

Democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron

por Enrique Aguilar

“[...] Si el interés en el bien común es hoy una motivación tan débil en la generalidad de los hombres, ello no es porque las cosas no podrán ser nunca de otra manera, sino porque no estamos acostumbrados a pensar en esta idea de igual modo a como pensamos, de la mañana a la noche, en aquellas cosas que tienden a procurarnos una ventaja personal.”

John Stuart Mill*

“[...] Los teóricos políticos del pasado consideraban que una buena sociedad era aquella donde los hombres eran virtuosos; el sociólogo de hoy tiende a pensar que una buena sociedad es aquella que utiliza los vicios de los individuos con miras al bien común. Es una definición que comporta algunos peligros.”

Raymond Aron**

El presente trabajo(1) tiene por finalidad analizar la relación entre los conceptos de democracia y libertad en el pensamiento de Raymond Aron, autor para quien el sistema occidental consistía, precisamente, en una amalgama entre aquellos dos criterios clásicos. Una dialéctica de las libertades que, aparte de conjugarse con uno de los interrogantes básicos que acompañaron su biografía, cual es la indagación acerca de lo que debemos hacer como ciudadanos,(2) se completa en el discurso aroniano con la incorporación de los derechos sociales modernos, vale decir, la capacidad real para construirse un destino material, en procura de una síntesis que no agote en el imperio de la ley las funciones del Estado.

A este propósito, la obra que servirá de hilo conductor será el *Ensayo sobre las libertades*, publicada en 1965, que reúne tres conferencias pronunciadas por Aron en

la Universidad de California, con fecha de abril 1963, invitado por el Comité Jefferson Lectures. A la par de éste, recurriré preferentemente a los siguientes títulos: *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1963), *Democracia y totalitarismo* (1966), *Les désillusions du progrès* (1969), *Études politiques* (1972) y *Le spectateur engagé* (1981).

Comencemos por señalar que, para Aron, la libertad civil sólo existe de veras cuando rige la libertad política, definida como “*aquella de las libertades formales que garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, que le da la impresión de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad*”.(3) Esto explica su rechazo a la burocratización del Estado moderno, visible en el papel ascendente de los funcionarios y la consecuente decadencia de los legisladores, como también su desconfianza de la cultura de masas que, al acentuar los componentes plebiscitarios de los regímenes occidentales, favorece la manipulación de una ciudadanía más preocupada por el bienestar individual que por su propia participación en los comicios, o la del representante por vía de la deliberación y el control.

Lo dicho no significa que el trabajo, el comercio o la búsqueda de ganancias sean contradictorios con el principio de democracia. El pueblo norteamericano que conoció Tocqueville -refiere Aron- no era necesariamente virtuoso y, sin embargo, era libre porque la tentación era allí pequeña y el interés *bien entendido*, en la medida en que se reservaba parte del tiempo a la comunidad evitándose con ello el individualismo (en la acepción tocquevilleana de la palabra, *id est*, como despreocupación por los asuntos públicos) y lo que no es sino su contracara: la centralización administrativa y la amenaza de una nueva clase de despotismo, ya no tiránico tradicional, sino paternalista.(4)

Aron no compartió este pronóstico. Por un lado, entendía que las fases de pasión colectiva se habían mostrado tanto o más recurrentes y peligrosas que las del indiferente repliegue sobre sí mismo (caso contrario, asevera en *Les désillusions du progrès*, “[l]a historia de nuestro siglo sería ininteligible”).(5) Por el otro, frente al denominado *Welfare State* que, en su opinión, venía a responder -como veremos en su lugar- a una necesidad imperiosa, estaba claro que los despotismos de este siglo habían sido violentos e ideocráticos y sólo secundariamente tutelares.(6) Sea como fuere, lo importante es que ese modelo de “ciudadanía burguesa”, donde se dan cita la participación política, la discusión y el pluralismo constitucional, forma parte, según Aron, de un triple ideal que reclaman las sociedades occidentales, conjuntamente con la eficiencia técnica y el respeto al derecho de cada quien a escoger el camino de su salvación. Ideales *concomitantes*, se ha dicho bien,(7) de los cuales el último es, con seguridad, el más delicado puesto que estas sociedades, democráticas por el reconocimiento de la voluntad del pueblo como principio de legitimidad (cuya aplicación es la competencia electoral), serían sólo liberales “por supervivencia”, si liberalismo es entendido como respeto a los derechos individuales y a los procedimientos constitucionales. De todos modos, advierte Aron, ninguno de esos ideales debería ser sacrificado, por más que resulte ingenuo creer que es fácil realizarlos a un mismo tiempo.

Porque es el caso que las instituciones de la democracia liberal ya no disfrutaban del prestigio que las envolvía a comienzos de siglo. Es hoy la eficacia del poder y la preocupación por acelerar el crecimiento de la economía, no la libertad del ciudadano, el criterio decisivo. En otras palabras, “[l]a confianza que nosotros depositamos en la ciencia, en la técnica y en la organización no tolera la lentitud impuesta por las deliberaciones o la parálisis que pueden llegar a causar los *checks and balances*, en los cuales los autores de constituciones veían antes el arte supremo de la garantía de la libertad. Lo que antes constituía el orgullo de los legisladores

constituye hoy la desesperación de los técnicos”.(8) De ahí la importancia que, para un régimen constitucional pluralista, reviste tanto el respeto a las reglas como la voluntad de electores y elegidos de garantizar la salvaguardia de la libertad por sobre el empleo de procedimientos rentables a corto plazo.

En efecto, según afirma Aron en *Democracia y totalitarismo*, el *principio* (lo que hace obrar, en términos de Montesquieu) de un régimen pluralista no es el civismo, que supone un afán de igualdad y frugalidad ajeno a la esencia de las sociedades industriales, sino una combinación de tres cualidades que traducirían hoy la abnegación por la colectividad, a saber: respeto a la legalidad o a las reglas (rasgo éste común a la virtud antigua), pasión partidista (“para animar al régimen e impedir el sueño de la uniformidad”) y sentido del compromiso. El respeto a la legalidad es coactivo, por lo que, en el fondo, dependerá de la legitimidad de la coacción. Pero, ante todo, es una costumbre, desde que no hay respeto a la ley sin un asentimiento libre. Como subrayará en otro lugar, la obediencia a las reglas “no significa servidumbre si, en tanto ciudadano, he hecho el juramento de obedecer a las leyes de la ciudad y, en particular, a la ley mayoritaria”.(9) Por eso añade Aron el sentido del compromiso, el reconocimiento de la legitimidad parcial de los argumentos de los demás, que nos compele a hallar una solución asequible para todos. Ahora bien, se trata de “un buen uso del compromiso”: así como la legalidad sin compromiso conduce inevitablemente a la disolución o al conflicto abierto entre diferentes fuerzas sociales, el exceso podría llevar al estancamiento y a la indecisión.(10)

Se comprende, pues, que a diferencia de Hayek y otros liberales piense Aron que el nexo (antes histórico que analítico) entre democracia y libertad es más estrecho de lo que sugiere la fórmula medio-fin, lo que se refleja en el significado atribuido en sus páginas al sentimiento de participación como finalidad “inmanente” -llega incluso a decir- de la política.(11) “[...] Es cierto -escribe- que las elecciones, la competencia de los partidos y las asambleas no son, después de todo, más que procedimientos

para elegir a los gobernantes y que esa elección no determina los objetivos que se propondrán alcanzar los que resulten beneficiados. Pero esos procedimientos, a condición de que se respeten, garantizan el paso regular del poder de un hombre a otro o de un grupo a otro. En las sociedades en las que la idea democrática se ha impuesto como el único principio de legitimidad es concebible, pero raro, que un poder autoritario -es decir, que no se somete a las prácticas democráticas- siga siendo liberal en su forma de ejercicio.”(12)

La diferencia pasa además por el hecho de que Hayek (a quien Aron califica como un no-conformista que, a sabiendas, ha elegido la soledad) sólo define a la libertad negativamente, como *freedom from*, asimilable a la garantía de una esfera privada en la que cada persona es dueña de sí. Más exactamente, como *the state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another or others*.(13) Ejemplo de ello es la libertad del empresario o la del consumidor. Pero ni el obrero de una cadena de producción, aduce Aron, o el empleado de una vasta organización serían libres con arreglo a esta definición. Por cierto que con Hayek es posible distinguir entre lo que es una orden particular, que hace de un hombre instrumento de otro a cuya voluntad se somete, y una consigna general formulada, como las leyes, sin referencia a su eventual aplicación particular.(14) Tal el ideal del *rule of laws*. Empero, la realidad indica que, así como el gobierno de las sociedades es siempre, en último análisis, gobierno de hombres sobre hombres (aun cuando sean las leyes las que fijen las condiciones de la lucha por el poder),(15) así en el interior de una empresa sus empleados no determinan ni los objetivos ni los medios de su acción. De donde infiere Aron que la exhortación de Hayek se debilita a sí misma al confundir un aspecto, la salvaguardia de la esfera privada, con el todo de la libertad e ignorando con ello “la fuerza de las reivindicaciones igualitarias”.(16)

Retoma de esta manera Aron, en su *Ensayo sobre las libertades*, el argumento desarrollado *in extenso* en un trabajo de 1961 para los *Archives européennes de*

sociologie y consagrado al estudio del reciente libro de Hayek. Sus reservas, hechas desde una común defensa de los regímenes occidentales contra el totalitarismo,(17) podrían resumirse del modo siguiente. Para empezar, piensa que la definición hayekiana de la libertad torna imposible discriminar, verbigracia, entre la situación de un individuo enrolado a la fuerza en un ejército conquistador y la de un ciudadano que cumple sus obligaciones militares donde él es, por su voto, un legislador. En efecto, ¿cuándo comienza la coacción? En palabras de Hayek, “cuando las acciones de un hombre se enderezan a servir la voluntad de otro; cuando tienden, no al cumplimiento de sus fines, sino a los de otro”. Dicho en giro todavía más claro, “la coacción implica que yo poseo la facultad de elegir, pero que mi mente se ha convertido en la herramienta de otro, desde que las alternativas que se me presentan han sido de tal suerte manipuladas que la conducta que el tirano quiere que elija se convierte para mí en la menos penosa”. Finalmente, la coacción “supone tanto la amenaza de infligir daño como la intención de provocar por esa vía cierta conducta”.(18)

Pero si hay coacción lisa y llana desde que hay alienación del derecho de decisión y acción personal, se desprende de ello que todas las empresas de tipo militar implicarían coacción, por más que se reconozca la necesidad o aun la legitimidad de las órdenes a las cuales me someto. De donde el interrogante que se impone es este: ¿no será, en cambio -como sugiere Aron-, que la coacción tiene lugar únicamente a partir del momento en que el individuo se vuelve, *contra su voluntad*, instrumento de otro a quien cede por temor a la sanción?(19)

El caso del obrero no es diferente. Si seguimos a Hayek, la libertad del trabajador dentro de la empresa sería medible en función de la iniciativa que tenga en la puesta en ejecución de las consignas generales. Pero en los hechos su sentimiento de libertad u opresión dependerá de múltiples factores. Escuchemos a Aron: “[...] Hayek ha querido definir la libertad por la ausencia de coacción y la coacción por

una situación objetivamente identificable. Como declara coaccionado a todo individuo que aparece como instrumento al servicio de otro, todo proyecto, concebido por un solo hombre y ejecutado por muchos, entrañaría la coacción de aquellos que no mandan. Salvo que hagamos intervenir la noción de ‘amenaza’ por parte del jefe y de rechazo o resistencia por parte de los ejecutores. Pero, en esta hipótesis, el acento se desplaza: poco importa que el individuo no elija sus fines o sus medios, lo esencial es que el individuo obedezca a una disciplina que no aprueba, que juzga contraria a sus derechos o a la equidad. Ahora bien, si introducimos este elemento subjetivo en la definición de la coacción, debemos introducirlo en la definición de la libertad. *Así como la obediencia a los mandatos específicos no significan de suyo coacción, la sumisión a las consignas permanentes o a las leyes generales no garantizan la libertad.*”(20)

Hayek se inscribiría, prosigue Aron, en una larga y gloriosa tradición: la que confunde la libertad con la obediencia a las leyes y se esfuerza por reducir al mínimo el gobierno que ciertos hombres ejercen sobre otros. Pero si admitiera que la ley general expresa, en forma camuflada, una voluntad humana, la oposición sobre la cual funda su doctrina perdería su rigidez. Efectivamente, nada es más fácil de imaginar que leyes conformes a la esencia de la legalidad que, sin embargo, puedan ser sentidas como opresivas. En otros términos, “[u]na ley, discriminatoria en los hechos, puede ser formulada en términos tales que presente todas las características de generalidad y de abstracción”,(21) como sin duda ocurre en los casos, que Aron cita a título ilustrativo, de las leyes suntuarias y del impuesto progresivo a la renta, no atinentes a nadie en particular, pero que en realidad apuntan tan sólo a quienes se hallan en una situación determinada.

¿Dónde situar, pues, la separación entre leyes discriminatorias y otras? A Aron, por lo pronto, le parece más fácil condenar ciertas leyes en relación al ideal de la esfera de acción personal que presentar su generalidad como prueba de que no son

opresivas. Sólo que dicha esfera será más o menos amplia según las diferentes sociedades, por lo que el contenido de las libertades individuales (“una cuestión de hecho que no puede dirimirse con argumentos lógicos”) (22) variará históricamente, en función de las ideas dominantes. De aquí que el acento deba ser puesto “menos sobre el carácter no coactivo de una ley general que sobre el carácter concreto de las prohibiciones dictadas por la ley”.(23) Y es precisamente por la falta de una definición objetiva, válida para todo tiempo y lugar, de lo que llamamos discriminación, coacción o inclusive libertad, que ninguno de estos criterios resulta en sí mismo decisivo, lo que no es óbice para que en su conjunto sugieran el ideal de “una sociedad donde el Estado deje a las iniciativas individuales un margen de acción lo más amplio posible; donde los gobernantes se sometan a las mismas obligaciones, a las mismas prohibiciones y a las mismas autorizaciones que los simples ciudadanos, y donde los privilegios y las discriminaciones sean reducidas al mínimo”.(24)

Tropezamos así con dos dimensiones de la libertad que Hayek subordina a la noción fundamental de ausencia de coacción. Aron se refiere a la libertad interior y a la de participación política. De un lado, parece normal y hasta razonable que los gobernados no experimenten el sentimiento de ser libres, aun cuando las leyes dejen un amplio margen a la iniciativa individual, si pertenecen a una unidad política que no es de su elección, de su lengua o en cuyos valores no comulgan. Del otro, siendo que los gobernantes, a la hora de decidir la guerra o la paz, no hacen sino disponer en última instancia sobre nuestro derecho a la vida y a la muerte, ¿no es inteligible que consideremos como esencial la participación, por indirecta que sea, en su designación? “[...] Que se trate de leyes o de mandatos específicos, el sentimiento de obedecer a sí mismo depende de la relación que existe entre el ciudadano y el legislador, entre el jefe y el soldado”, sostiene Aron.(25) Por consiguiente, “el estado de conciencia” del que manda u obedece es inherente a la noción misma de

libertad. Hayek descuida esta evidencia interior cuyas expresiones sociales debe, no obstante, el politólogo tener en cuenta. Y es por este descuido que elude el problema de la opción política que, a juzgar por la citada definición de Aron, no sería del todo independiente de la libertad interior.(26) En definitiva, concluye nuestro autor, la exigencia de una esfera privada podrá constituir el contenido esencial de la reivindicación de la libertad. Empero, en la historia de todos los días el sentimiento de libertad dependerá de innumerables circunstancias, toda vez que los hombres habitualmente “sacrifican una parte de su esfera privada para ser gobernados por sus hermanos de raza, de lengua o de religión, para ser tratados como iguales, para darse una patria, con la esperanza aun de salir de la miseria”.(27)

Volvamos al *Ensayo sobre las libertades*. Si verdaderamente, como quedara dicho, libertades personales y libertad política, libertades frente a lo arbitrario y libertad para participar en los asuntos públicos subsisten, en lo esencial, intactas, la pregunta que Aron se plantea es si esa libertad política, capaz de sobrevivir integrando a la constitución liberal parte considerable de las reivindicaciones socialistas, podrá resistir la tecnicidad de los problemas, la pasividad del consumidor de bienes y la cultura de masas. En otros términos, ¿es que el ocaso de las ideologías constituye el anuncio de muerte del ciudadano?

Aron no se deja arrastrar por las generalizaciones. Tendencia hacia la personificación del poder, reforzamiento de la burocracia estatal y de la función administrativa, desprestigio de la institución parlamentaria, manipulación de la opinión pública... Ante todo, no hay que olvidar que la sociedad industrial, definida por el conjunto de cinco procesos básicos: la separación de la empresa del círculo familiar, la división tecnológica del trabajo, la acumulación de capital para la inversión, el cálculo económico racional y, en fin, la concentración obrera en el lugar de trabajo,(28) deja un amplio margen de indeterminación en lo concerniente a

la organización de los poderes públicos, a la forma de designación y ejercicio de la autoridad que, a la postre, es lo que permite reconocer los rasgos originales de cada régimen.(29) Lo importante, más bien, para la plena vigencia de la libertad política es que los partidos, verdaderos garantes de la Constitución, ofrezcan, por su diversidad (argumento que es aplicable a los sistemas bipartidistas en tanto no quede huérfana una importante minoría), una expresión suficientemente fiel de las diversas opiniones, cosa más factible hoy que ayer gracias a la universalización del sufragio y al carácter mediador de la representación, que no se confunde con un interés exclusivo sino que encarna una interpretación del bien común. Por añadidura, si la representación partidista desapareciese, ya no habría lugar para el examen público, conforme a un procedimiento constitucional, de las decisiones.

Empero, si la sociedad de economía progresiva no condena la libertad política eliminando a los representantes, ¿qué ocurre con el productor o el consumidor? ¿Conservan estos su apego por la libertad política? Convengamos en que los ciudadanos activos no han sido nunca ni serán más que una minoría, alega Aron, la competencia entre cuyas fracciones queda sometida al arbitraje de la mayoría pasiva. Además, cuanto más amplia sea una colectividad, menor conciencia habrá de que el destino común se halla supeditado a los esfuerzos de los miembros. Por eso es que la libertad política decepciona a veces, porque se tiene la impresión de que es meramente formal (mientras no se la suprime, es claro) y, por lo mismo, ineficaz en un mundo (el de nuestras *sociedades de expectativas*, para usar la feliz expresión de Sartori) (30) en que, aun con un alto grado de movilidad social y democratización de la enseñanza, “las satisfacciones siguen obteniéndose con retraso en relación con la impaciencia de los deseos”. Y es que, continúa Aron, “[n]i los gobernantes ni los regímenes pueden eliminar las dos causas últimas de las sujeciones a las que está sometida la condición de todos y cada uno: el volumen de las sociedades y el rigor

de una organización que la ciencia gobierna imperiosamente a cada instante y que, a su vez, determina no menos imperiosamente la revisión incesante”.(31)

Aunque vale la pena insistir, sin salirnos de Aron, en que la libre discusión entre mayoría y oposición, entre los sindicatos y demás grupos de presión, y entre los intelectuales y el Poder, si no asegura a los gobernados una influencia efectiva en la toma de decisiones, cuando menos impide que sus deseos profundos sean totalmente ignorados por los gobernantes.(32) Y si, por un lado, es incontestable que la libertad implica una esfera en la cual cada uno es dueño de sí mismo y su único consejero, más allá de eso las libertades político-sociales constituyen “una oportunidad para instruir a los hombres, para hacerles capaces de razón y de moralidad [...] Un poder no legítimo al que se está forzado a someterse degrada a los que no pueden evadirse de él, pero no quieren respetarlo. Así, pues, la libertad política contribuye a hacer a los hombres dignos de ella, a hacer de ellos ciudadanos, ni conformistas ni rebeldes, críticos y responsables”.(33)

Paradigma de ello fue el propio compromiso de Aron con su circunstancia. Un hombre, escribe Launay, tironeado por la dimensión filosófica y la elección concreta que aquella le obliga a admitir para definirse. Su *política del entendimiento* -como la llamaba, en línea con Alain-,(34) que navega por situaciones cambiantes sin puerto definitivo, no fue la del consejero directo sino la del observador que se pregunta por lo que hubiera hecho en lugar del ministro que ha tomado tal o cual decisión. He ahí al pensador no puramente contemplativo, como quería Julien Benda, condenado a un romanticismo ilusorio, sino comprometido (*engagé*) con la transformación del presente: “un compromiso con su tiempo y no un compromiso partidario que sacrifica una parte de la libertad de espíritu necesaria a la crítica”.(35) La confesada soledad de Aron frente a la historia y frente a las modas intelectuales quizá encuentre su origen en esta respetable actitud.(36)

Dije al comienzo que en el discurso aroniano este “diálogo” entre las libertades se completa con la inclusión de la capacidad *real* para construirse un destino material, en la búsqueda de un camino de reconciliación entre, por un lado, los derechos personales y políticos y, por el otro, los derechos sociales (estos últimos ya no vistos como libertades sino, de nuevo, como *capacidad* efectiva de ejercerlas).(37) Y es que, si bien la igualdad política no trae aparejada la igualdad económica (de hecho, hay una desigualdad “propriadamente indispensable en todas las sociedades como incitación a la producción [y] como condición de un mínimo de independencia del individuo en relación a la colectividad”),(38) sí demanda, para Aron, la existencia de instituciones tales que ningún individuo se sienta excluido de la colectividad a que pertenece en razón de su miseria o de su ignorancia, situaciones que, llegadas a cierto límite, imposibilitan sin más la comunicación humana. Dada su tendencia a creer que “el volumen de explotación es directamente proporcional a la capacidad que tienen los hombres de explotar a sus semejantes”, mal podía Aron conceder que la organización más eficaz para aumentar velozmente la cantidad de recursos colectivos fuese por eso mismo “la más equitativa a la hora de repartir los bienes disponibles”.(39) Lo que es más, nunca ocultó su convencimiento de que “[l]a naturaleza misma de la sociedad técnica hace pagar a los más débiles una parte desproporcionada del costo social del progreso”.(40)

De manera, entonces, que Aron no consideraba al mercado como el modelo universal de las actividades humanas. Tampoco creía en su presunta superioridad intrínseca como principio de organización de la sociedad. Antes bien, su concepción al respecto era a la par, al decir de Baverez, “pragmática y modesta”: cuanto más, el mercado podía ser una institución que se revelara, en una coyuntura histórica determinada, la mejor para garantizar la libertad favoreciendo el bienestar pero, en rigor, sería impensable una economía sólo librada a la oferta y la demanda, sin la más mínima dosis de regulación central. De donde se desprende que las

desemejanzas entre las sociedades industriales, al margen del plano político, deberían ser buscadas en la parte reservada, respectivamente, al mercado y la planificación menos que en su oposición “esquemática”.(41) Como sostiene en otra página, no parece prudente pensar en un régimen perfecto merced a la competencia pura “por la sencilla razón de que la competencia no funciona jamás en estado puro [y] que lo que asegura el provecho de un individuo o un grupo puede, a la larga, acarrear consecuencias desagradables para la colectividad”. Y termina Aron: “si se quiere pensar razonablemente sobre las realidades económicas y sociales, debe uno guardarse de sustituir un régimen concreto por un tipo ideal construido. En teoría, se puede tanto construir el tipo ideal de una capitalismo abyecto cuanto el tipo ideal de una capitalismo perfecto”.(42)

No otra es la causa de su defensa de una economía mixta, que debilita la revuelta incondicional al haber absorbido una dosis suficiente de intervención y de propiedad estatal como para que el socialismo constituya “un fragmento de la realidad antes que un proyecto trascendente”.(43) El *Welfare state*, argumenta Aron en réplica al autor de *Camino de servidumbre*, parece ser actualmente “el mejor compromiso entre las diversas libertades que la sociedad moderna ambiciona dar a los hombres”. La planificación total, donde se dio, ha sido el producto de una toma del poder, jamás el resultado final de una semi-planificación llevada a cabo por un partido, como el laborista, que pretendía ser fiel a los valores liberales. Por el contrario, la “planificación con valor indicativo”, a la francesa, más habría consolidado las instituciones pluralistas que comprometido las libertades formales.(44) Es que, como ha escrito Eugène Fleischmann, la estructura misma de la sociedad industrial hacía impensable, para Aron, una economía que no significara algún apremio para el individuo. De ahí que optara por el mal menor de la planificación flexible, que mantiene las libertades formales, frente a la planificación total que empieza precisamente por suprimirlas -con el agravante, indicaría el propio Aron, de que en

tal caso “lo que el ciudadano pierde en libertad formal, no lo gana el productor en libertad real”.(45) Tal su solución política a la dialéctica entre libertad e igualdad, más precisamente, entre sus *definiciones posibles*,(46) solución incompleta, claro es (desde que “la conciliación de todas las ventajas y la exclusión de todos los inconvenientes no es más que una idea de la razón situada en el horizonte de la historia”),(47) pero al fin de cuentas tolerable.

Aron no vacila en señalar, por ejemplo, que si las sociedades occidentales han aceptado, al menos parcialmente, un ideal igualitario, la progresividad en materia impositiva es su consecuencia lógica: si no *económicamente* inevitable, resulta *política y socialmente* inevitable a partir de un cierto grado de expansión de una economía capitalista combinada con la democracia política.(48) El Estado es incapaz de vencer la desigualdad procedente de la disparidad de oportunidades, éxitos, servicios prestados o inclusive de los puntos de partida, cuya igualación torna irrealizable el medio familiar en que se forman los jóvenes.(49) En cambio, “puede y debe garantizar a todos, por medio de leyes sociales, un mínimo de recursos que haga posible una vida decente, al nivel que tolera la riqueza colectiva [...] debería esforzarse por reducir los beneficios sin justificación, aunque fuese suprimiendo ciertas formas de propiedad [...] Tiene derecho a percibir de los privilegiados una contribución a los gastos públicos que crezca con el nivel de las rentas. Puede y debe amortiguar los fracasos o la debilitación relativa de los grupos, los individuos o las regiones desgraciadas en la carrera del progreso”.(50) Como apunta Merquior, la *nomocracia* de Hayek deja espacio, en este contexto, para tareas de bienestar y provisión de infraestructura.(51) Haría falta, ya se descuenta, un optimismo ciego para no ver en ello un peligro para los derechos individuales. Es por esto que cuanto más aparecen las libertades reales, justificadamente o no, como parte integrante de la libertad, más importa subrayar que las libertades formales, lejos de ser ilusorias, “constituyen indispensables garantías”(52) frente a la impaciencia de los hombres y

la diferencias entre los objetivos y las realizaciones. Así y todo, Aron insiste en que el alegato en favor de estas libertades formales sería vano si no tuviese en cuenta el nuevo marco dentro del cual se inscriben y la inspiración permanente de la reivindicación democrática-liberal, que nos obliga a ser responsables de las circunstancias en tanto y en cuanto estas privan a ciertos individuos de medios considerados imprescindibles para una vida decente. Las sensatas palabras de Allan Bloom no podían sonar más pertinentes: conocedor de las amarras políticas, que otros preferían cortar, de la ciencia smithiana Aron no ignoraba que “la democracia liberal comienza partiendo de intereses egoístas, pero también sabía que esos intereses pueden sublimarse en un interés común fundado en nuestros comunes padecimientos”.(53)

En el ensayo, precedentemente citado, “Liberté, libérale ou libertaire?” se hace hincapié en que esta síntesis democrático-liberal, la de “un liberalismo renovado por la aceptación parcial de la crítica socialista”, representa, *en las sociedades industrialmente avanzadas*, la expresión menos insatisfactoria del ideal liberal cuyos partidarios ya no vacilarían en admitir que, aparte de las libertades *negativas*, resulta imperioso que los individuos cuenten con los medios materiales para ejercerlas, siendo igualmente perentoria a este propósito la remoción de un obstáculo acaso más difícil de salvar: la *interiorización*, por parte de cada quien, de su condición inferior respectiva.(54) Desde luego que no se ha eliminado la desigualdad: el margen de *capacidad* reservado a los hombres seguirá dependiendo del lugar que se ocupe en la jerarquía social. Pero, cuando menos -asevera Aron-, “la legislación social tiende a dominar el azar atenuando sus rigores extremos”.(55)

Nuestro autor se opone, pues, a un doble dogmatismo: el dogmatismo democrático, acorde con el cual sólo en la regla de la mayoría cabe fundamentar la libertad, y el dogmatismo liberal, que vela exclusivamente por los límites y objetivos del gobierno. Dado que el problema de la libertad es inseparable del problema del

poder, los regímenes democráticos-liberales han de definirse por la aceptación de que “no hay una formula, una sola, de la libertad por excelencia”. Hoy, como ayer, las condiciones de una sociedad libre estriban en que subsistan, por un lado, actividades en las cuales cada cual no dependa más que de sí mismo y, por el otro, en que el poder esté repartido de manera que no pertenezca meramente a unos cuantos. Por consiguiente, la negativa de aquel doble dogmatismo “no es una especie de eclecticismo o una especie de timidez ideológica”. “Si no hay hombre que pueda llamarse enteramente libre o enteramente no-libre -concluye Aron-, una sociedad puede llamarse más o menos libre en función de dos criterios tradicionales: la limitación del poder de los gobernantes y la no-dependencia en ciertas actividades de un gran número de individuos. Pero si únicamente se toma un criterio, es decir, una definición exclusiva de *la* libertad, se llegará, o bien a la paradoja de una opresión reconocida como legítima en nombre del procedimiento democrático, o bien a la paradoja de una liberación motejada de opresión, porque no se quieren comparar las libertades que pierden algunos con las que ganan otros.”(56)

Hasta aquí este trabajo que intentó reseñar lo que pensó Aron acerca de las relaciones entre democracia y libertad, sobre la base del *Ensayo sobre las libertades* y otros textos no menos relevantes, citados en su oportunidad, entre los que destacan las *Dix-huit leçons sur la société industrielle* y, mayormente, los recogidos en el volumen de *Études politiques*. En su tramo final se abordó la dialéctica entre las libertades personales y políticas y los derechos sociales, cuestión que, como habrá podido observarse, viene a cerrar en Aron una argumentación que de otro modo hubiese resultado inconclusa o bien extraña a una de las preocupaciones centrales de su época. Quede para otra ocasión el análisis de la vigencia de esta argumentación, fundada en un compromiso práctico con la realidad, conocidas como son las consecuencias del Estado benefactor y de la economía mixta.

La primera parte, en cambio, donde el discurso aroniano enlaza a ojos vista con una tradición en la que se dan cita el liberalismo clásico y el denominado humanismo cívico, ofrece quizá, en punto a su actualidad, más espacio para el acuerdo. En efecto, el tema ostenta, a mi entender, una inocultable vigencia. Si, para decirlo en palabras de Natalio Botana, lo que otorga significado en última instancia a la república democrática es menos la participación que la presencia constante del bien común en el alma de los ciudadanos,(57) resulta claro -lo he expresado en otro lugar- que la alternativa hoy no pasa por la politización integral del hombre y una práctica incesante de la soberanía (hipertrofia política que, como apunta Sartori, casi siempre conduce a la atrofia económica),(58) sino por una fórmula de conciliación entre el interés particular y el general por medio de la cual seamos algo más que meros consumidores de decisiones públicas o individuos que abdican de sus deberes cívicos.(59) Y es precisamente el debate en torno a la democracia y la libertad, ilustrado aquí con los escritos de Aron, un paso obligado para evaluar la viabilidad de esa alternativa, en tiempos de globalización y dominio universal de la economía, pero también de pérdida, por consiguiente, de sentido ciudadano.

Notas

* John Stuart Mill, *Autobiografía* [1873/1924], Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 222.

** Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle* [1962], Gallimard, Paris, 1990, p. 123 s.

(1) Con algunas modificaciones y supresiones, estas páginas integran una investigación subsidiada, por espacio de seis meses, por la Universidad Católica Argentina. Mi agradecimiento a la Comisión de Asuntos Reglamentarios que autorizó expresamente su publicación.

(2) Una pregunta ajena, aunque no del todo distante, a las que versan sobre los límites del conocimiento y de la acción humana con vistas al ejercicio del poder (cfr. Natalio R. Botana, "Raymond Aron o el diálogo entre las libertades", en *La Nación*, Buenos Aires, 2 de febrero de 1986). Según Botana, "todo el dramatismo de las decisiones que marcaron la biografía de Aron está encerrado en este triple interrogante".

(3) Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades* [1965], Alianza Editorial, 1974, p. 144. Me hago cargo de que la oposición *político-civil* ofrece alguna dificultad puesto que ambos términos parecen derivar de una misma voz, *ciudad*, sólo que en griego y latín respectivamente. Sin embargo,

Merquior y otros han señalado que, cuando menos desde Rousseau y Ferguson, lo *civil* está asociado no ya a *civitas* sino a *civilitas*, en el sentido de civilidad o civilización, por ende, el estado de la moral y las costumbres, sin ninguna conexión necesaria con la política (cfr. José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo* [1991], Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 48 y también Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 206).

(4) Véase Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* [1835-40], Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 466 s y 632 s, y Raymond Aron, *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 27 s. En rigor, el párrafo en que se apoya Aron para sus comentarios pertenece a un texto hallado por J. P. Mayer entre los materiales de preparación del segundo volumen de *La democracia...*, donde Tocqueville compara su interpretación de la democracia norteamericana con la teoría de la república de Montesquieu (cfr. asimismo Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico* [1967], Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1996, tomo I, p. 274 s).

(5) Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, Paris, 1969, p. 127.

(6) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., pp. 138-40. “[...] Nuestro siglo, el siglo del *Welfare State*, del *Estado-providencia*, es también el de Stalin y Hitler, el de las revoluciones y las guerras, el de los genocidios”, se lee asimismo en *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 125. Al respecto, véase Stanley Hoffmann, “Aron et Tocqueville”, en *Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique, Commentaire*, número 29-29, Paris, février 1985, p. 210. Desde luego, más allá de esto están los varios los puntos de convergencia existentes entre ambos autores y el reconocido papel que le tocó a Aron en el redescubrimiento de la importancia de Tocqueville para la comprensión de las sociedades democráticas (cfr. Pierre Manent, “Raymond Aron éducateur”, *ibid.*, p. 158). El propio Aron confesó haber “contribuido a darle [a Tocqueville] el lugar que merece tanto en orden a la cultura francesa como en lo concerniente al pensamiento sociológico” (Raymond Aron, *Le spectateur engagé* [1981], Julliard, Presses Pocket, Paris, 1992, p. 310), de lo que es prueba irrecusable el capítulo ya citado de *Las etapas del pensamiento sociológico*, ob. cit., pp. 255-312.

(7) Stephen Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, p. 145.

(8) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 65 s

(9) Raymond Aron, “Liberté, libérale ou libertaire?” [1969], en *Études politiques*, Gallimard, Paris, 1972, p. 241. En el plano real este argumento, de clara ascendencia rousseauiana, es válido siempre y cuando se sustraigan ciertas funciones a la crítica de los partidos y se fijen límites a la acción de gobierno, rol que Aron asigna a la Constitución.

(10) Ver Raymond Aron, *Democracia y totalitarismo* [1965], cap. IV y IX, Seix Barral, Barcelona, 1968, especialmente pp. 71 ss, 148 s y 170. Ver también Stephen Launay, ob. cit., p. 143. Excuso recordar que la noción de *principio*, como resorte que mantiene vivo a un régimen (así la virtud cívica en la república democrática), se encuentra desarrollada en Montesquieu, *Del Espíritu de las leyes* [1748], Libro III, caps. I-IX (varias ediciones).

(11) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit., p. 86.

(12) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 124 s.

(13) F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [1960], The University of Chicago Press, Chicago, 1971, chapter I, p. 11. Para el significado “negativo” de la palabra libertad, relativo al ámbito en que al sujeto se lo deja hacer o ser sin que en ello interfieran otros, es cita obligada Isaiah Berlin, “Dos

conceptos de libertad” [1958], en *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, especialmente p. 137 ss.

(14) F. A. Hayek, ob. cit., chapter X, pp. 148-161. Dice Hayek que el concepto de libertad bajo el imperio de la ley “descansa en el argumento de que, cuando obedecemos las leyes, en el sentido de reglas generales abstractas establecidas con independencia de su aplicación a nosotros, no estamos sujetos a la voluntad de otro hombre y somos, por consiguiente, libres”. Y renglones arriba: “Al observar tales reglas, no servimos a los fines de otra persona, como tampoco podría decirse propiamente que estemos sujetos a su voluntad. Mi acción difícilmente puede considerarse sujeta a la voluntad de otro si yo utilizo sus reglas para mis personales propósitos, como podría usar mi conocimiento de una ley de la naturaleza, y si esa persona ignora mi existencia y las circunstancias especiales en que tales reglas me afectarán o los efectos que tendrán sobre mis planes” (p. 152 s).

(15) Cfr. Raymond Aron, “Liberté, libérale ou libertaire?”, ob. cit., p. 241. Aun “[e]l régimen más impecablemente constitucional -dice- deja a uno o a algunos hombres la responsabilidad de las decisiones que afectan a la colectividad entera. Así, para no citar sino un ejemplo evidente, la decisión de la paz o de la guerra”.

(16) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., pp. 126-129. Sobre el problema de *les revendications égalitaires*, inclusive frente a las diferentes formas de racismo y de nacionalismo, resultado de lo que Aron denomina el pensamiento *esencialista*, ver Stanley Hoffman, ob. cit., p. 209.

(17) El punto ha sido destacado por Stephen Launay (ob. cit., p. 32) en réplica a la pretensión de que la crítica de Aron al liberalismo hayekiano sea considerada “simétrica” a su crítica al marxismo. Antes por el contrario, repone, “[l]as diferencias entre marxismo y liberalismo impedían su asimilación por parte de la crítica aroniana”. A mayor abundamiento, cabe reproducir estas palabras iniciales de Aron: “Sea que sigamos o no a Hayek, sea que le sigamos sólo en un tramo o hasta el final del camino, es un goce para el espíritu leer un libro sistemático dentro del cual un espíritu vigoroso ha intentado desarrollar, según una lógica rigurosa, una cadena de razones, de precisar, a partir de algunas definiciones, lo que debería ser una sociedad libre, es decir, una buena sociedad” (Raymond Aron, “La définition libérale de la liberté” [1961], en *Études politiques*, ob. cit., p. 195). Ambos autores se conocieron personalmente durante la primera estancia de Aron en Londres, adonde había arribado en la primavera europea del 40. La relación, con todo, parece que no llegó a ser amistosa (cfr. Raymond Aron, *Memorias* [1983], Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 163 y 185, y Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Flammarion, Paris, 1993, p. 164).

(18) F. A. Hayek, ob. cit., p. 133 s y, en general, todo este capítulo IX.

(19) “La définition libérale de la liberté”, ob. cit., p. 198 s.

(20) *Ibid.*, p. 200 s.

(21) *Ibid.*, p. 202.

(22) Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France* [1989], Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 236 y, general, los caps. XV y XVI, atinentes al individualismo de Hayek, y donde se insiste en la necesidad de descubrir lo que los demás creen para explicar sus conductas, cuyas motivaciones mal pueden tener un carácter universal independiente de la psicología personal, el entorno o la diversidad de culturas. “No soy -leemos- de los que quisieran que los ingenieros sociales forjaran nuestra felicidad a pesar de nosotros; pero como siempre tiendo a situarme en la vía de en medio, tampoco me inclino por sacralizar las decisiones de los sujetos económicos individuales como si estas decisiones individuales fuesen ‘la ley de los profetas’, como si a su vez no estuvieran ellas determinadas, al menos en parte, por fenómenos sociales, que a su vez están parcialmente manipulados” (*ibid.*, p. 232 s).

(23) “La définition libérale de la liberté”, ob. cit., p. 205.

(24) *Ibid.*, p. 206. Sobre el carácter histórico de las libertades individuales y el modo como, no obstante, su pretendida universalidad permite al menos condenar ciertas instituciones, afirmar ciertos principios o definir, a partir de un imperativo, el contenido preciso de las organizaciones sociales, ver Raymond Aron, “Pensée sociologique et droits de l’homme” [1968], en *Études politiques*, ob. cit., p. 231 s. Como ha escrito A. Bloom, “[...] Aron conocía las diferencias de las naciones y la importancia de las raíces atávicas [pero] siempre discernía la primacía de la unidad de la naturaleza humana y las comunes aspiraciones de paz, prosperidad y orden político justo” (Allan Bloom: “Raymond Aron: el último de los liberales” [1985], en *Gigantes y enanos* [1990], Gedisa, Buenos Aires, 1991, p. 253). Se trata, excuso precisarlo, de una antinomia jamás resuelta: la de la condición histórica del hombre y su aspiración a lo universal que, en el caso que nos concierne, encuentra una solución contingente en las instituciones democrático-liberales (cfr. Nicolas Baverez, ob. cit., p. 119).

(25) *Ibid.*, p. 209

(26) Reiteremos la definición: “[...] llamo libertad política aquella de las libertades formales que garantiza al ciudadano una participación en los asuntos públicos, *que le da la impresión* de que, por medio de sus elegidos y eventualmente también de sus opiniones, ejerce una influencia sobre el destino de la colectividad” (la cursiva es mía). Cfr. asimismo Stephen Launay, op. cit., p. 33 s, donde se afirma que, aun cuando no constituya la última palabra del análisis político, el sentido que los hombres dan a sus vidas requiere ser interpretado por ser parte integrante de la definición de la libertad y, por tanto, de un régimen.

(27) “La définition libérale de la liberté”, ob. cit., p. 215.

(28) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit., pp. 97-100 y, en general, toda la Lección V. Un hecho mayúsculo, sobre todo, preside para Aron este género de sociedad, cual es la aplicación del conocimiento científico a la industria, que entraña el aumento de la productividad y el crecimiento de los recursos (*ibid.*, pp. 25 y 49). Si a los caracteres antedichos se suman la propiedad privada de los medios de producción, la regulación descentralizada de la economía, la separación entre el trabajador y el propietario, el lucro como motivo y la fluctuación de precios, tenemos como resultado el capitalismo (*ibid.*, p. 111 s).

(29) En efecto, no es para Aron en el orden administrativo donde se encuentra lo específico de un régimen, ya que si la sociedad pertenece a cierto tipo numerosas funciones administrativas serán las mismas, sea cual sea el sistema político. Como criterio de discriminación, se sirve de la distinción entre regímenes constitucionales pluralistas (donde hay legalidad de la oposición, límites a la acción de los gobernantes y temporalidad del poder) y regímenes totalitarios o de partido único (que son ideocráticos y donde hay además estatización de la vida económica, monopolio de la persuasión y politización de todas las faltas como faltas ideológicas). Se trata de dos tipos o modalidades ideales que, por supuesto, admiten variantes o aun entretipos, como los regímenes autoritarios, que no tienen partido único ni múltiple, ni tampoco legitimidad electoral ni revolucionaria, y que exigen la despolitización de los gobernados pero sin monopolizar una ideología de dominación total (cfr. *Democracia y totalitarismo*, especialmente caps. III-V, ob. cit., pp. 45-90). Sobre esta visión autónoma de la política, de su lógica propia y exclusiva que, al no estar determinada por el tipo de fuerzas productivas, le permite a Aron discernir especies dentro del género industrial, ver Ghita Ionescu, “Raymond Aron: A Modern Cassicist”, en Anthony de Crespigny y Kenneth Minogue (eds.), *Contemporary Political Philosophers*, Dodd, Mead & Co., New York, 1975 (cit. por José Guilherme Merquior, ob. cit., p. 175).

(30) Giovanni Sartori, *La democracia después del comunismo* [1993], Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 118 ss. El autor llama así a la sociedad que demanda derechos materiales que, por definición, están condicionados a las disponibilidades, como si fueran absolutos.

(31) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., pp. 188-201.

(32) Cfr. *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 62 s.

(33) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 229 s.

(34) Cfr. *Le spectateur engagé*, ob. cit., p. 319.

(35) Stephen Launay, ob. cit., p. 66 s. En la Conclusión de su libro afirma Launay que la razón comprometida, al estilo de Aron, no puede desligarse de la consideración de la acción y la situación comentadas “porque este comentario esta signado por su interés [...] La política se vuelve pues una pasión que debe ser esclarecida dentro de su desarrollo efectivo” (p. 237). Sobre las diferencias de Aron con el autor de *La trahison des clercs*, ver Nicolás Baverez, ob. cit., p. 59 s. También Raymond Aron, *Memorias*, ob. cit., p. 46, donde recuerda un artículo suyo aparecido en *Libres Propos* en el cual se decía, contra Benda, que ninguna causa histórica se presenta en forma tan esquemática como había ocurrido con el caso Dreyfus, razón por la cual “[l]os intelectuales tienen derecho a participar en combates dudosos” (*et tous les combats politiques sont douteux*, añadirá en *Le spectateur engagé*, ob. cit., p. 298). En nota al pie de la misma página de *Memorias* no oculta Aron su “vergüenza” y desazón por el tono hiriente de algunas afirmaciones del artículo.

(36) Cfr. *Le spectateur engagé*, ob. cit., p. 311 s. En la opinión de Soledad Loaeza, las *Memorias* de Aron sugieren que “nunca encontró una respuesta satisfactoria a las tensiones entre el intelectual y el mundo de la política [...] tema siempre presente en su reflexión” (“Raymond Aron, un historiador desencantado”, Prólogo a Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia*, ob. cit., p. 15). Remito también a los comentarios de la autora sobre la distancia que media entre el *engagement* aroniano y el de la corriente dominante de los intelectuales franceses de posguerra -Sartre, en particular-, entendido como “un no conformismo de principio frente al capitalismo, la sociedad burguesa y la democracia parlamentaria, acompañado del apoyo irrestricto a los trabajadores y al partido de los trabajadores, es decir, al Partido Comunista Francés. Dadas las relaciones de subordinación de éste con el Partido Comunista de la Unión Soviética -agrega la autora-, sobre todo en esos años, la causa de los trabajadores quedaba entonces asimilada al stalinismo [...]” (*ibid.*, p. 24).

(37) Aron señala que una cosa es ser libre (*free*) de hacer algo y otra ser capaz (*able*) de hacerlo. La incapacidad es no-libertad sólo en aquellas circunstancias en que se debe a la intervención ajena (*Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 205 ss.) Naturalmente, la mayor parte de los derechos económicos y sociales se derivarían de esta distinción, como así también del “esfuerzo por atenuar los rigores del azar” (cfr. “Liberté, libérale ou libertaine?”, ob. cit., p. 243).

(38) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit. p. 127 s. Sobre la equivocidad inseparable al ideal igualitario véase *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 21 ss.

(39) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit. pp. 116 y 83. “[...] En términos abstractos -añade Aron- una economía eficaz no es necesariamente una economía justa [...] favorable a los valores humanos que se quiere cultivar”. Ver asimismo p. 50.

(40) *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 35.

(41) *Ibid.*, p. 106 y Nicolas Baverez, ob. cit., pp. 232 y 304. En p. 148 afirma Baverez que Aron fue de los primeros en Francia en valorar la importancia de la *Teoría General*, de Keynes. Entre otros escritos, Aron alude a los factores que incidieron en la originalidad de esta teoría en “Introducción” [1959] a Max Weber, *El político y el científico* [1919], Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 29.

(42) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit. p. 132 s. Para mayores precisiones, que exceden los límites de este trabajo, sobre la competencia teóricamente perfecta y la aceptación, por parte de Aron, de una fórmula imperfecta como no necesariamente peor, véanse las Lecciones XIII y XIV (*ibid.*, pp. 253-295).

(43) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 76 s.

(44) *Ibid.*, p. 121 s.

(45) “Pensée sociologique et droits de l’homme”, ob. cit., p. 229 y Eugène Fleischmann, “Ce qu’ est un vrai libéral”, en *Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique*, ob. cit., p. 103 s.

(46) Cfr. *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 322. “[U]n concepto ideológico -dice Aron- tanto el de libertad como el de igualdad, no supone una definición valedera sino por el *diálogo de definiciones posibles*.”

(47) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit., p. 86. Páginas después expresa Aron que, en el devenir de la política, “[l]a posibilidad de una solución definitiva no está excluida, al menos a título de hipótesis intelectual”. Sin embargo, “en la realidad histórica no ha habido hasta el presente más que conciliaciones imperfectas” (*ibid.*, p. 91). En p. 136 insiste en que jamás debemos olvidar que “todos los sistemas son soluciones imperfectas de un problema que hasta el presente no ha encontrado una solución perfecta y que posiblemente no la tenga”. La postura recorre la obra de Aron desde sus inicios, vale decir, desde su tesis doctoral (*Introduction à la philosophie de l’histoire*, 1938), donde ya invitaba “a renunciar a las abstracciones del moralismo y de los ideólogos para tratar de determinar el contenido verdadero de las elecciones posibles *que están limitadas por la realidad misma*” (cit. por Nicolas Baverez, ob. cit., p. 133; la cursiva es mía). En la mencionada “Introducción” a *El político y el científico* leemos: “[...] Toda doctrina, liberal o marxista, que erige en dogma proposiciones o esquemas cuyo significado es equívoco y cuyo alcance es impreciso se aparte del mundo de la ciencia para caer en el de la mitología” (ob. cit., p. 29). Páginas más adelante, a propósito de las hipótesis sobre las que se funda el *Welfare State*, conviene en que son todas discutibles y, en todo caso, no científicas. “Sería un error, sin embargo, plantear la alternativa de la ciencia o la decisión arbitraria. Entre la proposición racional, válida para todos porque ha sido demostrada según métodos que a todos se imponen, y la elección que cada cual hace por sí solo y que a nadie más obliga, queda espacio para la decisión razonable, la decisión fundada sobre la razón, aunque contraria al interés de algunos” (*ibid.*, p. 65). Ver también, sobre el modo como para Aron la elección política no puede estar enfeudada a tal partido o doctrina, Franciszek Draus, “Un étudiant venu de l’Est: l’éducation à la liberté”, en *Raymond Aron (1905-1983). Histoire et politique*, ob. cit., p. 143 ss.

(48) Cfr. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, ob. cit., p. 306. Remito también, sobre el mismo punto, a *Les désillusions du progrès*, ob. cit., p. 21 ss.

(49) Desde que hay lechos distintos, la desigualdad en los modos de vida se mantendrá inevitablemente a través de las generaciones. No obstante, agrega Aron, el ideal igualitario incita a los intelectuales a denunciar estas ventajas de nacimiento y a recomendar medidas para reducir las, cuya eficacia no parece ni segura ni próxima (*ibid.*, pp. 36 s. y 111 ss.). Aron se explaya más sobre el punto -su crítica a la fórmula de la igualdad de puntos de partida, que ilusamente hace caso omiso a la incidencia de los factores sociales, en p. 314 ss.

(50) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 133.

(51) José Guilherme Merquior, ob. cit., p. 178.

(52) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., p. 227.

(53) Allan Bloom, ob. cit., pp. 253 y 250 s.

(54) “La définition libérale de la liberté”, ob. cit., pp. 236, 242-244 y 253 s. Si bien Aron no se explaya demasiado en el problema de la “interiorización”, es significativo su modo de incluirlo tomando distancia tanto del determinismo social como del determinismo biológico.

(55) *Ibid.*, p. 268.

(56) *Ensayo sobre las libertades*, ob. cit., pp. 221-225. Como ha escrito Manent, la razón por la cual Aron no fue un liberal dogmático radica en su propia moderación, en un medio -el europeo- que si quería ser fiel a su esencia pluralista no podía sino acertar a conciliar pasiones, instituciones y tradiciones (Pierre Manent, ob. cit., p. 167).

(57) Natalio R. Botana, “La República representativa”, en Carlos Floria (compilador), *La Argentina Política*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1981, p. 68.

(58) Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia* [1987], vol. II, cap. X, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 357.

(59) Cfr. Enrique Aguilar, “Virtud cívica y república”, en *Fundación*, nro. 6, Buenos Aires, diciembre 1995.