e, embora tenha acabado por chegar a conclusões opostas sobre a democracia e o futuro da sociedade moderna, admitiu que a prosa misteriosa e difícil do *Capital* o fascinava mais do que o tom límpido, elegante mas triste, da *Democracia na América*. Muitas dos temas de Aron, das antinomias da sociedade industrial à relação complexa entre as esferas social, económica e política, foram também tópicos importantes abordados por Marx e pelos seus seguidores. Contudo, Aron nunca se converteu ao marxismo, principalmente porque se apercebeu muito cedo das contradições internas do pensamento económico, social e político de Marx e que este foi incapaz de resolver.¹¹ Marx acreditava que, para acabar com a alienação, todo o sistema económico atual, que incluía produção, comércio e propriedade privada, em conjunto com o mercado, tinham de ser abolidos e que seria preciso passar por uma transformação radical. Tal conclusão, Aron notou, não era justificada pelos factos e só fazia sentido nos olhos do fiel que estava resolvido a condenar por completo o capitalismo sem tentar compreender a sua natureza e as suas tendências.

Aron comentou em várias ocasiões – por exemplo, nas *Dezoito Lições sobre a Sociedade Industrial* (1962), *Ensaio sobre as Liberdades* (1965) e *As Etapas do Pensamento Sociológico* (1967) – as semelhanças e as diferenças entre as teorias sociais e políticas de Tocqueville e Marx e indicou, de forma inequívoca, a sua dívida intelectual para com os dois pensadores. «Nas minhas reflexões, parti do problema marxista e encontrei progressivamente o problema de Tocqueville. Inicialmente, perguntava-me qual era a natureza do regime capitalista e quais eram as leis do seu devir, depois vim a perguntar-me quais eram as características próprias das sociedades de base democrática, uma pergunta que fazia parte da tradição de Tocqueville».¹² Apesar de Tocqueville e Marx terem sido contemporâneos, ignoraram-se mutuamente e nunca debateram as ideias do

outro, apesar de, como Aron notou, terem muitas coisas em comum, da «aversão ao oportunismo» à «fidelidade total a si próprios e às suas ideias».¹³ As diferenças entre eles eram evidentemente insuperáveis. Um colocou acima de tudo a salvaguarda das liberdades pessoais e políticas nas sociedades democráticas modernas, enquanto o outro deu prioridade à justiça económica e à eliminação da exploração do homem pelo homem. Um acreditou na possibilidade de reformas graduais e na melhoria gradual das condições de vida, enquanto o outro rejeitava totalmente essa via em favor de uma revolução total que visava reformular as próprias fundações da sociedade e do estado.¹⁴ Aron observou que tanto Tocqueville como Marx acreditavam na liberdade, mas de maneiras significativamente diferentes e com grandes implicações nas agendas políticas de cada um. Para Tocqueville, a condição essencial para a liberdade era o governo representativo e a autonomia; para Marx, era a revolução (económica e política) comunista, levada a cabo através da ditadura do proletariado e a eliminação da propriedade privada. Aos olhos de Tocqueville, as liberdades individuais e civis de que gozam os cidadãos das democracias liberais eram reais e significativas, mesmo que nem todos os indivíduos usufruíssem plenamente essa liberdade de realizar o seu potencial como seres humanos e de forjarem a sua libertação total de todo o jugo. Marx acreditava no contrário.

Aron argumentou que, ao fim ao cabo, a longo prazo, a visão de Tocqueville, que realçava a igualização gradual, mas imparável das condições e sublinhava a importância das liberdades formais, provou ser mais «rigorosa», enquanto Marx, que previu o empobrecimento das massas e argumentou que as liberdades formais eram apenas um véu que escondia a verdade das sociedades capitalistas dos olhos do público, oferece uma visão «distorcida»¹⁵ da sociedade moderna. Havia aqui um paradoxo pois Tocqueville não sabia tanto de economia como Marx, que tinha estudado com mais atenção a dinâmica das economias capitalistas modernas. Contudo, e como argumentou Aron, o francês conseguiu ver «melhor» e mais longe do que o autor do *Capital*. Tocqueville previu que a sociedade moderna iria evoluir no sentido de uma sociedade de classe média com corpos intermédios atuantes onde no futuro as revoluções seriam menos frequentes, à medida que o desejo de ganho e as oportunidades para adquirir riqueza se generalizam. Por sua vez, Marx previu que a sociedade seria perturbada por conflitos constantes de interesse entre ricos e pobres, levando a uma revolução comunista mundial que transformaria profundamente a face da terra. A previsão de Marx, de que a condição das massas se iria agravar com o desenvolvimento do capitalismo (acompanhado por crises económicas cada vez mais frequentes) foi falsificada pelos desenvolvimentos subsequentes e Marx leu mal as condições de crescimento económico na sociedade moderna. A escolha entre socialismo (comunismo) ou barbárie, na fraseologia de Marx, *não* foi exatamente a escolha que o século XX acabou por enfrentar.

Aron seguiu os passos de Tocqueville. Notou que, apesar das sociedades democráticas liberais serem estratificadas e incluírem desigualdades económicas

significativas, estas não estavam tão nitidamente divididas em classes antagonistas como Marx julgava. Aron partilhava da abordagem sociológica de Tocqueville em relação à democracia em vez de partilhar a metodologia economicista e determinista de Marx. Como Tocqueville argumentou, a democracia tinha de ser em primeiro lugar entendida como uma condição social particular (*état social*), caracterizada não só por uma igualdade crescente de condições, mas também por um certo conjunto de costumes («hábitos do coração») e atitudes e crenças igualitárias, a par de um profundo «sentimento de igualdade» e de dignidade individual. Esta abordagem marcou uma diferença clara entre Tocqueville e alguns dos seus contemporâneos como, por exemplo, Comte (que realçou a indústria e a administração como a essência da sociedade moderna) e Marx (que realçou a dinâmica das relações e das forças de produção). Para Tocqueville, a uniformização inevitável e gradual das condições sociais era a essência da democracia moderna, e isso explica porque é que não a viu como incompatível com a existência de várias formas e graus de desigualdade económica. Tal desigualdade de fortunas, resultantes da atividade comercial e industrial, surgem inevitavelmente nas sociedades democráticas, mas, na visão de Tocqueville, não contradizem a tendência igualitária fundamental das sociedades modernas. A democracia moderna representa uma sociedade eminentemente fluída e altamente móbil em que a riqueza não fica permanentemente nas mãos de determinadas famílias segundo hierarquias imutáveis, pois os indivíduos sobem e descem constantemente a escada social à medida que as suas fortunas mudam ao longo do tempo.

Nos seus escritos a partir dos anos 1950 e 1960, Aron destacou uma outra dimensão fundamental da sociedade moderna – o desenvolvimento da ciência e da indústria e o crescimento da produtividade – dois fatores a que, nem Tocqueville, nem, até certo ponto, Marx tinham prestado atenção suficiente e que são centrais no perfil das sociedades modernas industriais. À inovação conceptual introduzida pela análise de Tocqueville da democracia como *état social*, Aron adicionou (em 1950 e 1960) a sua própria interpretação original do que denominou «sociedade industrial», uma alternativa à distinção entre capitalismo e socialismo (ou comunismo). O que é notável – e, de facto, paradoxal – na abordagem de Aron é o facto de que este recorre tanto a Tocqueville como a Marx,¹⁶ mas que a síntese que ofereceu não propunha uma hipotética terceira via entre capitalismo e comunismo, nem defendia a teoria, outrora em voga, da alegada convergência entre os dois sistemas. Alternativamente, Aron acreditava que o conceito principal da nossa era é o da sociedade industrial, que é parte de uma realidade mais vasta, a «civilização industrial»,¹⁷ que engloba tanto os regimes comunistas como os regimes capitalistas.

Pierre Manent salientou, há três décadas atrás, o uso que Aron faz do conceito «irónico» de sociedade industrial foi uma estratégia pensada e bem-sucedida.¹⁸ Por um lado, sugeria a possibilidade de uma comparação objetiva entre os regimes comunistas e capitalistas, comparação antes considerada impossível; por outro lado, Aron procurou

conciliar os intelectuais de inclinações Marxistas mas desiludidos com o Estalinismo com a realidade complexa do capitalismo. Ao mesmo tempo, Aron não deixou de sublinhar o papel fundamental desempenhado pela ideologia na determinação da natureza dos regimes políticos e fez uma distinção clara entre os sistemas de partido único e os sistemas pluralistas. Como «*defensor civitatis*»,¹⁹ manteve-se firme na sua caracterização dos regimes comunistas como ideocracias. Aron ao salientar o papel seminal desempenhado pela ideologia foi mais longe que Tocqueville, em cujos escritos a ideologia desempenha um papel insignificante. A sua abordagem era apesar disso tocqueviliana no sentido em que argumentou que o comunismo e o capitalismo tinham de ser vistos como espécies de um mesmo género – a sociedade técnica, científica ou racionalizada – em vez de polos irredutíveis como descritos por Marx, Lenine, Estaline e seus seguidores. Contudo, se Aron tinha distinguido vários tipos de sociedades industriais, que variam consoante os diferentes modelos e as diferentes fases de crescimento, reconheceu (em *Democracia e Totalitarismo*)²⁰ também que todas as sociedades modernas eram «democráticas» num sentido geral, na medida em que são geralmente incompatíveis com a existência de distinções baseadas no estatuto social e na desigualdade jurídica. No entanto, acrescentou Aron, estas sociedades podem ser ora despóticas, ora liberais, dependendo de como a autoridade é exercida e de como os poderes do Estado são organizados e distribuídos.

Ao mesmo tempo, como Daniel Bell notou²¹, Aron prestava uma homenagem indireta, ao destacar a importância das forças de produção, quando criticava Marx por este distorcer a filosofia dos saint-simonianos, «substituindo o capital (ou o capitalismo) ao industrialismo».²² A homenagem de Aron era de facto muito peculiar, pois recusa a interpretação determinista da história de Marx e, de maneira profundamente tocqueviliana, deixou em aberto a possibilidade das sociedades industriais modernas escolherem entre o caminho da liberdade ou o da servidão. Aron observou nas suas memórias que: «como Tocqueville, que aceitando a fatalidade da democracia, deixou aos homens a responsabilidade de escolher entre a liberdade ou a servidão, eu afirmava que a sociedade industrial não impunha nem o regime de partido único da qual a União Soviética se constitui como o modelo, nem o pluralismo partidário e ideológico do qual o Ocidente se orgulha».²³ Como Tocqueville, Aron albergou a esperança de que as sociedades industriais ocidentais permanecessem democracias liberais e as suas esperanças foram concretizadas pelos eventos posteriores. Como Aron escreveu na década de 1950, as sociedades ocidentais de hoje têm um triplo ideal: uma cidadania igual, a eficiência tecnológica e o direito de cada indivíduo a poder escolher o caminho da sua salvação. «Destes três ideais», Aron argumentou com disposição tipicamente liberal, «nenhum deve ser sacrificado». Aron alertou, todavia, contra a ilusão de que seria fácil alcançar os três ao mesmo tempo.²⁴

Convém referir que, numa altura em que as noções de liberdade «positiva», cidadania e justiça social eram vistas com desconfiança por parte dos liberais clássicos,

que também eram igualmente céticos em relação ao estado social, Aron não hesitou em reconhecer importância da cidadania e dos direitos sociais na sociedade moderna. «Numa democracia», argumentou, «os indivíduos são, ao mesmo tempo, pessoas privadas e cidadãos. (...) As nossas sociedades, as nossas democracias, são países de cidadãos».²⁵ O funcionamento da nossa sociedade, julgava Aron, depende, em larga medida, da educação dos nossos cidadãos enquanto cidadãos. Aron expressou com clareza este ponto na sua última aula do curso «Liberté, égalité» no Collège de France em Abril de 1978, mas podemos encontrar esta ideia em escritos anteriores, por exemplo, no *Ópio dos Intelectuais*. No prefácio a esta obra dos anos 1950, Aron reconhecia que o maior perigo enfrentado pelas sociedades modernas talvez não fosse o fanatismo enquanto tal, mas uma forma extrema de ceticismo na medida em que os sistemas de ideias e de crenças se estão lentamente a desintegrar e a ser substituídos pela indiferença e apatia cívicas. Esta foi a convicção que levou Aron a destacar, não só a centralidade dos costumes para a preservação da democracia liberal – a lição que aprendera de Tocqueville e Aristóteles – mas também a necessidade de um distinto género de educação cívica e liberal visando cultivar certos traços de carácter adequados para (e necessários para) os cidadãos que vivem em democracias liberais modernas. Na sua última aula, Aron referiu a «crise moral» que afeta as democracias liberais de hoje. Se somos talvez mais livres em termos negativos, Aron afirmou, já não sabemos o papel da virtude e como pensá-la nas nossas sociedades. Em estilo tocqueviliano, Aron conclui então que, se queremos permanecer livres, temos de acompanhar a proteção dos direitos individuais por uma reconsideração dos nossos deveres cívicos.²⁶

Finalmente, argumentou Aron, o autor da *Democracia na América* revelou-se em geral um bom analista e profeta. «A federação durou (...). As instituições que eram a seus olhos a expressão e a garantia da liberdade – o papel dos cidadãos na administração local, as associações voluntárias, o apoio recíproco do espírito democrático e do espírito religioso – sobreviveram».²⁷ A sociedade em que vivemos hoje, observou Aron, é basicamente democrática no sentido em que já não existem desigualdades civis e ninguém é excluído da cidadania. Esta sociedade garante os direitos individuais, as liberdades pessoais e os procedimentos constitucionais, mesmo se também dá azo a desigualdades económicas significativas. Um dos maiores méritos de Tocqueville foi o facto de que este não ser cego à existência das desigualdades económicas do mundo moderno. Apesar de ter às vezes mencionado a «surpreendente igualdade» de fortunas que existia no Novo Mundo, Tocqueville apercebeu-se do potencial aparecimento do que chamou «aristocracia industrial» na América. Globalmente, Tocqueville não acreditava que a existência deste tipo de aristocracia fosse suficiente para pôr em causa o futuro da democracia americana enquanto a mobilidade social e o que chamou «o sentimento de igualdade» continuassem a existir no Novo Mundo. Aron concordava com Tocqueville.²⁸

Liberdade e autonomia do político

Um outro ponto de convergência entre Tocqueville e Aron é a preocupação de ambos com a salvaguarda da liberdade e a conciliação da liberdade com as exigências da igualdade nas sociedades democráticas modernas. O que Tocqueville e Aron tinham para dizer sobre a liberdade, a igualdade, a autoridade e o poder derivava da sua profunda compreensão dos tipos de sociedade aos quais estes conceitos estavam associados. Os dois pensadores partiam da existência de diferentes tipos de sociedade – aristocrática e democrática para Tocqueville, industrial e pré-industrial para Aron – e examinaram as maneiras como os conceitos políticos refletem e emergem nas várias estruturas sociais que correspondem a estas sociedades. Ambos argumentaram que seria impossível deduzir-se uma ciência de governo partindo de um conjunto restrito de princípios que regem a natureza humana, inteiramente desliados de um conhecimento prévio da história, da cultura e da sociedade. Em vez disso, um estudo conveniente da política deve basear-se nas perspectivas e lições de uma filosofia da história que explique o desenvolvimento das instituições políticas ao longo do tempo e destaque as suas relações complexas com uma gama ampla de fatores culturais, económicos, políticos e sociais. Conceitos chave como o de liberdade só podem ser analisados sociologicamente.

Aron deu uma atenção especial à maneira como Tocqueville entendia a liberdade e comentou-a longamente no primeiro capítulo («Alexis de Tocqueville e Karl Marx») de *Ensaio sobre as Liberdades*. A conceção aristocrática de liberdade em Tocqueville como independência ou privilégio é, segundo Aron, particularmente relevante nas sociedades democráticas onde o gosto pelo negócio e o amor pelo ganho se tornam universais e onde o conformismo vigente tende a sufocar o desenvolvimento de fortes individualidades. Numa sociedade onde a busca do bem-estar e dos prazeres materiais são as paixões que reinam (muitas vezes incentivadas pelo despotismo) a importância de cultivar o amor da liberdade por si mesmo é reforçada.²⁹ Ao mesmo tempo, Aron acreditava que o funcionamento da sociedade democrática moderna se fundamenta sobre a existência de um pluralismo social, político e económico dinâmico que, por sua vez, depende do respeito pelas liberdades formais e pelos direitos individuais.

A conceção de liberdade de Tocqueville que, nas palavras de Aron, se assemelha muito à de Montesquieu³⁰ e inclui: segurança contra o poder arbitrário, constitucionalismo, pluralidade de forças e grupos políticos e administrativos que se equilibram entre si. É inseparável da descentralização administrativa, da liberdade de associação, da liberdade de religião e de imprensa, mas também do direito ao autogoverno, à participação política, à religião, às leis, ao federalismo e a hábitos e costumes. Para Tocqueville (e para Aron), a liberdade era uma soma (ou um pacote) de muitos tipos de liberdade: a liberdade como independência, a liberdade como privilégio (ou seja, a noção aristocrática da liberdade), mas também o direito ao autogoverno, à liberdade pessoal e intelectual, à segurança contra a autoridade arbitrária e ao direito à participação política por meio de representantes eleitos. Aron concluiu que todas estas liberdades eram importantes e é «o conjunto destas liberdades que constitui (...) a

liberdade, só esta capaz de elevar à grandeza as sociedades igualitárias, preocupadas antes de mais com o bem-estar». ³¹

Aron desenvolveu a sua conceção sociológica da liberdade em vários dos seus escritos, incluindo *Democracia e Totalitarismo*, mas poucos lançam tanta luz sobre esta questão como uma nota crítica substancial que Aron fez da obra de Hayek, *A Constituição da Liberdade* publicada 1961, «A definição liberal de liberdade» ³². Embora Aron e Hayek partilhem muitos princípios e ideias, diferem num aspeto importante: contrariamente a Hayek, Aron acreditava que a natureza dos controlos sobre o governo e a sua eficácia não podiam ser escolhidos definitivamente à luz de uma teoria abstrata como o estado de direito, como Hayek argumentava. Aron criticou Hayek por este adotar um estilo ideológico de política que ignorava parcialmente a diversidade de formas de vida social e política e a realidade das relações internacionais. Na sua conclusão de *Ensaio sobre as Liberdades*, ³³ podemos encontrar uma outra boa formulação da posição de Aron sobre este assunto, onde constatou as limitações das abordagens que se baseiam numa definição unívoca de liberdade, ora a liberdade da coação (liberdade negativa) ou a liberdade de participar no governo (liberdade positiva). Em vez disso, Aron defendia uma combinação de liberdade negativa e positiva, continuando assim uma linha de pensamento que remonta aos escritos de Madame de Staël e de Benjamin Constant. Aron argumentou que a liberdade «não é adequadamente definida só pela referência ao estado de direito». ³⁴ Uma sociedade pode ser vista como mais ou menos livre em função de vários critérios: em que grau o poder está nas mãos do povo ou dos seus representantes, em que grau a autoridade dos governantes é na prática limitada, em que grau os cidadãos comuns dependem (ou não dependem) da vontade dos líderes. Aron insistiu que nenhum destes critérios era, por si só decisivo para definir liberdade (ou discriminação sua privação), mas em conjunto apontam para uma sociedade mais ou menos livre e aberta que deixa aos indivíduos uma margem de manobra tão grande quanto possível e que protege os seus direitos de interferências e discriminações indevidas. ³⁵

Examinam-se melhor as semelhanças e diferenças entre Aron e Tocqueville quanto à liberdade se tivermos em conta os pontos de vista de ambos sobre a relação entre a esfera política e a esfera social. Ambos eram «probabilistas» que fugiam de uma visão puramente determinista da história, da sociedade e da política. Em vez disso, realçaram o papel fulcral desempenhado por variadas e numerosas circunstâncias fortuitas e fatores não-económicos na determinação da natureza dos regimes políticos. Na interpretação de Aron, uma das razões que tornava a visão de Tocqueville superior à de Marx era o facto de este se recusar subordinar a política à economia e nunca acreditar que a administração das coisas viria a substituir o governo dos homens. Ou seja, para Tocqueville a política era uma esfera *autónoma* da sociedade moderna, nunca totalmente determinada pela esfera económica. Aron simpatizava com esta ideia e acreditava que todas as noções de determinação absoluta eram vazias de sentido. Foi

ainda mais longe que Tocqueville ao destacar a importância da natureza dos regimes políticos, realçando «*la primauté de la politique*»³⁶ face à esfera económica, reafirmando assim a importância da liberdade e escolha individuais.

Ao fazerem uma distinção fecunda entre a ordem social e política, Tocqueville e Aron sublinharam a natureza complexa e única da esfera política, como uma dimensão distinta da vida humana que não pode ser reduzida a um mero epifenómeno da economia ou da administração, como Marx e Comte alegaram. Nem Tocqueville nem Aron deram crédito aos argumentos de Marx e de Comte, que desejavam eliminar todas as noções supostamente vagas e mal definidas da ciência política para tentar descobrir leis com certeza apodítica recorrendo a métodos semelhantes aos das ciências naturais. Na prática, tais objetivos nunca se realizaram e um bom exemplo desse fracasso foi a economia soviética. Como observou Aron, deixamos de entender quer o método de alocação dos recursos, quer a estratégia de crescimento económico, se ignoramos as particularidades do regime político soviético e da sua ideologia.³⁷ A ideologia explica o como e o porquê dos recursos escassos serem alocados de uma determinada maneira, e privilegiados certos sectores económicos e certas classes sociais em detrimento de outros. Para Aron, está-se a simplificar e a incorrer em erro, quando se olha para o poder como poder organizado de uma classe para oprimir uma outra; a superestrutura política é sempre muito mais do que um simples espelho das forças económicas e sociais. «A ordem política», segundo Aron, «é tão essencial e autónoma como a ordem económica»³⁸ e a ideia (anunciada pelos marxistas) de que o estado iria desaparecer não passava de um mito. Na realidade, o poder do estado «não é e não pode desaparecer numa sociedade planificada, mesmo quando a propriedade privada dos meios de produção desaparecer».³⁹ A história demonstrou que uma economia centralizada exige um estado ainda mais forte do que um estado baseado no mercado; e, nas economias de tipo soviético, a alocação económica de recursos nunca deixou de seguir decisões e prioridades políticas delineadas pelas elites políticas.

O espírito revolucionário e o papel dos intelectuais na política

Por último, mas não menos importante, tanto Tocqueville como Aron escreveram sobre a fragilidade da sociedade civil francesa, bem como sobre a forte tradição de centralização e o papel proeminente desempenhado pelos seus intelectuais. A esse respeito estavam de acordo: a França era um país singular cujos problemas eram inseparáveis do legado político do Antigo Regime e da Revolução. Como Tocqueville chegou a argumentar, a França sempre foi um país de paradoxos, «mais capaz de heroísmo do que da virtude, do génio do que do senso comum, pronto para conceber imensos desígnios em vez de concretizar grandes empreendimentos».⁴⁰ Uma das razões da singularidade da França tem a ver com os seus intelectuais cuja maioria, nas palavras de Aron, «admira somente a destruição sem conceber uma ordem suscetível de substituir a que quer destruir».⁴¹ Certamente, muitos (mas não todos) os pensadores e políticos

franceses seguiram os passos de Rousseau, rejeitando assim a moderação política e optando em vez disso por várias formas de radicalismo geradoras de uma instabilidade política crónica.

Aron e Tocqueville estavam intrigados pela maneira como os intelectuais em geral, e os seus colegas franceses em particular, tendiam a interpretar a realidade social e política em que viviam. Num famoso capítulo do livro III de *O Antigo Regime e a Revolução* Tocqueville questionou os seus antecessores do século XVIII por estes adotarem uma forma «diterária» de política que ignorava a natureza da política e que, em vez disso, avaliava com base em sensações e não através da razão e de argumentos lógicos. Aron partilhava a mesma preocupação que Tocqueville e acreditava que era característico dos intelectuais em geral a sua complacência no que toca à compreensão das instituições e práticas sociais complexas do mundo social e político. Em vez disso, limitam-se, na maioria das vezes, a denunciar a ordem política e social em que vivem, porque se sentem sobrecarregados pela sua complexidade e opacidade. Previsivelmente, Aron não gostou dos *slogans* de 1968 – «Exige o impossível!» «É proibido proibir!» e «Toma os teus desejos por realidades!» que interpretou como exemplos de imaturidade e de irresponsabilidade políticas. Para Aron, essas frases não passavam de jogos de palavras que tocavam os temas românticos da autenticidade e da autorrealização e que tinham pouco a ver com a política real. Na mesma linha, Aron reiterava o argumento de Tocqueville (em *Souvenirs*): os intelectuais tendem a procurar na política o que é simples e novo em vez do que é verdadeiro e tendem a apreciar um bom espetáculo, uma atuação pomposa e gestos grandiosos e belos discursos em si mesmos e (muitas vezes) sem referência aos próprios factos. Tocqueville ia mesmo mais longe e acrescentava que essa tendência não estava limitada aos escritores franceses, mas se estendia ao grande público: «Para dizer a verdade, toda a nação tem um pouco disso, e o público francês como um todo, julga muitas vezes a política como um homem de letras».⁴²

Aron deve ter achado os argumentos de Tocqueville muito convincentes, dado que o *Ópio dos Intelectuais* e a sua análise dos mitos da esquerda tem um cunho distintivamente tocquevilliano. Criticou a tendência dos intelectuais a denunciar demasiado depressa a civilização capitalista e os seus supostos excessos de racionalismo e anti heroísmo, sem tentar entender *sine ira et studio* o funcionamento das instituições capitalistas ou a maneira como as reivindicações de igualdade e justiça podiam ser, na prática, conciliadas com a liberdade e os direitos. Aron reconheceu que as limitações da civilização industrial, o poder do dinheiro e o preço do sucesso económico tendiam a ofender a suscetibilidade dos intelectuais, que os torna excessivamente emotivos ao apreçoarem uma espécie de evangelismo intelectual e político, enquanto alegam ao mesmo tempo que são mais competentes do que o cidadão comum para julgar as falhas da sociedade.⁴³ Ademais, a opacidade e o compromisso inerentes à vida política tende a ofender a sensibilidade sua estética: dificilmente aceitam que o melhor é muitas vezes o inimigo do bom. Assim muitos intelectuais recusam-se a pensar politicamente e

«preferem a ideologia, ou seja uma imagem mais ou menos literária da sociedade desejável, em vez de estudar o funcionamento de uma dada economia, o funcionamento de uma economia liberal, o funcionamento de um regime parlamentar, e assim por diante». ⁴⁴ Como resultado, os intelectuais tendem a formar opiniões baseadas em imperativos emocionais e morais em vez da análise cautelosa de cada situação particular e acabam frequentemente por ver o seu compromisso com a política simplesmente (ou principalmente) como um pretexto para o autoengrandecimento. Esta conclusão era uma reafirmação da análise de Tocqueville.

Uma comparação entre os pontos vista dos dois autores sobre as revoluções de 1848 e de 1968 pode trazer mais luz sobre esta questão. Em fevereiro e em junho de 1848, Tocqueville, que fazia parte da Câmara dos Deputados, testemunhou em primeira mão as tentativas de instaurar um regime republicano na França. Mais de um século mais tarde, em maio-junho de 1968, Raymond Aron tornou-se um ator político quase contra a sua vontade, ao escrever uma série de importantes artigos no *Le Figaro* e ao dedicar mais tarde um livro inteiro sobre a questão: *A Revolução Inexistente*. ⁴⁵ Hoffmann notou que, tanto em termos de tom como em termos de conteúdo, o livro de Aron é, de certa forma, uma reminiscência dos *Souvenirs* de Tocqueville. ⁴⁶ Os dois livros avançam críticas cortantes da política francesa e sugerem que o problema francês tem causas profundas e duradouras não tanto na incompetência do governo central e dos seus líderes (Louis-Philippe, ou o General de Gaulle), mas na fraqueza dos corpos intermédios da sociedade francesa e na ausência de descentralização administrativa. Não é por acaso que o próprio Aron comparou o seu ceticismo em relação as reivindicações apresentadas pelos revolucionários de 1968 com a crítica da revolução de 1848 na França de Tocqueville. Para Aron, a crise de maio de 1968 teve um desenvolvimento muito semelhante à revolução de 1848, mas as duas revoluções deixaram para trás diferentes rastros. Nem Aron e Tocqueville deram explicações unidimensionais de 1848 ou de 1968 e ambos acreditavam que, na maioria das vezes, os indivíduos eram mais determinados pelos eventos do que estes determinados por eles. Nos seus relatos dos fracassos de 1848 e de 1968, Tocqueville e Aron queixaram-se de que a nação francesa ainda não tinha sido curada do seu antigo «vírus revolucionário», ⁴⁷ que atrasou reformas políticas necessárias e possibilitou que os manifestantes nas ruas consigam fazer e desfazer governos a seu bel prazer.

Como Tocqueville em 1848, Aron não podia levar a sério os atores políticos de 1968 e chegou a argumentar que os acontecimentos de maio-junho desse ano pareciam um drama medíocre interpretado por atores imaturos. Aron tinha pouca paciência para com a nostalgia dos intelectuais pela ação política direta, traduzida na idealização de «comité de ação» e no desprezo das instituições políticas. Para Aron, o espírito de revolta subjacente às medidas de participação propostas pelos famosos *comités d'action* na prática só dificilmente podia ser conciliado com os princípios da legitimidade democrática e da democracia liberal. Não só porque os líderes dos estudantes e os trabalhadores tinham

pouca consideração para com a legalidade e o compromisso, mas porque as ideias de uma revolução oposta contra qualquer forma de dominação era, na verdade, uma mistura insustentável de socialismo pré-marxista, de anarco-sindicalismo e de proudhonismo ao qual faltava a compreensão dos constrangimentos subjacentes às esferas da política e da economia contemporâneas. Sem ser um partidário dogmático do *status quo*, Aron argumentou que a contestação incondicional das hierarquias só improvavelmente levaria à descoberta de uma terceira via entre – e para além – do comunismo e do capitalismo. Retrospectivamente, podemos ver que a declaração de Aron se revelou acertada.

Conclusão

«Libéral et démocrate, j'avais en politique deux passions: la France et la liberté». Estas palavras de Aron, que serviram de *motto* para o presente ensaio, podiam também ter sido utilizadas para descrever a agenda política de Tocqueville. Ambos eram probabilistas e acreditavam que a uniformização progressiva das condições poderia levar à liberdade ou ao despotismo, dependendo das escolhas reais feitas pelos indivíduos. Ambos recusaram a ideia de que os dados da ordem social escapavam por inteiro ao controle do homem. Esta ideia também se aplica à democracia que, acreditava, podia ser moderada e educada, purificando-a dos seus excessos revolucionários. Aron dedicou toda a sua vida à defesa dos princípios da democracia liberal em tempos sombrios. Uma vez descreveu-se como um «apartidário, cujas opiniões chocam, à vez uns e outros, tanto mais insuportável quanto deseja ser moderado em excesso e dissimula as suas paixões sob argumentos». ⁴⁸ Também a este respeito partilhava importantes afinidades com Tocqueville. O liberalismo conservador de ambos era fundamentalmente uma doutrina da *moderação* ⁴⁹ política, que procurava evitar os males do passado e tentava manter viva a memória das tragédias do passado, como fonte de instrução e justificação para a necessidade de moderação. A sociedade pela qual lutaram baseava-se num quadro constitucional cujo principal objetivo consistia em evitar os abusos de poder e em criar e sustentar um pluralismo social e político vibrante. A aberta visão da história refletia a confiança de ambos na liberdade e no respeito pela dignidade humana, dois valores que continuam a inspirar-nos ainda hoje.

Notas

¹ Ver Raymond Aron, «Élie Halévy et Père des tyrannies», *Raymond Aron (1905-1983) : Histoire et politique*, número especial de *Commentaire*, vol. 8, n.º28-29, Hiver 1984-1985, pp. 327-350.

² Edward Shils, «Raymond Aron: A Memoir», dans Raymond Aron, *History, Truth, Liberty : Selected Writings of Raymond Aron*, ed. de Franciszek Draus, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 13.

³ Claude Lévi-Strauss, «Aron était un esprit droit», *Commentaire*, vol. 8, n.º28-29, inverno 1984-1985, p. 122.

-
- ⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des Sciences humaines», 1967, p. 261.
- ⁵ Lettre à Royer-Collard, 27 setembro 1841, reproduzido em Alexis de Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs (1814-1859)*, ed. por Françoise Mélonio e Laurence Guellec, Paris, Gallimard, «Quarto», 2003, p. 485.
- ⁶ «L'Amérique et Nous : L'Express va plus loin avec Raymond Aron», *L'Express*, 16-22 abril 1973.
- ⁷ Este texto é reproduzido em Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, ed. de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005, pp. 55-106.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 107-384.
- ⁹ Serge Audier, *Tocqueville retrouvé : genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin-EHESS, 2004, pp. 77-121.
- ¹⁰ Stanley Hoffmann, «Aron et Tocqueville», *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, inverno 1984-1985, pp. 200-212.
- ¹¹ Ver Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, ed. de Jean-Claude Casanova e Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002. Sobre a crítica aroniana de Marx, ver Daniel J. Mahoney, «Aron, Marx, and Marxism», *European Journal of Political Theory*, vol. 2, n°4, outubro 2003, pp. 415-427 ; Brian C. Anderson, *Raymond Aron : The Recovery of the Political*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 61-87.
- ¹² Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, «Idées», 1962, reproduzido em Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 782.
- ¹³ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, ed. Revista e aumentada, Paris, Calmann-Lévy, [1965] 1976, p. 49.
- ¹⁴ Voir *ibid.*
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 50.
- ¹⁶ Aron escreveu: «Não é impossível os problemas de um e do outro serem combinados». (Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 779).
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 781.
- ¹⁸ Pierre Manent, «Raymond Aron éducateur», *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, inverno 1984-1985, p. 165.
- ¹⁹ É uma fórmula de Pierre Manent (*ibid.*, p. 26).
- ²⁰ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1236-1237.
- ²¹ Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973, pp. 73-74.
- ²² Raymond Aron, *Mémoires*, ed. integral, Paris, Robert Laffont, [1983] 2010, p. 529.
- ²³ *Ibid.*, p. 527.
- ²⁴ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 48.
- ²⁵ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entrevista com Jean-Louis Missika e Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, pp. 296-297.
- ²⁶ Ver Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, pp. 54-60.
- ²⁷ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 66.
- ²⁸ Ver Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, ed. por J. P. Mayer, Paris, Gallimard, 1951, vol. 2, pp. 164-167.
- ²⁹ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 26.
- ³⁰ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 227.
- ³¹ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 27.

- ³² Raymond Aron, «La définition libérale de la liberté», *Archives européennes de sociologie*, II, 1961, 2, pp. 199-218.
- ³³ Voir Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, pp. 228-230.
- ³⁴ Raymond Aron, «La définition libérale de la liberté», p. 213.
- ³⁵ Ver *ibid.*, p. 209 e Aron, *Essai sur les libertés*, p. 230.
- ³⁶ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1235; ver também pp. 1229-1238.
- ³⁷ Voir *ibid.*, p. 1235.
- ³⁸ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 199.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Calmann-Lévy, 1887, p. 311.
- ⁴¹ Raymond Aron, *Penser la démocratie, penser la liberté*, p. 707.
- ⁴² *Souvenirs d'Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1942, p. 76.
- ⁴³ Voir Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'Esprit», 1955, pp. 223-245.
- ⁴⁴ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 185.
- ⁴⁵ Estes artigos estão reproduzidos em Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 723-748.
- ⁴⁶ Hoffmann, «Aron et Tocqueville», p. 205; ver também Audier, *Tocqueville retrouvé*, pp. 109-117.
- ⁴⁷ Raymond Aron, *Penser la liberté, Penser la démocratie*, p. 629.
- ⁴⁸ Raymond Aron, discurso pronunciado para a ocasião da entrega da sua espada de membro do Instituto (Académie des sciences morales et politiques), 15 janeiro 1965, citado em Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Paris, Flammarion, 2005, p. 336. Ver também «L'Amérique et Nous».
- ⁴⁹ Ver Aurelian Craiutu, *Faces of Moderation: The Art of Balance in an Age of Extremes*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2016.

Diogo Pires Aurélio

15. «Maquiavelismo moderado»

Raymond Aron, Maquiavel e os maquiavelismos modernos

Raymond Aron não escreveu muito sobre Maquiavel, nem apreciava particularmente o pouco que escreveu, conforme viria a confessar quarenta anos mais tarde nas suas *Memórias*: «Quando a guerra chegou, estava a trabalhar num estudo (...) sobre Maquiavel, do qual só sobreviveram cerca de trinta páginas, que não valem muito. O conhecimento que tinha de Maquiavel era insuficiente».¹ Apesar disso, além de um primeiro texto estritamente centrado no pensamento de Maquiavel, o estudo que Aron menciona inclui também três outros ensaios, num total de mais de uma centena de páginas, inteiramente focadas no que o autor chamava então o «maquiavelismo moderno». O conjunto, no dizer do próprio, deveria fazer parte de um livro que tinha a intenção de acabar. Infelizmente, em 1940, quando a Alemanha invadiu a França e ele foi para o exílio em Londres, desistiu do projeto e nunca mais quis publicar essas páginas, que só postumamente acabariam por vir a lume.²

Mais do que uma abordagem aos escritos de Maquiavel, Aron procura com este projeto compreender o fenómeno do «maquiavelismo», no qual vê um tipo de governo que não olha a meios e despreza todos os valores, não se preocupando senão com o sucesso das decisões políticas. O fenómeno é usualmente designado por tirania. Ao longo da história, muito antes de Maquiavel, houve com frequência exemplos de semelhante modo de governar, que voltaria uma vez mais a ser visível nos regimes totalitários do século XX. É por isso que Aron lê Maquiavel «como um contemporâneo de Hitler, Estaline e Mussolini», a fim de «procurar o segredo do maquiavelismo».³ Em sua opinião, sempre que a tirania surge, regra geral através do crime e da mentira, está em causa o maquiavelismo. E longe de ter sido o seu criador, Maquiavel é apenas mais uma

testemunha dessa prática política amiúde observada. O maquiavelismo, pelo menos na perspetiva de Aron, não é exatamente um sinónimo do pensamento de Maquiavel.

Porque é que o nome do autor d’*O Príncipe* continua, então, a ser usado para designar um fenómeno aparentemente tão antigo quanto a política? A resposta é fácil de encontrar, se atentarmos na obra de Maquiavel. Na verdade, para além do arrojo das suas afirmações, foi ele que, pela primeira vez na história, enquadrou numa teoria coerente os diversos aspetos do «maquiavelismo»: ele pôs em palavras, com a maior das ousadias, um conjunto bem conhecido, embora sempre condenado, de técnicas políticas; ele apresentou, simultaneamente, um método através do qual se descobre alguma

regularidade na diversidade das ações humanas, individuais ou coletivas; ele forneceu, enfim, alguns recursos que podem ser úteis a quem quer que lidere, ou queira liderar, um grupo.

O chamado método maquiavélico resume-se a uma série de regras, maioritariamente expostas em *O Príncipe*, cap. XV, e baseadas na observação dos factos, isto é, naquilo que os homens realmente fazem e são, e não em especulações sobre o que eles deveriam ser e fazer. Na sua essência, essas regras não diferem dos princípios epistemológicos que certos historiadores e sociólogos dos finais do séc. XIX viriam a adotar na sua prática científica. Vilfredo Pareto, por exemplo, chama-lhes o «método lógico-experimental», assumindo expressamente a herança de Maquiavel e partilhando em larga medida o modo como este pensou o homem e a sociedade. Como diz Aron, em comentário ao *Tratado de Sociologia Geral*, de Pareto, «os mesmos temas, o mesmo método, a mesma perspectiva histórica, a mesma conceção da política, levam-nos a uma arte [de governar] que é semelhante à de Maquiavel». ⁴ Não é, portanto, de estranhar que o livro que Aron se propunha escrever sobre o maquiavelismo atribuísse a maior importância a este discípulo de Maquiavel, que se diz ter inspirado o fascismo de Mussolini e que é «(...) o mais representativo, o mais sistemático e, como tal, um dos mais interessantes» teóricos do maquiavelismo. ⁵ Torna-se, além disso, claro, quer a estrutura dos quatro ensaios publicados postumamente, onde Pareto desempenha um papel determinante, quer a razão avançada por Raymond Aron para a obra não começar com uma história do maquiavelismo: «As minhas condições atuais de trabalho impedem-me. E talvez seja melhor assim. Essa história já foi escrita várias vezes, pelo menos no estrangeiro, senão mesmo em França. Basta aproximarmos Maquiavel do mais maquiavélico dos teóricos modernos, para esclarecer a doutrina cujas consequências na realidade atual eu tentarei seguir nos próximos ensaios». ⁶

Isto não significa que Maquiavel, ele próprio, seja um personagem menor na obra de Aron. Pelo contrário, a leitura que Aron faz do florentino, começando pelo significado do maquiavelismo, tal como este é entendido pelo comum das pessoas e pelos principais historiadores da primeira metade do século XX, representa uma abordagem singular e lança uma luz nova, tanto sobre *O Príncipe*, como sobre os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Antes de mais, revela o inegável, embora complicado, fosso que medeia entre o texto de Maquiavel e a sua interpretação tradicional; em segundo lugar, leva Aron a divergir de Pareto e a apresentar uma nova teoria do regime democrático.

Como Aron lê Maquiavel

Logo no início da *Introdução à Filosofia Política*, Aron afirma que Maquiavel «é, na tradição Ocidental, talvez o maior pensador político ou, pelo menos, um dos maiores». ⁷ À primeira vista, isto parece muito diferente da apreciação bastante mais reticente que

encontramos no ensaio «Le machiavélisme de Machiavel», escrito quinze anos antes, onde se diz que o florentino ignora «as condições naturais e económicas da vida coletiva», não sendo senão um psicólogo, se bem que brilhante, que estudou as paixões humanas e analisou com «inultrapassável lucidez» as lutas pelo poder que se travam entre os seres humanos.⁸ Perante um contraste assim tão marcado, há intérpretes que falam de uma evolução na forma como Aron entende o pensamento de Maquiavel. De acordo, por exemplo, com Serge Audier, apesar da sua condenação do maquiavelismo, Aron teria admitido, após a Segunda Grande Guerra, um «maquiavelismo moderado». Por outras palavras, o florentino não seria «só o precursor de uma conceção do poder puramente técnica e cínica», como Aron primeiramente o retratara, uma vez que «a sua obra se revela igualmente indispensável para compreender as antinomias da política».⁹ Convirá, por isso, analisar com atenção essa primeira abordagem da obra de Maquiavel por Raymond Aron.

O texto começa por desvalorizar a questão tradicional da diferença entre as duas obras principais do florentino, que aparentemente refletiriam duas convicções políticas opostas: *O Príncipe*, alegadamente favorável à tirania, e os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, onde se faz o elogio da república. Para Raymond Aron, não existe aqui uma questão real, visto que *O Príncipe* é somente a descrição, não a defesa, de uma técnica de governar tirânica. Se levarmos em conta as preferências de Maquiavel, é evidente que ele opta pela república romana, tal como esta é descrita nos *Discursos*. Porém, o que Maquiavel defende, longe de refletir uma simples convicção, apoia-se na análise da política tal como ela é na realidade, isto é, na observação de várias séries de acontecimentos, com o objetivo de assinalar as regularidades aí encontradas e extrair delas ensinamentos práticos. Algumas vezes, a tirania pode mesmo ser o «ensinamento» a extrair da experiência. Trata-se, por conseguinte, de uma questão de método, não de convicção. Contudo, este método, ao reduzir a política a um problema técnico, desencadeia uma verdadeira revolução intelectual. No passado, a política era comumente entendida como um trabalho em nome do bem-estar coletivo. Para Maquiavel, a política não lida senão com um conjunto de meios – virtudes pessoais, apoio social, circunstâncias favoráveis, etc. – que são necessários para obter os resultados que se pretende. Em resumo, a política é apenas uma questão de sagacidade e eficácia. Não existem valores, não existe bem-comum, não existe nada para além daquilo que o indivíduo quer e pode obter. Em palavras de Aron: a «ciência política à maneira de Maquiavel permanecerá uma ciência secreta, como que envergonhada, enquanto a política (...) se desumanizará numa arte da potência».¹⁰

Será que este método desvenda alguma regularidade nas ações humanas, permitindo a partir daí escolhas racionais e fornecendo às lideranças conhecimento e experiência? Aparentemente, a relação entre o que acontece hoje e aquilo que acontecerá amanhã é muito ténue, uma vez que, pelo meio, há muitos acontecimentos imprevistos que podem determinar aqueles que estão por vir. Daí que toda a decisão envolva riscos,

além de um coeficiente de incerteza, que é o oposto de uma regra científica. Todavia, na opinião de Aron, a teoria maquiavélica da história fornece ainda assim algumas diretrizes, tornando possível uma ciência política que assenta em três elementos fundamentais: *o princípio da perpetuidade, o princípio da corrupção e a ideia de ciclos.*

O primeiro desses princípios estipula que as paixões humanas não mudam ao longo da história. Sob a flutuação dos acontecimentos, há um elemento fixo que permanece: no essencial, os seres humanos são sempre semelhantes. Mas porque é que os acontecimentos parecem tão diferentes de um século para outro, se os homens e as sociedades, na sua essência, não mudam? Para responder a esta pergunta, Maquiavel, à semelhança de toda a Antiguidade e da Renascença, faz apelo a um segundo princípio: *o princípio da corrupção.* A natureza, embora permaneça a mesma, está em constante evolução. Tal não significa, pelo menos em política, que ela esteja em constante progresso. Pelo contrário, as organizações humanas, como tudo na terra, estão sempre em declínio, porque existe no seu íntimo uma mistura de bem e de mal, em diferentes e mutáveis proporções. As sociedades podem continuar, por um certo tempo, a aumentar o seu poder e até o bem-estar dos seus membros. Todavia, lá por dentro, o mal já está a trabalhar para a sua corrupção. É certo que os regimes, os estados e as leis constituem meios para lidar com os fatores de declínio, que ameaçam a estabilidade dos agregados. Mas são incapazes de lhes resistir eternamente. Seja através de conflitos internos ou de ataques externos, toda a liderança acabará por perder o poder e ver o seu lugar ocupado por outra.

A política é, por conseguinte, um combate permanente contra a tendência do *status quo* para mudar, que o mesmo é dizer contra a instabilidade, a incerteza e a contingência. E é um combate permanente, porque não existe progresso, nem um fim para o qual os acontecimentos se fossem encaminhando, ou um destino que os guiasse. Em contrapartida, também não há caos. Os homens e as sociedades mudam permanentemente, mas a ordem volta sempre, mesmo que volte com um aspeto diferente de cada vez. Conforme observa Aron, «o mal que cresce em democracia, ou seja, a licença e a anarquia (...) produz o retorno da monarquia ou tirania, que por sua vez dá azo à aristocracia e assim sucessivamente».¹⁴ É a velha *ideia dos ciclos*, que reaparece em Maquiavel e que representa o terceiro elemento da sua teoria da história.

Além destes três elementos, a teoria de Maquiavel pressupõe, segundo Aron, uma antropologia pessimista: o homem é inerentemente mau e ambicioso, embora na vida comum não seja nem totalmente mau nem totalmente bom. Além disso, o seu desejo ilimitado não é refreado pelas regras morais. Só a ameaça de violência é capaz de o sustentar. Por esse motivo, os líderes, mais do que amados, devem ser temidos, embora tenham de evitar ao máximo ser odiados. Uma boa liderança pode até fazer boa e livre uma sociedade, pelo menos por um certo tempo. Se o líder for reconhecido como justo, a maioria das pessoas apoiam-no e seguem-no; e, se ele for forte, elas tenderão a tornar-se corajosas e patriotas.

Este pessimismo é um postulado de Maquiavel e um ponto decisivo em todos os maquiavelismos modernos, cujo «dogma» principal, como nota Aron, é a distinção funcional entre os líderes e as massas.¹² Afirmando que todas as multidões dependem das suas lideranças para sobreviver como um grupo, e que os líderes não desejam senão o seu próprio poder, o maquiavelismo moderno, à semelhança de Maquiavel, define a política como um conjunto de meios para obter ou manter o poder sobre um povo. Os principais meios são a força e a propaganda, sendo esta última a menos cara e a mais eficiente. De facto, as pessoas são habitualmente ingénuas, e está provado que as crenças religiosas previnem a desobediência. Quanto mais eficiente a propaganda, menos as elites terão de recorrer aos exércitos ou à polícia. É isto que explica a importância que Maquiavel atribui aos fenómenos religiosos e o interesse que tem um líder em inventar e espalhar narrativas que legitimem e reforcem o seu poder, seja através da religião ou de um discurso racional, conforme os tempos e as sociedades. A legitimação é sempre uma questão de consentimento, e para obter o consentimento das massas, um líder precisa de ser, ou pelo menos de parecer, aquilo que elas creem que ele deve ser. Mas há situações em que o recurso a artimanhas, como a religião ou a ideologia, não é suficiente para manter o poder. Por isso, todo o líder, nas palavras de Maquiavel, deve ser tanto uma raposa como um leão, isto é, dotado de sagacidade e ao mesmo tempo de coragem, sendo que é muito raro encontrar-se alguém com ambas estas virtudes. Quando muito, pode encontrar-se uma mistura que será ou mais sagaz do que corajoso, ou o inverso. Assim, cada um tende para certo tipo de decisões, e o sucesso destas depende da situação particular a que elas se destinam a fazer face. É nesta mesma linha que Pareto distinguirá as elites jovens e violentas, que tendem para a guerra e a crença em ideais, como a pátria ou a revolução, das elites decadentes, mais inclinadas para o comércio e o apoio a ideais humanitários. Escrevendo nos finais dos anos 30, Aron vê nesta teoria uma antecipação dos acontecimentos que estão a ocorrer na Europa, e afirma que «as elites russa, alemã e italiana são, certamente, elites violentas».¹³

Em que medida o pensamento de Maquiavel apoia uma abordagem totalitária da liderança? Apesar de os maquiavelismos modernos se reivindicarem expressamente da herança maquiavélica, a obra do florentino não permite uma conclusão assim tão linear. Com efeito, ignorando embora tanto a religião como a moral cristã, Maquiavel condena frequentemente a tirania, louva a liberdade, vê na república a sua forma favorita de governo, e admira instituições que restringem o poder absoluto do rei, como o Parlamento de França. Até meados do século XX, a tese predominante sustentava que as simpatias republicanas de Maquiavel eram expressas nos *Discursos*, enquanto a sua outra obra política – *O Príncipe* – seria o verdadeiro compêndio do maquiavelismo. Aron, no entanto, discorda, observando que uma e outra destas obras partilham a mesma perspectiva da política, pois Maquiavel, sempre que fala de estados novos – principados ou repúblicas – invoca as mesmas «técnicas» – violência e astúcia – como um recurso necessário para obter e manter o poder. Como é que se combina a exposição das mencionadas «técnicas» com a alegada honestidade do autor? Será possível e suficiente

atribuir a Maquiavel a condição de cientista, centrado na cadeia dos acontecimentos reais e alheio à moralidade dos meios usados na sua execução?

A resposta de Aron tem de analisar-se em dois momentos. Num primeiro momento, o autor reconhece que a sociedade preferida por Maquiavel é uma república de cidadãos livres, mas levanta algumas dúvidas quanto a uma atitude alegadamente científica e neutral por parte do florentino. Na verdade, independentemente das suas intenções, quem quer que escreva algo como o que Maquiavel escreveu, expondo friamente um conjunto de técnicas que são indiferentes à moral, está já, pelo menos implicitamente, a justificar o uso de todos os meios que um político julgue serem úteis. Aron coloca o acento na ambiguidade própria da teoria política, ao afirmar: «Maquiavel não nega a moral, cristã ou humanista, e anota frequentemente a contradição entre essa moral e os meios políticos; mas não procura uma solução para o conflito, e parece mais preocupado em fazer do seu príncipe um especialista na arte política, do que em fazer dele alguém que obedece à religião».¹⁴

Num segundo momento, Aron observará que Maquiavel condena, de facto, a astúcia e a violência levadas ao extremo, mas só por razões políticas e não por razões morais. Em política, os mesmos meios tanto podem ser louvados como criticados, dependendo do que deles resultar. Por outras palavras, o que Maquiavel está a julgar é a eficácia dos meios. Implicará isto imoralidade? Implicaria, com certeza, se ele defendesse o maquiavelismo do líder, ou seja, a tirania. Mas o que ele realmente defende «não é a tirania, mas um estado forte, florescente, organizado e legal».¹⁵ Sob muitos aspetos, Aron aproxima Maquiavel dos pensadores antigos e medievais. No entanto, o núcleo essencial da sua interpretação é claramente influenciado pela ideia, que vem de Hegel e que seria, no século XX, retomada por Meinecke, segundo a qual Maquiavel é o precursor da chamada «razão de estado». De acordo com esta interpretação, o autor d'*O Príncipe* colocaria a salvação pública – *salus populi* – acima de qualquer tipo de consideração. E é, de facto, verdade que Maquiavel defende a supremacia do poder político, independentemente das decisões que ele obrigue alguém a tomar. Contudo, longe de se referir ao moderno conceito de estado, para o florentino um estado é apenas um domínio, um poder pessoal, não uma forma impessoal de governação dotada do «monopólio da violência legítima», como Max Weber irá teorizá-lo. Deste modo, ao colocar o estado como primeiro princípio em política, de onde todas as decisões devem ser deduzidas, Maquiavel não está a defender a supremacia de qualquer coisa como o bem comum, nem a precedência de uma entidade que personifique o povo ou a nação. Ele diz simplesmente que a defesa do poder, independentemente de quem o possua, deve ser incondicional para ser eficiente. Mas não é exatamente esta a interpretação que Raymond Aron propõe. Pelo menos na altura em que escreve o capítulo sobre Maquiavel, Aron ainda comunga dos tradicionais preconceitos, que atribuem ao florentino a invenção do estado moderno. Consequentemente, embora se dê conta das numerosas ideias pré-modernas que se encontram n'*O Príncipe* e nos *Discursos*, a sua

conclusão deixa transparecer uma certa ambiguidade: «Talvez tenha sido no pensamento antigo que Maquiavel encontrou a fórmula da moderna doutrina da razão de estado».¹⁶

Com base numa tal perspectiva, que vê o estado como uma espécie de *ultima ratio*, a defesa dos interesses do estado não se pode deter na fronteira entre a ética e a imoralidade, ou mesmo entre o direito e o crime: terá de ir tão longe quanto as circunstâncias o exigirem. E tanto na relação com outros estados, como na política interna, isto pode significar a astúcia, a mentira – o chamado «jogo diplomático» –, ou simplesmente a violência. Se for necessário, um estado declara guerra ao seu inimigo e usa a violência contra o seu próprio povo, faz acordos com os seus vizinhos e promessas aos seus cidadãos, da mesma forma que poderá ser infiel a um acordo que selou e àquilo que prometeu. Porém, a teoria de Maquiavel, como sublinha Aron,¹⁷ não pode reduzir-se à utilização de tais artimanhas, a menos que se confunda a política com a tirania. E, mesmo em tirania, as artimanhas podem ser prejudiciais ao próprio estado, assim como a violência pode ser demasiado cara e, por isso, não compensar. Ora, como diz Maquiavel, «há dois géneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio dos homens, o segundo das bestas. Mas como o primeiro muitas vezes não é suficiente, convém recorrer ao segundo».¹⁸ Sejam bons ou maus, de um ponto de vista ético, todos os meios podem ser usados. Em abstrato, não é possível recusar nenhum deles, uma vez que tudo pode transformar-se num meio útil. A religião, por exemplo, é dos melhores meios para manter o poder. E, ao longo da história, todos os líderes a recomendaram, não por ser verdadeira ou falsa, mas unicamente por ser o melhor caminho para reforçar a obediência e manter a ordem social e o poder.

Poder para quê? Para manter o poder. O primeiro objetivo do poder é manter-se a si mesmo, isto é, durar. Maquiavel também valoriza a prosperidade da cidade, conforme sublinham Aron e todos os intérpretes que são sensíveis ao lado republicano do florentino. No entanto, esta prosperidade não é sinónimo do bem-estar comum. Uma cidade próspera, no sentido em que Maquiavel a entende, é uma cidade suficientemente forte para permanecer independente, que o mesmo é dizer uma cidade potente, quer seja uma república ou um principado. Porque o poder não possui nenhuma finalidade e nenhum sentido para além de si mesmo. Em contrapartida, toda a atividade humana pode tornar-se um meio de obter e manter o poder, desde que se apresente como eficiente para tal.

É nesta ausência de um propósito transcendente à ação política que reside a principal diferença entre Maquiavel e todas as doutrinas desde a Antiguidade, incluindo a cultura humanista sua contemporânea. Será isto uma crença singular, ou uma dedução a partir do princípio de que a ciência, em vez de incorporar finalidades transcendentais e metafísicas, deve restringir-se à realidade? Aron, seguindo uma vez mais a interpretação comum, que atribui a Maquiavel a fundação da ciência política, considera tratar-se apenas de uma conclusão realista, extraída por «um fanático da lógica abstrata».¹⁹ Não aceitando senão os factos, e trabalhando no horizonte de uma epistemologia lógico-dedutiva,

Maquiavel teria sido obrigado a pôr de lado as suas preferências e os seus valores, e a limitar-se a analisar a sequência de efeitos de cada decisão ou ação política. Ora, semelhante opção metodológica, menosprezando a relevância das convicções pessoais, leva o leitor a olhar para a sua obra como uma simples teoria dos meios, com vista exclusivamente ao poder. Reside aí «o risco de o maquiavelismo alastrar, quando já não está ao serviço da grandeza pública, mas unicamente de uma aventura pessoal».²⁰

Como Aron lê o maquiavelismo moderno

O maquiavelismo na opinião de Aron é, portanto, uma teoria da tirania, não um ideal defendido por Maquiavel. Enquanto modelo de regime, a sua manutenção requer um sistema de técnicas e, ao mesmo tempo, um conjunto de virtudes, principalmente por parte dos líderes, os quais têm de ser capazes de galgar os limites da moral. O problema do maquiavelismo moderno é ter lido *O Príncipe* como se este fosse toda a obra de Maquiavel. No passado, como explica Aron, «Maquiavel era desconhecido, ou falsamente interpretado, porque as pessoas liam *O Príncipe* mas não os *Discursos*, e tomavam uma teoria dos novos principados como se fosse uma teoria de todos os governos. Porém, o maquiavelismo moderno tende para a mesma simplificação: (...) ignora os cidadãos virtuosos e a república moderada, que Maquiavel preferia, pelo menos como ideal, aos excessos dos príncipes».²¹

Semelhante crítica é importante para se compreender o pensamento de Aron, tanto mais que a leitura que este faz do florentino partilha, em boa medida, da interpretação adotada pelo maquiavelismo moderno. Com efeito, embora afirmando não haver uma distinção substantiva entre os dois livros, o único argumento a que Aron recorre é a reiteração nos *Discursos*, aliás breve, daquilo que vem escrito n' *O Príncipe* sobre a tirania. Não enfatiza, por exemplo, os elementos democráticos ou, pelo menos, republicanos que são também visíveis neste último livro, que a tradição considera um compêndio de conselhos imorais aos tiranos. De certa forma, a sua leitura de Maquiavel é ainda feita através de lentes herdadas do passado e, frequentemente, usadas quer por adversários, quer por defensores do maquiavelismo, os quais – num caso, criticando, e noutro, aplaudindo – não duvidavam da tolerância do autor d' *O Príncipe* com políticas pouco escrupulosas. Aron afirma, é verdade, que Maquiavel não defende um regime tirânico, pois é apenas um cientista tão fiel ao seu método como indiferente ao facto de a sua teoria também contemplar a hipótese desse regime. Contudo, através de um raciocínio que se diria quiasmático, Aron lê Maquiavel sob a influência do maquiavelismo moderno, ao mesmo tempo que lê Pareto sob a influência de Maquiavel, razão pela qual afirma que é n' *O Príncipe* que «podemos encontrar a teoria em que se inspira a prática do totalitarismo».²² Em resumo, se é a Maquiavel que Aron vai buscar os principais conceitos com que critica o totalitarismo, este, por sua vez, é amplamente defendido pelo maquiavelismo moderno.

De acordo com Aron, tanto Maquiavel como Pareto sustentam que existe um espírito apaixonado que permanece constante no coração humano. O florentino chama-lhe sentimento, Pareto fala de «resíduos». Ambos sublinham, contudo, que há regularidades no decurso dos séculos. E embora Pareto, contrariamente a Maquiavel, pressuponha a existência de um certo progresso, considera que ele se dá mais devagar do que proclamavam as ideologias do século XIX. Os regimes e os estados mudam; os grupos humanos reconstituem-se, porventura com uma configuração diferente, mas reconstituindo sempre com eles a tensão entre uma minoria e as massas. Maquiavel tinha falado de «ciclos», Pareto fala de «ondulações». De onde vêm estas ondulações? E por que motivo a dialética entre elites e massas reaparece sistematicamente? Primeiro que tudo, os homens e as sociedades, apesar do seu espírito comumente irracional, têm diferentes histórias e estão expostos a diferentes influências, as quais desenvolvem diferentes espécies de resíduos. Pareto distingue entre os resíduos de combinação ou inovação e os resíduos de conservação. Os primeiros tendem para a associação de factos e experiências, fornecendo a capacidade de prever, raciocinar e inovar, o que torna aqueles em quem estes resíduos são predominantes mais ambiciosos, ousados e dotados para fazer e mudar as leis. Pelo contrário, os últimos tendem a resistir a toda a alteração e tornam os indivíduos dependentes daqueles que são capazes de liderar os processos de mudança. Mas tanto os resíduos de combinação, como os de conservação, acabam sempre por cristalizar-se em instituições – costumes, direito, religião, ideologias, ou mesmo teorias – as quais Pareto designa por «derivações».

Não se trata, aqui, de reescrever a tradicional narrativa do combate entre razão e paixões. Os homens, pelo menos em sociedade, agem sempre conduzidos por resíduos, embora acreditem estar a seguir derivações. Conforme resume Aron,²³ eles raciocinam, mas não são razoáveis. Raciocinam, porque precisam de uma justificação para o que fazem. Porém, as justificações têm a mesma base instintiva, seja qual for o seu nível de sofisticação, e Pareto «liga a ciência aos mesmos 'instintos de combinação' da magia».²⁴ Por conseguinte, a distinção básica não é entre derivações e resíduos, razão e desrazão; é entre as duas espécies de resíduos, uma inovadora e a outra conservadora. A primeira conduz à ciência e à civilização, mas induz a crítica, a falta de respeito para com os valores coletivos e o recurso à astúcia, em vez da coragem. A segunda, por sua vez, conduz ao amor pela pátria, à obediência à lei e à fé nos valores tradicionais, mas induz o atraso, a superstição e a incapacidade de melhorar. Acontece que um estado necessita tanto de um sentimento de conservação, como de um sentimento de inovação. Por um lado, necessita da obediência das massas, e demasiados sentimentos de inovação corroem a sua força. Por outro lado, as elites devem ser tão corajosas quanto astutas, capazes de liderar o grupo e aumentar o seu poder, seja pela violência, seja pela astúcia. Uma elite que é incapaz de recorrer a qualquer destes meios perderá rapidamente o poder. Numa palavra, Pareto, tal como Maquiavel, recusam quer a ideia de uma sociedade sem uma oligarquia que conduza o grupo, quer a ideia de um mundo humanista em que não haveria lugar para a violência e a guerra.

Como é que se pode manter a ingenuidade das massas, de forma a manter a sua obediência, assim como a sua disponibilidade para marchar para a frente de combate? Como preservar a fé em valores e ideologias que a elite sabe serem meros sentimentos e que a ciência rotula de ilusões? Segundo Pareto, os únicos meios disponíveis para alcançar esse objetivo são a violência e a propaganda. A violência instila o medo. Dado que as elites estão perante as massas como perante um potencial inimigo, têm de conservar o poder perante as ameaças, tanto externas como internas. Caso contrário, a violência das massas levantar-se-á contra as elites, e estas serão derrotadas e substituídas. Por seu turno, a propaganda leva as pessoas a acreditar em arengas, ideologias, chavões e mitos, inventados para apoiar o poder. Uma elite deve ser cínica o bastante para promover semelhantes crenças, embora também consciente de que elas não passam de sentimentos e, simultaneamente, são necessárias para obter o consentimento das massas no poder da elite. Resumindo, «em que é que acreditará esta elite? Acreditará que os homens devem acreditar».²⁵ Céticas por natureza, as elites só reconhecem como lógica uma ação que atinge um certo objetivo. Paradoxalmente, a propaganda, embora desprezada pelos cientistas, é justificada pelas ciências sociais como um meio racional, porquanto faz as pessoas aceitar o que, de outra forma, seriam medidas impopulares.

Este conjunto de ideias paretianas é extensamente analisado por Raymond Aron, que nelas descobre o núcleo do totalitarismo. «O nosso tempo», escreve em 1943, «parece acima de tudo ser maquiavélico, porque as elites violentas, que fizeram as revoluções do século XX, concebem espontaneamente a política à maneira maquiavélica».²⁶ Foram estas elites que lideraram os regimes fascistas, nacional-socialistas e comunistas. Todas elas têm em comum a apologia da força e do recurso à propaganda sem restrições. O fascismo italiano e o nacional-socialismo alemão chegaram ao poder por meios legais, mas, mal se encontraram na sua posse, tentaram mantê-lo através da violência; o socialismo soviético conquistou o poder pela revolução, e continuou, depois dela, a usar a violência. Porém, a principal arma a que todos eles recorrem é a propaganda. Todos partilham do maquiavélico desprezo pelas massas, a quem tratam como se fosse um simples material que se destina a ser moldado. O direito e as instituições, a seus olhos, são derivações paretianas: uma vez que é impossível identificar qualquer propósito comum nos desejos e interesses de uma multidão, atribuem-se a si mesmos o papel de impor às massas os seus mesmos propósitos. E a sua técnica por excelência é a propaganda, esse novo instrumento político que molda a mente dos homens. A propaganda converte a sociedade num bloco homogêneo, que olha para os dissidentes como se fossem inimigos. Citando Lenine, Aron observa que «o filiado no Partido Comunista deve ser um ortodoxo. Os ativistas devem obedecer absolutamente aos chefes, seja qual for a opinião que tenham».²⁷ Deste ponto de vista, a única diferença que existe, segundo Aron, entre o comunismo e os outros regimes totalitários, reside na ideologia: ao contrário do fascismo, para o qual a propaganda e a violência serão sempre necessárias, para o comunismo elas desaparecerão com o advento da sociedade sem classes. Até lá, «o príncipe (...) nunca duvida de que está a trabalhar

pela verdade no momento em que está a mentir, por uma humanidade feliz no momento em que impõe um reino de terror».²⁸

Anos mais tarde, Aron viria a reavaliar a doutrina sociológica de Pareto, a partir de uma perspetiva significativamente diferente,²⁹ muito embora já aflorada nos primeiros ensaios. Essa perspetiva, paradoxalmente, vem marcada por uma nítida influência de Maquiavel. Na verdade, Aron coloca duas objeções a Pareto e aos maquiavélicos, que são claramente inspiradas pelo florentino: a primeira é a impossibilidade de identificar a política com um simples conjunto de técnicas; a segunda é o carácter ambíguo da tirania moderna, que por um lado parece ser um regime, isto é, uma ordem jurídica e um sistema de governo com um conjunto estabilizado de procedimentos, mas cuja chefia, por outro lado, governa de modo discricionário, à margem de qualquer regra ou fundamento racional.

Pareto difere de Maquiavel enquanto precursor da «política científica», na medida em que despreza qualquer objetivo fundado na ideologia ou em mitos, tais como o progresso, os valores humanitários, a paz universal, a justiça, o interesse coletivo, etc. Tais objetivos, impossíveis de deduzir a partir dos factos, são por natureza indeterminados e subjetivos. Por isso mesmo, nenhuma ação orientada por eles poderá ser uma ação racional: a subjetividade do fim impede a escolha dos meios adequados para o alcançar. Somente as ações que recorrem a meios cuja eficácia se conhece pela experiência podem dizer-se racionais, como, por exemplo, «a ação técnica, a ação económica interessada e a ação a que chamamos maquiavélica».³⁰ Evidentemente, Pareto sublinha a importância dos fins utópicos, enquanto crenças ideológicas que sustentam o poder de uma elite. A política, de certo modo, é sempre um uso racional de ações irracionais. O problema, observa Aron, é que as ações humanas nunca são orientadas só para fins imediatos.

Esta mesma questão fora abordada pelo autor logo no seu primeiro livro, *A Sociologia Alemã Contemporânea*. Comentando Max Weber – «o Maquiavel alemão», segundo Meinecke – e a sua noção de «ética política da responsabilidade», Aron nota que «uma tal ética política está fundada também numa adesão total a um valor cultural ou humano».³¹ A mesma ideia irá reaparecer mais tarde, num dos ensaios sobre o maquiavelismo: «se se pretende interpretar a ação humana, é necessário apurar o tipo de motivação a que ela pertence e encontrar as finalidades para que ela tende, para além dos fins imediatos que se pode observar. Ora, Pareto desinteressa-se dos fins últimos, ignora-os: para a ciência (...) tudo o que ela não encontra no real não existe. Contudo, despojada da sua orientação para o futuro, a existência humana deixa de ser humanidade para se tornar natureza».³²

Independentemente das convicções de Pareto, a sua ideia de sociedade e de política, como Aron observa frequentemente, conduz ao maquiavelismo. Enquanto cientista, recusa-se a ter em conta noções como os valores humanos, reduzindo a política

à técnica. E como a violência e a astúcia demonstraram sempre ser as técnicas mais eficazes, a obra de Pareto poderá ser lida como uma apologia da tirania. O problema com a tirania é que ela resulta sempre de uma revolução, ou de qualquer outra rutura na ordem estabelecida, e pretende tornar-se uma nova ordem sem, no entanto, renunciar ao seu originário caráter de exceção: «a legalização da tirania não é senão o esforço por traduzir em instituições os hábitos da prática revolucionária, de modo a tornar a prática plebiscitária um costume; porém, uma tal legalização não é senão forma e aparência».³³

O «maquiavelismo moderado» de Aron

O maquiavelismo moderno, como se referiu atrás, influencia a primeira leitura que Aron faz de Maquiavel, vendo-o como um cientista e um «fanático da abstração lógica». É certo que também reconhece que o seu pensamento e a sua obra vão muito além desse resumo, porquanto ele não só descreve outros tipos de regime possíveis, para além da tirania, como defende a liberdade, quer dos indivíduos, quer dos povos. Todavia, Aron conclui que a metodologia do florentino, a despeito do seu amor pela liberdade, conduz ao maquiavelismo e oferece uma base racional para aqueles que aplicam as técnicas da tirania no século XX.

Semelhante conclusão dir-se-ia ser depois abandonada, noutros escritos em que Maquiavel é de novo referido. Mas trata-se menos de uma correção do que de um desenvolvimento. Desde os primeiros ensaios, a par do cientista, Aron descobre em Maquiavel o teórico da ação política. Na verdade, este aspeto já estava presente no estudo de Aron sobre a sociologia alemã, mas irá assumir uma outra relevância face ao maquiavelismo moderno: «se (...) o sucesso cabe a maioria das vezes à astúcia e à violência, então o estudo da política, tal como ela realmente se desenrola, conduz ao cinismo».³⁴ Olhando para o que estava a acontecer em Itália, na Alemanha e na União Soviética, Aron chega a uma dupla conclusão: por um lado, recusa-se a considerar a política como um assunto em que «só há lugar para a batalha entre os indivíduos e entre os povos, uns e outros impacientes para demonstrarem, pela vitória da sua força, o seu direito a uma vida superior»³⁵; por outro lado, concorda com os aspetos fulcrais do maquiavelismo, designadamente a impossibilidade de pensar um grupo sem a distinção entre elites e massas, a realidade do conflito e o paradoxo da ação política, tendo em conta que toda a ação tende para o sucesso, e o sucesso em política pode depender de meios imorais. A questão, por isso, é a seguinte: o que deve um líder fazer, quando uma decisão imoral tem de ser tomada para derrotar o inimigo e salvar o povo? Poderá ele não recorrer à violência para prevenir a violência contra si mesmo e contra o seu povo? Não mentir quando o respeito pela verdade é perigoso para o interesse comum? Em resumo, poderá ele virar costas ao poder do estado, pelo qual é responsável, para permanecer fiel aos seus próprios princípios?

Qualquer destas perguntas já se colocava ao próprio Maquiavel. Aron procura responder-lhes, por exemplo, em diversas passagens dos prefácios que escreveu para *O Príncipe* e para as conferências de Max Weber, assim como na sua crítica recorrente a pacifistas como Alain, seu mentor, Bertrand Russell ou Jacques Maritain, com quem entrou em polémica.³⁶ Como europeu, em finais dos anos 30, um «maquiavelismo moderado» parece-lhe a única atitude possível face à guerra e o único quadro dentro do qual é possível pensar a política na sua real, e não utópica, dimensão. Contra o idealismo de Maritain, defenderá a ideia, maquiavélica e weberiana, segundo a qual «o que dá à política a sua sombria grandeza é os homens de estado terem de realizar atos que abominam, porque acreditam, na sua alma e na sua consciência, ser responsáveis pelo destino comum».³⁷ Mais precisamente, conforme Aron escreve no prefácio a Weber, «a vocação da ciência é incondicionalmente a verdade; o ofício do político nem sempre tolera que ela seja dita».³⁸

Contudo, este «maquiavelismo moderado» que Aron adota vai para além da relação entre política e moralidade, pois implica também uma maneira de pensar a democracia contra o totalitarismo. Na medida em que as doutrinas totalitárias também se apresentam a si mesmas como democráticas, torna-se necessário esclarecer o que pode um realista argumentar contra tal pretensão. O totalitarismo, seja o de Mussolini e Hitler ou o de Estaline, apresenta-se como um governo com origem no povo, alegando que a voz deste se pode ouvir nos plebiscitos. É certo que podemos duvidar, como fizeram alguns críticos,³⁹ que isto seja factualmente verdadeiro. Todavia, Aron não recorre somente a factos na sua argumentação. Pelo contrário, procura distinguir teoricamente a democracia e o totalitarismo, sem nunca pôr de lado a principal tese do maquiavelismo: todos os regimes políticos são oligarquias, seja qual for a ideologia de que se reclamam.

Cientistas sociais como Mosca, Pareto, Michels e J. Burnham,⁴⁰ que defendem que a ciência se baseia apenas em factos e não pode aceitar utopias, tinham concluído que, em todas as sociedades, um pequeno número de indivíduos impõe a sua própria vontade. Nessa medida, o governo do povo pelo povo, como, já antes, outros haviam sublinhado, é irrealizável. As democracias liberais, é certo, proclamam que o povo governa através dos seus representantes. Mas isso não passa de um discurso de legitimação. Na realidade, os representantes constituem uma outra oligarquia. Liberal ou popular, a democracia é sempre uma oligarquia.

Aron não discorda desta conclusão. Levanta, porém, todo um conjunto de questões importantes, as quais o maquiavelismo tende a ignorar: «se é verdade que todos os regimes, incluindo a democracia, são oligarquias, o que é interessante saber é qual a constituição desta oligarquia dominante e qual a sua relação com o grande número, ou, mais exatamente ainda, qual a capacidade de ação desta oligarquia dominante em relação à massa dos cidadãos e quais as garantias de que os cidadãos dispõem em relação ao governo».⁴¹ De acordo com Aron, os diferentes regimes são diferentes meios de lidar com os conflitos, pelo que todos eles são imperfeitos: o totalitarismo, ao encarar os

conflitos como uma ameaça, reprime qualquer opinião que seja estranha à ideologia dominante; a democracia liberal, por seu turno, reconhece o conflito como um elemento da condição humana e adota instituições capazes de permitir a sua expressão pacífica, mas é incapaz de prevenir a corrupção, o arbítrio das oligarquias, a demagogia dos partidos, a incompetência dos políticos.

Por detrás desta conceção realista, está certamente a influência de Maquiavel, que via nos conflitos entre os patrícios e a plebe, na República Romana, o principal instrumento para preservar a liberdade. Mas essa influência é também visível na antinomia relativa ao fosso entre a ideologia e a prática democráticas: teoricamente, a democracia é o verdadeiro regime popular, porque atribui um poder igual a todas as pessoas; na realidade, contudo, também nela é uma elite que governa. Tinha razão Marx, conforme foi sublinhado, tanto por Pareto como por Aron, ao afirmar que a democracia liberal está fundada num mito, o mito da igualdade. Estava, no entanto, errado ao pensar, contrariamente ao maquiavelismo, que tal havia de ser ultrapassado no futuro, através da revolução proletária e do advento de uma utópica democracia verdadeira.

Tudo somado, existirá uma diferença real entre a noção aroniana de democracia e o maquiavelismo moderno? Aron responde a esta questão afirmando que, a despeito do realismo que o aproxima dos maquiavelistas, o seu conceito de política coloca-o muito longe deles: «Os homens não pensaram nunca a política como se ela fosse definida apenas pela luta pelo poder. Quem não vê esse aspeto que é a luta pelo poder é ingénuo; quem não vê senão esse aspeto que é a luta pelo poder é um falso realista. A realidade que nós estudamos é uma realidade humana. E desta realidade humana faz parte a questão da legitimidade da autoridade».⁴² Se, por um lado, Aron difere dos utopistas, ao reconhecer que a democracia estará sempre em risco, por outro, difere do maquiavelismo moderno ao sublinhar não apenas o poder, mas também a questão da sua legitimidade, a qual exige eleições, regras e instituições que refreiem a arbitrariedade: «Quando os governantes são eleitos, eles preocupam-se constantemente com a sua popularidade e com o assentimento dos governados».⁴³ Tanto o poder totalitário, como o democrático, são poderes imperfeitos. Mas este último assume a sua imperfeição como uma consequência da conflitualidade, e organiza-se de modo a resistir-lhe; o outro, pelo contrário, está organizado sobre a denegação da conflitualidade e, antecipando uma utópica comunidade homogénea, procura destruir as instituições em que a diferença de interesses e opiniões poderia sobreviver pacificamente. Tal distinção, é verdade, poderá considerar-se ainda insuficiente. Como observou Claude Lefort,⁴⁴ a democracia, mais do que um conjunto de instituições jurídico-políticas, é também uma recusa de todas as espécies de absolutismo, seja quem for que esteja na posse do poder absoluto – o estado, o mercado, a tecnologia, os meios de comunicação, etc. A democracia, em suma, é a submissão do poder à multiplicidade de exigências da massa dos cidadãos, não a uma entidade abstrata como o estado, o povo ou a nação. É possível, pois, que a ideia aroniana de democracia ainda seja, deste ponto de vista, demasiado formal. Porém, a

observação de Lefort, longe de constituir uma sua negação, é, pelo contrário, um aprofundamento do que nela há de essencial: o «maquiavelismo moderado» de Aron.

Notas

-
- ¹ Raymond Aron, *Mémoires* [1983], Paris Robert Laffont, 2003, p. 152.
- ² Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Rémy freymond (ed.), Paris, Éditions de Fallois, 1993. O título inicialmente previsto pelo autor era *Éssais sur le machiavélisme moderne*.
- ³ *Ibid.*, p. 59
- ⁴ *Ibid.*, p. 84
- ⁵ *Ibid.*, p. 85
- ⁶ «Le machiavélisme de Machiavel», em Machiavel et les tyrannies modernes, p. 60, anotação do autor.
- ⁷ *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 13.
- ⁸ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 83
- ⁹ Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2005, p. 66.
- ¹⁰ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 62
- ¹¹ *Ibid.*, p. 65.
- ¹² *Ibid.*, p. 70.
- ¹³ *Ibid.*, p. 96.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 76.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 77.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 77.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 79.
- ¹⁸ *O Príncipe*, XVIII, trad. de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Temas e Debates, 2008, p. 195.
- ¹⁹ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 75.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 74.
- ²¹ *Ibid.* P. 119.
- ²² *Ibid.* p. 119.
- ²³ *Ibid.* p. 93.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 92.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 105.
- ²⁶ «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», em Raymond Aron, *Chroniques de Guerre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 418.
- ²⁷ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 128.
- ²⁸ «Machiavel et Marx», em Raymond Aron, *Études Politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 67.
- ²⁹ Cf., por exemplo, Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 1967, pp. 407-496, em especial pp. 475-479 e 485-486.
- ³⁰ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 102
- ³¹ *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1981, pp. 108-109.
- ³² *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 103

³³ *Ibid.*, p. 150.

³⁴ «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», em Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France Libre, 1940-1945*, p. 419.

³⁵ *Ibid.*, p. 477.

³⁶ Cf. Maritain, Jacques, «End of Machiavellianism», *Review of Politics*, janeiro de 1942; Aron, Raymond, «La querelle du machiavélisme», em *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 367-378; *Ibid.* «Sur le machavélisme. Dialogue avec Jacques Maritain», *Ibid.*, pp. 408-416.

³⁷ *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 378.

³⁸ Weber, Max, *Le savant et le politique*, prefácio de Raymond Aron, Paris, Plon, 1963, p. 37.

³⁹ Cf. Heller, Herman, *Europa und der Faschismus*, Berlim, Walter de Gruyter, 1929, Milano, Giuffrè Editore, 1987, p. 127. Heller nega que o fascismo italiano fosse verdadeiramente maquiavélico, uma vez que só um pequeno número de pessoas acreditava nas mentiras proclamadas por Mussolini e impostas pela força.

⁴⁰ Burnham, James, *The Machiavellians: Defenders of Freedom. A Defence of Political Truth Against Wishful Thinking*, New York, John Day Co., 1943. Aron foi o responsável pela publicação desta obra em francês, traduzida por Hélène Claireau e editada em Paris, Calmann-Lévy, 1949

⁴¹ *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Fallois, 1997, pp. 57-58. Este mesmo aspeto é sublinhado pelo autor em *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 132.

⁴² *Démocratie et totalitarisme*, p. 53.

⁴³ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁴ *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calman-Lévy, 1992, pp. 374-382.

Pierre Hassner

16. Raymond Aron e Emmanuel Kant

A política entre moralidade e história

A relação de Raymond Aron com Immanuel Kant é, simultaneamente, evidente e sujeita a controvérsia. Todos sabemos que o seu diploma de estudos superiores de filosofia (1928) foi consagrado ao «intemporal em Kant» e que a sua primeira posição filosófica era a de um neo-kantiano, inspirado pelo seu mestre, Brunschvicg. Também sabemos que, após 1930 e com o choque da descoberta da Alemanha e da ascensão do nazismo, consagrou a sua vida à reflexão e à ação política, por um lado objetiva e matizada, comprometida e apaixonada por outro. Podemos constatar que a referência a Kant surge frequentemente na sua escrita, nomeadamente a propósito da noção de «ideia da razão».

Para certos intérpretes, como Sylvie Mesure, no seu excelente livro *Raymond Aron e a Razão Histórica*,¹ esta noção é absolutamente central na sua obra e aplica-se à ideia de «fim da história».

Pierre Manent, que foi o seu fiel assistente e o seu brilhante intérprete, considera que as suas referências a Kant deveriam ser vistas menos como sinal de uma filiação autêntica que como uma homenagem de Aron à sua própria juventude, e que este estaria muito mais próximo de Aristóteles que de Kant.²

Na posição contrária, o seu amigo e interlocutor de sempre, Georges Canguilhem, declarava, numa homenagem publicada em 1999 pela École Normale Supérieure: «Perguntei-me, por vezes, se, independentemente da sua desilusão com o neokantismo brunshvicguiano que o tinha seduzido enquanto estudante, Aron não permaneceu, ao fim e ao cabo, mais kantiano do que ele próprio pensava; kantiano no sentido de idealista transcendental». O pensador cita a frase de Aron no seu *Clausewitz*: «O que falta a um biologista matemático, a um professor honesto, é o sentido da história e da tragédia». E recorda a união na filosofia de Aron de história e tragédia.³ Não tinha Aron acusado Valéry Giscard d'Estaing de não saber que a história é trágica?

Poderíamos dizer, parodiando Irving Kristol, para quem «um neoconservador é um liberal que foi assaltado pela realidade», que Aron era um kantiano tinha sido assaltado pela história — em particular pela ascensão do totalitarismo no século XX.

A diferença é que os neoconservadores tinham abandonado o seu passado liberal ou esquerdista, enquanto que Aron, para quem a descoberta da tragédia se juntou à sua posição epistemológica — que partia do sujeito comprometido na história em vez de uma visão panorâmica ou teleológica dessa história — nunca abandonou o seu

comprometimento com Kant ou as Luzes. Aquilo que abandonou foi a ideia de que a «astúcia da natureza» ou da Providência (segundo Kant) ou a «astúcia da razão» (segundo Hegel) deviam conduzir a um fim feliz da história. A filosofia aroniana da história parte sempre do sujeito comprometido que ignora o futuro.

Tentemos, por nossa vez, enumerar os pontos comuns e as diferenças entre Aron e Kant.

Um ponto de aproximação essencial, parece-me, é a sua atitude face à diversidade e às contradições possíveis entre as diferentes dimensões da experiência antropológica e histórica. Existem três atitudes possíveis nos pensadores que querem encontrar uma ordem inteligível nessa multiplicidade.

A primeira atitude é a daqueles para os quais a diversidade se ordena de modo hierárquico e harmonioso. É o caso de Platão e de Aristóteles, para os quais as hierarquias da alma e da cidade correm em paralelo: as paixões do povo, dos escravos, dos trabalhadores ou dos comerciantes; o *thymós* sede da honra e da cólera característica dos guardiões; a razão contemplativa ou teórica própria dos filósofos; são apresentadas em ordem ascendente. Em segundo lugar, existem pensadores para os quais a dialética permite ou a inversão das hierarquias ou a combinação dos opostos e que pensam alcançar a síntese do individual e do universal, sem sacrificar nem o particular nem o geral: é o caso dos hegelianos. E há aqueles que, como Kant e Aron, começam por separar rigorosamente as dimensões de acordo com as suas respetivas essências, e que se esforçam depois por diminuir o fosso que as separa, ao estabelecer, com dificuldade, pontes entre essas dimensões. Deste modo, em Kant, as distinções entre o númeno e o fenómeno, o transcendental e o empírico, a razão teórica e a razão prática, a educação e o salto moral que pode levar à paz («um acordo patologicamente extorquido pode transformar-se num todo moral»),⁴ a busca de conceitos (que «são vazios sem intuições») e de intuições («que sem conceitos são cegas») são separações tão indispensáveis quanto problemáticas. O progresso indefinido, tanto na via da moral como na da paz, suscita a ironia daqueles que, como Hegel, acham que o indefinido kantiano é o «mau infinito»⁶ ou daqueles, como Leo Strauss, acreditam que «um progresso perpétuo no sentido da paz perpétua significa a guerra perpétua».⁷ Esta objeção joga com o facto de que Kant não especifica claramente se se trata de um progresso assintótico (ou seja segundo uma linha de aproximação progressiva que nunca alcança o seu alvo) pelo qual a humanidade se aproximaria cada vez mais da paz, diminuindo a frequência e a intensidade das guerras ou se, pelo contrário, é precisamente a sua frequência, a sua intensidade e portanto o seu custo que deve produzir uma inversão, cujo coroamento seria a conversão moral.

Aron vai na mesma direção, mas levanta mais dúvidas sobre o resultado final. No seu texto menos ambíguo, «A Aurora da História Universal», recolhido em *Dimensões da Consciência Histórica*⁸, Aron constata, como Kant o fez, que a humanidade está numa «situação cosmopolita» onde os eventos se propagam de um país para outro («processo»

desencadeado pelos avanços da ciência, da técnica, da educação, de fatores objetivos que demonstram que as nações já não necessitam de se matarem entre si para sobreviver) mas, ao mesmo tempo, existe o drama «do antagonismo das paixões e das vontades que por ora subsistem». A conclusão pacífica depende do domínio, nunca garantido, das paixões sociais e políticas, depois do domínio da natureza. Aron exprime assim os mesmos desejos que Kant, acreditando, como este, no progresso da razão. Num artigo extenso, intitulado «Pelo progresso, depois da queda dos ídolos»,⁹ Aron defende até a sociedade moderna, não apenas contra o pessimismo absoluto dos «novos filósofos» que apareceram nos anos 70 (essencialmente Bernard-Henry Lévy e André Glucksmann) mas contra autores que venera, como Tocqueville, ou autores que admira, como Soljenítsin. No entanto, as suas conclusões quasi-kantianas contêm sempre um protesto de ignorância e um ponto de interrogação e são sempre sucedidas por uma profissão de fé moral.

Paz e Guerra entre as Nações conclui-se com a seguinte declaração: «Nada pode impedir que tenhamos dois deveres, que não são sempre compatíveis, para com o nosso povo e para com todos os povos: por um lado, participar nos conflitos que fazem a trama da História e, por outro lado, trabalhar pela paz. (...). Será necessário escolher entre o retorno à era pré-industrial e o advento da era pós-bélica? (...) Será que a era das guerras terminará numa orgia de violência ou num apaziguamento progressivo? Sabemos que não sabemos a resposta a estas interrogações, mas sabemos que o homem não terá ultrapassado as antinomias da ação até ao dia em que termine com a violência ou com a esperança. Deixemos a outros, mais dotados para a ilusão, o privilégio de se colocarem, em pensamento, no fim da aventura e ocupemo-nos de não faltar nem a uma nem a outra das obrigações impostas a cada um de nós: não nos evadirmos de uma história belicosa, não trair o ideal; pensar e agir com o firme propósito de que a ausência de guerra se prolongue até ao dia em que a paz se torne possível – supondo que algum dia se tornará possível».¹⁰

Na página anterior, depois de ter assinalado duas novidades: a capacidade de manipulação das forças naturais e o germinar de uma consciência universal que seja tanto moral como pragmática, Aron pergunta-se: «Esses dois factos novos são a prova de uma nova fase da aventura humana?» A sua resposta é decalcada a partir das três questões kantianas clássicas («O que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar?»): «Não podemos sabê-lo, devemos querê-lo, temos o direito de o esperar». Declara que «para utilizar uma linguagem kantiana, se trata de fazer um uso regulador das ideias da razão».

No texto intitulado «A Alvorada da História Universal», indica claramente que a humanidade entrou no que Kant chamava «uma situação cosmopolita». Este estado caracteriza-se, como vimos, pela coexistência do que Aron chama «o processo», isto é, o progresso técnico e a transformação material das sociedades e, por outro lado, do «drama», isto é, da interação e, frequentemente, da luta, entre os povos e entre as paixões

sociais. Acabará o processo por absorver o drama, ou colocará o drama um fim abrupto ao processo? «Pode suceder», responde Aron, «que a história universal seja neste ponto diferente das histórias providenciais dos milénios passados. Trata-se apenas de uma esperança, apoiada pela fé».¹¹

Kant é muito mais afirmativo por duas razões que nos conduzem ao cerne da diferença entre os dois pensadores. Primeiramente, os seus opúsculos sobre a história atribuem um papel fundamental ao que chama ora «a astúcia da natureza», ora simplesmente «a providência». A razão prática emite um veredicto sem apelo que não contém exceção: «Não deve existir guerra, nem entre os homens, nem entre os estados».¹² Tanto uns como os outros devem sair do estado de natureza, que é um estado de guerra, para entrar num estado de paz institucionalizada. Em *Ideias para uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (1784), Kant explicita que «o plano oculto da natureza» deve conduzir ao seguinte resultado: «um dia, em parte através do estabelecimento mais adequado da constituição civil no plano interno (o governo republicano) e em parte, no plano externo, através de uma convenção e uma legislação comuns, será estabelecida uma situação análoga a uma comunidade civil universal, que se pode manter a si própria como um autómato» (*sétima proposição*). Em *O Projeto de Paz Perpétua* (1795) devemos observar que, para Kant, esta conclusão se deve ao «plano oculto da natureza para a espécie humana», plano que os homens poderiam ter realizado conscientemente, o que não fizeram, mas que se realizará, em parte, apesar deles: «*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt*». Mais: são precisamente as paixões e a guerra que foram os instrumentos da providência.

Daí esta situação paradoxal: uma moral sem concessões, mas cujas violações parecem ser o motor da história, que deve permitir, no final, a vitória do progresso moral.

No entanto, duas surpresas esperam o leitor do *Projeto da Paz Perpétua*. Kant declara que esta comunidade civil universal não pode instaurar-se de um único golpe e, enquanto todos os estados se recusarem a submeter a uma autoridade superior, temos de passar pelo «equivalente compensatório *Surrogat*»,¹³ isto é, «um federalismo livre que a razão deve necessariamente ligar à noção de direito das gentes». Em vez de uma república universal, seria o «*Surrogat*» negativo de uma aliança permanente que se estende sempre mais longe (*segundo artigo definitivo*).

Se a definição das instituições que permitem «aproximar-se gradualmente da paz perpétua» admite uma certa flexibilidade empírica, tal não é o caso das relações entre moral, direito e política. Segundo Kant, não pode existir qualquer conflito entre elas. A política é «a doutrina prática do direito», a moral é o seu fundamento; não pode existir conflito entre a teoria e a prática (Kant consagrou todo um opúsculo a demonstrá-lo). «A política deve dobrar os joelhos face à moral». Por outro lado, Kant fustiga o «moralista político» que toma liberdades em relação à moral em nome da política, e louva o «político com sentido moral» que reconhece que «a moral é a melhor das políticas».

No fundo, a filosofia política de Kant não é, propriamente falando e em última instância, política. É uma filosofia jurídica fundada sobre uma filosofia moral e garantida por uma filosofia da história.

Todos estes termos existem em Aron com uma hierarquização das prioridades muito diferente.

A inspiração moral, e desde logo a moral kantiana, está sempre presente em Aron, mas como plano de fundo. Conta-nos, nas suas *Memórias*, que nunca esqueceu o imperativo categórico nem «a religião nos limites da simples razão» e é certo que certas expressões recorrentes, tais como: «Não sou um crente no sentido comum do termo» ou «fazer a sua salvação laica» podem ser disso ecos. No capítulo XIX de *Paz e Guerra entre as Nações*, intitulado «Em busca de uma moral», Aron conclui pela defesa de uma «moral da sabedoria» que, sendo «a melhor tanto no plano dos factos como no plano dos valores, não resolve as antinomias da conduta estratégico-diplomática, mas se esforça por encontrar, em cada caso, o melhor compromisso». ¹⁴ Entre «idealismo e realismo» e «convicção e responsabilidade» (os títulos dos dois subcapítulos) os compromissos são tanto possíveis quanto desejáveis.

No entanto, Aron, embora tenha gravado na sua espada da Academia Francesa a fórmula – *hélas* otimista! – de Heródoto: «Nenhum homem é suficientemente desprovido de razão para preferir a guerra à paz», não deixou de escolher como epígrafe para a *Paz e Guerra entre as Nações* à seguinte frase de Montesquieu: «O direito das pessoas é naturalmente fundado sobre este princípio: que as diversas nações devem fazer-se na paz o maior bem e na guerra o menor mal possíveis, sem prejudicar os seus verdadeiros interesses». ¹⁵ O pensamento aroniano não cessa de afirmar que a paz é, em si, preferível à guerra, sob todos os pontos de vista, incluindo o ponto de vista moral; mas que o desarmamento unilateral não é em si mesmo preferível. Uma atitude de «tudo ou nada», mesmo do ponto de vista nuclear, arrisca-se a favorecer a guerra ou a opressão. «O custo da sujeição, para um povo e para uma cultura, pode ser mais elevado que o custo da guerra, mesmo da guerra atômica». O centro da sua reflexão e das suas escolhas é político (apesar da inspiração ser frequentemente moral). Talvez não partilhe o desprezo de Kant (nem o de Rousseau e de Hegel) pelos teóricos do direito da guerra, tratados pelo primeiro como «miseráveis consoladores», mas partilha ainda menos a fé do seu mestre na organização jurídica internacional. A ideia de razão, «da reconciliação humana e a paz», permanece para ele um pouco desencarnada. Em todo o caso, a razão não é definida em termos institucionais.

E talvez, no entanto, uma outra surpresa nos espere.

Em *Projeto da Paz Perpétua*, Kant declara que a humanidade está numa situação cosmopolita, na qual os estados dependem uns dos outros, na qual um atentado aos direitos do homem pode ser conhecido e as suas consequências sentidas no outro lado da terra. Conclui que os vizinhos de tais estados têm legitimidade para intervir, propondo

a sua mediação e fazendo a saber a sua desaprovação, mas sem recorrer à força. Dois anos mais tarde, no Parágrafo 60 da *Doutrina do Direito* (primeira parte da *Metafísica dos Costumes*) Kant escreve: «O direito de um estado contra um inimigo injusto não tem limites (não se trata de qualidade, mas sim de quantidade ou grau). O estado afetado não pode empregar todos os meios, mas pode utilizar aqueles de que dispõe para defender aquilo que é seu na medida das suas forças. Contudo, o que é um inimigo injusto segundo os conceitos do direito das gentes no qual, como no estado de natureza, cada estado é juiz nos seus próprios assuntos? É aquele estado cuja vontade (expressa em palavras ou ações) revela uma máxima que, se fosse elevada a lei universal, impediria a paz entre os povos, tornando inevitável a perpetuação do estado de natureza. Tal é igualmente o caso da violação dos tratados internacionais, que podemos supor que afeta todos os povos, cuja liberdade é assim colocada em perigo e que por isso são chamados a unir-se contra uma tal ameaça e a retirar ao autor da violação o poder de a cometer. No entanto, tal caso não lhes confere o direito de dividir o seu território e fazer, assim, desaparecer um estado da terra, visto que seria uma injustiça para com o seu povo que não pode perder o seu direito original. Mas confere-lhes o direito de fazer tal estado adotar uma nova constituição que seja, por natureza, oposta à tentação da guerra».

Carl Schmitt atacou violentamente este texto num apêndice de *O Nomos da Terra*, argumentado que considerar um estado como inimigo da humanidade autoriza o seu tratamento do modo desumano. Será que este texto de Kant não faz pensar na descoberta por Aron do totalitarismo hitleriano, que o fez abandonar as tentações pacifistas da sua juventude?

Por outro lado, na conclusão da secção deste mesmo livro, (*Metafísica dos Costumes*) consagrado ao direito cosmopolita, Kant escreve: «A razão moral prática em nós exprime o seu veto definitivo: não deve haver guerra, nem entre tu e eu no estado de natureza, nem entre nós enquanto estados que, apesar de se encontrarem numa determinada situação jurídica interna estão externamente nas suas relações recíprocas, no estado de natureza (logo sem leis). Não é desta maneira que cada um deve reivindicar o seu direito. Assim, a questão não é já a de saber se a paz perpétua pode ser conseguida ou não (*«ein Ding oder ein Unding sein»*) e se, na primeira hipótese, não nos enganamos nos nossos juízos teóricos. Devemos agir *como se* a paz perpétua (que talvez não exista) fosse real e colocar as bases da constituição que nos pareça a mais adequada (talvez internamente e nas suas relações o carácter republicano de todos os estados) para pôr fim a esta guerra perpétua. Mesmo que permaneça apenas um piedoso desejo, não nos enganamos certamente ao adotar a máxima que nos ordena trabalhar para tal fim sem cessar, visto que se trata de um dever. Considerar que a lei moral em nós é enganadora significaria dizer adeus à própria razão e ser degradado, como todas as espécies animais pelos próprios mecanismos da natureza».¹⁶

Face a esta dúvida sobre o resultado final e este apelo ao dever e à razão não somos tentados a pensar que, no fim da sua vida, foi Kant que se aproximou de Aron?

Notas

-
- ¹ Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- ² Pierre Manent, «La politique comme science et comme souci», em Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*. Edição composta e apresentada por Pierre Manent, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.
- ³ Georges Canguilhem, «La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30», em Jean-Claude Chamboredon (ed.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 1999, pp. 9-23.
- ⁴ Raymond Aron, *L'intemporel chez Kant*, manuscrito da sua tese para o seu Diploma de Estudos Superiores (D.E.S.) de filosofia (não publicado), Bibliothèque Nationale de France (Paris), Manuscritos, Fundos Aron, caixa n°213.
- ⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 76.
- ⁶ *Georg Wilhelm Friederich Hegel, La Science de la logique*, Paris, Vrin, 1986.
- ⁷ Leo Strauss, *Seminar on Kant*, 1956-1957, Chicago, University of Chicago Library, Coleção Especial.
- ⁸ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, «Recherches en sciences humaines», 1961; nova edição Paris, Les Belles Lettres, «Le goût des idées», 2011.
- ⁹ Raymond Aron, «Pour le progrès, après la chute des idoles», *Commentaire*, 1978, n°3, pp. 233-245.
- ¹⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962; nova edição Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 2001, pp. 769-770.
- ¹¹ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 2011, p. 254.
- ¹² Emmanuel Kant, *La Métaphysique des mœurs. 1ère partie: Doctrine du droit*, trad. fr. e ed. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- ¹³ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle. Second article définitif: le droit des gens sera fondé sur une fédération d'États libres*, trad. fr. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1999.
- ¹⁴ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 596.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 13.
- ¹⁶ Emmanuel Kant, «Doctrine du droit», em *La Métaphysique des mœurs*, trad. fr. e ed. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

J. A. Colen

17. Arte de governar e ética

Aron, Max Weber e «a vocação de política»

Raymond Aron descobriu Max Weber ao mesmo tempo que descobria Karl Marx, ou seja, no início dos anos 30, durante a sua estadia na Alemanha. Estes pensadores representavam apenas uma fração do conjunto de autores que exploava na época, incluindo Husserl, Heidegger e a escola neo-kantiana do Sudoeste (Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, por exemplo).¹ Foi nos escritos de Max Weber que Aron encontrou, enfim, os recursos e as palavras para exprimir a relação entre a política e a moral.² Além desta descoberta, Aron encontra também em Weber uma exposição da tensão entre o conhecimento (ciência) e a ação (política). Mas neste ensaio vamos focar, não esse primeiro contacto em que Weber se torna o seu herói de juventude, mas o momento da reformulação de Weber no ocaso da vida de Aron.

A reinterpretção de Max Weber

Em dois cursos lecionados por Aron em 1972-3 e 1973-4, respetivamente intitulados *Teoria da Ação Política* e *Jogos e Contextos da Política*, que representam, apesar de estarem incompletos, dois dos seus textos mais originais sobre a teoria política, Raymond Aron retorna com efeito às ideias de Weber e faz uma reinterpretção do problema da moral política.³

O filósofo começa por contrastar a abordagem do que poderia ser uma teoria política da ação com uma análise, em perspetiva aérea, das relações interestaduais e dos regimes políticos. Esta última perspetiva sobre o que é a política descreve os sistemas ou as constituições, não exatamente no sentido jurídico, mas principalmente no sentido sociológico, como «conjuntos de regras com base nas quais um dado estado funciona» tanto a nível nacional como internacional.⁴

No entanto, há uma outra abordagem da política, que corresponde sensivelmente ao que chamaríamos «política governamental», que visa o exame da ação dos indivíduos, ou dos partidos, ou dos estados, no seio desses sistemas organizados. Desta análise do comportamento político num sentido estratégico, «empregando um leque de meios em conformidade com um certo plano», ou para alcançar certos objetivos, podemos encontrar modelos em Tucídides, Maquiavel ou Clausewitz.

Esta ambiguidade do sentido da expressão «política», a que os países anglosaxónicos escapam com o recurso a vocábulos diferentes (*politics, policy*) é referenciada

no início do último curso da trilogia da Sorbonne, publicado como *Democracia e Totalitarismo*, mas depois negligenciada.

É esta análise que surge frequentemente na forma de conselhos aos príncipes – como ganhar e como ter êxito – e que Aron chama «praxeologia» a partir da sua obra *Paz e Guerra entre as Nações*. A ação política possui as suas próprias restrições, a sua própria eficácia e a sua lógica interna, mas formular uma teoria da política da ação ou da estratégia pareceu-lhe sempre tanto mais difícil como mais importante que a análise dos sistemas políticos, em abstrato, sobre os quais escreveu extensos tomos.

Nos seus últimos cursos no Collège de France, Aron volta a tentar esta perspetiva, cuja articulação era a sua principal ambição intelectual.

No primeiro desses cursos, Aron comenta os argumentos encontrados no livro de Raymon Polin *Ética e Política*. Neste trabalho, o seu colega da Sorbonne faz valer o argumento de que seria impossível efetuar juízos distintos sobre meios e fins, já que todas as técnicas – incluindo a técnica política – não possuem, em si mesmas, um valor moral intrínseco, sendo uma simples congregação de métodos para obter um determinado efeito. Uma técnica, enquanto tal, seria radicalmente amoral se não fizesse parte de uma ação humana. Uma ação humana é sempre realizada tendo em vista determinados fins, com os quais forma um todo: «A utilização de uma faca para cortar a carne é uma técnica; adquire significado moral apenas quando a faca é utilizada por um talhante, um convidado para o jantar, um cirurgião ou um assassino». Para Aron, Polin engana-se quando supõe que os meios não podem ser avaliados tanto pela sua eficácia quanto pelo seu valor ético.

A abordagem de Polin é típica do consequencialismo moral: os atos humanos não são, em si, bons ou maus; estes adquirem valor moral em função dos resultados e dos objetivos procurados. O autor da obra acrescenta ainda: «A ideia de que se pode ter uma oposição moral entre os meios e os fins surge da mesma confusão; considera-se que um certo comportamento pode conduzir a um objetivo ou a um meio que não esteja de acordo com eles». No entanto, Polin falha a argumentação quando conclui que «não há conflito entre os fins e os meios. Há apenas uma oposição entre duas concepções da educação moral, duas concepções globais da guerra»; no fim de contas, dois *Weltanschauungen*.

Raymond Aron apresenta e critica esta posição. Defende a legitimidade de avaliar os meios em si mesmos, uma avaliação muito distinta da avaliação da legitimidade dos fins. É verdade que o cálculo teleológico, implicitamente utilizado na técnica política dos homens dotados de livre arbítrio, implica uma avaliação dos efeitos possíveis. Aron avança com um exemplo ao seguir o mesmo raciocínio que Polin: «A faca, ou a utilização de uma faca, têm um significado moral, um valor moral intrínseco, quando manejada por um soldado nas trincheiras? Noutros termos: que ordem de violência é moralmente legítimo utilizar na Guerra?». Aron conclui, essencialmente, notando a sobreposição

entre os nossos diversos papeis. Em tempos de guerra, não somos apenas soldados com o dever de derrotar o inimigo; permanecemos também seres humanos dotados de uma consciência da dignidade e do respeito pelos outros. Por conseguinte, «mesmo na guerra, existe a questão de julgar aquilo que é não-humano, desumano, o que condenamos moralmente e o que não condenamos moralmente». É uma questão que o filósofo político não pode ignorar. É verdade que o fim justifica os meios? Mesmo se o fim é sublime, não pode existir uma «contradição fundamental entre aquilo que derradeiramente queremos alcançar e os meios que empregamos»?

Aron rejeita duas doutrinas que considera extremas. A primeira é a «de certos moralistas – e Maritain parecia pensar, por vezes, nestes moldes – que nos querem convencer de que nada de bom pode sair do mal e de que certos meios, odiosos em si mesmos, corrompem totalmente uma ação e não conduzem à realização de um fim válido».⁵ O outro extremo é «o cinismo que sugere que são sempre os meios mais cruéis ou mais radicais que são os mais eficazes», o que parece igualmente falso aos olhos de Aron.

No fim de contas, Raymond Aron afasta-se decisivamente da teoria de Max Weber, explicando as suas hesitações e reservas precedentes. A distinção entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção conduziu a numerosos comentários e Aron foi durante muito tempo perturbado pelo facto desta distinção nunca o ter satisfeito completamente. Acabou por sentir que o defeito consistia no facto de Weber não ter reconhecido que a ética da convicção podia integrar, simultaneamente tanto o desejo absoluto de certos fins como a recusa absoluta de utilizar determinados meios.

O ponto de vista da reflexão pessoal de Aron sobre a relação entre a moral e a política é o *pensamento instrumental*. Este pensamento instrumental é característico da ação transitiva: «Aquilo que fazemos, mesmo sem pensar, quando se trata de alcançar um fim externo à própria ação».⁶ O que está a ser analisado é o modo como um homem de ação avalia a sua ação, o modo como um homem que quer realizar certos fins emprega determinados meios. A questão é dupla: por um lado, como definir o objetivo e, por outro lado, quais os meios que podemos utilizar.

Segundo Aron, o ponto de partida de Max Weber não é o mesmo que o seu já que, para ele, os fins são imediatamente dados no mundo da história. No seu segundo curso, Aron explica a sua reinterpretação do argumento de Weber. Tal argumento estabelece, como se sabe, uma distinção entre dois tipos de ética. A primeira é uma «ética da perfeição pessoal», com sentido universal e intemporal, desligada de instituições sociais específicas. A segunda é uma ética «ligada à pluralidade dos valores», cujas raízes são «os problemas da ação neste mundo», e não a dificuldade em determinar os fins. Os fins estão escritos nas próprias atividades: o sábio procura a verdade, o artista procura a beleza. É exclusivamente no domínio político que existe um grave problema no que concerne ao conhecimento dos valores, ou dos fins, dada a «condição histórica do

homem». Podem os fins, na política, ser facilmente determinados? Mesmo se puderem, estão os meios que empregamos de acordo com os fins axiológicos?

É verdade que, aparte estas dificuldades intrínsecas à ordem política, Max Weber introduz uma incompatibilidade radical entre certos valores, a contradição entre os valores em si mesmos, na qual Aron não acredita, ou que não lhe parece essencial. Esta oposição entre a ética da perfeição pessoal e as dificuldades da ação política «é um truísmo que devemos repetir frequentemente, e isto porque a essência do intelectual, do humanista e do utopista é de negar esta oposição» e de construir modelos nos quais uma sociedade ideal e a conduta moral e política da pessoa estão em harmonia.

Para Aron, não existe «harmonia pré-estabelecida entre o determinismo da história do mundo e o desejo de valores»; isto é, o progresso não tem de coincidir com o bem, as tendências da história não implicam a criação de um ideal humano. Não obstante, Aron esforça-se por conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade porque a oposição entre ambos não tem de ser radical. Assim sendo, a convicção determina a escolha dos fins, pelos quais somos responsáveis.

Em segundo lugar, a ética de convicção implica também a «recusa incondicional de empregar determinados meios». Pelo facto de Weber utilizar frequentemente o aforismo «cada pessoa escolhe o seu próprio deus ou demónio», este parece autorizar ou, no mínimo, sugerir uma interpretação da sua filosofia como sendo uma filosofia «decisionista ou, para ser exato, niílista», na qual «a determinação dos fins escapa completamente aos argumentos racionais»; assim os fins tornam-se uma escolha meramente arbitrária. Raymond Aron prefere não interpretar Weber desse modo. Para Aron, acima ou para além da decisão política em termos de consequências, o sociólogo alemão esforça-se por preservar uma esfera ética que contém em si mesma a sua própria recompensa e motivação.

Nas suas conferências e nas suas aulas, Aron examina a distinção entre os dois significados de ética em Weber, uma interpretação muito diferente da distinção tradicional: por um lado, «uma moral que é simplesmente definida pelo Sermão da Montanha ou pela moral kantiana», para «obedecer ao imperativo incondicional do cristianismo e não recorrer à violência», de «obedecer à lei por respeito à lei, sem se preocupar com o seu próprio interesse ou sem se preocupar com as consequências»; e, por outro lado, um exame mundano das consequências da ação no domínio político: «Se quisermos, podemos traduzir uma moral da perfeição pessoal na linguagem dos meios e fins, mas penso que seria uma falsificação do sentido psicológico e moral desta motivação do comportamento ético; a conduta ética assim concebida não tem outro fito senão obedecer a um imperativo divino ou a uma lei humana».

Revisão da abordagem ético-sociológica da ação política

Que deseja Aron reter desta análise dos textos e das teorias de Weber? Não temos necessidade de adivinhar, já que o próprio Aron apresenta as ideias que estão no cerne da sua filosofia política. Desde logo, retém a «heterogeneidade entre racionalidade instrumental e racionalidade axiológica»: isto é, a existência de uma racionalidade de meios que podem ser avaliados com base na sua conformidade com um fim, sendo que esses mesmos meios podem também ser avaliados em termos de normas morais. Não obstante, esta heterogeneidade entre a eficácia e o valor moral deve ser corrigida ou limitada pelas consequências axiológicas da escolha dos meios. Por exemplo, a escolha da tortura ou de bombardeamentos indiscriminados, como meio na guerra, para além de qualquer juízo moral, pode afetar ou limitar a eficácia da defesa do regime democrático assim manchado.

Em segundo lugar, Aron reafirma «a pluralidade inevitável dos fins que podem ser propostos no domínio especificamente político». Não é certo que a sociedade menos injusta seja, invariavelmente, a mais liberal. Por exemplo: a prosperidade e a justiça de uma cidade podem não ser sempre harmoniosas, e o bem comum pode ter numerosos significados numa sociedade dividida em grupos rivais. Esta ideia pode talvez ser traduzida naquilo que Isaiah Berlin chama «incombinabilidade», ou a complexidade dos bens morais transposta para o domínio público.

Finalmente, os fins humanos não são sempre incompatíveis, não são uma simples questão de preferência, mesmo se a ideia de humanidade que propõe a «reconciliação de todos os objetivos políticos que podem ser propostos num regime ideal» é apenas uma ideia reguladora, uma ideia da razão no sentido kantiano.

A essência da política consiste, assim, em tensões entre as exigências do momento, hoje e agora, a moral política, a moral privada dos cidadãos e a moral própria do estadista (algumas conciliáveis, outras não), que coexistem tanto no foro íntimo dos, como entre os, seres humanos. O grande homem de Estado é aquele que consegue navegar neste mar tempestuoso de incerteza e desenvolver a ação política que é, tendo em conta as circunstâncias, a menos detestável tanto para si quanto para a coletividade – sabendo muito bem que muitas das suas decisões terão que ser tomadas com pouco ou nenhum tempo de reflexão e podem, assim, ser completamente baseadas num certo instinto político.

Em todo o caso, Raymond Aron e Max Weber foram ambos mais espectadores comprometidos do que homens de Estado, mesmo possuindo as três qualidades necessárias ao estadista mencionadas por Weber: a paixão, o sentimento de responsabilidade e o sentido da proporção. Mas Aron duvidava que a sua personalidade fosse suficientemente resiliente para certas tarefas desagradáveis e, no entanto, necessárias, que os homens políticos devem, por vezes, desempenhar. Weber sabia que a sua dificuldade em chegar a compromissos não se conjugava com as necessidades da

vida política. Nunca se poderia consagrar plenamente a política que na sua visão estava fundada na busca do poder, porque se sentia responsável por valores bem maiores do que a grandeza alemã. De igual modo, Aron tinha visto além da nação e foi um dos primeiros e fervorosos partidários da reconciliação franco-alemã depois da Guerra, quando tal era a última coisa que se podia esperar de um judeu francês depois do holocausto. Apesar de tudo, Aron e Weber posicionaram-se, na guerra dos deuses, do lado da liberdade, da nobreza e da verdade.

Notas

¹ Ver Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, [1983] 2010, p. 102.

² Ver Franciszek Draus, *La Philosophie sociale de Raymond Aron*, doctorat, École des Hautes Études en Sciences sociales, 1981, p. 9.

³ Estas duas aulas podem ser encontradas no departamento dos manuscritos da Bibliothèque nationale de France, Fundos Raymond Aron, NAF 28060, caixas 24 e 27. Um resumo foi publicado no anuário do Collège de France.

⁴ Ver Raymond Aron, *Théorie de l'action politique*, BNF, Manuscritos, NAF 28060 (caixa 24), Leçon 1, fl. 2. As secções importantes desta aula para a discussão sobre Raymond Polin (*Éthique et Politique*, Paris, Sirey, 1968) são as aulas 1, fls. 3-4, 12, aula 6, fls. 5-7, 10-11, 21-24, e aula 7, fl. 3.

⁵ Em relação à polémica com Maritain, ver Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, ed. Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 367-378, 405-416. Ver também Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, pp. 73-87.

⁶ Raymond Aron, *Jeux et Enjeux de la politique*, BNF, Manuscritos, NAF 28060 (caixa 27) Aula 2 a 15 janeiro 1974, fl. 1. As partes importante desta aula para o resto do capítulo são: Aula 3, fls. 5-9, 12-13, e Aula 4, fls. 3-5, 9-10.

Christian Bachelier

Epílogo

Raymond Aron e a História-em-curso

«*History is again on the move*», a famosa observação de Toynbee foi citada quando Raymond Aron recordava a atmosfera em Colônia e Berlim no começo dos anos trinta do século XX. Este foi também o momento da revelação do seu projeto «existencial»: «Num belo dia, passeando ao longo do Reno, pensei que queria ser ao mesmo tempo um espectador e estar comprometido. Um espectador da história-em-curso, comprometido em fazer parte da história».¹

A relação de Aron com a história-em-curso orientou a mudança do seu pensamento sobre a paz e a guerra entre as nações, da pura confiança num «pacifismo integral» até à proposta de uma «paz belicosa».

Esta evolução destaca-o entre os pensadores da sua geração,² como se percebe por comparação com o caminho seguido por alguns dos seus contemporâneos. A sua geração era composta de intelectuais prometedores como Sartre, Nizan, Friedmann, Canguilhem, Cavallès; e essa geração cedo adquiriu a consciência histórica de si mesma. Em 1928, Bertrand de Jouvenel escreve *A economia dirigida. O programa da nova geração*; e, em 1929, Jean Luchaire escreve *Uma geração realista*. A última obra centra-se nas relações Franco-Alemãs.

Com efeito, a matança dos primogénitos na Primeira Guerra Mundial marca essa geração profundamente. Um amigo próximo de Aron, Georges Canguilhem, deu o seguinte testemunho: «Não surpreende que Aron e eu, como os nossos colegas de turma, víssemos nos nossos primogénitos o exemplo de um espírito pacifista não isento de antimilitarismo».³ Nas *Memórias*, Aron sublinha que este desprezo da guerra podia levar a três espécies de posições: a revolução cujo cume era o comunismo, como no caso do seu amigo Paul Nizan; a reconciliação Franco-Alemã ou chamado «Briandismo», como o de Jean Luchaire; e, por último, a fuga ao serviço militar sob a forma de objeção de consciência ou de desconfiança face a toda a autoridade, como no caso de Alain. Um «pacifista integral» e professor da crucial cátedra de filosofia no ano terminal do Liceu Henri-IV, Alain teve uma influência considerável nesta geração intelectual, como se nota no discurso do *Décimo-oitavo ano*, escrito pelo antigo aluno Jean Prévost e publicado em 1929. Alain também exerceu influência sobre Aron, que em palavras das *Memórias* se descreve como um «pacifista apaixonado». Mas embora Aron escrevesse no jornal de Alain, nas *Memórias* declara que tinha aderido antes ao «Briandismo». Com efeito, Aron defendia então a reconciliação Franco-Alemã em ligação com um pacifismo de princípio: o possível e o desejável.

A sua educação política tem lugar progressivamente desde o pós-Grande Guerra até à «guerra cómica» (*drôle de guerre*). Esta educação toma a forma de uma conversão ao realismo político, que é despoletada primeiro pelos seus anos na Alemanha e depois confirmada nos escritos dos anos imediatamente anteriores à Segunda Guerra Mundial. Mais tarde recorda a sua evolução intelectual cujo motor relaciona com a ética da responsabilidade que Weber aplicava à atuação política: «Não é razoável para um homem refletido ter opiniões políticas sem pensar, sem saber o que se pode dizer do ponto de vista das ciências sociais, mesmo que estas sejam imperfeitas».⁴

A experiência alemã de Aron, especialmente a sua relação com a «*history in the making*», desencadeia com efeito uma «conversão».⁵ Embora a maioria dos estudantes franceses em Berlim tentasse analisar o fenómeno Nazi, a estadia em si mesma não bastou, como se nota quando, no ano académico seguinte de 1933–1934 Sartre sucede ao seu amigo Aron na Französische Akademiker Haus de Berlim. Apesar de acontecimentos na Alemanha como a *Gleichshaltung* (a reorganização coerciva da política e da sociedade), o impacto das circunstâncias não afetou o estado de espírito de Sartre. Poucos anos depois, nos seus *Cadernos da guerra cómica*, Sartre escreve: «passei férias em Berlim; descobri aí a irresponsabilidade da juventude».⁶ E uma vez mais, trinta anos depois, confirma o seu estado de alma na altura: «Sim, Hitler estava no poder (...). Eu vi o Nazismo, e vi também a quase ditadura em França com a política de Doumergue».⁷ Do ponto de vista intelectual, na sua estadia de Berlim, Sartre estuda Heidegger e Husserl, escreve *A Transcendência do Eu*, e começa a trabalhar em *A Náusea*. Temos, portanto, que especificar mais detalhadamente os traços da evolução intelectual de Aron nos seus anos alemães se queremos compreender porque se distingue dos seus contemporâneos.

Primeiro, este foi o momento em que Aron se viu confrontado com a política. Assiste à ascensão do Nazismo e à conquista do poder por Hitler: «Já não estava a confrontar-me com os mistérios da intemporalidade no pensamento de Immanuel Kant, mas com Alemães, estudantes, professores, e o homem médio que maldizia o Tratado de Versailles, os franceses e a crise económica, tudo ao mesmo tempo».⁸ Este confronto comportou o conhecimento de si e do outro: «Lévi-Strauss descobriu o Outro nas sociedades arcaicas; eu, por mim, descobri o Outro nas sociedades modernas encarnado em Hitler e nos seus seguidores».⁹

Nas *Memórias*, Aron escreve sobre este período da sua vida: «deixei para trás o mundo do pós-guerra para entrar no mundo da pré-guerra». Portanto, este é o momento em que descobre as condições concretas da política e a realidade dos interesses e do poder.

Estes tempos conturbados inspiram as suas primeiras observações, que partilha nos *Libres Propos* de Alain e na *Europe* de Romain Rolland. Nas *Memórias*, critica a sua própria correspondência da Alemanha sem indulgência: «Para me tornar um comentador da história-em-curso, tinha ainda muito que aprender».¹⁰ Além disso, estas colunas

tinham pouco peso: «Um espectador do triunfo do Terceiro Reich, sem voz e sem tribuna, não podia como outros ignorar a questão da luta gigantesca que adivinhava. Esta questão dizia respeito a toda a humanidade, mas também afetava o meu próprio ser».¹¹ Centrados na paz e no regime totalitário, os temas dos seus escritos pertencem à história universal.

As suas «Reflexões de política realista», em *Libres Propos*, de abril de 1932, debruçam-se, primeiro, sobre a permanente rivalidade entre os Estados; depois, o princípio do equilíbrio dos poderes; e, por fim, sobre a necessidade de uma vontade comum para evitar os conflitos. Mais, Aron sublinha o princípio do realismo declarando na sua «Carta aberta de um jovem francês na Alemanha», no número de *Esprit* de fevereiro de 1933, que «uma boa política se revela pela sua eficácia, não pela sua virtude». Questiona também a política interna e externa no seu artigo «Hitler e o desarmamento», publicado em *Europe*, o jornal de outro defensor do pacifismo francês, Romain Rolland, em julho de 1933. Com efeito, depois de fazer notar que os líderes da esquerda alemã consideravam o programa Nazi «reacionário e utópico» e eram, por isso, incapazes de perceber a «força anímica» do Nazismo, Aron faz um aviso: «este mesmo perigo ver-se replicado no campo da política mundial».

Primeiro, em busca de uma teoria racional aplicada à realidade social, Raymond Aron começa a ler Marx em 1931 e é um dos primeiros leitores franceses a falar dos famosos *Manuscritos económicos e filosóficos de 1844*, publicados em Berlim em 1932.¹² Mais tarde, descreve o laço entre o Marxismo e a história no capítulo «O Homem na História: escolha e ação» na sua tese, *Introdução à filosofia da História*, onde explica a antinomia fundamental entre dois tipos ideias, a política da razão e a política do entendimento, antinomia que tem como critério base a relação com a história-em-curso. O político da razão, isto é, o marxista, declara ser o confidente da Providência, pois «está certo do desaparecimento inevitável do capitalismo» e prevê o «próximo estágio da evolução».¹³

O político do entendimento – ou «político do compromisso» – em face da história, «é como um piloto que navega sem conhecer o porto de destino. Há um dualismo de meios e fins, de realidade e valores; não há totalidade real nem futuro predeterminado; cada momento é para ele novo». Este é o ideal político weberiano, que Aron mantém: «Encarar as situações, discernir a complexidade do determinismo, e inserir na realidade cada novo facto que confere a melhor chance de atingir o objetivo proposto».¹⁴ Com efeito, a outra descoberta desse tempo foi a sociologia alemã, nomeadamente a sociologia de Max Weber: «O que me impressionou em Max Weber foi a sua visão da história universal, a sua perspetiva iluminadora sobre a originalidade da ciência moderna, a sua reflexão sobre a condição histórica e política da humanidade».¹⁵ Portanto, os conceitos Weberianos – compreensão, juízos de valor, tipo-ideal, ética da responsabilidade e da convicção, formas de domínio, universalidade e singularidade, busca da verdade e pluralidade de interpretações – vão moldar a relação aroniana com a história em desenvolvimento.¹⁶ Todavia, na sua apresentação da sociologia alemã, Aron nota já as limitações do pensamento weberiano;¹⁷ e, em

particular, ao descrever a pluralidade de interpretações proposta por Weber, faz objeções à sua teoria da objetividade hipotética: «Mais, o relativismo é ultrapassado logo que o historiador deixa de declarar um distanciamento impossível, identifica o seu ponto de vista, e coloca-se portanto na posição de ser capaz de reconhecer os pontos de vista dos outros».¹⁸

Globalmente, este é o seu encontro com a filosofia crítica da história – Dilthey, Rickert, Simmel, e Weber, que rejeitam a ideia de Providência inspirada no hegelianismo – que forma o conteúdo da tese complementar. Esta última tese conclui que «a crítica da razão histórica determina os limites, mas não os fundamentos da objetividade histórica», e que o homem histórico da doutrina de Dilthey e Weber é «um ser concreto, cidadão, poeta ou mercador, um homem de fé e de ação, um homem único colocado em circunstâncias únicas»: «E Weber era um filósofo *par excellence* (embora o negasse), pois pensou sobre as condições da política e as necessidade de fazer escolhas, i.e., sobre o destino de todos e cada um».¹⁹ Um discípulo de Dilthey, Bernard Groethuysen, na *Nouvelle Revue Française*, apresenta a tese complementar de Aron, chamando a atenção para a ênfase nas «preocupações dos cidadãos» e introdução da «categoria do presente».²⁰

A abordagem crítica contra o idealismo político é, pois, baseada noutra aspeto importante da evolução intelectual de Aron durante a sua estadia na Alemanha, e no seu confronto com as teorias alemãs da política, da filosofia da história, e das reflexões estratégicas.

A sua própria conversão de uma ética da convicção para uma ética da responsabilidade leva-o a formular a questão: «o que é possível?». Debruça-se sobre esta questão em concreto nas páginas dedicadas ao pacifismo no capítulo sobre Max Weber em *A Sociologia alemã contemporânea*, publicada em 1935. Aron recorda que Weber foi chamado o «Maquiavel Alemão». Aron segue a linha de raciocínio Weberiana: «Cada político é em certa medida maquiavélico» e os políticos devem resolver as antinomias da ação, especialmente sobre fins e meios. Para resolver essa antinomia, «Weber aceitou as regras da política e escolhe a moral da responsabilidade, a única compatível com a política e que não está condenada a contradições permanentes». De facto, uma ética da convicção depende de «uma visão otimista segundo a qual ‘do bem só o bem resultará’», que parece pueril aos olhos de Weber. Aron conclui que Weber «nunca disse ou pensou que o fim justifica *qualquer* meio; por exemplo, não invocou o realismo político como desculpa para a violação da neutralidade belga» em 1914.²¹ Neste livro, pela primeira vez, Aron evoca a interrogação «O que faria se pertencesse ao conselho de ministros?», que subsecretário de estado dos estrangeiros colocou a Aron em 1932 depois de este ter feito um relato perspicaz da situação alemã. Em Berlim também, Aron tem um primeiro vislumbre das ideias de Clausewitz através de Herbert Rosinski.

O último traço a sublinhar dos anos alemães de Aron é a sua crítica do pacifismo integral. Surge gradualmente nos seus artigos. Em face do exacerbar do nacionalismo alemão, escreve em dezembro de 1932 que «as fórmulas do pacifismo universal são (*alas!*)

irrazoáveis». Depois em «Reflexões sobre o pacifismo integral», publicado em *Libres Propos* em fevereiro de 1933, onde diverge claramente de Alain, critica algumas manifestações do pacifismo em «Sobre a Objeção de consciência», publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em Janeiro de 1934. Nesta publicação chega à conclusão de que «não temos direito a ser cidadão só até à chegada da guerra».

Neste período do pré-guerra, caracterizado pelo *momentum* do totalitarismo, Aron começa a construir uma teoria da ação.

«Sobre a Objeção de consciência» tinha recebido o apoio de um dos dois editores da *Revue de Métaphysique et de Morale*, Élie Halévy. Este foi provavelmente o primeiro pensador político liberal com que Raymond Aron se encontrou. Embora um «amigo sincero» de Alain, que era o seu único «amigo honesto», Halévy era abertamente hostil ao pacifismo de Alain, pois este historiador do sistema parlamentar inglês e do socialismo Europeu foi também o primeiro analista do totalitarismo. Halévy lê um discurso intitulado «A Era das tiranias» perante a Sociedade francesa de Filosofia em 28 de novembro de 1936.²²

Observou, primeiro, que «todas as tiranias, comunista e fascista, têm uma origem comum: a guerra europeia» (Aron resume esta mesma visão em maio de 1942 no artigo «A estratégia totalitária e o futuro das democracias», publicado em *La France Libre*); e em segundo lugar, que ambas as tiranias «por um lado, começando no socialismo total, tendem a uma espécie de nacionalismo, e, por outro lado, começando do nacionalismo total, tendem a uma espécie de socialismo» (uma ideia que Aron volta a evocar em setembro de 1943 num artigo sobre Mussolini, «Homem de estado ou demagogo?») sublinhando que o «fascismo tentou explorar para proveito próprio as duas mais poderosas ideologias que no nosso tempo influenciam a mente humana»). No discurso, Halévy relacionava a guerra total e os estados totalitários. Apesar da morte súbita em agosto de 1937, Halévy contribui para a evolução intelectual do idealismo ao realismo político.

Seguindo a perspectiva de Halévy, em 17 de junho de 1939, falando novamente perante a Sociedade francesa de Filosofia, Aron lê um texto intitulado «Estados democráticos e estados totalitários». É dos pouco, em França, a ter sublinhado que os regimes «totalitários são genuinamente revolucionários». Com efeito, em *Europe*, em julho de 1933, insiste na «força anímica» do Nazismo, e, em setembro do mesmo ano, intitula um artigo «A Revolução nacional na Alemanha», e outro, em 1936, que publica no primeiro número de *Inventaires*, «Alemanha: uma revolução antiproletária». Num esboço escrito para a sua conferência de 1939 afirma: «Os regimes totalitários tiveram sem dúvida êxito nas dimensões económica, política e militar». Alguns pontos deste texto, escrito algumas semanas antes do desencadear da Segunda Guerra Mundial merecem ser citados: «Item 3. Os conflitos diplomáticos não nascem de conflitos ideológicos»; «Item 4. Não há solução económica para os atuais conflitos diplomáticos».

E, ao introduzir a comunicação, Aron explica que queria «mostrar a subordinação da ideologia e da economia nos regimes totalitários a objetivos especificamente políticos».

Em 23 de março de 1938, poucos dias depois do *Anschluss*, Raymond Aron defende a sua dissertação, a *Introdução à filosofia da História*. Este «ensaio sobre os limites da objetividade histórica» fala de ação. Articula a fórmula, «o homem é na história; o homem é histórico; o homem é uma história» e exprime a sua teoria que combina ação, escolha e decisão. No capítulo «O homem histórico: a decisão», retoma a crítica do pacifismo de Alain. Indica também a importância da guerra na consciência da existência histórica.

«Porque é ao mesmo tempo besta e espírito, o homem deve ser capaz de ultrapassar as pequenas fatalidades, as das paixões com a sua força de vontade, as dos impulsos cegos pela consciência, as do pensamento vago pela decisão. Deste modo a liberdade, em cada instante, põe tudo em jogo, e afirma-se na decisão na qual o homem se reconcilia consigo próprio», escreve Aron em «Tempo histórico e liberdade», o último capítulo da tese. O primado da liberdade, que é o resultado do confronto do homem com a história-em-curso, é, pois, um tema constante no pensamento de Aron. A sua tese termina com a reflexão sobre o sentido trágico da história. Mais tarde, comenta, «para o presidente do júri, Léon Brunschvicg, que me perguntou sobre planos futuros, eu respondi que, com as nuvens negras de guerra a ensombrecer o horizonte, que projetos são possíveis por detrás desta escuridão?»²³

Durante as férias forçadas que a *drôle de guerre* proporcionara, Aron prossegue o seu trabalho sobre o maquiavelismo moderno, uma tarefa que empreende, diz, imbuído pelos eventos da primavera de 1937. Começara então a escrever um «artigo apaixonadamente hostil»²⁴ intitulado «A Sociologia de Pareto», em que Aron liga maquiavel e Pareto às práticas atuais das tiranias modernas. «Os eventos, e a busca de uma racionalidade em política»,²⁵ levam-no a Maquiavel. Com a referência a Maquiavel, o primado da política firma-se no pensamento de Aron. Esta abordagem, contudo, não o leva nesta altura pensar sobre a guerra. Ele explica: «Antes de 1940, porque detestava a guerra, não a estudei. Durante a guerra, fui forçado a refletir sobre o tema».²⁶

Em tempos de crise, o interesse no pensamento maquiavélico reganha vida. Um estudante da Escola Normal (*normalien*) amigo de Aron, Georges Friedmann, relê cuidadosamente *O Príncipe*. Um intelectual comunista que sofre o assédio do aparelho do Partido Comunista, ficou particularmente chocado pelo Pacto Nazi-Soviético e deixa o partido. No seu diário, depois de observar que «Maquiavel, no nosso tempo de grandes estados totalitários, parece singularmente atual e a sua obra ganha novo eco»; Friedmann observa secamente que «desde 23 de Agosto, [a data da assinatura do pacto Molotov-Ribbentrop] – senão antes – as políticas dos líderes soviéticos refletem um profundo desprezo pelo homem e, talvez acima de tudo, pelos seus semelhantes que as servem e seguem».²⁷ Nestas circunstâncias, Nizan também decide cortar com o comunismo, quando, durante a *drôle de guerre*, o seu amigo Sartre se entrega à sua paixão autobiográfica

escrevendo os seus *Cadernos*, confronta-se com o seu «ego histórico» através da leitura da tese de Aron. A reflexão sobre a guerra, contudo, torna-se presente primordialmente pela relação com a situação: Sartre é uma espécie de Fabrice del Dongo, à imagem do herói de Stendhal, dos anos de 1940. O pensamento de Sartre sobre a guerra em curso consiste numa mescla de estoicismo moderado, fomentado pela leitura de *Marte ou a guerra julgada*, de Alain, que ele tenta ligar com as ideias do existencialismo heideggeriano; torna-se entusiástico numa análise da «Paz-Guerra» descrito na *Revue des Deux Mondes* (de 15 de agosto de 1939), que, alguns comentam depois, tem o estilo de De Gaulle, mas adota a análise de Nizan do tratado de Munique nas *Crônicas de setembro*, tão estalinista que pensa que «provoca um estado de ansiedade misto nas populações para obter o máximo de ganhos políticos e sociais do alívio gerado pela paz concertada».

Nizan encontra a morte em combate em junho de 1940; Sartre é brevemente prisioneiro de guerra; Friedmann, empurrado pelo desastre militar para Toulouse, é expulso da Universidade pelas leis antissemíticas, entra na resistência, e prepara o seu *Leibniz e Espinosa*, publicado no fim da guerra. Raymond Aron sofre os ataques alemães em maio de 1940 nas Ardenas, vai para Bordeaux em 20 de junho, depois para Toulouse, de onde decide por fim ir para Inglaterra. Chega aí no dia 26 e alista-se na Forças Francesas Livres.

Para Aron, o choque da guerra levou à necessidade de refletir sobre a guerra e de desenvolver conceitos estratégicos para desenvolver o seu pensamento anterior à Guerra: «A catástrofe que, em poucos dias, destruiu o exército e a nação francesa encheram-me de indignação», Aron diz, «menos contra ‘o responsável’ que contra nós próprios, todos os que, homens de pensamento, nunca dedicaram tempo e atenção a estudar esta doença endêmica de todas as sociedades: a guerra».²⁸

A incapacidade para pensar sobre a guerra antecipadamente foi lamentada por Aron. Via nisso um dos efeitos nefastos da influência do pacifismo de Alain. Escreve, pois, um artigo intitulado «Filosofia do pacifismo» no primeiro número da revista mensal *La France Libre*, de novembro de 1940. Cita o historiador militar Hans Delbrück, que descreve o pacifismo como uma arma ao serviço do inimigo, e sublinha a combinação perniciosa do pacifismo com a «paz ofensiva» de Hitler durante a *drôle de guerre*. O Alainismo revelava-se uma falácia.

Com efeito, os mais doutrinários entre os pacifistas seguidores de Alain tornam-se, precisamente em nome do pacifismo integral, apoiantes – explícita ou implicitamente – da colaboração Franco-Alemã. O caminho seguido por Jean Luchaire é especial, pois transita do Briandismo para o colaboracionismo com os alemães, o que lhe valerá uma sentença de morte por traição depois da guerra. Os destinos diferentes dos contemporâneos de Aron sob a ocupação oferecem um retrato misto. A resistência de Sartre é questionável. Depois de um breve momento de resistência nos círculos civis informais no regresso do *Stalag*, dedica-se aos seus livros: *O Ser e o nada*, publicado em 1943, o ano da primeira representação perante uma audiência mista de franceses e

alemães de *As Moscas*, que é seguido por *Huis-Clos*, ao mesmo tempo que contacta o Comité Nacional de Escritores, fundado por intelectuais comunistas. Outro membro do Comité, premiado pela *Académie française* em 1943 pela sua tese, *A criação em Stendhal*, Jean Prévoist foi morto pelos Alemães durante o levantamento do *maquis* Vercors. Canguilhem, um antigo pacifista Alainiano, torna-se um resoluto e ativo resistente. O mesmo se passa com Jean Cavaillès, que conhece um destino trágico. Em julho de 1945, quando o seu corpo é encontrado no fosso da cidadela de Arras, Aron, num tributo comovente ao amigo querido, escreve que «o guerreiro permaneceu um filósofo».²⁹

A arte da política e a arte da guerra são objetos de conhecimento e Aron tentou ultrapassar as limitações do seu saber nessas áreas durante a Segunda Guerra.

A faze de aprendizagem de 1940 to 1942³⁰ foi favorecida pelo seu encontro com Stanislas Szymonzyk, um antigo oficial e grande conhecedor da obra de Clausewitz. Adquiriu, portanto, um saber «clausewitziano» passado pela experiência prática. Aron propõe ao General De Gaulle o artigo «A batalha da França», que seria publicado em janeiro de 1941 com a assinatura «Cronista da *La France Libre*», quer dizer, composto a partir das observações de Szymonzyk, repensadas e reformuladas por Aron em função da sua visão da história e da política.

Num longo artigo, «A Capitulação », publicado no primeiro número de *La France Libre*, de novembro de 1940, Aron faz uma análise matizada sobre o armistício. A compreensão do conflito não o impede de se alistar sem ambiguidade no campo daqueles que continuam a luta. A consciência crítica era um traço constante do trabalho de Aron – que acaba por distanciar Aron do Gaullismo «ortodoxo».³¹ Por exemplo, quando a guerra se espalha pelo mundo, volta a analisar os problemas de geoestratégica de modo crítico. Mas, embora a geopolítica alemão fosse pouco mais que a justificação da propaganda expansionista Nazi, a geopolítica Anglo-saxónica, como a de Mackinder, também não escapa à análise de Aron, à qual censura o determinismo «das causas geográficas através da história universal».³²

Nesta tentativa de compreender a história-em-curso, sob a sombra da guerra, escreve um texto que é especialmente importante para compreender o pensamento de Aron: «A estratégia totalitária e o futuro das democracias», em maio de 1942. O artigo merece ser analisado porque revela o cruzamento entre a teoria política de Aron e a sua reflexão sobre estratégia militar.

Aron analisa aí os conceitos de «revolução militar» e «mobilização preventiva», dois conceitos que já tinha usado em «A batalha da França», em janeiro de 1941. Mas agora liga estes conceitos ao dinamismo revolucionário que lhe pareciam um traço essencial dos estados totalitários. Esta ligação continua e desenvolve a sociologia da Delbrück sobre a guerra. Portanto, entre a guerra total e o estado total, que Halévy julgava afins ou mesmo interligados, Aron introduz a ideia de «mobilização preventiva». Aron retoma também a noção de Guglielmo Ferrero de «guerra hiperbólica» e o conceito

de Luffendorff de «guerra total». O estado total é capaz de se envolver numa guerra total através da mobilização preventiva potenciada pelas suas estruturas militares. Consegue assim evitar a guerra hiperbólica que é uma guerra de aniquilação.

No artigo de maio de 1942, Aron também sublinha a evolução das suas ideias sobre o maquiavelismo moderno. O Maquiavelismo de Maquiavel tinha sido o assunto do seu artigo «O maquiavelismo, doutrina das tiranias modernas», publicado no primeiro número de *La France Libre*, em novembro 1940. Depois, em setembro de 1943, a queda do *duce* proporciona a Aron a oportunidade de reexaminar o maquiavelismo: o cinismo do «mestre de Mussolini» viria castigar o discípulo desastrado. Em «A estratégia totalitária e o futuro das democracias», Aron reflete sobre a sabedoria contida num maquiavelismo moderado, que inclui elementos inspirados pelo chamado «Maquiavel alemão», Max Weber.

Durante a guerra, Aron refere-se frequentemente à análise do totalitarismo de Élie Halévy. Mas Aron introduz agora um novo conceito, o de «religião secular»: «doutrinas que ocupam na alma dos contemporâneos, o lugar da fé que já não existe, buscando a salvação da humanidade neste mundo, num futuro mais ou menos distante, sob a forma de uma ordem social ainda por inventar». E retira as consequências éticas desta visão do mundo: «os seguidores destas religiões de salvação coletiva não consideram nada – nem os Dez Mandamentos, nem as regras do catecismo ou de uma ética formal – como superior em dignidade e autoridade aos objetivos do seu próprio movimento».³³

Com o fim da guerra já próximo, Aron interroga-se sobre o poder da França e o futuro da Alemanha, mas regressa repetidamente à análise de uma paz belicosa.

De regresso a Paris no fim de setembro de 1944, Aron escreve o primeiro artigo para *Combat* publicado em 25 de outubro. No pós-guerra, Aron opta pelo jornalismo para se tornar o «comentador da história-em-curso», principalmente no jornal diário *Combat*, depois no *Le Figaro* durante três décadas, e finalmente no semanário *L'Express*, mas sobretudo em importantes livros.

O primeiro artigo para *Combat*, «As condições da grandeza», analisa o poder da França, que parece reduzido pela «pobreza». Aron nota que a França será relegada ao papel de uma potência de segundo nível. Em particular, considera como os fatores demográficos e económicos ultrapassam em peso os ativos geográficos da França. Desde o outono de 1944 até maio de 1945, era o tempo das «desilusões da liberdade».

A derrota de Hitler aproximava-se e, portanto, também a questão do destino da Alemanha. Em setembro de 1944, Henry Morgenthau, o ministro das finanças Americano, propõe um plano para a *pastoralização* da Alemanha, consistindo na desindustrialização e desmembramento do país, com a maior parte do oeste do país a ser entregue à França. No fim de outubro de 1944, Roosevelt renuncia completamente ao projeto.

A questão alemã permanece – especialmente em França, onde debates vivos tomam a forma de controvérsias na imprensa, conferências públicas, e reuniões políticas. Num artigo no semanário *Point de Vue*, de 5 de julho de 1945, intitulado «Duas Alemanhas», Aron toma posição contra o desmembramento em favor da integração económica e da colaboração entre o Ruhr alemão e a Lorena francesa. No entanto, conclui que era provavelmente necessário convencer os alemães de que a «sua derrota era irreversível» e oferecer-lhes um acordo de «paz aceitável». Defende posições similares na maioria dos artigos sobre outro semanário, *Terre des Hommes*, em outubro e novembro de 1945.

Contudo, ao mesmo tempo que a sua visão estratégica sobre o mundo do pós-guerra se desenvolve, acaba por abandonar a sua posição de 1945 sobre a Alemanha e em 1947 escreve: «Dois anos atrás a separação do Ruhr e do Reno pareciam a melhor solução. Hoje todos sabem que esta posição, rejeitada pelas três grandes potências, não tem hipóteses de sucesso».³⁴

A Alemanha era de facto, a grande questão para as principais potências. Aron já tinha evocado antes a «cortina de ferro» que caía sobre a Europa, no artigo «A Partilha da Europa» em *Point de Vue*, a 26 de julho de 1945. A posição francesa sobre a questão alemã é vítima da rivalidade global e corre-se o risco de que «a Alemanha seja usada pela Rússia contra os poderes Anglo-Saxónicos», ou vice-versa. Além disso, era já então ponto assente o desejo das grandes potências de proceder à reconstrução da Alemanha. Numa série de artigos publicados em *Combat* em janeiro e fevereiro de 1947, Aron elabora a sua nova posição: era necessário evitar, nas palavras de De Gaulle, uma «nova Rapallo», i.e., uma coligação Alemã-Soviética. Contudo, embora rejeitando o desmembramento da Alemanha desejado pelos Gaullistas Bainvillianos, Aron considera os riscos para o futuro de uma Alemanha unida. Acresce a necessidade de um equilíbrio de poderes na Europa, que o levam a favorecer a aproximação entre a França e os três blocos que ocupam o Ocidente da Alemanha: «Nada entrava a posição francesa, uma doutrina positiva e construtiva cujo fim é a reconstituição da Alemanha numa Europa pacífica».³⁵ Poucos anos depois da criação da República Federal Alemã no Ocidente, numa palestra a estudantes de Frankfurt, em 1952, declara que pertencia a «uma geração cuja experiência da I Grande Guerra tinha convencido que era sua obrigação promover a pacificação e a reconstrução da Europa», e conclui que «a comunidade europeia ou a comunidade atlântica não são temas que resultem de um entusiasmo passageiro, mas objetivos ou esforços que dão sentido a uma vida ou podem mesmo ser o objetivo de uma geração».³⁶

Quando analisa a questão alemã ou o poder da França no mundo, a posição de Aron evolui ao ritmo da sua análise da situação internacional. A redução da importância da França era o resultado da supremacia das duas grandes potências. A partir daí os principais atores nas relações internacionais já não eram os estados-nações europeus, mas enormes impérios multinacionais situados fora da Europa, «universos», para usar

uma das expressões de Aron. O «concerto da Europa» dá lugar ao «concerto do mundo», e portanto, falando a respeito da integração europeia, notava que, «qualquer que seja o problema, temos sempre o mesmo obstáculo: a rivalidade de dois universos, eslavo e atlântico».

Esta rivalidade é a raiz da «paz belicosa», um conceito elaborado por Aron entre o outono de 1945 e a primavera de 1948. Este trabalho acaba por ser sintetizado no artigo «Paz impossível, guerra improvável», publicado no terceiro número de *La Table Ronde*, em março de 1948, e forma o primeiro capítulo do «Cisma diplomático. A paz belicosa», a primeira parte de *O Grande Cisma*, que nasce da necessidade que sente «de formular uma visão global do mundo para, por assim dizer, enquadrar os meus comentários sobre os assuntos internacionais».³⁷

A «paz belicosa» reflete «a estrutura do mundo na era dos impérios». Esta estrutura era caracterizada primeiramente, segundo Aron, pela «unificação do campo de atuação, definido simultaneamente pelo progresso tecnológico e pela solidariedade militar e política dos continentes»; e secundariamente, pela «concentração do poder em dois estados gigantescos situados na periferia da civilização Ocidental».

Daí emerge uma rivalidade inevitável: «Não é preciso atribuir uma vontade constante de hegemonia aos rivais. Basta que cada um deles suspeite sobre as intenções do outro». Esta rivalidade era, portanto, inexpiável. Além disso a rivalidade diz respeito não só a dois estados, mas «a dois sistemas sociais e ideológicos», «que se viam um ao outro como inimigos e proclamam a sua vocação universal».

Aron descreve os traços da diplomacia soviética: primeiro, «a cortina de ferro não é um acidente (...) é a consequência fatal da pobreza» – algo que faz lembrar a relação que Delbrück estabelece entre política externa e interna – e, segundo, o isolamento dos soviéticos gera a sua desconfiança universal. Por outras palavras, Aron nota que «o mundo alegadamente pós-capitalista repete a crueldade do capitalismo na sua infância, e, preso pela antinomia entre a ideologia e a realidade, impede qualquer esforço de paz baseada em trocas e na verdade».

Mas a bomba atômica não pode ser a arma absoluta, aquela que decide a guerra, pois a paz é agora sempre belicosa «Este conflito clássico entre uma potência continental e uma potência marítima alargou o âmbito ao planeta inteiro com a disponibilidade da moderna tecnologia, e assume agora uma forma sem precedente (...). A incerteza é favorável à paz (belicosa). Ninguém deve apostar o destino da humanidade num jogo de dados».

Em março de 1948, Aron acrescenta a esta conclusão um complemento importante, *O Grande Cisma*, cujo prefácio está datado de abril e foi publicado em julho, num momento de relações tensas depois do golpe na Checoslováquia, quando o bloco ocidental está preocupado com a desmobilização das forças americanas na Europa. E

mesmo assim, Aron reafirma, «uma vez mais a resposta mais provável a estes acontecimentos deve ser: tudo menos a guerra».

Na segunda parte de *O Grande Cisma*, intitulada «O Cisma ideológico», Aron desenvolve especialmente uma crítica do existencialismo em política: «Não basta ignorar todos os compromissos históricos em nome de uma filosofia do compromisso que confere a certeza intelectual. Um pouco de sentido comum é indispensável, mas talvez também um pouco de realismo, que os filósofos da existência nunca cessam de atacar com a mesma facilidade com que evitam o estudo da realidade».³⁸ Compreender a realidade, incluindo a guerra, esta «violência entre coletividades humanas», foi a tarefa que Aron resolveu assumir. Curiosamente, era assim mais fiel aos ideais da sua juventude que muitos pacifistas na Segunda Guerra ou muitos *compagnons de route* do comunismo na Guerra Fria. Com efeito, Aron partilhava com a sua geração três grandes características: o realismo, um certo «voluntarismo político», e a importância atribuída às relações internacionais. Contudo, ao mesmo tempo, destacava-se pela sua preocupação de entender: «Uma das razões prováveis para que a minha evolução política fosse tão diferente da dos meus amigos, da minha geração, é que eu estudei sociologia, história, e economia política na medida em que era cientificamente possível».³⁹

Combinou o estudo da economia, sociologia e dos regimes políticos, as relações entre as nações, e os debates ideológicos em *As Guerras em cadeia*, uma das suas grandes obras de história.⁴⁰ Nesta obra, Aron desenvolve o quadro interpretativo – cuja metodologia é inspirada em Weber – das guerras e revoluções do século XX: com a civilização tecnológica, a dialética da revolução industrial e do totalitarismo resulta numa guerra total e num estado militarizado. Foca a sua análise na Europa,⁴¹ e julga a integração europeia pela história: «O patriotismo não é função da organização (...). O sentimento popular não muda ao mesmo ritmo que o progresso industrial».⁴² No prefácio, observa:

O estudo do passado imediato não nos permite ver o futuro. Ajuda, em todo o caso, a interpretar o presente (...). Ninguém conhece o futuro, e acidentes favoráveis são sempre possíveis. Os horrores da guerra total proíbem que nos resignemos à partida. Mas, precisamos de evitar um mal-entendido. A determinação razoável de objetivos não tem nada em comum com o ceticismo ou outras formas de indiferença. A tecnologia militar moderna pôs o fim aos sonhos de cruzadas. As bombas Atómicas não são um bom modo de espalhar a liberdade. Mas continua a ser verdade hoje como ontem que tanto na era dos bombardeiros B-36s como no tempo em que apenas lanças eram usadas, que aqueles que preservam a sua herança são aqueles que a defendem.⁴³

Acrescenta que «a inexaurível realidade histórica é ao mesmo tempo equívoca». Esta afirmação formulada pela primeira vez por Aron na tese é retomada e desenvolvida:

O intervalo entre as causas e os resultados dos eventos, entre as paixões humanas e os efeitos das ações que estas inspiram, entre os conflitos de ideologia e poder e o que está em jogo nas guerras, é um intervalo que fascina o observador, que fica tentado num momento a denunciar o absurdo da história e noutro instante defender a sua grande razoabilidade. A única verdade acessível ao conhecimento empírico é o reconhecimento das constantes contradições.

E a ignorância destas contradições leva à mitologia: «As mitologias consistem na substituição de uma pluralidade de causas por um fator único, que confere um valor incondicional ao objetivo desejado, e o fracasso na constatação entre a distância entre os sonhos dos homens e o destino das sociedades».⁴⁴

A inclinação ao maniqueísmo fácil que se afasta da interpretação da história-em-curso dá a Aron em 1955 a motivação para o exame da «atitude dos intelectuais, que são implacáveis para as falhas das democracias, mas estão prontos a tolerar os piores crimes desde que cometidos em nome das doutrinas corretas».⁴⁵ Neste sentido, *O Ópio dos Intelectuais* era também uma reflexão sobre a história. Na primeira parte, «Mitos políticos», examina os mitos da Esquerda, da Revolução, e do Proletariado: «Estas noções deixam de ser razoáveis e tornam-se míticas em consequência de um erro intelectual (...) A fonte comum deste erro é uma espécie de visionarismo otimista que se combina com uma visão pessimista da realidade».⁴⁶ Na segunda parte, «A Idolatria da história», sublinha que «nem as guerras, nem as revoluções do século XX estão de acordo com o que Marx previu».⁴⁷ Por isso procede à crítica do «idealismo revolucionário» contido em *Humanismo e Terror* de Maurice Merleau-Ponty. Aron indica que «a alienação dos intelectuais», é o resultado da defesa pela *intelligentsia* de uma religião secular, e conclui com uma interrogação: «Fim da era ideológica?» e um desejo: «se só o ceticismo pode abolir o fanatismo, resta-nos oferecer preces pelo seu advento».⁴⁸

Os sonhos eufóricos de alguns dos intelectuais que se tornaram *compagnons-de-route* do comunismo desvanecem-se no ano seguinte com a revolta da Hungria. Aron tinha precisamente antecipado esta revolução antitotalitária.⁴⁹ No décimo aniversário da revolução húngara, reitera o essencial e fundamenta a sua visão na mesma ideia que antes exprimira sobre as suas interpretações anteriores e faz algumas observações sobre esta história: «Graças ao sacrifício do povo húngaro, outros povos da Europa de leste aprenderam que a sua esperança de uma ‘libertação vinda do exterior’ é vã, e procuram outras formas, talvez menos dramáticas mas não menos eficazes de assegurar a sua libertação ‘interna’». Com emoção, Aron conclui sobre o seu significado moral: «Tragédia histórica, triunfo na derrota, a revolução húngara permanece um dos raros eventos que devolvem aos homens alguma fé em si próprios e os lembram do que significa o seu destino: a verdade».⁵⁰

Como diz: «Ser verdadeiro em tudo, mesmo sobre o próprio país. Os cidadãos podem ter o dever de morrer pelo seu país, mas não o dever de mentir por ele». Esta citação de Montesquieu introduz o manifesto, *A Tragédia da Argélia*, que inclui dois

memorandos (de abril de 1956 e maio de 1957), em que alude à duplicidade dos políticos franceses sobre a questão da Argélia: «O que pode um cidadão normal fazer para exprimir a angústia que sente senão fazer apelo à coragem de enfrentar a verdade?». A dificuldade de julgar a história que experimentamos, pois, a história-em-curso é trágica, força-nos a escolher, mas os governantes protelam: «nenhuma solução milagrosa nos poupa o esforço e a dor de nos adaptarmos a um mundo que mudou». ⁵¹

Aron tinha mais a dizer sobre a relação entre os eventos histórica e a vontade dos homens, a história e o mito: em 1959 por ocasião da publicação da tradução francesa de *Politik als Beruf*, a famosa conferência de Weber de 1919, escreve: «A História encoraja a mitologia pela sua própria estrutura, pelo contraste entre a inteligibilidade da parte e o mistério do todo, entre o evidente papel da vontade humana e a não menos evidente refutação que os eventos lhe inflige, pela hesitação do espectador entre a indignação, como se fossemos todos responsáveis pelo que sucede, e o horror passivo, como se estivéssemos em face de uma inevitabilidade». ⁵²

O seu estudo do totalitarismo foi continuado num dos três cursos na Sorbonne dedicado às sociedades industriais. O curso de 1957–1958, *Democracia e totalitarismo*, foi proferido na atmosfera criada pelos eventos de 1958 e a relativa liberalização do regime soviético. Na seção do curso sobre «conceitos e variáveis», retoma a ideia de que «a característica fundamental das coletividades é a organização dos poderes» e estabelece duas categorias de sociedades industriais: regimes constitucionais-pluralistas e regimes de partido monopolístico».

Um quarto de século depois da sua dissertação *Introdução à filosofia da História*, Aron acrescenta-lhe um conjunto de artigos publicado entre 1946 e 1961. Estes artigos podem «lançar luz, sob diferentes pintos de vista sobre o mesmo problema da história que vivemos e tentamos compreender». ⁵³ Esta coletânea foi publicada sob o título *Dimensões da consciência histórica*. Esta obra, com a dissertação e as *Memórias*, constituem o tríptico em que apresenta o fundamental do seu pensamento sobre a história. ⁵⁴ Em *Dimensões*, Aron pergunta-se, por um lado, sobre a dificuldade em julgar a própria época, e por outro, sobre a relação entre o saber histórico e ação humana. Em relação à primeira questão, Aron reafirma a liberdade do historiador em face do presente que é tanto plural como limitativo. Isto reflete a incerteza e imprevisibilidade do futuro, e o elemento de surpresa que devolve ao político a liberdade de ação. Todavia, Aron interroga-se nas *Memórias*: «Somos prisioneiros de um sistema de crenças que internalizamos desde jovens e que governa a diferença entre o bem e o mal?» ⁵⁵

O último ensaio de *Dimensões*, «A Aurora da História Universal», a terceira Herbert Samuel Lecture proferida em 1960, anuncia um projeto nunca concretizado: uma história do mundo desde 1914, na qual Aron desejava «transmitir ao leitor o duplo sentido da ação humana e da necessidade, do drama e processo, da *história como de costume* e a originalidade da sociedade industrial». ⁵⁶ A mudança na direção da unificação do mundo, «baseada em fatores materiais, técnicos, ou económicos», ⁵⁷ leva-o a contemplar

as divisões, «o cisma entre o mundo comunista e o mundo livre», a «rivalidade pelo poder e competição ideológica», a «desigualdade do desenvolvimento», e a «diversidade de costumes e crenças», sendo esta última a mais problemática: «teríamos que constituir uma comunidade espiritual – como a superestrutura, ou a fundação da comunidade material que tem origem na unidade técnica e económica imposta pelo destino histórico sobre a humanidade mais consciente sobre os seus conflitos que da sua solidariedade». ⁵⁸ Este futuro, que se traduz em probabilismo, reintroduz a responsabilidade humana, mas também a escolha do que Aron chama compromisso teórico prático com a liberdade, a democracia, ⁵⁹ e o progresso. ⁶⁰

Uma longa citação de Rousseau que descreve o estado de natureza permite a Raymond Aron introduzir a oitava edição (já publicada postumamente em 1984) da sua obra prima sobre estratégia publicada em 1962, *Paz e guerra entre as nações*, produto de décadas de reflexão e comentários sobre política internacional, dia após dia. Embora a análise levada a cabo na secção «História. O sistema planetário na era termonuclear» seja o estudo de uma combinação singular de circunstâncias históricas, ou seja, «segundo *einmalig* e *einzigartig*, únicas no tempo e única nos seus detalhes», esta história lançava luz sobre alguns fatores permanentes da idade nuclear: «dissuasão, persuasão e subversão, estas três palavras evocam três aspetos desta combinação singular: a arma nuclear, as propagandas rivais, e a revolta das massas ou das minorias». ⁶¹ A seção final, «Praxeologia», trata da natureza das relações entre estados, «o problema maquiavélico e o problema kantiano: o primeiro é o problema da legitimidade dos meios, o outro o problema da paz universal». ⁶²

As categorias que usa para descrever o sistema de antinomias ⁶³ foram retomadas em *As Desilusões do progresso*, com as dialéticas da igualdade, socialização, e universalidade: «Os homens nunca souberam a história que fazem, nem o sabem hoje (...) A história continua a ser humana, dramática, e por isso em certos aspetos, irracional (...) Porque milagre poderia a ciência e a tecnologia, ambas amaldiçoadas por J.-J. Rousseau, devolver a humanidade à inocência e à paz, aos laços fortes das comunidades fechadas que os antropólogos dizem encontrar vagamente nas origens do Neolítico?» ⁶⁴

Aron continua esta reflexão sobre a história nas Gifford Lectures em 1965 e 1967, bem como nos curso do Collège de France entre 1972 e 1974, ⁶⁵ mas também nas obras historiográficas, nomeadamente *Pensar a guerra*, *Clausewitz*, ⁶⁶ *Répubblica imperial*, e *Em Defesa de uma Europa decadente*. Havia um diálogo constante entre a sua reflexão sobre a história e as obras como historiador. Por isso, a *Répubblica imperial* foi seguida de um «posfácio metodológico» intitulado «Relato, análise, interpretação, crítica: sobre alguns problemas do conhecimento histórico»: «Não afirmo, claro, ter conseguido a imparcialidade, mas afirmo que a imparcialidade vem do método cujas etapas delinee para que não fossem confundidas – narrativa, análise, interpretação, explicação, e crítica». ⁶⁷ Como Pierre Manent notou, «num certo sentido, Raymond Aron nunca parou

de trabalhar na sua dissertação sobre os ‘limites da objetividade histórica’ do modo mais árduo: ao interpretar a história-em-curso dia após dia». ⁶⁸

Em dezembro de 1981, quando o estado de emergência foi decretado pelo poder comunista na Polónia depois de uma revolta dos operários, Aron evoca as palavras famosas de Espinosa extraídas do primeiro capítulo do seu *Tratado Político* – «Desejei não rir das ações humanas, não chorar, nem as odiar, mas compreendê-las» – e escreve: «válido para um tratado filosófico, este imperativo não se aplica ao comentário deste evento recente, ainda cheio de miséria que aflige subitamente um povo e que ainda enche de ressentimento os espectadores impotentes. Contestatários e manifestantes agem com coração e, apesar de tudo, exercem uma certa influencia sobre o que acontece aqui, num país separado do mundo exterior, em que nenhum homem pode já falar com outro homem porque as comunicações telefónicas foram cortadas e as viagens são estritamente controladas. Mas com esta reserva não devemos esquecer a máxima de Espinosa: compreender». ⁶⁹

Na tese de 1938, Aron desconfiava da história do passado imediato. A nota final, de novembro de 1945, numa das coletâneas das suas crónicas de guerra, *Do armistício à insurreição nacional*, começa por afirmar que «não há história do presente. Ao observador contemporâneo faz falta não tanto – como se diz – a imparcialidade ou o distanciamento, mas o conhecimento do que constitui o verdadeiro significado dos eventos: a sua sequência. Ao reler as crónicas do passado recente, sentimo-nos mais de uma vez tentados a comparar as opiniões formuladas na espuma do instante com a nossa visão atual, agora enriquecida com a experiência do futuro real». Mas pensava «por outro lado, não é inútil retomar, friamente, *sine studio et ira*, a investigação do que aconteceu entre junho de 1940 e novembro de 1942, os dois momentos em que as decisões críticas foram tomadas. Talvez esta investigação nos revele uma cor mais matizada que as nossas opiniões atuais. Em qualquer caso, ajuda-nos a tomar consciência do legado dos últimos quatro anos – um legado que devemos assumir e ultrapassar juntos». Nas *Memórias*, Aron conclui apagaria da sua tese «a frase que condena a história do presente: «há nos nossos dias um género de história imediata ou do presente, a que não nego o direito a existir, embora constitua, em certa medida, tema para o historiador futuro». ⁷⁰

Em toda as obras Aron, há uma questão constante: como se compreendem as ligações entre a ação humana e a história? ⁷¹ Em particular, nos seus últimos livros, *O Espetador comprometido* e as *Memórias*, Aron regressa aos problemas do conhecimento histórico e da existência na história. O laço entre o autoconhecimento e o saber histórico é especialmente evidente nas *Memórias*: «Viver na história» foi o que Aron escolheu como título provisório no primeiro rascunho das suas memórias, que seriam as «Memórias de um francês judeu».

Em 1979, no esboço da introdução a uma obra por publicar (agora dado ao prelo postumamente) que devia continuar a *História e Dialética da violência*, Aron evocou

a sua tese e sublinhava o significado do «movimento do conhecimento de si próprio para o conhecimento histórico e as condições existenciais da decisão política»:

A Introdução à filosofia da História podia ter sido intitulada *Introdução ao pensamento político ou ao pensamento histórico (...)*. O essencial, pelo meu lado, era e continua a ser o procedimento que leva do conhecimento de si próprio ao conhecimento histórico e das condições existenciais da decisão política. Todos internalizam os valores pelos quais julgam o ambiente que formou o seu ser. Como, no decurso destes felizes e ansiosos anos, podia ter ignorado que cada decisão política está baseada, conscientemente ou não, numa interpretação do homem e do seu futuro? E a crítica – inspirada na de Kant – recorda-me, de modo impiedoso, as limitações da história em desenvolvimento.⁷²

Notas

¹ *Raymond Aron au Collège de France*, documentário pelo realizador Alexandre Astruc, FR3, outubro 30, 1977, transcription em Raymond Aron, «Autoportrait», *Commentaire*, no. 116, Winter 2006–2007, p. 904.

² Ver Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

³ Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », em Alain Boyer et alii, *Raymond Aron. La Philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 1999, p. 17.

⁴ *Raymond Aron au Collège de France*, *loc. cit.*, p. 904.

⁵ Ver Christian Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique 1930-1966*, Paris, (Economica, 2005, p. 36 sq.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, nova edição aumentada com um caderno inédito, Paris, Gallimard, 1995, p. 273.

⁷ *Sartre, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 44-45.

⁸ Raymond Aron, «De l'existence historique» (1979), manuscrito publicado nos *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n°15, *La politique historique de Raymond Aron*, 1989, p. 147.

⁹ *Raymond Aron au Collège de France*, *loc. cit.*, p. 904.

¹⁰ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, edição completa, Robert Laffont, 2010, p. 86.

¹¹ Raymond Aron, «De l'existence historique», *loc. cit.*, p.148.

¹² S. Landshut et J. P. Mayer (éd.), *Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Alfred Kröner, 1932. Des fragments avaient été traduits en français à partir du russe en 1929 dans *La Revue marxiste* de Georges Friedmann. Ver também Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.

¹³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 331.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 105.

-
- ¹⁶ Ver Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993, edição revista, 2005, p. 80; Philippe Raynaud, «Raymond Aron et Max Weber. Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique», *Commentaire*, n°28-29, inverno 1984-1985, pp. 213-221.
- ¹⁷ Ver Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935, p. 197 sq.
- ¹⁸ Raymond Aron, «The Philosophy of History», *Chambers's Encyclopædia*, Londres-Édimbourg, 1950, pp. 150-155.
- ¹⁹ Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938, nova edição, Le Seuil, 1991, 290–291.
- ²⁰ Bernard Groethuysen, «Une philosophie critique de l'histoire», *La Nouvelle Revue française*, n°313, 1ero outubro 1939, pp. 623-629.
- ²¹ Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, pp. 123-133.
- ²² Ver Raymond Aron, «L'Ère des tyrannies d'Élie Halévy», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mai 1939, pp. 283-307.
- ²³ Raymond Aron, «De l'existence historique», *loc. cit.*, p. 148.
- ²⁴ Raymond Aron, Préface à Vilfredo Pareto, *Théorie de la Sociologie générale (Œuvres complètes, volume 12)*, Genève, Droz, 1968. O artigo em questão foi publicado na revista da escola de Frankfurt em exílio: «La sociologie de Pareto», *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1937, pp. 489-520. Ver surtout Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, texte établi, présenté et annoté par Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993.
- ²⁵ Raymond Aron, «De l'existence historique», *loc. cit.*, p. 150.
- ²⁶ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p. 226.
- ²⁷ Georges Friedmann, *Journal de guerre*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 93 et 97.
- ²⁸ Raymond Aron, «De l'existence historique», *loc. cit.*, p. 152.
- ²⁹ Raymond Aron, «Jean Cavaillès», *Le Monde*, July 12, 1945.
- ³⁰ Ver Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique*, pp. 69ff.
- ³¹ Ver Lucia Bonfreschi, *Raymond Aron e il gollismo 1940-1969*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.
- ³² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962; oitava edição, 1984, pp. 202–228.
- ³³ Raymond Aron, «L'Avenir des religions séculières [I]», *La France Libre*, June 1944, and *Ibid.* [II], July 1944.
- ³⁴ Raymond Aron, «La France peut-elle avoir une politique étrangère?», *Combat*, 25 janeiro, 1947.
- ³⁵ Raymond Aron, «Une autre Allemagne», *Combat*, 7 fevereiro, 1947.
- ³⁶ Raymond Aron, «Discours aux étudiants allemands», *Preuves*, no. 18–19, agosto 1952, pp. 9–11.
- ³⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 267.
- ³⁸ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 318–319.
- ³⁹ *Raymond Aron au Collège de France*, loc. cit, p. 37.
- ⁴⁰ Ver Pierre Hassner, «L'histoire du XX^e siècle», *Commentaire*, no. 28–29, inverno 1984–1985, pp. 226–233.
- ⁴¹ Ver Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 186–198.
- ⁴² Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 415.

- ⁴³ *Ibid.*, pp. 8–9
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 111–112.
- ⁴⁵ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p. 9.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 107–108.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 116.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 334.
- ⁴⁹ Raymond Aron, «Une Révolution antitotalitaire», em Melvin Laski e François Bondy (eds.), *La Révolution hongroise: histoire du soulèvement d'Octobre*, Paris, Plon, 1956, I–XIV.
- ⁵⁰ Raymond Aron, «Budapest 1956: destin d'une révolution», *Preuves*, no. 188, outubro 1966, pp. 3–10.
- ⁵¹ Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.
- ⁵² Raymond Aron, Introduction to Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, p. 24.
- ⁵³ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 1.
- ⁵⁴ Ver Perrine Simon-Nahum, «Dimensions de la conscience historique, la réconciliation du savant et du politique», em Serge Audier, Marc Olivier Baruch, e Perrine Simon-Nahum (eds.), *Aron, philosophe dans l'histoire: armer la sagesse*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 155–167.
- ⁵⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 980.
- ⁵⁶ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 272.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 289.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 292.
- ⁵⁹ Ver Daniel J. Mahoney, *The Liberal Political Science of Raymond Aron: A Critical Introduction*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1992.
- ⁶⁰ Ver Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- ⁶¹ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 588.
- ⁶² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 565.
- ⁶³ Ver Stephen Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 237ff.
- ⁶⁴ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 294.
- ⁶⁵ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire: cours du Collège de France*, ed. Sylvie Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- ⁶⁶ Ver Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, pp. 155ff.
- ⁶⁷ Raymond Aron, «Récit, analyse, interprétation, explication, critique: de quelques problèmes de la connaissance historique», *Annales ESC*, vol. XV, no. 2, 1974, pp. 206–242.
- ⁶⁸ Pierre Manent, «Raymond Aron éducateur», *Commentaire*, no. 28–29, inverno 1984–1985, pp. 155–168.
- ⁶⁹ Raymond Aron, «La junte communiste», *L'Express*, December 18–23, 1981.
- ⁷⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 174.
- ⁷¹ Pierre Manent, «Aron et l'histoire», em Serge Audier, Marc Olivier Baruch, e Simon-Nahum Perrine (eds.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire: armer la sagesse*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 127–132.
- ⁷² Raymond Aron, «De l'existence historique», p. 148.

Élisabeth Dutartre-Michaut

Guia bibliográfico

A bibliografia científica completa das obras de e sobre Raymond Aron está disponível no website dedicado a Raymond Aron em: <http://raymond-aron.ehess.fr>, regularmente enriquecido e actualizado.

Livros de Raymond Aron

- ***La Sociologie allemande contemporaine***, Paris, F. Alcan, 1935; Paris, Presses universitaires de France, «Nouvelle Encyclopédie philosophique», 1950; *ibid.*, «Le Sociologue», 1966; *ibid.*, «Quadrige», 1981 (com uma nova introdução «Quarante ans après»); *ibid.*, «Quadrige/Grands textes», 2007 (com uma nova introdução de Serge Paugam e Franz Schultheis «Raymond Aron, l'Allemagne et Max Weber. Une étape de la sociologie française»).
- ***Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique***, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des idées», 1938, 1948, 1957, 1962, 1967; *ibid.*, «Tel», 1981 (edição aumentada), 1983, 1991; nova edição revista e anotada por Sylvie Mesure, *ibid.*, «Bibliothèque des sciences humaines», 1986.
- ***Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire***, Paris, Vrin, 1938, 1950 (sobre o título *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*), 1964; *ibid.*, «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1969; Paris, Seuil, «Points», 1970 (com aparato crítico simplificado); *ibid.*, «Points Essais», 1991; nova edição revista e anotada por Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987.
- ***L'Homme contre les tyrans***, New York, Éditions de la Maison française, 1944; Paris, Gallimard, 1945; reproduzido em *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990 e in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- ***De l'Armistice à l'insurrection nationale***, Paris, Gallimard, «Problèmes et documents», 1945; reproduzido em *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- ***L'Âge des empires et l'avenir de la France***, Paris, Défense de la France, 1945; reproduzido em *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- ***Les Français devant la Constitution*** (com Francis Clarens), Paris, Éditions Défense de la France, 1946.
- ***Le Grand Schisme***, Paris, Gallimard, 1948; reproduzido parcialmente em *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.

- **Les Guerres en chaîne**, Paris, Gallimard, 1951; reproduzido parcialmente em *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.
- **La Coexistence pacifique, essai d'analyse** (sobre o pseudónimo de François Houtisse), Paris, Éditions Monde nouveau, 1953.
- **L'Opium des intellectuels**, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1955, 1956; nova edição revista e aumentada, Paris, Gallimard, «Idées», 1968; Paris, Presses Pocket, «Agora», 1986; Paris, Hachette, «Pluriel», 1991, 2002 (com uma de introdução de Nicolas Baverez), 2010.
- **Polémiques**, Paris, Gallimard, «Les Essais LXXI», 1955. Reproduzido in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- **La Querelle de la C.E.D.** (com Daniel Lerner), Paris, A. Colin, 1956.
- **Espoir et peur du siècle. Essais non partisans**, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1957.
- **La Tragédie algérienne**, Paris, Plon, «Tribune libre», 1957. Reproduzido in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996 e in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- **L'Algérie et la République**, Paris, Plon, «Tribune libre», 1958; reproduzido parcialmente in *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.
- **Immuable et changeante, de la IV^e à la V^e République**, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1959; reproduzido parcialmente in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **La Société industrielle et la guerre**, seguido de um **Tableau de la diplomatie mondiale en 1958**, Paris, Plon, «Recherches en sciences humaines», 1959; nova edição revista e aumentada, *ibid.*, 1959, 1963.
- **France, The New Republic**, Londres, Stevens, 1960; Nova Iorque, Oceana Publications, 1960.
- **Dimensions de la conscience historique**, Paris, Plon, «Recherches en sciences humaines», 1961, 1964; nova edição revista, Paris, Union générale d'édition, «10/18», 1965; Paris, Plon, «Agora», 1985; Paris, Les Belles Lettres, «Le goût des idées», 2011 (com um prefácio de Perrine Simon-Nahum).
- **Paix et guerre entre les nations**, Paris, Calmann-Lévy, 1962; edição aumentada, *ibid.*, 1966; *ibid.*, «Liberté de l'esprit», 1968, 1975, 1984 (com uma apresentação inédita do autor), 1992, 2001, 2004, 2008.
- **Dix-Huit Leçons sur la société industrielle**, Paris, Gallimard, 1962; *ibid.*, «Idées», 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1972, 1975, 1980, 1983; *ibid.*, «Folio Essais», 1986, 1988; reproduzido in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.

- ***Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique***, Paris, Calmann-Lévy, 1963.
- ***La Lutte de classes. Nouvelles Leçons sur les sociétés industrielles***, Paris, Gallimard, «Idées», 1964, 1972, 1981; reproduzido in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- ***Démocratie et totalitarisme***, Paris, Gallimard, 1965; *ibid.*, «Idées», 1970, 1972, 1976, 1981, 1985; *ibid.*, «Folio Essais», 1987, 1990, 1992, 2007; reproduzido in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- ***Essai sur les libertés***, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1965; edição revista e corrigida, Paris, Hachette, «Pluriel», 1977, 1982, 1985, 1991, 1998 (com um prefácio de Philippe Raynaud), 2005, 2014.
- ***Trois Essais sur l'âge industriel***, Paris, Plon, «Preuves», 1966; reproduzido in *Les Sociétés modernes*, Paris, Presses universitaires de France, «Quadrige/Grands Textes», 2006.
- ***Les Étapes de la pensée sociologique***, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1967, 1969, 1971, 1976; *ibid.*, «Tel», 1979, 1980, 1982, 1983, 1985, 1986, 1993, 1996, 1997, 2001, 2007, 2008.
- ***De Gaulle, Israël et les Juifs***, Paris, Plon, «Tribune libre», 1968; reproduzido in *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, Éditions de Fallois, 1989; Paris, Les Belles Lettres, 2020 (com um prefácio de Frédéric Brahami).
- ***La Révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai***, Paris, Fayard, «En toute liberté», 1968; reproduzido parcialmente in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996 e in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005; Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 2018 (com um prefácio de Philippe Raynaud).
- ***Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité***, Paris, Calmann-Lévy, «Liberté de l'esprit», 1969, 1972, 1986; *ibid.*, «Agora», 1987; Paris, Gallimard, «Tel», 1996; reproduzido in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005.
- ***D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires***, Paris, Gallimard, «Les Essais», 1969; nova edição ampliada, *ibid.*, 1970; *ibid.*, «Folio Essais», 1998.
- ***De la condition historique du sociologue***, Paris, Gallimard, 1971, 1983; reproduzido in *Études sociologiques*, Paris, Presses universitaires de France, «Sociologies», 1988 e in *Les Sociétés modernes*, Paris, Presses universitaires de France, «Quadrige/Grands Textes», 2006.
- ***Études politiques***, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1972.
- ***Histoire et dialectique de la violence***, Paris, Gallimard, «Les Essais CLXXXI», 1973.

- **République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972**, Paris, Calmann-Lévy, 1973; reproduzido parcialmente in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **Penser la guerre, Clausewitz. I, L'Âge européen, II, L'Âge planétaire**, Paris, Gallimard, «Bibliothèque des sciences humaines», 1976, 1980, 1983 (I), 1984 (II), 1989 (I), 1995 (II), 2001 (II), 2006 (II); *ibid.*, «Tel», 2009.
- **Plaidoyer pour l'Europe décadente**, Paris, Laffont, «Libertés 2000», 1977; edição ampliada, Paris, Librairie générale française, «Le Livre de poche», 1978; reproduzido parcialmente in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **Les Élections de mars et la V^e République**, Paris, Julliard, 1978.
- **Politics and History**, Nova Iorque, Free Press, 1978 (ensaios coletados e traduzidos por Miriam Bernheim Conant); Nova Brunswick (NJ), Transaction Books, 1984 (com nova introdução de Michael A. Ledeen).
- **Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton**, Paris, Julliard, 1981, 1991; Paris, Presses Pocket, 1984; Paris, Éditions de Fallois, 2004; Paris, Librairie générale française, «Références. Sciences politiques», 2005.
- **Mémoires. 50 ans de réflexion politique**, Paris, Julliard, 1983, 1993; Paris, Presses Pocket, 1985, 1990; Paris, Robert Laffont, 2003 (com um prefácio de Tzvetan Todorov); edição integral inédita, *ibid.*, «Bouquins», 2010.

Obras Póstumas

- **Les Dernières Années du siècle**, Paris, Julliard, «Commentaire», 1984; reproduzida in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron**, with a memoir of Edward Shils (textos editados por Franciszek Draus), Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- **Sur Clausewitz**, Bruxelas, Complexe, «Historiques», 1987; *ibid.*, 2005 (com um prefácio de Pierre Hassner).
- **Études sociologiques**, Paris, Presses universitaires de France, «Sociologies», 1988.
- **Essais sur la condition juive contemporaine** (textos editados por Perrine Simon-Nahum), Paris, Éditions de Fallois, 1989; Paris, Tallandier, «Textos», 2007.
- **Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France** (textos editados por Sylvie Mesure), Paris, Éditions de Fallois, 1989; Paris, Librairie générale française, «Biblio Essais», 1991; *ibid.*, «Références Histoire», 2007.
- **Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945** (textos editados por Christian Bachelier), Paris, Gallimard, 1990.

- **Les Articles du Figaro, t. I, La Guerre froide 1947-1955** (textos editados por Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1990.
- **Les Articles du Figaro, t. II, La Coexistence 1955-1965** (textos editados por Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1994.
- **Les Articles du Figaro, t. III, Les Crises 1965-1977** (textos editados por Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1997.
- **Machiavel et les tyrannies modernes** (textos editados por Rémy Freymond), Paris, Éditions de Fallois, 1993; Paris, Librairie générale française, «Biblio Essais», 1995.
- **Une histoire du XX^e siècle. Anthologie** (textos editados por Christian Bachelier), Paris, Plon, 1996; Paris, Le Grand Livre du Mois, 1997; Paris, Perrin, «Tempus», 2012.
- **Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution**, Paris, Librairie générale française, «Références. Inédit sciences sociales», 1997.
- **Le Marxisme de Marx** (textos editados por Jean-Claude Casanova e Christian Bachelier), Paris, Éditions de Fallois, 2002; Paris, Librairie générale française, «Références. Histoire», 2004.
- **De Giscard à Mitterrand 1977-1983**, Paris, Éditions de Fallois, 2005 (com um prefácio de Jean-Claude Casanova).
- **Penser la liberté, penser la démocratie**, Paris, Gallimard, «Quarto», 2005 (com um prefácio de Baverez); Paris, Le Grand Livre du Mois, 2005.
- **Les Sociétés modernes** (textos editados por Serge Paugam), Paris, Presses universitaires de France, «Quadrige/Grands Textes», 2006.
- **Liberté et égalité: cours au Collège de France** (texto editado por Pierre Manent), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, «Audiographie», 2013.
- **Politique française. Articles 1944-1977** (textos editados por Christian Bachelier), Paris, Éditions de Fallois, 2016 [e-book].
- **Croire en la démocratie** (textos introduzidos por Vincent Duclert e anotados por Christian Bachelier), Paris, Fayard, «Pluriel», 2017.
- **L'Abécédaire de R. Aron**, textos seleccionados por Dominique Schnapper e Fabrice Gardel, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2019.

Seleção de Obras sobre Raymond Aron

- *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, Paris, Calmann-Lévy, 1976.
- *Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique, Commentaire*, vol. 8, n°28-29, février 1985.
- Anderson, Brian, *Raymond Aron: the Recovery of the Political*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 1997.

- Audier, Serge, *Raymond Aron: la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004.
- Audier, Serge, Baruch, Marc Olivier, Simon-Nahum Perrine (éd.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire: armer la sagesse: actes des colloques scientifiques «Raymond Aron, genèse et actualité d'une pensée politique»*, École normale supérieure, Paris, 25-26 novembre 2005 e «Raymond Aron et l'histoire», École des hautes études en sciences sociales, Paris, 7-8 décembre 2005, Paris, Éditions de Fallois, 2008.
- Bachelier, Christian, *Raymond Aron*, Paris, CulturesFrance Éditions, 2006.
- Bachelier, Christian, Dutartre, Élisabeth (éd.), *Raymond Aron et la liberté politique: actes du colloque international de Budapest tenu les 6 et 7 octobre 2000*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.
- Barilier, Étienne, *Les Petits Camarades: essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Paris, Julliard, L'Âge d'homme, 1987.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron, Qui suis-je?*, Lion, La Manufacture, 1986.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993; nouvelle édition, Paris, Flammarion, «Grandes biographies», 2005; Paris, Perrin, «Tempus», 2006.
- Bevc, Tobias, Oppermann, Matthias (éd.), *Der souveräne Nationalstaat. Das politische Denken Raymond Arons*, Estuguarda, F. Steiner, 2012.
- Bonfreschi, Lucia, *Raymond Aron e il gollismo 1940-1969*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.
- Bouthillon, Fabrice, Mouric, Joël, Oppermann, Matthias (dir.), *Raymond Aron et la défense de la liberté. Nationalisme, libéralisme et post-modernité. Journée d'études Brest, 18 novembre 2014*, Paris, Éditions de Fallois, 2016.
- Boyer, Alain et al., *Raymond Aron, La Philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005.
- Camardi, Giovanni, *Individuo e storia: saggio su Raymond Aron*, Nápoles, Morano Editore, 1990.
- Campi, Alessandro (éd.), *Pensare la politica: saggi su Raymond Aron*, Rome, Ideazione Editrice, 2005.
- Campi, Alessandro, *La Política come passione e come scienza. Saggi su Raymond Aron*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.
- Colen, José, *Futuro do político, passado do historiador. O «historicismo» o pensamento de Raymond Aron e outros adversários: Leo Strauss, Isaiab Berlin, Friedrich Hayeck e Karl Popper*, Lisboa, Moinho Velho – Loja de edição, Lda, 2010.
- Colen, José, *Facts and Values. A Conversation between Raymond Aron, Leo Strauss, Isaiab Berlin and others*, Londres, Plusprint, 2011.
- Colen, José, *Introdução à filosofia da história de Raymond Aron*, Lisboa, Aster, 2011.

- Colen, José, *Short Guide to the Introduction to the Philosophy of History of Raymond Aron*, Viena, Epigramm; Lisboa: Aster, 2013.
- Colen, José e Dutartre-Michaut, Élisabeth (ed.), *The Companion to Raymond Aron*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- Colen, José e Dutartre-Michaut, Élisabeth (ed.), *La Pensée de Raymond Aron. Essais et interpretations*, Moinho Velho, Aster, 2017.
- Colquhoun, Robert, *Raymond Aron. 1. The Philosopher in history (1905-1955), 2. The Sociologist in society (1955-1983)*, Londres, Sage, 1986.
- Davis Reed M., *A Politics of Understanding. The International Thought of Raymond Aron*, Baton Rouge, LSU Press, 2009.
- De Ligio, Giulio, *La Tristezza del pensatore politico: Raymond Aron e il primato del politico*, Bolonha, 2007.
- De Ligio Giulio (éd.), *Raymond Aron, penseur de l'Europe et de la nation*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.
- De Ligio Giulio, *Il processo, il dramma e la forma politica. Saggi sur R. Aron*, Cesena, Historica Edizioni, 2018.
- Dobek, Rafal, *Raymond Aron – Dialog z historią i polityką*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2005.
- Dutartre, Élisabeth, *Fonds Raymond Aron: inventaire*, Paris, Bibliothèque nationale de France, École des hautes études en sciences sociales, 2007.
- Dutartre, Élisabeth (éd.), *La Démocratie au XXI^e siècle. Centenaire de la naissance de Raymond Aron: colloque international de Paris tenu les 11 et 12 mars 2005 à l'École des hautes études en sciences sociales*, Paris, Éditions de Fallois, 2007.
- Fessard, Gaston, *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980.
- Gaspar, Carlos, *Raymond Aron e a Guerra Fria*, Lisboa, Alétheia Editores, 2018.
- Guibernau i Berdún, Maria Montserrat, *El Pensament sociològic de Raymond Aron*, Moià, Raima, 1988.
- Holeindre, Jean-Vincent (éd.), *Raymond Aron et les relations internationales. 50 ans après Paix et guerre entre les nations, Études internationales* (Universidade Laval, Quebec), vol. 43, n^o 3, septembre 2012, p. 319-457.
- Judt, Tony, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Kitagawa, Tadaaki, *La Pensée politique de Raymond Aron* [em japonês], Tóquio, Aoki Shoten, 1995.
- Lapparent, Olivier de, *Raymond Aron et l'Europe. Itinéraire d'un Européen dans le siècle*, Berne, Berlim, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

- Lassalle, José Maria (éd.), *Raymond Aron: un liberal resistente*, Madrid, FAES, 2005.
- Launay, Stephen, *La Pensée politique de R. Aron*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- Mahoney, Daniel, *Le Libéralisme de Raymond Aron: introduction critique*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.
- Mahoney, Daniel, Frost, Bryan-Paul (éd.), *Political Reason in the Age of Ideology: Essays in Honor of Raymond Aron*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 2007.
- Malis, Christian, *Raymond Aron et le débat stratégique français 1930-1966*, Paris, Économica, 2005.
- Mesure, Sylvie, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- Molina, Jerónimo, *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2013.
- Mouric, Joël, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Nelson, Scott B., *Tragedy and History: the German Influence on Raymond Aron's Political Thought*, Berlin, New York, Peter Lang, 2019.
- Novák, Miroslav, *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*, Brno, Masarykova univerzita, 2007.
- Oppermann, Matthias, *Raymond Aron und Deutschland. Die erteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2008.
- Piquemal, Alain, *Raymond Aron et l'ordre international*, Paris, Albatros, 1978.
- Sirinelli, Jean-François, *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995.
- Stark, Joachim, *Das unvollendete Abenteuer: Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Wurtzburgo, Königshausen und Neumann, 1986.
- Van Velthoven, Paul, *Het verantwoorde engagement: filosofie en politiek bij Raymond Aron*, Soesterberg, Uitgeverij Aspekt, 2005.
- Zuniga, Luis R., *Raymond Aron y la sociedad industrial*, Madrid, Instituto de la opinion publica, 1973.