

# RAYMOND ARON

## Engajamento e política no contexto da sociedade industrial\*

**Antonio Carlos Dias Junior**

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas – SP, Brasil. E-mail: acdjr@hotmail.com

DOI: 10.1590/339802/2018

### Palavras iniciais

Raymond Aron pode ser considerado um dos intelectuais mais importantes do século XX. Formado em filosofia pela prestigiosa École Normale Supérieure e apontado como “o mais promissor jovem filósofo francês de sua geração” (Judt, 2014, p. 34), teve como amigos de juventude J.-P. Sartre, P. Nizan e M. Merleau-Ponty, entre outros colegas de *agrégation*, que se tornariam figuras intelectuais públicas de destaque. Sua formação universitária fundamentou-se na filosofia alemã, inicialmente pelo exame da obra de Kant até chegar à fenomenologia e a Max Weber, autor de cuja divulgação foi um dos pioneiros em solo francês.

\* Agradeço aos pareceristas anônimos pelas observações que muito agregaram ao texto original enviado para publicação.

Artigo recebido em 18/06/2016

Aprovado em 22/08/2017

A essas influências teóricas somar-se-iam outras de autores diversos, como Maquiavel, Montesquieu, Clausewitz, Tocqueville, Marx e Pareto, para citar alguns. No transcorrer da Segunda Guerra, como membro da Resistência em Londres, Aron iniciaria a exitosa carreira de jornalista que desenvolveu durante toda a vida, escrevendo por 45 anos em jornais como *Le Figaro* e *L'Express*. Pensador profícuo e de diversos interesses, construiu, concomitantemente ao jornalismo, a carreira universitária, tendo lecionado nas mais prestigiosas casas acadêmicas francesas, como a Sorbonne e o Collège de France. Autor de obra monumental e eclética, que conta com mais de 70 livros e 4 mil artigos,<sup>1</sup> Aron refletiu sobre temáticas que vão da filosofia à economia, passando pela sociologia, ciência política, guerra, política francesa, história das ideias e relações internacionais.

Dedicou ainda grande parte de seus esforços intelectuais à intervenção política, especialmente

no que diz respeito à obra de Marx e ao marxismo. Crítico feroz do comunismo, seu *L'opium des intellectuels* (1955a) representou um ataque original e virulento à intelectualidade francesa e, na terminologia que costumava empregar, seus *mitos*: mito da esquerda, mito da revolução, mito do proletariado e mito da necessidade histórica. Essa obra em conjunto com *D'une sainte famille à l'autre* (1969a) marcaram indelevelmente o debate intelectual e ideológico francês do pós-guerra.

De fato, aquilo que Aron denominava por crítica das ideologias constituiu preocupação constante em suas reflexões. Presente em inúmeros artigos e desenvolvida também em outros livros, como *L'homme contre les tyrans* (1946), *Polémiques* (1955b) e *Trois essais sur l'âge industriel* (1966), esse manancial de ideias conflui, no que se refere à intelectualidade francesa *seduzida por Marx* e pelo marxismo e suas interpretações, para as já citadas *L'opium des intellectuels* e *D'une sainte famille à l'autre*, além de *Histoire et dialectique de la violence* (1973), obra totalmente dedicada a Sartre e sua *Critique de la raison dialectique* (1960).

O debate político-ideológico francês mais importante do período em questão, entretanto, não se deu apenas entre Aron e Sartre, os epítomes da ação intelectual engajada representativa do que se entendia por direita e por esquerda, mas também envolveu outros pensadores e escritores, como M. Merleau-Ponty e L. Althusser.<sup>2</sup> As relações intelectuais recíprocas se deram, primeiramente, pelas tradições filosóficas compartilhadas por todos – kantismo, fenomenologia, existencialismo e marxismo – e, depois, como pano de fundo a duas visões opostas de sociedade em seus contornos históricos e político-ideológicos: a versão liberal, ou capitalista, e a comunista.

Pensador muitas vezes catalogado como um conservador empedernido, Aron expressou, em diversas ocasiões, posições verdadeiramente progressistas (como se pode observar nos seus posicionamentos em relação ao colonialismo francês na Indochina e na Argélia), mas o realismo de suas análises e as celeumas que alimentou durante décadas com a esquerda parisiense *bien-pensant* fizeram de seu pensamento político e sociológico, em várias ocasiões, apenas uma caricatura, na França e alhures.<sup>3</sup>

Tendo isso em vista, nossa intenção neste artigo é recuperar elementos do pensamento político e sociológico de Aron na análise que empreendeu dos modelos opostos de sociedade que emergiram a partir de 1945. Pretendemos mostrar como essa apreciação é indissociável das disputas ideológicas que o autor travou com os intelectuais franceses de seu tempo. Não esperamos, contudo, responder de maneira definitiva aos questionamentos colocados por Aron acerca dos enfrentamentos entre direita e esquerda, ou entre os regimes liberais e os de partido único (como os qualificava), até porque o escopo deste artigo é bastante restrito: pensadores franceses que, politicamente engajados, buscaram vislumbrar, em determinado momento do século XX e com propostas teóricas distintas, sociedades mais justas e igualitárias.

Pelo fato de privilegiarmos, como estratégia metodológica deliberada, o pensamento específico de um autor e seu diagnóstico sobre a sociedade em que vivia, iremos abordar as batalhas teórico-políticas que Raymond Aron enfrentou como consequência de suas escolhas. Para tanto, apresentamos um breve panorama informativo do período e das paixões políticas francesas, de maneira a resgatar o pensamento desse autor cuja herança intelectual é tão controversa como subestimada.<sup>4</sup>

Na primeira seção, examinaremos as especificidades das sociedades industriais, termo caro a Aron, com o propósito de indicar como sua teorização sobre os regimes político-econômicos serviria de esteio para as questões propriamente teórico-ideológicas, que serão abordadas na sequência, tomando como referência a publicação, em 1955, de *L'opium des intellectuels*, obra na qual Aron denuncia aquilo que entendia como os mitos da esquerda que serviam à guisa de suporte ideológico ao regime comunista.

O desenvolvimento dessas questões configura o assunto das duas últimas seções do artigo, nas quais analisaremos a crítica de Aron a alguns dos já citados mais importantes intelectuais da esquerda de sua época: Sartre e Merleau-Ponty (discutidos em conjunto) e Althusser, cujas perspectivas teóricas o autor tratou de questionar no que se refere às relações desses autores, nem sempre pacíficas, com o comunismo.

## A sociedade industrial

Com o espírito analítico do resgate da política na análise sociológica, Aron profere sua *trilogia sobre a sociedade industrial*.<sup>5</sup> Trata-se de um conjunto de textos nos quais o autor expôs, de maneira sistemática, sua sociologia política. Os textos representam os primeiros cursos como professor na Sorbonne, nos anos letivos de 1955-1956, 1956-1957 e 1957-1958, e correspondem às obras, respectivamente, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1962), *La lutte de classes: nouvelles leçons sur les sociétés industrielles* (1964) e *Democratie et totalitarisme* (1965). A trilogia, juntamente a *Les étapes de la pensée sociologique* (1967) e outros textos menos sistemáticos (Aron, 1957a, 1957b, 1969b, 1974) constituem os principais legados do autor à percepção política que tinha ao realizar sua sociologia comparativa.

Aron buscava apresentar os principais traços constitutivos das sociedades capitalistas e comunistas. Suas influências teóricas baseavam-se preponderantemente em Weber, Montesquieu e Tocqueville. O primeiro forneceu-lhe o aparato metodológico que lhe permitiu ressaltar os traços típicos-ideias, do qual resultou a aproximação objetiva; o segundo, a visão propriamente sociológica, de constatação da natureza e do princípio dos regimes; já o terceiro propiciou-lhe a ideia de que os dois tipos de sociedade são variações de um mesmo modelo, o industrial. Outra influência foi Marx, que representou o contraponto crítico.

O argumento central de Aron em seus textos é o de que a maneira mais simples de distinguir os tipos puros de regimes políticos constitutivos das sociedades industriais é tomar como central a pluralidade dos partidos e o respeito à regra constitucional ou, ao contrário, a unidade partidária e a ortodoxia ideológica, de modo que, no primeiro caso, a regra suprema é constitucional e, no outro, o interesse exclusivo da classe ou do regime que se quer promover ou edificar.

Na trilogia, Aron questiona a especificidade das assim qualificadas sociedades industriais em seus traços mais característicos, de maneira a confrontar as sociedades entendidas como democráticas, ou constitucionais-pluralistas (ocidentais), às de partido monopolístico, ou totalitárias (comu-

nistas).<sup>6</sup> Para Aron, embora as sociedades democráticas pudessem diferir das planificadas no nível político, o traço mais característico de ambas seria comum: “são sociedades onde a indústria, a grande indústria, representa a forma de produção mais característica” (Aron, 1962, p. 73).

O industrialismo, na visão aroniana influenciada por Comte, Marx e Weber, é composto pelo feixe de quatro processos básicos: crescente divisão do trabalho; acumulação de capital para investimento; contabilidade e planejamento racionais; e, por fim, separação da empresa do controle familiar. “Estas proposições que suscitavam, à época, grande paixão, pareciam-me pecar pela banalidade ou pela evidência.”<sup>7</sup>

Segundo Aron, não haveria como negar os traços técnicos, a repartição da mão de obra, a formação de elites e outros elementos que seriam comuns tanto aos regimes capitalistas como aos comunistas. Com efeito, fatores eminentemente econômicos, como o crescimento global da economia, o aumento do produto nacional bruto, o crescimento do produto *per capita*, enfim, o que se entende no jargão econômico por fatores do crescimento forneciam a chave interpretativa para a análise comparativa.

A partir desses elementos, segundo sua argumentação, erguia-se um véu de dúvida e colocava-se sob suspeita a distinção, cara aos ideólogos dos regimes comunistas, entre o modo de produção das sociedades comunistas e o estabelecido nas sociedades capitalistas, pois, para Aron, em termos estritamente econômicos, não haveria diferenciações substanciais nos dois lados da Europa. A posse dos meios de produção, pelos capitalistas ou pelo Estado, não acrescentaria nada à compreensão da realidade econômica das respectivas sociedades, e não poderia, portanto, ser apontada como característica distintiva.

Dito diferentemente, numa combinação de preceitos econômicos paretianos<sup>8</sup> e políticos toquevillianos, as sociedades democráticas ou totalitárias convergiam no tipo de organização da produção, ainda que a natureza ideológica dessa organização fosse radicalmente distinta. A natureza do regime soviético assentava-se no monopólio do partido; a do regime ocidental, na competição legal organizada visando ao poder. Os princípios de um regime constitucional-pluralista constituiriam,

nesses termos, a verdadeira acepção do compromisso democrático.

Aron parte de uma definição instrumental do regime político dos países ocidentais, tendo por foco a organização constitucional da concorrência para o exercício do poder. Nesse âmbito, a disputa é aberta e pacífica, de maneira escrita ou não escrita, e há regras que precisam as modalidades da concorrência entre os indivíduos que visam ao poder. A expressão dessa concorrência se dá via eleições (princípio da representatividade) e disputa entre partidos legalmente organizados. O exercício do poder nas sociedades constitucionais-pluralistas é, por essência, temporário, isto é, aqueles que o postulam sabem que não poderão exercê-lo indefinidamente. Aquele que perdeu uma vez, com efeito, não está condenado, de antemão, a perder sempre. A soberania popular se dá institucionalmente, pelo jogo parlamentar.

O partido monopolístico, por outro lado, caracteriza-se, como sugere a denominação, pelo monopólio concedido a *um* partido para exercer o poder político, do que deriva uma questão fundamental, que é a de justificar essa escolha. De duas maneiras, conforme Aron (1965, p. 290), “pela noção de representação autêntica e pela finalidade histórica”, ambas condicionadas à natureza ideocrática do regime, formulação que sugere interpretação distinta do Aron à sociedade emancipada.

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

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

Como se percebe, as antíteses concorrência *versus* monopólio, constituição *versus* revolução, pluralismo *versus* absolutismo e Estado de partidos *versus* Estado partidário expunham a característica principal que Aron tinha em mente destacar: a singularidade da instância do político. Para Aron, é o poder político, na idade industrial, que configura a *ultima ratio* das sociedades organizadas. Influência evidente de Tocqueville, que o impregnou da percepção segundo a qual as sociedades traçam um irresistível movimento democrático, vale dizer, a dissolução da hierarquia aristocrática dá lugar, paulatinamente, à aproximação das condições dos indivíduos, que levaria à igualdade social. Nas sociedades do passado, cada indivíduo se situava em determinado lugar da hierarquia social, ao passo que, nas sociedades modernas, as condições de todos tenderiam a se aproximar (Tocqueville, 1990).

Para Aron, Tocqueville teve razão ao considerar a igualdade como o tema ou a ideia basilar que permite interpretar a civilização americana e o movimento da civilização europeia modernos. Aron não acreditava, contudo, que a igualdade fosse o projeto original da civilização industrial, sua *corrente irresistível*: as sociedades industriais modernas são aquelas em que a igualdade, sobretudo, está mais bem resguardada. Se os dois regimes são imperfeitos, o que os diferencia é a intenção da qual decorre essa imperfeição. Ao fim e ao cabo, o estudo comparativo, a despeito de seus limites intrínsecos, mostraria que o regime constitucional-pluralista é aquele que mais se aproximaria do ideal democrático liberal ao qual Aron aspirava. Entre a reforma e a revolução, não há escolha virtuosa que considere esta e não aquela como opção prioritária.

Em outras palavras, entre a fé naquilo que denominava por religião secular, corroborada pela ação engajada de pensadores da esquerda marxista francesa, e o aperfeiçoamento e reforma das instituições políticas, Aron tomou partido pela saída liberal.

O liberalismo político não é uma filosofia global, ele não diz qual é o melhor sistema em absoluto; ele diz que é desejável limitar o poder de estado ou os poderes em geral para preservar a maior margem possível de liberdade aos indivíduos e aos grupos (SPI, lição VI, p. 13).

Transcorrido mais de meio século e levando em conta o desenvolvimento histórico das sociedades ocidentais, Aron ventilava grande lucidez em suas análises. Contudo, talvez lhe faltasse a visão de que o exercício da representatividade, ou o modo do exercício do poder, ou ainda aquilo que ele considerava ser o espírito de um regime, atende mais a imperativos estratégicos, históricos e econômicos (em sua natureza, circunstanciais) que a orientações puramente ideológicas, ademais quando se acredita ter uma *boa* ideologia, e que a outra se encontra necessariamente do lado errado da barricada.

De toda forma, a sociologia, ou a análise política *sociologizada* que Aron edifica, clama em favor da pluralidade política, ainda que desconsidere, ou que não problematize adequadamente, a visão subjetiva que os próprios atores têm de sua condição e da liberdade de que dispõem ou necessitam. A formalidade da análise, cristalina e demasiadamente racional em sua argumentação, a ponto de não contemplar esse aspecto, considera a história e seus desdobramentos (em termos concretos e ideológicos), ao passo que desconsidera a consciência, bem como a vontade, dos atores que a realizaram.

Aron, evidentemente, não desconsiderava essas questões. No entanto, ao analisar os dois regimes ressaltando as similaridades, para colocar no nível político aquilo que os distinguia em sua natureza, acabou por mostrar também que as opções ditas liberais não apresentavam assimetrias tão gritantes em relação ao modelo considerado totalitário, e que os métodos utilizados na consecução dos respectivos exercícios do poder – embora pudessem diferir em seus princípios e meios –, baseavam-se na mesma lógica, vale dizer, na busca (ao menos em teoria) do exercício do poder que refletisse a soberania popular.

Ademais, o diagnóstico sociológico de Aron está intimamente ligado à atmosfera intelectual da Paris de meados do século XX. O autor, até então reconhecido como filósofo de grande envergadura, que passou a se dedicar ao jornalismo por conta de suas opções políticas, estreava na Sorbonne com cursos ousados, mas não abertamente provocativos. O petardo certo, no formato de ensaio autoral incendiário, já havia sido publicado, semanas antes de sua eleição para a ilustre casa: *L'opium des*

*intellectuels* (Aron, 1955a). Portanto, ao proferir as primeiras lições da trilogia, aquele professor neófito já havia se notabilizado na França, de uma vez por todas e a despeito de sua vontade, como o inimigo número um da esquerda.

### Os intelectuais e seu *ópio*

Como observado, os cursos na Sorbonne estavam sendo gestados ao mesmo tempo que Aron preparava o seu panfleto. *L'opium des intellectuels*, escrito entre 1952 e 1954, vem a lume na primavera de 1955<sup>9</sup> e se insere, como bem aponta Nicolaz Baverez, no estilo de publicação de *La trahison des clercs*, de Julien Benda (1927), e *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenítsin (1976), isto é, em uma safra de livros-chave da história intelectual da França do século XX. Publicado quase ao mesmo tempo da morte de Stalin e da consequente *desestalinização* lançada por Kruschchev no XX Congresso do Partido Comunista, da tomada do poder por Mao Tsé-Tung na China e da Guerra da Coreia (portanto no auge da Guerra Fria), prima pela radicalidade.

Também representa a continuidade de *Polemiques* (Aron, 1955b), compilação de artigos que, segundo o autor, “visavam menos os comunistas que os comunizantes”, e o prelúdio de outros textos polêmicos, como *Espoir et peur du siècle* (1957a) e *D'une sainte famille à l'autre* (1969a), nos quais o autor parte da oposição direita-esquerda, “sacrossanta oposição”, cuja crítica representaria uma “heresia”. Aron critica, principalmente, aquilo que considerava ser os grandes mitos da intelectualidade de sua época, em particular na França: mito da esquerda, mito da revolução, mito do proletariado e mito da necessidade histórica.

*L'opium des intellectuels* teve grande impacto na França e fora dela, e contribuiu “para a primeira leva de descomunização dos intelectuais franceses no fim dos anos 1950”, afirma Baverez (2010, p. xix) na introdução. Como observado, a obra é indissociável tanto da configuração histórica do início da década de 1950 como da personalidade polêmica de seu autor. As controvérsias político-ideológicas se cristalizavam no debate público e repercutiam nos jornais e revistas pela pena de artistas, escritores e intelectuais.



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

A publicação de *L'opium des intellectuels* insere-se ainda no contexto pessoal e acadêmico do autor, ao passo que a atividade jornalística que exercia até então teimava em lhe parecer, irremediavelmente, algo menor, o caminho da facilidade. Ainda que já tivesse ensinado em locais prestigiosos, como a Escola Nacional de Administração e o Instituto de Estudos Políticos, na França, e em universidades alemãs e inglesas, Aron se via como um professor que escrevia em jornais. Os acontecimentos, contudo, mobilizavam suas paixões, como atestam as obras de intervenção publicadas no período.<sup>10</sup>

Em *L'opium*, Aron descreve a França como a pátria do antagonismo entre esquerda e direita; destaca que aqueles que se diziam de esquerda jamais haviam demonstrado, do ponto de vista histórico, qualquer unidade, ainda que seus jargões fossem dotados de uma aura de superioridade, copiada inclusive por seus próprios opositores. A passagem do Antigo Regime para a moderna sociedade francesa, o arquétipo dessa sedução, teria sido realizada com brutalidade única e teria legado para a posteridade esse mito fundador.

Historicamente, Aron não via qualquer unidade, ou qualquer resquício de uma esquerda eterna que tivesse mantido um conjunto homogêneo de aspirações, animada pelos mesmos valores, em face da diversidade das conjunturas, como o comprovariam os eventos de 1848, 1871, 1936 e 1945. Em sua visão, “a coincidência entre o desejo de reformas sociais e a revolta contra uma minoria governante cria as situações em que prospera o mito da esquerda” (Aron, 1955a, p. 20). Esse mito, portanto, residiria exatamente na paixão dos homens por ideias, as quais reclamam, retoricamente, sem lhes dar qualquer concretude; na ideia entronizada pela esquerda, sobretudo a parisiense, de que bons ideais ou princípios consagrados bastariam para realizar uma ordem social mais harmônica ou igualitária.

Na França, o mito da “unidade da esquerda” compensaria e disfarçaria as acusações inexplicáveis que, desde a grande Revolução, levantaram uns contra os outros, jacobinos e girondinos, liberais burgueses e socialistas, socialistas e comunistas. Ideologicamente, a esquerda jamais foi homogênea, ora antiestatal, ora organizada, ora igualitária. Alguns a querem talvez ao mesmo tempo liberal, organizadora e igualitária, com a crença ingênua de que esses objetivos se harmonizam facilmente (Aron, 1983, p. 422).

Se o mito da esquerda contém implicitamente a ideia de progresso e sugere a visão de um movimento contínuo, o mito da revolução tem sentido oposto e complementar: alimenta a espera pela ruptura do curso normal das coisas humanas. Aron nos lembra a lição retrospectiva da Revolução Francesa: os revolucionários, que espalhavam uma forma de pensar incompatível com o Antigo Regime, não esperavam o desabamento do velho mundo, mas nutriam a crença segundo a qual “afastados os preconceitos, as tradições, o fanatismo, e uma vez esclarecidos os homens, cumprir-se-ia a ordem natural das sociedades” (Aron, 1955a, p. 46).

A fé revolucionária na violência, única a forjar o futuro, indicaria ser os valores reformistas inócuos à garantia de uma sociedade justa, submetida à razão. Um poder revolucionário, para Aron, exprime necessariamente a tirania, à medida que é exercido contra as leis, que se tornam supérfluas em face dos conflitos que são resolvidos, costumeiramente, em favor daqueles que estão no poder. No mais, os homens que pensam as revoluções raramente as fazem, e aqueles que a iniciam, raramente assistem a seu epílogo.

Em relação ao mito do proletariado, Aron localiza na origem judaica de Marx o vocabulário e a vocação que ele atribuiu à classe humilhada no capitalismo: o resgate da humanidade. Esse papel milenarista está presente na “escatologia marxista que atribui ao proletariado o papel de redentor coletivo” (Idem, p. 79). Trata-se de uma ressurreição, sob a forma aparentemente científica, das crenças seculares, que seduzem os espíritos privados de fé. Segundo o autor, é insuperável a distância entre o proletário que o sociólogo estuda e aquele ao qual

se atribuiu a missão de converter a história. Se ele é definido a partir de uma vontade geral, adquire uma unidade subjetiva que desconsidera o peso real de sua força: “a minoria combatente encarna legitimamente o proletariado inteiro” (Idem, p. 81).

O trabalhador observado por Marx, que perdia a vida para ganhá-la durante as doze horas diárias de seu trabalho aviltante e exaustivo, submetido à lei de bronze dos salários, não existiria mais. Diz Aron, em tom jocosos, que o operário moderno, não obstante a vontade do filósofo em tornar-lhe sujeito da história, pode realizar sua humanidade, de maneira remunerada, na colônia de férias da empresa.

Finalmente, o mito da necessidade histórica configura o diapasão histórico-ideológico dos outros três; o suprassumo do profetismo revolucionário. Segundo Aron, todas as filosofias que percorreram os séculos, da ideia da imanência à fé na ciência, revelariam, retrospectivamente, uma estrutura simples e um pequeno número de ideias-chave que se enfraquecem ou são reinterpretadas ideologicamente em novos contextos. A última grande ideologia, afirma ele, teria nascido da conjunção de três elementos: a ideia de um futuro que atendesse integralmente às nossas aspirações; o elo entre esse futuro e uma classe social; e a confiança nos valores humanos para além da vitória da classe operária. A partir daí, os intelectuais-profetas teriam imaginado, equivocadamente, que o capitalismo faria estourar uma revolução comparável à que convulsionou a França no século XVIII.

Essa primazia conferida aos intelectuais na perpetuação dos mitos já aparecia no prefácio de *L'opium des intellectuels*. Aron sublinha, em particular, seu espanto em relação à atitude dos pensadores franceses, implacáveis com as falhas das democracias ocidentais, mas indulgentes com os maiores crimes cometidos em nome de boas doutrinas. O mais chocante, prossegue, é que essa atitude teria se tornado típica também dos intelectuais não marxistas.

Reler os artigos ou livros do período da guerra fria, assinados pelos mais responsáveis autores, desperta sentimentos ambíguos: por que espíritos de qualidade deliraram a propósito da União Soviética, quando de fato não aderiram

nem ao marxismo nem ao marxismo-leninismo? A razão, o bom senso, a simples verdade de que 2 mais 2 são 4, todas essas instâncias de controle seriam a tal ponto frágeis, vulneráveis, mesmo na ausência de paixões ideológicas? (Aron, 1983, p. 403).

Aron se refere, especialmente, a Sartre e a Merleau-Ponty. Sua relação com o primeiro já estava desgastada, ou mesmo rompida, desde 1948, e a publicação de *L'opium* serviu para aumentar ainda mais a distância entre os dois.<sup>11</sup> Aron considerava Sartre um moralista que desprezava formalmente tudo aquilo que não fizesse parte de seu ódio pela burguesia.

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

Em suas *Memórias* (1983), Aron evidencia que Sartre jamais lhe perdoara a tomada de posição em relação à União Soviética, sobretudo no que tange ao despotismo e aos campos de concentração. Sartre também não teria aceitado a posição de Aron segundo a qual a União Soviética não teria se tornado o que se tornou por culpa exclusivamente de Stalin, mas porque, desde a origem, havia uma concepção de movimento revolucionário que levaria, necessariamente, àquilo que ela se tornou: “se eu tivesse me limitado a dizer que a União Soviética era stalinista e não marxista, Sartre talvez o tivesse tolerado” (Idem, p. 237). A denúncia dos campos de concentração (e o posicionamento dos intelectuais em virtude dela) configuraria verdadeiramente o marco que dividiria as posições e os respectivos

engajamentos. Aron chega mesmo a afirmar que é essa linha, entre os que não negavam e os que denunciavam os campos, que marcaria a ruptura. E aí estaríamos.

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

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

Como logo se vê, para além das críticas de cunho político-ideológico, perpassadas por questões geracionais e intelectuais, esse “lado um tantinho francês do debate” comportava também (talvez, acima e tudo) disputas propriamente filosóficas, das quais derivava o prestígio dos *agrèges* em filosofia. Vejamos como Aron operacionaliza nesse nível a crítica a Sartre e Merleau-Ponty, para depois mirar seu arsenal crítico em direção a Althusser.

### Sartre e Merleau-Ponty

Aron observa retrospectivamente, ao criticar os mitos da esquerda parisiense, que a apropriação da herança de Marx, após a Revolução de 1917, teria ocorrido de forma conflituosa. O cisma entre o marxismo-leninismo e a social-democracia, presente na II Internacional (depois também na III), colocava de um lado os filósofos que aderiam, ou simpatizavam, com a causa soviética – repetindo-lhes a *doxa* ou reinterpretando-a, mas nunca se afastando completamente do *Diamat* e, de outro, aqueles que buscavam no marxismo de Marx, sobretudo do jovem Marx, uma versão mais sutil de sua doutrina, consoante ao espírito libertário do marxismo revolucionário.

O assim denominado marxismo ocidental teve como marco inicial a publicação, em 1923, de *História e consciência de classe*, de G. Lukács (1974), que assinala o retorno do pensamento marxista às suas fontes hegelianas. Antes disso, porém, essa tendência já estava presente nos debates ideológicos que se desenrolaram nos primeiros anos da República de Weimar, reanimados posteriormente pela publicação das obras de juventude de Marx, a partir do início dos anos de 1930.

Renegado pelo próprio autor, o marxismo de História e consciência de classe revela-se como hegeliano e existencial: hegeliano porque tende a apreender a dialética do sujeito e do objeto, das contradições imanentes à totalidade e da classe que deve tomar consciência delas antes de superá-las; existencial porque se preocupa, antes de tudo, com a condição imposta ao homem pelo regime capitalista, porque a reificação das relações sociais, a alienação do homem pelo homem nas coisas caracteriza a realidade e, por isso, implica a crítica da realidade (Aron, 1969a, p. 24).

Segundo o entendimento de comentaristas especializados, na França do século XX, a história intelectual foi organizada conforme as diversas interpretações da obra de Marx: da leitura mística de Malraux, no período entreguerras, passando pela leitura existencialista de Sartre e Merleau-Ponty, até a leitura estruturalista de Althusser nos anos 1960 (Judt, 2007, 2014; Sirinelli, 1990, 1994, 2004; Ba-



vezes, 2006). O próprio Aron consagraria boa parte de sua obra à tarefa de analisar tais interpretações.

Especificamente no período entre 1944 e 1956, segundo Tony Judt (2007), na obra em que analisa a intelectualidade francesa do pós-guerra, algumas atitudes típicas caracterizaram essas reações e interpretações. Uma das mais marcantes, levada a cabo por Aron, mas não apenas por ele, baseava-se na rejeição absoluta dos preceitos do stalinismo como promotores da sociedade emancipada e encarnação dos interesses e anseios da classe trabalhadora. Tal posicionamento colocava esses pensadores à margem do campo intelectual francês do período, embora houvesse rico intercâmbio entre os autores que compartilhavam da mesma visão.<sup>12</sup>

Também para Aron, esses “modismos ideológicos parisienses” (Aron, 1983, p. 746) emergiram sempre acompanhados por algum tipo de reinterpretação do marxismo. Se *L'opium des intellectuels* fora destinado ao público geral culto, *D'une sainte famille à l'autre* e, principalmente, *Histoire et dialectique de la violence* miravam a intelectualidade familiarizada com a filosofia e com o marxismo. Ao criticar os marxismos parisienses, Aron via-se novamente às voltas com os debates que encontrara na Alemanha das décadas de 1920 e 1930: o questionamento simultâneo da pessoa (existencialismo) e do destino histórico da humanidade (marxismo).

*D'une sainte famille à l'autre* aparece em 1969 na Paris ainda marcada pelos acontecimentos de maio do ano anterior. Seu autor, doravante estigmatizado como inimigo das manifestações pela defesa pública que fez dos professores da Sorbonne, conheceu o silêncio imediato da crítica. Não bastasse ter publicado sua *La révolution introuvable: réflexions sur les événements de mai* (1968) ainda no calor dos acontecimentos, Aron, para não fugir de seu gosto pela polêmica, publica, meses depois, *D'une sainte famille à l'autre: essais sur les marxismes imaginaires*, obra cujo subtítulo congregava aquilo que ele entendia como as duas famílias espirituais de Paris e seus respectivos *marxismos imaginários*.

*Abstrações conceituais*. Eis a forma pela qual Aron qualificava os dois tipos de leituras de Marx, existencialista e estruturalista. Ambas, ademais, impecavelmente infieis aos princípios do autor do qual se diziam herdeiras.

Na Alemanha, a partir de 1931, comecei minha carreira intelectual com uma reflexão sobre o marxismo; pretendia submeter à crítica minhas opiniões ou convicções [...] Essa crítica implicava, inicialmente, um confronto entre as perspectivas abertas pelo marxismo de Marx e o devir das sociedades modernas, em seguida a uma tomada de consciência das relações entre a história e o historiador, entre a sociedade e aquele que a interpreta, entre a historicidade das instituições e a historicidade da pessoa. Nesse sentido, tal qual meus amigos da juventude, nunca separei filosofia e política, pensamento e engajamento, mas consagrei ao estudo dos mecanismos econômicos e sociais mais tempo que eles. Dessa forma, acredito, sou mais fiel em relação a Marx do que eles. Esse, seguro de suas forças, consagrou o melhor de suas forças e de seu tempo a *O capital*, ou seja, a uma socioeconomia do regime capitalista. Ele ironizava, na *Sagrada Família*, os jovens hegelianos que, à maneira dos existencialistas ou dos estruturalistas (ou “pseudotais”) parisienses, substituíam a investigação dos fatos e das causas pela racionalização conceitual (Aron, 1969a, pp. 10-11).<sup>13</sup>

A confrontação do marxismo com o presente e o devir levaram-no a dialogar com Sartre e Merleau-Ponty, que partiram do mesmo pressuposto filosófico, o existencialismo, mas chegaram a conclusões diversas. Na tentativa dos dois autores de “fundar o marxismo sobre o existencialismo e emprestar às suas decisões uma dignidade filosófica” (Idem, p. 17), Aron censurava menos as tomadas de posição de um e de outro (embora as considerasse igualmente irrazoáveis, ainda que não indignas) que o engajamento pessoal e político de ambos como solidários à filosofia da qual partiram.

Sartre e Merleau-Ponty, sem jamais se desviarem de seu anticomunismo, sem jamais se inscreverem no Partido Comunista, hesitaram entre várias atitudes. O primeiro tentou, em 1947, constituir um agrupamento entre o comunismo, inaceitável por espíritos livres, e o socialismo aburguesado, demasiadamente

prosaico para satisfazer uma vontade revolucionária. O fracasso desse agrupamento aproximou-o do Partido Comunista, com o qual colaborou em organizações anexas. Maurice Merleau-Ponty sempre se manteve à margem dos partidos, mas – em *Humanisme et terreur* – reconheceu um privilégio histórico ao empreendimento comunista, privilégio que, alguns anos mais tarde lhe recusou, em *Les aventures de la dialectique*, depois da guerra da Coreia e de um redimensionamento de sua própria filosofia (Idem, pp. 18-19).<sup>14</sup>

Aron expõe, de forma sistemática, em *D'une sainte famille à l'autre* sua crítica filosófica à flagrante incompatibilidade que via entre o existencialismo e o marxismo.<sup>15</sup> Como objeção fundamental, postula que o existencialista, por mais que se afirme revolucionário e comunista, não sai da sombra de Pascal, vale dizer, da relação do indivíduo solitário com Deus ou com a sua ausência. Noutras palavras, questiona: como conciliar a filosofia original contida em *L'être et le néant* (Sartre, 1943) com o projeto revolucionário?

Considerar o problema revolucionário como um dos problemas humanos não significa suprimir o problema fundamental de Pascal, mas o revolucionário – preocupado tão-somente com o que leva à revolução – interpretará isso de outro modo. Repensar o marxismo em função de um diálogo com Deus ou com o nada é distrair o homem da tarefa urgente e, conseqüentemente, diminuir a eficácia da doutrina marxista (Idem, p. 27).

Por conta desse *a priori*, Aron acreditava ser impossível harmonizar (no nível ontológico e político) sem contradições óbvias o existencialismo com o marxismo. Um descendente de Kierkegaard não poderia jamais, argumenta, descender também de Marx. Se a revolução soluciona as questões postas pela filosofia, como pretende o marxismo, ela não pode propor, contudo, uma dialética (por definição inacabada) entre o indivíduo solitário e Deus ou entre o indivíduo solitário e o nada.

Aron assevera que os resíduos de Hegel presentes tanto no existencialismo como no marxismo

(pensamento em situação, revelação e superação, consciência insatisfeita, historicidade dos valores) são pressupostos assemelhados mas não idênticos, particularmente à medida que a relação do homem que modifica a natureza e que realiza sua essência no trabalho, decisiva no marxismo, não desempenha papel algum no existencialismo de Sartre.

A relação dos homens entre si, ou seja, sobretudo sua luta, está presente tanto em Sartre como em Marx, mas quando se lê *L'être et le néant*, têm-se a impressão de que a luta das consciências entre si é eterna, dada como tal de uma vez por todas. A partir disso, coloca-se a questão essencial: ou esta luta das consciências entre si é um traço permanente da condição humana, sem que sequer se possa conceber sua superação, ou então a luta das consciências entre si processa-se na história, da qual é o resultado. Em outras palavras: ou a consciência está fechada na dialética do *L'être et le néant*, ou a dialética verdadeira da consciência desenvolve-se na história e é criadora (Idem, p. 28).

Dito diferentemente, para se ultrapassar a dialética do indivíduo solitário presente no existencialismo, seria preciso torná-la propriamente histórica, como a verdadeira consciência humana, o que significa dizer que é preciso atribuir um sentido à história necessariamente progressista e criadora. Mesmo que os existencialistas, afirma Aron, assumam a posição segundo a qual a luta dos homens possui um sentido, seria ainda assim necessário admitir que a história caminha rumo a um final apoteótico que realizará a filosofia.

A revolução que, em Marx, revelaria os mistérios da história, “inverteria as proposições fundamentais do *L'être et le néant*” (Idem, p. 31). Essa constatação basilar explicaria a compreensível repulsa dos marxistas ao existencialismo e aos existencialistas. Embora aqueles até aceitassem o inconformismo e a angústia destes, não aprovavam suas inquietações ontológicas, vendo-as antes como mistificações do projeto revolucionário. Com efeito, Sartre e Merleau-Ponty teriam tido primeiro que resolver, ou equacionar, uma questão aparentemente insolúvel: angústia com voluntarismo revolucionário. Ademais, a vida típica-

mente burguesa que levava Sartre contradiria tudo aquilo que ele dizia odiar. Tal suposta contradição não seria tolerada por alguns de seus críticos, muito menos por Aron.

### Althusser

Louis Althusser, como observado, pertenceu à geração intelectual posterior à de Aron, Sartre e Merleau-Ponty. *Normalien* como os demais, sua análise de Marx, considerada por Aron como *pseudo-estruturalista*, constituiu o terceiro alvo dileto na obra *D'une sainte famille à la autre*. Na condição de intruso na quadrinha, o ensaio dedicado a Althusser é o mais aberto e incisivo da obra, e, em algumas passagens, beira à indelicadeza, atitude pouco afeita à polidez que Aron dispensava à maioria dos autores dos quais discordava.<sup>16</sup>

A escola dita estruturalista, atualmente em moda, difere da escola fenomenológico-existencial, que reinou durante uma dúzia de anos; ela lhe sucede e lhe toma de empréstimo seu estilo, sua pretensão e suas ignorâncias. Uma e outra se interessam mais pelos *a priori* filosóficos do que pela realidade histórica. Nem Sartre, nem Althusser, a julgar pelos seus escritos, têm o menor conhecimento da economia política e não se interessam pela planificação ou pelos mecanismos de mercado. Nem um nem outro adotam a maneira de ser dos marxistas fiéis à inspiração considerada como autenticamente marxista antes da naturalização parisiense (póstuma) de Marx, ou seja, não buscam continuar as análises críticas de *O capital* em relação à nossa época. Tanto um quanto outro parecem ter como problema não a relação entre o que Marx escreveu e pensou e o mundo no qual vivemos, mas uma interrogação que o aluno do ginásio chamará de kantiana e que Engels chamaria de pequeno-burguesa: como o marxismo é possível? Ou ainda: como se pode ser marxista? Ou, o que é a mesma coisa: como se pode não ser marxista? Maurice Merleau-Ponty concluíra que não se podia ser uma coisa nem outra (Idem, p. 73).

Para Aron, as iniciativas de Sartre e Althusser teriam partido de dois extremos. No primeiro caso, colocou-se a obra de juventude de Marx como inspiração e justificativa (*práxis*, alienação, humanismo, historicidade); no segundo, rejeitou-se todos os textos de Marx antes do *corte epistemológico*, no qual *O capital* aparece como o centro do marxismo. Se os existencialistas franceses eram todos herdeiros da safra de marxistas e paramarxistas da República de Weimar, Althusser, por sua vez

[...] pertencia a outra geração; abordou o marxismo por outra face. O que me impeliu a consagrar-lhe um longo estudo foi a curiosidade. A nova geração, ao empregar os conceitos em moda nas ciências sociais, extraíra nos livros antigos um Marx desconhecido, o verdadeiro Marx ou, na falta deste, um Marx em dificuldades, nas quais haviam tropeçado durante um século todos os intérpretes [...] Por que conseguiriam eles me convencer de que devo (re)aprender, ao cabo de trinta e cinco anos, a (re)ler *O capital*? (Idem, p. 26).

Althusser, membro do partido comunista, tomou menos liberdade ante a ortodoxia marxista-leninista do que Sartre, conservando, ainda que por outras terminologias, os conceitos sagrados constantes no materialismo dialético. Uma e outra abordagem, diz Aron, obras de professores de filosofia pouco preocupados em ser compreendidos pelo público ao qual deveriam reportar, têm o mesmo objetivo: o de substituir a pesquisa sociológica, econômica e histórica pela investigação filosófica. Um e outro, alheios ao universo econômico, teriam aceitado a verdade do marxismo, renovando-lhe, contudo, a interpretação.

*Lire Le capital* não ensina nada, nem a ele nem a seus leitores, a respeito de alguma economia singular e concreta [...] Sartre, na *Critique de la raison dialectique*, pretendia fundar o marxismo enquanto compreensão da totalidade histórica. Althusser pretende extrair de *O capital* a teoria (ou a prática teórica) que, em sua opinião, estaria nele implícita; pretende fundar (ou demonstrar) a cientificidade de *O capital*. Os dois

projetos, diferentes, assemelham-se pelo menos em sua gratuidade, senão na contradição interna. Como uma filosofia que tem como ponto de partida o caráter translúcido e totalizante (dialético) do para-si (ou de cada experiência vivida), pode fundar a compreensão retrospectiva de uma totalidade histórica inacabada? Como um filósofo, que desconhece a ciência econômica, poderia esclarecer, mediante raciocínios conceituais, a cientificidade de *O capital*, desconhecida pelos discípulos e pelos adversários de Marx? (Idem, pp. 75-76).

Althusserianos e sartrianos, prossegue Aron, partem de uma colocação comum: o reconhecimento da pluralidade dos sentidos específicos ou dos universos espirituais (práticas). O reconhecimento desse pluralismo possui, além disso, uma função ao mesmo tempo filosófica e política. Recusa o marxismo mecanicista e totalitário que parte do primado das forças produtivas e pretende interpretar qualquer obra tendo em vista a classe. Ambos rejeitam, com efeito, o marxismo staliniano ao acentuarem o pluralismo dos sentidos (Sartre) ou das práticas (Althusser).

Da mesma forma, ainda segundo Aron, as duas visões tentam apreender conjunturas singulares e colocá-las em meio às ações revolucionárias, as quais um chama de *práxis* e o outro, de prática política. Sartre apresenta como sujeito histórico as consciências individuais, ao passo que Althusser toma como conceito originário a produção ou prática, afirmando suas pluralidades a partir das categorias fundamentais do materialismo histórico.

Contudo, se Weber considerava o pluralismo um dado imediato da observação histórica, fundado no universo kantiano dos valores, e se Sartre utilizava o pluralismo como crítica do regime marxista sob Stalin, logo, como ideia reguladora de análises histórico-sociológicas, Althusser, na avaliação de Aron, empreende seu pluralismo, astuto em suas artimanhas verbais, na tentativa de constituir, pelo conceito e não pela realidade, uma ação teórica que recusaria, simultaneamente, o empirismo, o historicismo e o humanismo, em uma linguagem cuja aparência é inequivocamente marxista, já que retém duas palavras-chave: produção e prática.

Aron retoma, em sua exposição, dois dos principais temas que se podem observar, do início ao fim, no pensamento de Marx: o da *práxis* e o da crítica. O filósofo não transforma o mundo pensando, mas agindo. Para se transformar verdadeiramente o mundo, deve-se dissipar as ilusões da falsa consciência que toda sociedade tem de si mesma. Assim, no essencial, a relação entre o jovem Marx e o Marx da maturidade está ligada à relação que este autor projetava desde 1843 e a crítica da economia política que realizou posteriormente em *O capital*.

Essa interpretação da crítica liga-se, fundamentalmente, aos conceitos de *estranhamento* (*Entäusserung*) e de *alienação* (*Entfremdung*). Diz Aron que todos os que estudaram o conjunto dos textos de Marx concordam com os althusserianos quando estes afirmam que a crítica de estilo feuerbachiano (na qual o sujeito aliena-se nas coisas, no trabalho assalariado, e deve buscar reencontrar seu ser genérico ao reconquistar as alienações) difere em vários aspectos da crítica da economia política contida em *O capital*. Que essa crítica divirja daquela antropológica é evidente, mas Aron não acreditava se tratar de um corte epistemológico responsável por uma problemática original.

Aron recupera os temas que teriam levado os althusserianos a discernirem radicalmente dois momentos na obra de Marx, e aponta que a manutenção, em alguns momentos, da terminologia anterior, o *halo antropológico*, não representa uma sobrevivência não crítica de uma problemática anterior, mas a persistência necessária “no marxismo de Marx, de uma questão fundamental” (Idem, p. 223). Referência ou utopia, Aron afirma que, em *O capital*, Marx sempre manteve uma dupla tendência: crítica científica da realidade capitalista – e da economia vulgar que a reflete – e crítica antropológica da condição humana no capitalismo.

Com efeito, Althusser e seus seguidores não conseguiriam enxergar o essencial: “em que sentido, por que as relações de produção, tais como são caracterizadas pelas teorias fundamentais de Marx (valor-trabalho, salário, mais-valia) constituem a estrutura, a verdade ou a essência do capitalismo?” (Idem, p. 234). Nem Marx, nem os marxistas, afirma, teriam conseguido fornecer a demonstração científica desse fato, no sentido que a economia

moderna dá à palavra ciência. Para Aron, o que Althusser e seus discípulos qualificavam como científico, na realidade seria de ordem puramente filosófica. Por um lado, o erro decorreria da ignorância destes em matéria econômica e, por outro, do desejo obsessivo de descobrir no marxismo uma ciência histórica equivalente a uma *estrutura*, conceito que aparecia na moda parisiense dos anos de 1960.

Os althusserianos limitam-se a retomar os conceitos clássicos do marxismo, cujo equívoco foi vinte vezes ilustrado pelos próprios marxistas, e, traduzindo-os na linguagem da moda, creem renovar a ciência quando, na verdade, desembocam no verbalismo de uma filosofia escolástica. A teoria dos modos de produção, ainda que menos grosseira do que a que se veste com europeus marxistas, superficialmente recobertos por um verniz estruturalista, esclarece a reconstituição do passado, mas não o esgota. O historicismo integral teria absorvido a teoria da história. A “teoria integral”, concebida pelos althusserianos, suprimiria a apreensão do fato concreto e o relato daquilo que jamais veremos duas vezes. Mas ela não existe senão na imaginação de filósofos que confundem a ciência com conceitos indemonstráveis e irrefutáveis (Idem, pp. 247-248).

O pseudoestruturalismo dos althusserianos seria, então, pobre e destituído de sentido, ao passo que introduziria o conceito de mais-valia, fonte única do lucro, do juro e da renda, como o equivalente de um “corte epistemológico”, como revelação de um campo anteriormente ignorado. Contudo, Althusser não forneceria nenhuma razão para que se admitisse a modalidade da apropriação da mais-valia como uma força decisiva sobre a *práxis*, sobretudo numa sociedade complexa que se caracterizava pela industrialização como modo de apropriação da natureza.

Para Aron, Althusser e os althusserianos não propõem uma maneira original de desatar o nó górdio de *O capital*: por que o processo do valor (em oposição aos preços) constitui a realidade essencial? Por que a teoria do valor, fechada em si e inerte em relação à possibilidade de comprovação ou refuta-

ção, é elevada ao nível da cientificidade?<sup>17</sup> Ademais, Althusser teria impressionado os parisienses com seu materialismo “objetivista”, sem historicismo (e sem história), retomando uma interpretação clássica e nada original de *O capital*, que já havia sido empreendida por Engels e pelos marxistas da Segunda Internacional.

Althusser, finalmente, teria oferecido uma epistemologia antiempírica, na qual os conceitos precedem os fatos e a quantificação, e que desemboca no verbalismo e na pregação teológica. Conclui Aron que, ainda que tenham prestado um bom serviço aos modismos parisienses ao arrastar os marxistas para *O capital* e para longe do marxismo existencializado, os althusserianos ofereceram como alternativa uma visão escolástica e enganosa, por se pretender estruturalista.

### Palavras finais

*Toda ideia falsa resulta em sangue, mas se trata sempre do sangue dos outros.*  
Camus (2008, p. 463)

*Não é jamais a luta entre o bem e o mal, é o preferível contra o detestável.*  
Aron (1981, pp. 289-290)

O diálogo com os grandes autores representou característica marcante e distintiva do *métier* de Raymond Aron. Para ficarmos apenas nos exemplos mais sistemáticos que configuraram objetos de suas análises, citamos os filósofos alemães de sua obra inaugural *La sociologie allemande contemporaine* (1935) e de sua tese secundária de doutoramento *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine...* (1938a): Oppenheimer, A. Weber, Mannheim, Simmel, von Wiese, Tönnies, Vierkandt e M. Weber; os sete retratados em *Les étapes de la pensée sociologique* (1967): Montesquieu, Comte, Tocqueville, Marx, Pareto, Durkheim e Weber; e ainda outros pensadores aos quais dedicou obras ou cursos: Maquiavel, Spinoza e Clausewitz são exemplos. Desse conjunto de autores, Marx é aquele que foi objeto de crítica (por sua filosofia da história) e de reconhecimento (por seu gênio). Aron sempre fez questão de observar a distinção entre os mar-



xismos e o marxismo de Marx, isto é, entre aquilo que Marx pensou e escreveu e a posteridade de sua obra.

Uma última palavra: na conclusão da primeira parte [De *Les étapes...*], afirmo pertencer à escola dos sociólogos liberais, de Montesquieu, Tocqueville, aos quais incluo Élie Halévy. Faço-o com certa ironia [...] que escapou aos críticos deste livro, já publicado nos Estados Unidos e na Inglaterra. Contudo, parece útil acrescentar que nada devo à influência de Montesquieu ou Tocqueville, cujas obras só estudei com seriedade nos últimos dez anos [...] Cheguei a Tocqueville a partir do marxismo, da filosofia alemã e da observação do mundo atual. Nunca hesitei entre *A democracia na América* e *O capital*. Quase que, a despeito de mim mesmo, continuo a me interessar mais pelos mistérios de *O capital* do que pela prosa límpida e triste de *A democracia na América*. Minhas conclusões pertencem à escola inglesa, minha formação vem, sobretudo, da escola alemã (Aron, 1967, p. 21).

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

Polemista por temperamento, Aron jamais negou sua tendência natural em ficar com a última palavra, e criticava a postura de Sartre, cujo método dialético, ironizava, baseava-se curiosamente em monólogos. O Marx *existencializado* de Sartre, ou o Marx maduro e *reconciliado* de Althusser não seriam fieis à inspiração do autor do qual reclamavam a influência. Caberia a um pensador maldito, tido como reacionário e profeta do fascismo, empreender a leitura mais adequada de Marx: Vilfredo Pareto, cuja concepção de classe social e de circulação

das elites teria maior afinidade com a crítica inaugurada por Marx, não por subscrever a filosofia da história, mas por refutar (em bases concretas) seus preceitos políticos e econômicos.

Aron acreditava que os mitos da esquerda, sobretudo os da esquerda parisiense, serviam à tentativa de justificar o injustificável: de que maneira Sartre e Merleau-Ponty, filósofos de enorme envergadura, poderiam alinhar suas respectivas filosofias, diversas entre si, à “verdade” do materialismo dialético? Como poderiam advogar em nome da liberdade se subscreviam os princípios de um regime autoritário? Em poucas palavras, como se enojar com os campos de concentração nazistas e se calar diante dos *Gulag* soviéticos?

Embora a disputa ideológica entre esquerda e direita, ou entre os regimes liberais e os de partido único – ou, em síntese, entre o capitalismo e comunismo, enfrentamento esse que marcou de forma tão profunda o cenário político-ideológico do pós-guerra até a dissolução da União Soviética e do assim denominado socialismo real – pareça distante a ponto de configurar página virada da história, podemos observar que as questões ali colocadas ainda se apresentam como atuais e relevantes. A proclamada vitória das sociedades pluralistas trouxe em seu bojo as vantagens prometidas em relação ao modelo a que se opunha? As formas distintas de institucionalização da soberania popular, traduzida na oposição aroniana em regimes constitucionais-pluralistas *versus* regimes de partido único, possuía substância sociológica no momento em que foi pensada? Em caso afirmativo, quais lições podemos tirar como aprendizado tendo em vista o aprimoramento das instituições representativas?

Aron, assim como os seus antípodas, viveu um período de profundas transformações históricas, no qual se fazia praticamente impossível dissociar as posições teóricas e filosóficas dos engajamentos político-ideológicos. Reconstruir a França e cuidar de refutar o que entendia como falsas doutrinas constituíram suas prioridades. Ao travar esses combates, talvez tenha deixado em suspensão, como admitiu em diversas oportunidades, o exame mais aprofundado das matrizes teórico-metodológicas que emergiam na teoria social, em especial, a virada linguística e o pensamento analítico que,

amiúde, via no horizonte como o movimento teórico mais profícuo.

Ainda que alguns dos temas com os quais trabalhou – podemos citar as suas teorizações sobre o fim da idade ideológica e sobre o advento da sociedade pós-industrial, constantes na conclusão de *L'opium* – tenham animado a pena de autores como E. Shils, D. Bell e R. Dahrendorf (contribuindo, portanto, para a fundação de alguns dos pilares das assim denominadas perspectivas sociológicas pós-modernas), o legado de sua sociologia política reflete o domínio ubíquo do marxismo e de suas interpretações em solo francês, ao mesmo tempo que torna evidente essas e outras lacunas. Talvez a originalidade e a influência perene de suas reflexões no campo da filosofia da história e das relações internacionais amenizem esse sentimento de incompletude.

De toda forma, as questões trabalhadas neste artigo, historicamente datadas, mas ainda assim penetrantes e ativas, trazidas à baila pela ação engajada de Raymond Aron, a “âncora ética e lógica do pensamento francês contemporâneo” (Kolm, 1985, p. 101), o “nosso último professor de higiene intelectual” (Lévi-Strauss, 1985, p. 122), convidam o historiador das ideias à reflexão e o *homo politicus* à ação.

## Notas

- 1 O levantamento completo da produção intelectual de Aron pode ser obtido em Dias Junior (2013).
- 2 O termo *debate* aqui serve quase como metáfora, já que Aron nem sempre foi considerado como um interlocutor legítimo, em especial por Sartre. Merleau-Ponty morre em 1961, momento em que Althusser emergia nos meios intelectuais parisienses. Ademais, ainda que poucos anos separem o nascimento desses três autores, em termos intelectuais Aron pertenceu à mesma geração de Sartre e Merleau-Ponty, da qual não fez parte Althusser.
- 3 O Brasil não configura uma exceção. A obra de Aron, por essas bandas, é comumente associada ao campo conservador ou liberal (geralmente, de forma confusa, aos dois), ainda que seus críticos não tenham levado a cabo posição sistemática no que se refere à sua sociologia política e aos debates ideológicos tratados neste artigo. De fato, a posteridade de seu pensamento, no Brasil, ocorreu pela apropriação de sua obra filosófica *stricto sensu* ou de seus textos no campo das relações internacionais, como se pode observar pelas dissertações e teses acadêmicas que têm o pensamento aroniano como cerne. Outro aspecto que vale ressaltar diz respeito à obra *As etapas do pensamento sociológico*, espécie de manual introdutório à sociologia originalmente publicada na França em 1967 e traduzida desde então para diversos idiomas. O livro foi traduzido e publicado em 1982 pela editora da UnB e reeditado na década de 1990 pela editora Martins Fontes, com diversas reimpressões. Para uma visão que leva em conta essas nuances, em especial as ideológicas, observadas por um intelectual marxista que não apenas conheceu a Aron, mas também foi seu aluno na Sorbonne da década de 1960, ver o relato de Michael Löwy a Dias Junior (2012b).
- 4 Controversa à medida que serve a diversas interpretações, sobretudo pelo fato de Aron ter trabalhado em múltiplas frentes intelectuais, além de ter sido o jornalista político mais importante e influente da França no período aqui analisado. Subestimada, a nosso juízo, especialmente no campo sociológico. Embora não tenha constituído uma escola de pensamento (o que nunca buscou), sua atuação na Sorbonne e no Collège de France se deu em cadeiras ligadas à disciplina, e sua influência se tornou ubíqua na França por meio das instituições que criou, especialmente o Centre de Sociologie Européenne (CSE) e a 6ª Seção da École Pratique de Hautes Études, além da Presidência da Comissão de Sociologia do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique). Das equipes capitaneadas por Aron, passando por intelectuais que acolheu, indicou para publicação ou orientou teses, podemos elencar N. Elias, P. Bourdieu, J.-C. Passeron, E. Crozier, A. Touraine, R. Boudon, J. Freund, M. Foucault, entre tantos outros (Joly, 2012). Com R. Dahrendorf, K. Popper e T. Bottomore Aron articulou a criação e trabalhou como editor dos *Archives Européennes de Sociologie*, publicação trilingue (alemão, inglês e francês) de central importância para a divulgação de temas e autores que orientaram parte dos rumos da sociologia europeia. Aron fundaria ainda, em 1978, a revista *Commentaire*, que reúne desde o seu lançamento diversas gerações de intelectuais ligados ao pensamento aroniano. Para essas e outras questões biográficas e intelectuais, os textos de Colquhoun (1986a, 1986b) e Baverez (2006) continuam sendo as principais referências, além do próprio livro de memórias do autor (Aron, 1983).
- 5 Os cursos foram instantaneamente considerados um grande sucesso. As apostilas deles derivadas passaram

- a ser reproduzidas aos milhares, tornando-se material didático obrigatório em diversos cursos na França e no exterior.
- 6 Conforme seu próprio vocabulário. A análise de Aron leva em conta, no segundo caso, quase exclusivamente a União Soviética, que configurava o modelo de sociedade comunista mais representativo de sua época. “Tomarei como exemplo o regime soviético, o mais puro, o mais acabado de partido único” (Aron, 1965, p. 82).
  - 7 *De la société post-industrielle*, lição I, p. 3. Curso inédito, proferido por Aron no Collège de France nos anos letivos de 1974-1975, e por nós consultado nos arquivos pessoais do autor. Doravante, para as citações, *SPI*.
  - 8 “Pareto responde de modo definitivo à crítica marxista do capitalismo, afirmando que alguns dos elementos denunciados pelo marxismo são encontrados em todos os outros sistemas, que o cálculo econômico está associado intrinsecamente a uma economia racional moderna, que não há exploração global dos trabalhadores, pois os salários tendem a se manter no nível da produtividade marginal, e que a noção de mais-valia não tem sentido” (Aron, 1967, p. 412).
  - 9 A primeira edição brasileira da obra, publicada pela editora carioca Fundo de Cultura, é de 1959, sob o terrível título *Mitos e homens*, que anula a paráfrase de Aron em relação à celebre passagem de Marx, segundo a qual a religião seria o ópio do povo. Em 1980, a Editora da Universidade de Brasília publicaria novamente o texto, com o título original e tradução mais adequada. Em 2016, passadas mais de três décadas, a editora Três Estrelas encomenda nova tradução e lança no mercado edição renovada da obra. Para a total surpresa dos editores, a tiragem original de 3 mil exemplares esgota-se em poucas semanas, o que sinaliza para o sempre renovado interesse pelas questões tratadas no livro, em especial as clivagens ideológicas entre esquerda e direita que atualmente tanto polarizam o clima político do país.
  - 10 Diz Aron, quando questionado sobre os motivos de retornar à universidade, nos anos de 1950, após uma década de jornalismo político: “Em primeiro lugar, e basicamente, eu não tinha a sensação de me realizar no ofício de jornalista. Portanto, quis simplesmente me realizar e responder a uma espécie de vocação. Existe uma outra razão mais profunda à qual acabei de me referir: meu pai não realizara sua carreira e sempre sonhou, no fim da vida, quando se sentia infeliz, que eu, seu terceiro filho, é que faria o que ele não tinha feito. Eu tinha uma espécie de dívida para com ele e sentia que não estaria pagando se permanecesse ape-
  - nas como jornalista ou político. Eu precisava ser professor e escrever livros, livros válidos. De modo que realmente desejei ser eleito para a Sorbonne. Nada do que fiz seria necessário para ser eleito, mas fui ainda assim” (Aron, 1981, pp. 259-260). Cabe ressaltar que Aron tinha imenso orgulho de sua atividade jornalística e frequentemente demonstrava apreço e respeito pelo trabalho de seus colegas de profissão. Fundamentalmente, ao que tudo indica, o jornalismo estaria, contudo, aquém do rigor a que se impunha como intelectual: “Eu diria que há um perigo, que os jornalistas nem sempre contornam: o da obsessão pela atualidade. Tenho certeza que meus livros sérios teriam sido diferentes – provavelmente melhores – se eu não os tivesse feito ao mesmo tempo em que o jornalismo. Lembro-me de uma frase de Maurois: ‘Raymond Aron teria sido nosso Montesquieu se se aferrasse menos à realidade’. Num ponto ele estava errado: de maneira alguma eu teria sido um Montesquieu. Mas tinha razão em outro: eu estava por demais obcecado com a realidade para conferir a meus livros abstratos a amplitude que eles eventualmente teriam adquirido se eu não tivesse escolhido o caminho da facilidade, ou seja, do jornalismo” (Aron, 1981, p. 426).
  - 11 Foi na École Normale Supérieure, em 1924, que Aron conheceu o *petit camarade* J.-P. Sartre (forma pela qual se tratavam na juventude). O *camaradinho*, amigo e confidente durante os anos de formação até a *agrégation*, tornar-se-ia, pouco a pouco, um inimigo. Aron e Sartre rumaram para a Alemanha no início da década de 1930, estudaram a fenomenologia, combateram na Segunda Guerra e mantiveram laços profissionais (fundaram a revista *Les Temps Modernes*) e de amizade até romperem formalmente, na década de 1940. Em 1945, Aron teria a primeira impressão do rompimento com Sartre, e também com Merleau-Ponty, outro amigo de juventude. O ensaio *Humanisme et terreur* (Merleau-Ponty, 1947) e um artigo por ele assinado em *Le Figaro Littéraire* – que tratava do existencialismo, e no qual dizia que sua questão com Sartre e com o comunismo eram “brigas de família” com os stalinistas – teriam sinalizado que as questões político-ideológicas fariam ruir as antigas amizades. O relacionamento com Sartre, que conheceria períodos de extremo abalo, como no Maio de 1968, só seria simbolicamente reatado em junho de 1979 com a campanha humanitária *Um barco para o Vietnã*, para a qual Aron e Sartre contribuiriam com o seu último aperto de mãos. Embora Sartre tenha sustentado por décadas a sua incompatibilidade com Aron, este preferiu manter suas posições preferencialmente (mas nem sempre)

- no plano filosófico e político, e jamais deixou de reconhecer o talento precoce do ora amigo ora antagonista, a quem qualificava como um verdadeiro gênio. A esse respeito, ver o relato pungente na seção final do já citado livro de memórias de Aron (1983). Há diversos estudos que tratam da relação Sartre-Aron. O mais completo e abrangente foi escrito por J.-F. Sirinelli (1995).
- 12 C. Mauriac, M. Sperber e C. Milosz, entre outros, escreviam em revistas de grande prestígio, como *Preuves* e *Liberté de l'Esprit*.
  - 13 Aron dizia ter-se inspirado, nesses termos, na posteridade de Marx atenta à realidade: Weber e Schumpeter.
  - 14 Sartre criara, em 1948, o RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire), partido que Aron dizia, provocativamente, ter já em seu nome uma contradição: democrático e revolucionário.
  - 15 Aron possuía, inequivocamente, as credenciais filosóficas necessárias para a elaboração dessa crítica. Assim que publicada, em 1938, sua tese doutoral *Introduction à la philosophie de l'histoire* foi considerada o esboço pioneiro, em sua geração, de uma filosofia da história propriamente existencial. Sartre, inclusive, reconheceu isso publicamente na dedicatória do exemplar de *L'être et le néant* apresentado a Aron: "Ao meu camaradinho, esta introdução ontológica à filosofia da História" (Aron, 1981, p. 74). Segundo Tony Judt (2014, p. 200), "o projeto existencialista sartriano, se se pode escrever assim, consistiria em explicar a situação que Aron havia desnudado, e comportar-se em conformidade".
  - 16 Aron, ao que tudo indica, não considerava Althusser um verdadeiro filósofo, no sentido de ter produzido uma filosofia original, mas antes o tinha como um professor de filosofia que realizou uma leitura de Marx que havia caído, a despeito de seus méritos, no gosto parisiense. Nessa avaliação, estão inseridas dinâmicas geracionais, escolhas filosóficas, amizades e inimizades compartilhadas. Aron se gabava, por exemplo (já que sempre se remetia ao fato), de Lévi-Strauss lhe haver agradecido por enviar "este texto lúcido" (referindo-se à *D'une sainte famille à la autre*), e que ele, Lévi-Strauss, teria acertado em sua intuição ao afirmar que "não leu uma linha de Althusser". Arquivos pessoais de Raymond Aron, carta de Claude Lévi-Strauss a Raymond Aron, de 13 de fevereiro de 1969. Ou ainda: "Admito nada ter encontrado, no pensamento de Althusser, propriamente original, nada que lhe merecesse o qualificativo de 'grande filósofo'. Amigos que estudaram com ele garantem-me que fazia soprar na École, quando eles próprios aderiram ao Partido, um vento de liberdade. Ele os ajudou a sacudir o jugo da ortodoxia marxista-leninista, a ler ou reler *O capital*, a repensar o marxismo de Marx. Consinto nisso de bom grado, mas não basta tomar distância do catecismo da escola de Bobigny para reencontrar a estrada real da filosofia" (Aron, 1983, p. 752).
  - 17 "Lévi-Strauss pratica análises estruturais e deixa aos filósofos, por charme ou escrúpulo, a preocupação de relacionar a teoria de *La pensée sauvage* a uma ou outra das teorias (ou filosofias) tradicionais. Os althusserianos fazem o caminho inverso: pegam certas palavras ou métodos que tomam de empréstimo, ou acreditam tomar, ao estruturalismo e imaginam fazer emanar daí uma filosofia" (Aron, 1969a, pp. 250-251).

## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis *et al.* (1973), *Lire Le capital*. Paris, Maspero, 4 vols.
- ARON, Raymond. (1935), *La sociologie allemande contemporaine*. Paris, Félix Alcan.
- ARON, Raymond. (1938a), *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine: la philosophie critique de l'histoire*. Paris, Vrin.
- ARON, Raymond. (1938b), *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1946), *L'homme contre les tyrans*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1955a), *L'opium des intellectuels*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1955b), *Polémiques*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1957a), *Espoir et peur du siècle: essais non partisans*. Paris, Calmann-Lévy.
- ARON, Raymond. (1957b), *La tragedie algerienne*. Paris, Plon.
- ARON, Raymond. (1958), *L'Algérie et la république*. Paris, Plon.
- ARON, Raymond. (1962), *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1964), *La lutte de classes: nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1965), *Démocratie et totalitarisme*. Paris, Gallimard.



- ARON, Raymond. (1966), *Trois essais sur l'âge industriel*. Paris, Plon.
- ARON, Raymond. (1967), *Les étapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1968), *La révolution introuvable: réflexions sur les événements de mai*. Paris, Fayard.
- ARON, Raymond. (1969a), *D'une sainte famille à l'autre: essais sur les marxismes imaginaires*. Paris, Gallimard. [Em português: (1970), *De uma sagrada família a outra: ensaios sobre Sartre e Althusser*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira].
- ARON, Raymond. (1969b), *Les désillusions du progrès: essai sur la dialectique de la modernité*. Paris, Calmann-Lévy.
- ARON, Raymond. (1973), *Histoire et dialectique de la violence*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1974), *Études politiques*. Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. (1977), *Plaidoyer pour l'Europe decadente*. Paris, L. Faffont.
- ARON, Raymond. (1981), *Le spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris, Julliard.
- ARON, Raymond. (1983), *Mémoires*. Paris, Gallimard.
- BAVEREZ, Nicolas. (2006), *Raymond Aron: Un moraliste au temps des idéologies*. Paris, Flammarion.
- BAVEREZ, Nicolas. (2010), "Introduction", in R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Hachette.
- BENDA, Julien. (1927), *La trahison des clercs*. Paris, Grasset.
- CAMUS, Albert. (1951), *L'homme révolté*. Paris, Gallimard.
- CAMUS, Albert. (2008), *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard. vol. 4.
- COLQUHOUN, Robert. (1986a). *Raymond Aron: the philosopher in history (1905-1955)*. Londres, Sage.
- COLQUHOUN, Robert. (1986b). *Raymond Aron: The sociologist in society (1955-1983)*. Londres, Sage.
- DIAS JUNIOR, Antonio Carlos. (2012a), *O liberalismo de Ralf Dahrendorf: classes, conflito social e liberdade*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- DIAS JUNIOR, Antonio Carlos. (2012b). "Os caminhos de Michael Löwy: de Paris ao ecossocialismo". *Idéias*, 3 (2): 281-300.
- DIAS JUNIOR, Antonio Carlos. (2013), *A sociologia política de Raymond Aron*. Tese de doutorado, Campinas, IFCH, Unicamp.
- JUDT, Tony. (2007), *Passado imperfeito: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós-guerra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- JUDT, Tony. (2014), *O peso da responsabilidade: Blum, Camus, Aron e o século XX francês*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- JOLY, Marc. (2012). *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique: la réception française*. Paris, Fayard.
- KOLM, Serge-Christophe. (1985), "Inspireur et défenseur". *Commentaire*, Paris, 28-29. (Raymond Aron 1905-1983. Textes, études et témoignages).
- LUKÁCS, Gyorgy. (1974), *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. Porto, Escorpião.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1947), *Humanisme e terreur: essai sur le problème communiste*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. (1943), *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. (1960), *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard.
- SIRINELLI, Jean-François. (1990), *Intellectuels et passions françaises: manifestes et pétitions au XXe. siècle*. Paris, Gallimard/Fayard.
- SIRINELLI, Jean-François. (1994), *Generation intellectuelle: khagneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*. Paris, PUF.
- SIRINELLI, Jean-François. (1995), *Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron*. Paris, Fayard.
- SIRINELLI, Jean-François. (2004), *Dictionnaire historique de la vie politique française au XXe. siècle*. Paris, Quidriage.
- SOLJENÍTSIN, Alexander. (1976), *Arquipélago Gulag*. São Paulo, Difel.
- STRAUSS-LÉVI, Claude. (1985), "Aron était un esprit droit". *Commentaire*, Paris, 28-29. (Raymond Aron 1905-1983. Textes, études et témoignages).
- TOCQUEVILLE, Alexis. (1990), *De la démocratie en Amérique*. Paris, Vrin.
- WEBER, Max. (1994). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora da UnB.



**RAYMOND ARON:  
ENGAJAMENTO E POLÍTICA NO  
CONTEXTO DA SOCIEDADE  
INDUSTRIAL**

Antonio Carlos Dias Junior

**Palavras-chave:** Raymond Aron; Intelectuais – França; Liberalismo; Comunismo.

O artigo analisa o pensamento do filósofo e sociólogo francês Raymond Aron (1905-1983) no que se refere à sociedade industrial que emergiu do pós-Segunda Guerra e o cenário político-ideológico que marcou a intelectualidade francesa do período. Autor liberal engajado, Aron polarizou o debate intelectual público francês confrontando alguns dos pensadores da esquerda de sua época, tais como J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty e L. Althusser. Partimos de sua trilogia sobre a sociedade industrial, constituída por *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes* e *Démocratie et totalitarisme*, e chegamos às suas obras de intervenção *L'Opium des intellectuels* e *D'une sainte famille à l'autre*, no intuito de problematizar a maneira pela qual foram constituídas algumas das críticas de Aron àqueles autores e, por consequência, ao regime comunista.

**RAYMOND ARON: ENGAGEMENT  
AND POLITICS IN THE CONTEXT  
OF INDUSTRIAL SOCIETY**

Antonio Carlos Dias Junior

**Keywords:** Raymond Aron; Intellectuals – France; Liberalism; Communism.

This article analyses the thought of the French philosopher and sociologist Raymond Aron (1905-1983) focalizing the industrial society that emerged from post World War II and the ideological and political debate that marked the French intellectuality of XX century. Engaged liberal author, Aron polarized the French public debate with some of the left thinkers of his age, such as J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty e L. Althusser. Departs from his trilogy concerning industrial society, established by *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes* e *Démocratie et totalitarisme*, and approach to his works of intervention *L'Opium des intellectuels* and *D'une sainte famille à l'autre*, designing to present the manner which they composed some of the liberal critics of Aron to these authors and, consequently, to the communist regime.

**RAYMOND ARON :  
ENGAGEMENT ET POLITIQUE  
DANS LE CONTEXTE DE LA  
SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE**

Antonio Carlos Dias Junior

**Mots-clés:** Raymond Aron; Intellektuels – France; Libéralisme; Communisme.

L'article analyse la pensée du philosophe et sociologue français Raymond Aron (1905-1983) sur la société industrielle de l'après-guerre et sur le contexte politico-ideologique qui a marqué l'intelligentsia française de la période. Auteur libéral engagé, Aron a agité le débat intellectuel public français en questionnant certains des penseurs de gauche de son époque, parmi lesquels Sartre, Merleau-Ponty et Althusser. À partir de sa trilogie sur la société industrielle (*Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte des classes* et *Démocratie et totalitarisme*) et de ses ouvrages critiques *L'opium des intellectuels* et *D'une sainte famille à l'autre*, l'objectif est de montrer comment Aron a élaboré certaines de ses critiques sur les auteurs en question et, par voie de conséquence, sur le régime communiste.