



POLARIZACIÓN POLÍTICA Y DIÁLOGO SOCIAL

El estado de la cuestión: Á. RIVERO. **Reflexión y crítica:** R. GÜITRÓN TORRES / L. LLERA CANTERO. **Ágora:** M. URRACO SOLANILLA. **Didáctica:** J. T. ASENJO GÓMEZ. **Informaciones.**

Diálogo Filosófico

**Revista cuatrimestral de reflexión, crítica e información
filosóficas editada por Diálogo Filosófico®.**

Diálogo Filosófico articula su contenido en artículos solicitados en torno a un tema o problema filosófico de actualidad en las secciones «Estado de la cuestión» y «Reflexión y crítica». Además, publica siempre artículos no solicitados en la sección «Ágora» (filosofía en general) y ocasionalmente en la sección «Didáctica» (relacionada con la enseñanza de la filosofía y la filosofía de la educación). Privilegia los de contenido no meramente histórico y expositivo, sino que reflexionan de manera original sobre los problemas reales o dialogan creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas. Dichos artículos pasan por un proceso de evaluación ciega por pares. Asimismo, acepta el envío de reseñas que recojan una confrontación crítica con libros de reciente publicación.

Director: Antonio Jesús María Sánchez Orantos (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ DE DIRECCIÓN

Juan Jesús Gutierrez Carrasco (Universidad Pontificia Comillas. ESCUNI Centro Universitario de Educación), Alberto Lavín Fernández (IE University), Mario Ramos Vera (Universidad Pontificia Comillas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Vittorio Possenti (Università degli Studi di Venezia), Erwin Schadel (Otto-Friedrich Universität Bamberg), Mauricio Beuchot (Universidad Nacional Autónoma de México), Adela Cortina (Universidad de Valencia), Jean Grondin (University of Montreal), Charles Taylor (McGill University), João J. Vila-Chã (Universidade Católica Portuguesa), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas), Peter Colosi (The Council for Research in Values and Philosophy).

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Luis Caballero Bono (Universidad Pontificia de Salamanca), Ildefonso Murillo (Universidad Pontificia de Salamanca), José M.^a Vegas Mollá (Seminario Diocesano de San Petersburgo), Ignacio Verdú (Universidad Pontificia Comillas), Jesús Conill (Universidad de Valencia), Camino Cañón Loyes (Universidad Pontificia Comillas), Félix García Moriyón (Universidad Autónoma de Madrid), Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada), Juan J. García Norro (Universidad Complutense de Madrid), Agustín Domingo Moratalla (Universidad de Valencia), Leonardo Rodríguez Duplá (Universidad Complutense de Madrid), Isabel Beltrá Villaseñor (Universidad Francisco de Vitoria), Alicia Villar Ezcurra (Universidad Pontificia Comillas), Pilar Domínguez (Universidad Autónoma de Madrid), Clara Fernández Díaz Rincón (Colegio Fray Luis de León. Madrid), Félix González Romero (IES Nicolás Copérnico. Madrid).

Administración:

M.^a Jesús Ferrero

Dirección y Administración DIÁLOGO FILOSÓFICO
Corredera, 1 - Apartado de Correos 121 - 28770 COLMENAR VIEJO (Madrid)
Teléfono: 610 70 74 73
Información Electrónica: dialfilo@hotmail.com
www.dialogofilosofico.com

Esta revista está indexada en LATINDEX, RESH, CARHUS+,
ISOC, DICE, MIAR, FRANCIS, PASCAL, CIRC, DULCINEA,
The Philosopher's Index, International Philosophical Bibliography,
International Directory of Philosophy.

Edita:

DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

PRECIOS SUSCRIPCIÓN EN PAPEL (2025)

Número suelto: 16 euros (IVA incluido)

Suscripción anual: España: 34 euros (IVA incluido)

/ Extranjero: 42 euros (correo normal)

EN PORTADA: imagen sin título tomada de internet.

I.S.S.N.: 0213-1196 / Depósito Legal: M.259-1985

Diálogo Filosófico

Año 41

Enero/Abril

I/25

Presentación.....	3
-------------------	---

El estado de la cuestión

RIVERO, Á.: <i>¿Es la polarización política una amenaza para la democracia?</i>	4
---	---

Reflexión y crítica

GÜITRÓN TORRES, R.: <i>La sociedad anfibia y el epifenómeno de la polarización</i>	25
LLERA CANTERO, L.: <i>Raymond Aron: la tentación de la política</i>	43

Ágora

URRACO SOLANILLA, M.: <i>La polarización en los tiempos posmodernos: la mutación del ciudadano y el cambio en su actuar político</i>	61
--	----

Didáctica

ASENJO GÓMEZ, J.T.: <i>Ética para un laberinto polarizado</i>	77
---	----

Informaciones

Crítica de libros	95
HABERMAS, Jürgen: <i>Una historia de la filosofía</i> . Volumen I: <i>La constelación occidental de fe y saber</i> . Volumen II: <i>Libertad racional. Huellas del discurso sobre fe y saber</i> (Ildefonso Murillo Murillo).	
JÜNGER, Ernst: <i>La emboscadura</i> (Ildefonso Murillo Murillo).	
VILLAR EZCURRA, A: <i>Blaise Pascal: Pensar sin límites. Estudios sobre su pensamiento y obra</i> (Carlos Blanco).	
Noticias de libros.....	107

Raymond Aron: la tentación de la política

Raymond Aron: The temptation of politics

Luis Llera Cantero

Resumen

Aron utilizará la crítica de la razón histórica como antídoto contra los fundamentalismos ideológicos. En sus libros *Filosofía crítica de la Historia* e *Introducción a la Filosofía de la Historia* encontró Aron su verdadera vocación ya que la conjunción de filosofía, historia y política le brindaba la posibilidad de convertirse en un observador comprometido con la realidad social al tiempo que esas mismas disciplinas le exigían la máxima lucidez para comprender, no para juzgar. Debía elucidar las relaciones entre el historiador y el hombre de acción, y para ello había de elaborar una triple crítica; a) la del sujeto, b) la de la utopía como meta-historia salvífica, c) la del determinismo historicista con su pretensión de finalidad progresiva.

Abstract

Aron will use the critique of historical reason as an antidote against ideological fundamentalisms. In his books *Critical Philosophy of History* and *Introduction to the Philosophy of History* Aron found his true vocation since the conjunction of philosophy, history and politics offered him the possibility of becoming an observer committed to social reality and at the same time those same disciplines required a maximum lucidity to understand, not to judge. He had to elucidate the relationships between the historian and the man of action, and to do so he had to develop a triple critique; a) that of the subject, b) that of utopia as salvific metahistory, c) that of historicist determinism with its claim to progressive finality.

Palabras claves: política, historicismo, utopía, conjuntos, adecuación.

Keywords: Politics, Historicism, Utopia, Sets, Adequacy.

Raymond Aron nació en París en el seno de una acomodada familia de judíos asimilados. Su padre compaginó la docencia con los negocios, éstos últimos con desigual fortuna hasta la pérdida de todo su patrimonio a consecuencia de la crisis de 1929. Hay un hecho que interesa destacar –aunque éste nunca llegará a quebrantar el sentimiento patriótico del hijo–, y es que su padre siempre se sintió

especialmente preocupado por el caso Dreyfus y hasta tal punto esto es así que se podría afirmar que esa «conciencia desgraciada» heredada de su padre constituye el primer testamento político de Aron¹. Aunque los miembros de su familia no se vieron afectados por actitudes o comportamientos antisemitas, su padre era muy consciente de que la asimilación nunca se lograría de manera definitiva. No creo que se pueda hablar de un presentimiento de amenaza, pero sí de prevención. Estamos, pues, ante una familia judía afincada en Francia desde antiguo; los abuelos de Aron provenían del este de Europa, pero daban pruebas de un patriotismo intransigente. Incluso el padre, a pesar de las sombras de Dreyfus, jamás se habría planteado la pregunta, común a tantos judíos del centro de Europa, de si eran primero judíos o franceses.

Sin embargo, la herencia judía está presente en el joven Aron que siente que, con su trabajo, con su escritura, habrá de resarcir al padre de la humillación de su fracaso. En cierto modo, se sintió culpable del mismo y aprendió desde muy joven que nunca sería feliz en el fracaso. No puede rememorar, confiesa en sus *Memorias*, los últimos años de la vida de su padre sin un sentimiento de culpabilidad y de intensa tristeza². Pero como le diría Alain, al comentarle Aron que había sido un judío burgués sin privación económica alguna hasta el derrumbe financiero de la familia, usted ha tenido la suerte de beneficiarse de la seguridad que le ha brindado una familia acomodada, para acabar disfrutando de la única herencia que cada uno debería recibir de sus padres: la herencia de ser y no la de tener³. Acuciado por esa culpa, Raymond Aron buscó, sobre todo en sus primeros años, los momentos perfectos. Como es de suponer, el milagro no se produjo por la sencilla razón de que no hay perfección en la vida y, además, la perfección no puede convertirse en propósito. La lectura de Proust le ayudó a comprender la trivialidad de su decepción.

El año escolar que considera Aron decisivo en su formación fue el correspondiente al curso escolar 1921-1922; entrevistó por primera vez el universo de la especulación y comenzó a tomar conciencia de que

¹ ARON, Raymond: *Mémoires*. Julliard, París, 1983, p. 9.

² «Je ne puis remémorer les dernières années de sa vie sans un sentiment de culpabilité et une immense tristesse. Il ne méritait pas le sort qu' appelèrent sur lui ses propres erreurs». ARON, Raymond: o.c., pp. 14-15.

³ «Alain me répondit que j' avais eu de la chance de bénéficier d' abord de la sécurité qu' assure une famille aisée, de ne pas recevoir ensuete d' autre héritage que celui que chacun reçoit de ses père et mère. Héritage d' être et non d' avoir». ARON, Raymond: o.c., p.156.

la tarea del pensamiento consistía en una experiencia vital siempre y cuando se pusiera de manifiesto, con radical sinceridad, la propia ignorancia. En cuanto a la filosofía pronto se percató de que no había verdad alguna que transitar, sino lo más que cabría esperar era un modo de reflexión que sugerir. Actitud que no debe causar extrañeza si recordamos que la cultura francesa está animada por un iluminismo racional desde el siglo xvii⁴. La clase de filosofía le enseñó que podemos pensar nuestra existencia en lugar de conformarnos con soportarla, enriqueciéndola mediante la reflexión ya que sólo de este modo se nos brinda la posibilidad de entrar en contacto con las grandes inteligencias. Y, en efecto, la filosofía ejerció sobre él un efecto fulminante; Aron reconoce que el estudio de Kant le curó, al menos en sus capas más profundas, de la vanidad. Pero, además, la filosofía le impondrá como imperativo la máxima que trasladará a su pensamiento político: «hacer lo que hay que hacer en el mundo tal como es». Más tarde, ya en los años treinta, descubriría que la política, en cuanto tal, difiere esencialmente de la moral. Bien es cierto que esta constatación nunca dejó de crearle inquietud, hasta tal punto que con el paso de los años matizará la contundencia de tal afirmación.

Las personas que más le influyeron, antes del conocimiento de Weber, fueron Léon Brunschvicg y Alain, aunque transitoriamente también ejercieron cierta ascendencia sobre él algunos compañeros normalistas como Sartre y Paul Nizan. En el caso de Brunschvicg, a pesar de su rechazo a la metafísica tradicional, a Aron le llamaba la atención la frecuencia con la que utilizaba un lenguaje religioso; por ejemplo, en uno de sus últimos libros: *La raison et la religion* (1939), o en sus obras póstumas como *La philosophie de l'esprit* (1950) y *De la vraie et la fausse conversion, suivi de la querelle de l'athéisme* (1951). ¿Por qué, se pregunta Aron, habla Brunschvicg de «verdadera conversión»? Al parecer no quería dejar a la Iglesia el monopolio de la religión. A su juicio, la verdadera conversión conlleva el desarraigo espiritual del propio egoísmo; no está, pues, supeditada a la voluntad de Dios, se logra a través del esfuerzo de la razón y del empeño de la voluntad para elevarse por encima de las propias mezquindades mediante un ejercicio, que recuerda al itinerario místico, de desinteriorización del sí mismo. La verdadera conversión no espera la salvación, es la salvación.

⁴ «Pour la première fois, le professeur ne savait pas, il cherchait; pas de vérité à transmettre mais un mode de réflexion à suggérer. Bien sûr, les vrais savants enseignent moins la vérité acquise que l'art ou la méthode de l'acquérir». ARON, Raymond: o.c., p. 21.

En cuanto a Alain, siempre le sedujo más su talante moral que su pensamiento y como futuro hombre político acabará apartándose de aquellos que, como Alain, repudian el poder porque se niegan a ejercerlo. Pero para Aron el ciudadano contrario al poder se convierte en irresponsable si es incapaz de preguntarse, en algún momento, ¿qué podría hacer yo en lugar del que gobierna? Por otro lado, el desprecio hacia la historia que afectaba a Alain alimentaba entre sus discípulos una suerte de oscurantismo⁵. Esa contrapolítica de Alain del hombre contra los poderes, como es de suponer, nunca sería adoptada por Aron y, por el contrario, muy seriamente enjuiciada. Su vocación o su tentación es otra: quiere sentirse responsable y atender a los compromisos intelectuales que en cada momento pueda exigir la situación política. Es decir, en consonancia con la tradición aristotélica, pensar desde la radicalidad y complejidad de los hechos sociales tal y como los aborda Aristóteles en su *Política*, ya se trate de la definición del ciudadano o de las ciudades-estado, así como de la pluralidad de los regímenes y formas de autoridad en el Libro III; o bien, de las diversas constituciones en el Libro IV⁶. El hombre está

⁵ «Alain et ses élèves faisaient bade à part, ni communistes ni socialistes, mais gauche éternelle, celle qui n'exerce jamais le pouvoir, puisqu'elle se définit par la résistance au pouvoir, le pouvoir qui, para essence, incline à l'abus et corrompt ceux qui l'exercent». ARON, Raymond: o.c., pp. 41-42.

⁶ «El político debe ser capaz de ayudar a los regímenes existentes. Pero esto es imposible si desconoce cuántas formas de régimen hay. De hecho, algunos piensan que existe una sola democracia y oligarquía, y eso no es verdad, de modo que no deben olvidársele las distintas variedades de los regímenes, cuántas son y de qué maneras pueden componerse. Y con esta misma prudencia podrá ver las mejores leyes y las adecuadas a cada régimen, pues las leyes deben establecerse, y todas las establecen, con relación a los regímenes, y no los regímenes con relación a las leyes. Un régimen político es una organización de las magistraturas de las ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad. Por tanto, es evidente que deben tenerse en la mente las variedades de cada régimen y su número, incluso para el establecimiento de las leyes, pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías ni a todas las democracias». ARISTÓTELES: *Política*. Gredos, Madrid, 1994, pp. 217-218.

Jacqueline de Romilly destaca la fortaleza argumentativa de Aristóteles en la defensa de la democracia, más concretamente en lo que la autora llama la competencia del pueblo por oposición a la defensa de los mejores de su maestro Platón. Nada impide que la masa pueda llegar a ser mejor que los individuos tomados aisladamente siempre y cuando se la considere colectivamente. «Nada impide, dice Aristóteles, que a veces la masa sea mejor y más rica que la minoría, no cada individuo por separado, sino todos juntos». *Política*, Libro III, pp. 190-191. ROMILLY, Jacqueline de: *Problèmes de la Démocratie Grecque*. Collection Savoir, Hermann, París, 1975, pp. 66-71.

remitido a lo real y la política constituye una poderosa impresión de realidad. No atender a la realidad no sólo evidencia una grave irresponsabilidad moral, sino una desafección afectiva e intelectual. Aron compartía los sentimientos de rechazo de Alain al horror de la guerra y la adhesión a ideas un tanto vagas como el universalismo frente al nacionalismo, pero no era ese el camino para conocer la realidad⁷.

El a-historicismo de Alain no puede justificarse por la apelación a una presumible naturaleza humana esencialmente inmutable; de ser así, se condena al hombre a la incompreensión de los hechos como consecuencia de un error de perspectiva a la hora de analizar las situaciones en las que le ha tocado vivir. La importancia otorgada a la temporalidad y la historicidad, tanto de las situaciones vitales como de los hechos sociales, la encontrará Aron en el pensamiento alemán de la mano de Heidegger y Max Weber. Alemania dotó a Aron de conciencia histórica, le situó en su tiempo y lo convirtió en testigo de excepción de una época dramática. En febrero de 1933 publicó en la revista *Libres Propos* un artículo que lleva por título «Réflexions sur le pacifisme integral». En él diferenciaba Aron tres formas de pacifismo: a) pacifismo del creyente, b) pacifismo del filósofo, c) pacifismo del revolucionario. El pacifismo del creyente atiende a su objeción de conciencia; obedece a un imperativo categórico: no matar. No huye del peligro, pero se niega a violentar el mandamiento de su orden moral. En cuanto al pacifismo del filósofo ha de entenderse como una particular forma de resistencia; en este caso, se trata de oponer la fuerza intelectual y moral a la voluntad de poder. El juicio expresado por Russell a este respecto ejemplifica esta postura: ni uno solo de los males que se pretende evitar con la guerra es tan pernicioso como la guerra misma. Lamentablemente la historia ha demostrado que hay males peores que la guerra. ¿A finales de agosto de 1939, cuando se firma el pacto de no agresión germano-soviético se salva la paz o se precipita el mundo en la guerra? Como dice Semprún, «la democratización es la raíz de la paz, y no a la inversa»⁸. El argumento

⁷ «Une fois que j'eus surmonté les incertitudes de ma jeunesse et les limites de ma formation académique, je pris une position extrême, de l'autre côté: je me voulus responsable presque à chaque instant; toujours enclin à me demander: qu'est-ce que je pourrais faire à la place de celui qui gouverne?». ARON, Raymond: *Mémoires*. Julliard, París, 1983, p. 43.

⁸ «La paz –al menos en su forma perversa de apaciguamiento– puede incluso ser la raíz de la guerra. Dos momentos de la historia europea –que son también momentos decisivos de la historia alemana– muestran nítidamente lo que quiero decir. En septiembre de 1938, en la Conferencia de Múnich ¿se fortaleció la paz

de Alain-Russell posee el atractivo de una lógica rigurosa y complaciente desde el punto de vista de moral, pero errado en tanto que ineficaz como premisa para la resolución de conflictos en contextos extremos. Por último, Aron considera que el pacifismo revolucionario se contradice a sí mismo si rechaza la violencia como instrumento político, aunque socave la moral. Acaso hubo épocas en que la colectividad política estaba suficientemente cerca del individuo como para que la defensa del grupo se confundiera con la defensa de la persona en singular, hoy, en todo caso, ya no es así. Al menos hoy en Occidente, si se nos preguntase por qué valores colectivos estaríamos dispuestos al sacrificio supremo, vacilaríamos⁹. Pero es que la resolución de ese dilema y de nuestra incertidumbre probablemente radique en el hecho de que los problemas políticos no son, en sí mismos, problemas morales. Bien es cierto que nuestro autor, a lo largo de los años, revisará críticamente dicho postulado, pero considero que nunca llegó a impugnarlo del todo. Acaso sea verdad que el objetivo de la política debiera estar determinado por los valores, pero ni los medios ni los fines de la acción política se deducen de consideraciones exclusivamente morales, sino funcionales. La política oscila entre signos contrapuestos que dificultan la convergencia entre axiología y razón instrumental¹⁰. El acuerdo respecto a los valores nunca estará plenamente justificado. Y el filósofo, en su reflexión política, se ve así mismo comprometido con la solidaridad contradictoria de los argumentos que caracteriza la condición del hombre que

o se abrieron, y en las peores condiciones para la libertad, las puertas de la guerra? La respuesta es obvia. Pese al confuso griterío de millones de pacifistas de Occidente, en Múnich se abrieron de par en par las puertas de la guerra hitleriana». SEMPRÚN, Jorge: «Estalinismo y Fascismo», en *Pensar en Europa*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2006, pp. 26-27.

⁹ «Lorsqu'on demande pour quelles valeurs collectives on serait prêt encore à risquer le sacrifice supreme, on hésite. Et on hésite doublement: patrie ou classe, justice pour tous ou indépendance nationale. De que côté apparaissent pour les hommes les perspectives de justice? Quel collectivité a aujourd'hui une mission historique? Le problème politique n'est pas un problème moral». ARON, Raymond: *Mémoires*. Julliard, París, p.57.

¹⁰ «J'avais compris et accepté la politique en tant que telle, irréductible à la morale; je ne chercherais plus, dans des propos ou par des signatures, à donner le preuve de mes bons sentiments. Penser la politique, c'est penser les acteurs, donc analyser leurs décisions, leurs fins, leursmoyens, leurs univers mental. Le national-socialisme m'avait enseigné la puissance des forces irrationnelles, Max Weber la responsabilité de chacun, non pas tant la responsabilité de ses intentions que celle des conséquences de ses choix». ARON, Raymond: o.c., pp. 79-80.

piensa¹¹. No basta que una relación sea satisfactoria para la mente, hay que demostrar, además, su verdad, y en el campo de la política es insuficiente la silogística, además de peligrosa, si los hechos acaban por desmentir la pretendida consistencia formal. Como dice Aron, al que cito literalmente al pie de página, pensar la política es pensar los actores y analizar los medios y los fines; en definitiva, todo el universo mental comprendido en las decisiones y Weber le enseñó a poner en valor la responsabilidad de cada uno, no sólo la responsabilidad de las intenciones, sino la de los actos.

Weber le deslumbró por su visión de la historia universal y su invitación a reflexionar sobre la condición histórica y política del hombre. Con el maestro alemán, Aron ya comenzaba a entrever su camino. Weber tenía clara conciencia de la equivocidad del ser humano y de su natural tendencia al error por lo que el sociólogo, el político y el filósofo se ven emplazados a plantear un sinfín de interrogantes para intentar comprender la disparidad de interpretaciones históricas y delimitarlas dentro de una organización equitativa de la comunidad. De aquí nacerá la dualidad que él propone entre adecuación o correspondencia significativa y causal. Aron pone como ejemplo el ascenso del nacionalsocialismo, del que fue testigo. Y se pregunta qué motivos, entre otros posibles, decidieron a los alemanes a votar por el hitlerismo, ¿cuáles fueron determinantes y que causas pudieron justificarlos? Constató que Alemania se había tornado ingobernable en su forma democrática, pero lo sorprendente es que había sido la propia democracia la que había brindado la ocasión para que irrumpiera un régimen autoritario. De ahí, la responsabilidad ineludible que los alemanes acabarán contrayendo con el nuevo régimen.

De esta oscilación entre la pluralidad de interpretaciones posibles y el afán de verdad nace su teoría de la relación que determinará su método de análisis. A juicio de Aron, siempre que nos veamos obligados a dilucidar un conflicto se ha de tener en cuenta esa dualidad de adecuaciones a las que hemos hecho referencia; no se puede descartar en el análisis político y, consecuentemente, en el análisis de los hechos históricos, las variables subjetivas, pero éstas han de ser contrastadas con datos objetivables que son los que finalmente nos deben llevar a estimar o desestimar interpretaciones previas. En

¹¹ «La filosofía es, por decirlo así, el diálogo de los medios y del fin, del relativismo y la verdad. Reniega de sí propio si resuelve el diálogo a favor de uno u otro término». ARON, Raymond: «Responsabilidad social del filósofo», en *Cuadernos del congreso por la Libertad de la Cultura, Revista Bimestral* 31 (1958), pp. 65-66.

realidad, la teoría de la doble adecuación es un intento de aplicar la contrastación empírica al análisis de los hechos sociales. A la hora de fijar el valor del impacto sociopolítico que supuso el fenómeno del hitlerismo hay que atender a esquemas ancestrales –casi podríamos calificarlos de premodernos– para hacer comprensible el nacimiento de una nueva fe religiosa ritualizada a través de un trance colectivo. De la adoración de los jóvenes alemanes a su comunidad racial y al Führer emerge la figura del jefe carismático como correlato ineludible de un régimen totalitario. Si aplicamos la teoría de la doble adecuación para analizar la función política que asignamos al fervor religioso o neo-sacral en el advenimiento de un poder totalitario comprobaremos que estamos ante un ejemplo paradigmático de adecuación causal. Raymond Aron cita en sus *Memorias* una carta del antropólogo Marcel Mauss para advertir del riesgo que corren las sociedades modernas de ser sugestionadas con lo que ello supone de regreso a lo primitivo¹². Y, en efecto, uno de los caracteres más

¹² En una carta fechada el 6 de noviembre de 1936 a un colega danés, S. Ranulf, Marcel Mauss escribió las siguientes líneas: «Durkheim, et après lui, nous autres, nous sommes, je le crois, les fondateurs de la théorie de l'autorité de la représentation collective. Que de grandes sociétés modernes, plus ou moins sorties du Moyen Age d'ailleurs, puissent être suggestionnées comme des Australiens le sont par leurs danses, et mises en branle comme une ronde d'enfants, c'est une chose qu'au fond nous n'avions pas prévue. Ca retour au primitif n'avait pas été l'objet de nos réflexions. Nous nous contentions de quelques allusions aux états de foules, alors qu'il s'agit de bien autre chose». ARON, Raymond: *Mémoires*. Julliard, París, 1983, p. 71. Seis años después de aquella carta, el propio Mauss constataría la magnitud de la tragedia.

Y el sistema concentracionario del estalinismo presenta los mismos rasgos de divinización. En su última novela *Todo fluye*, como ya ocurriera en su monumental y magistral *Vida y destino*, Vasili Grossman desvela el desmoronamiento moral e ideológico del comunismo, un sistema en el que las alambradas ni tan siquiera eran necesarias, estaban dentro de las propias vidas, eran su esencia. «La divinidad, la infalibilidad del Estado inmortal, no sólo no oprimía al individuo, sino que también lo protegía y lo consolaba de su debilidad, justificaba su nulidad: el Estado cargaba sobre su espalda de hierro todo el peso de la responsabilidad, liberaba a los hombres de la quimera de la conciencia». GROSSMAN, Vasili: *Todo fluye*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008, p. 41. Y unas páginas más adelante el autor nos describe la magnificencia de un Estado al que los hombres le han entregado su corazón: «No había en el mundo una fuerza más poderosa que la que él había captado y expresado: la pureza majestuosa de un Estado excelso. Ésta crecía, se levantaba, reinaba sobre los campos, sobre las fábricas, sobre los escritorios de los poetas y los científicos, sobre las construcciones de los canales y las presas, sobre las canteras, los aserraderos y los astilleros, capaz, en su potencia, de apoderarse también de la vastedad de los espacios y de las arcanas

perturbadores de nuestra época es que esos regímenes hierocráticos no se satisfacen con la mera obediencia de sus súbditos, sino que quieren ser adorados, amados. Pero sabemos que el poder de las fuerzas irracionales no sólo lo encontramos en el nacionalsocialismo, los fascismos o el estalinismo, sino, también, en las diferentes ensoñaciones de las utopías revolucionarias. Por ello conviene conocer muy bien el rigor con el que opera la lógica de la política para precaverse de las supersticiones que acompañan a los mesianismos históricos. Aron utilizará la crítica de la razón histórica como antídoto contra los fundamentalismos ideológicos. En sus libros *Filosofía crítica de la Historia e Introducción a la Filosofía de la Historia* encontró Aron su verdadera vocación ya que la conjunción de filosofía, historia y política le brindaba la posibilidad de convertirse en un observador comprometido con la realidad social al tiempo que esas mismas disciplinas le exigían la máxima lucidez para comprender, no para juzgar¹³. Debía elucidar las relaciones entre el historiador y el hombre de acción, y para ello había de elaborar una triple crítica; a) la del sujeto, b) la de la utopía como metahistoria salvífica, c) la del determinismo historicista con su pretensión de finalidad progresiva.

Algunos de los pensadores europeos del período de entreguerras, que analizaron la experiencia política de las revoluciones, se mostraron escépticos respecto de la ensoñación utópica que impregnaba el fervor revolucionario. Es el caso de Ortega, Popper, Adorno, Camus y, por supuesto, el propio Aron; todos ellos desarrollaron un agudo sentido crítico para percibir la tentación totalizadora inherente a las nuevas voluntades de dominio. Es un hecho que las revoluciones subvierten el orden de valores vigentes para imponer de manera inexorable otro orden con el fin de reorientar el curso de la historia. Pretensión no exenta de arrogancia en la que convergen el puritanismo y la profecía al pretender un cierre categorial entendido como una esfera de concatenación de los medios con respecto a una causa final. La sacralidad que subyace a una ideología política totalitaria, y no sólo lo que hay en ella de imposición violenta, predispone a los hombres a la aceptación de un universal dominante. Además, no debemos olvidar que las revoluciones son impensables sin la es-

profundidades del corazón del hombre que, fascinado, le entrega el don de la libertad, el deseo mismo de libertad». GROSSMAN, Vasili.: op. cit, pp. 79-80.

¹³ ARON, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard, París, 1938. *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Vrin, París, 1938.

peranza, pero hay en ellas un germen de fanatismo que empaña su vocación de pureza. Si Erasmo y Moro aspiraban a una reordenación equilibrada de la sociedad sobre la base de un compromiso espiritual escrupuloso, Müntzer será partidario de adelantar el Apocalipsis y la venida de Cristo mediante la violencia. No es de extrañar que Ernst Bloch lo califique como teólogo de la revolución. La destrucción del orden existente se concibe como medio de purificación y expiación del mal; Müntzer, en su particular interpretación de la *Carta a los Romanos* (13:4-5), se ve a sí mismo como un servidor de Dios investido de autoridad y aquellos que se oponen a esa autoridad se rebelan contra el orden divino. La libre lectura de la Biblia sirvió a Müntzer para hacer del Libro un instrumento riguroso de análisis de los acontecimientos de su tiempo; los relatos, las historias, las parábolas sirvieron al sacerdote reformado no sólo como precepto o guía de la conducta moral, sino como canon de justicia y de verdad que ha de regir la vida de los hombres santos, de los elegidos¹⁴. Existe un indudable heroísmo, aunque de tentación satánica, en aquellos que se entregan hasta el final a la defensa de una causa cuya verdad exige la subordinación de las conciencias. Ante tal coyuntura, el hombre libre ha de oponer una resistencia igualmente heroica hasta el punto de llegar a aceptar su condición de paria, rebelde o disidente, antes que sucumbir a la inercia de una dinámica histórica que le convierte en víctima. Por el contrario, el revolucionario confía en el progreso de la historia para cumplir la promesa de una fraternidad libre de egoísmos, y en lo incondicional de este valor y en la unilateralidad del sentido otorgado radica el peligro de las revoluciones. ¿Cómo no ser partícipes de esta ilusión colectiva cuando somos testigos de las desigualdades y las injusticias emanadas de los sistemas vigentes de poder? Y es entonces, nos dirá Aron, cuando comenzamos a prestar servicios al enemigo. Los intelectuales son proclives a la politización de la causa en la que creen y, por ende, a su justificación como razón de Estado. En todos los países, nos dice en *L'homme contre les*

¹⁴ BLOCH, Ernst: *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. Visor, Madrid, 2002. Así mismo, para el estudio de los presupuestos antropológicos de la filosofía social de Bloch es de especial interés la obra de GÓMEZ-HERAS, José M.^a G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Sígueme, Salamanca, 1977. La reflexión, aunque sucinta, pero muy precisa que lleva a cabo Mario Ramos Vera sobre la constelación utópica de la Edad Moderna merece ser tenida en cuenta. *La utopía conservadora*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020, pp. 47-55.

Tyrans, los intelectuales han adoptado las religiones políticas y han sido responsables de excitar los fanatismos¹⁵.

La historia nos dice que los individuos, los partidos y las naciones, luchan por defender intereses o ideas incompatibles; en este contexto, el revolucionario justifica su acción política en el presente pretendiendo anticipar el porvenir. Desde esta perspectiva, lo que se defiende y se enjuicia sólo cobra sentido con respecto a una finalidad última donde los conflictos y contradicciones del sistema acabarán por resolverse. Toda la acción revolucionaria se orienta y se proyecta hacia un tiempo que no es, pero con el que se cuenta y el efecto de esta arbitraria oscilación de temporalidades es que se incurre en una falacia histórica. Los doctrinarios, de cualquier credo, no dudan de la transfiguración de la realidad social que acabará llegando con el paso del tiempo y, por ello mismo, no se sentirán responsables de los delirios dimanados de su obstinación. A lo largo de los siglos se han ido eclipsando las divinidades a la vez que acrecía la confianza en la perfectibilidad humana dentro de un orden espaciotemporal de justicia plena. Este principio de esperanza, en la terminología de Bloch, ha impregnado la conciencia política de Occidente hasta el punto de que la idea de revolución está íntimamente relacionada con la imagen de utopía. Aunque podamos rastrear constelaciones utópicas en otras culturas, no pueden compararse con las utopías que emergen en Occidente como un eco de la Modernidad. Esto debería hacernos pensar en el substrato sobre el que se asienta nuestra cultura ya que a pesar del proceso de desmitologización, que comienza a operarse en la Antigua Grecia, el mito –el relato de una Edad de Oro, con su alternancia de temporalidad entre el pasado y el futuro– no ha sido desalojado de nuestra cosmovisión. En el terreno de la utopía se libra, también, la batalla entre mito y logos y, a partir del cristianismo dicha tensión quedará simbolizada y reinterpretada por medio de la separación agustiniana de las dos ciudades. Es entonces cuando la utopía adquiere un sentido escatológico que debemos entender como la incidencia de lo trascendente en el devenir histórico. Desde esta perspectiva la utopía adquiere una dimensión salvífica. Pero esta creencia acarrea, ya desde el inicio, un grave problema puesto que

¹⁵ «La politization des clercs est un phénomène de notre époque. Dans tous les pays, les intellectuels ont adopté les religions politiques, attisé les fanatismes temporels. Dans tous les pays, des intellectuels ont, à la légère, donné au retire leur adhesion à des partis révolutionnaires, prêts à approuver l'employ de tous les moyens, si horribles fussent-ils, dès lors qu'il s'agissait d'aider au triomphe de la cause». ARON, Raymond: *L'homme contre les tyrans*. Gallimard, París, 1946, p. 168.

la realidad se presenta como un horizonte insalvable que sólo puede ser aprehendido racionalmente desde la inmanencia histórica.

Antes de que Tomás Moro publicara su Utopía en 1516 su autor ya jugaba con la etimología de la palabra ou, el prefijo negativo y topos –ουτοπία–, pero desde el principio la palabra utopía quiso fijar una estrecha semejanza con la palabra eutopía, de tal modo que del privativo ou, pasamos al adverbio eu cuya acepción semántica abarca todos los sentidos del bien; de ahí el sustantivo abstracto tò eü: el bien o lo justo. La utopía imaginada y soñada como eutopía expresa la aspiración al ideal perfecto. A finales del siglo xvi la forma adjetival utópico había cobrado carta de naturaleza y, aunque no desaparece por completo su connotación quimérica, comienza a identificarse lo utópico con un estado psicológico de idealización: el idealista y el utópico se hermanan, y en el mismo siglo la palabra utopía dilata su significado hasta enunciar los principios básicos de una sociedad óptima. Será a partir del siglo xviii cuando la palabra utopía permee algunos códigos y se inscriba en programas de reformas sociales. Lo relevante de esta expansión del significado es que la utopía va progresivamente sustrayéndose de la fabulación –nunca llegará a desacralizarse por completo– para integrar en su modelo funciones racionales. Es decir, irá transitando de lo quimérico a lo discursivo¹⁶. Desde el siglo xix, el espacio utópico ya no es un simple lugar o una geografía imaginada, sino una demarcación delimitada y orientada por un conjunto de funciones o tareas; el principio funcional es un imperativo de la utopía contemporánea. En nuestra época, la utopía se presenta como un hábitat racionalmente concebido. Pero es justamente cuando la utopía se espacializa, haciéndola entrar en la historia, cuando comienza a configurarse como un panóptico, como una estructura de vigilancia, aunque esta inclinación ya está presente en su germen inicial. Lo aparentemente contradictorio es que el ideal de perfección que promete vendría a justificar el carácter coercitivo del modelo en tanto que la prohibición se reviste de protección. El paraíso se asemeja a una geometría infernal¹⁷. De la utopía discursiva

¹⁶ Mario Ramos Vera esboza la evolución significativa de la constelación de utopías occidentales mediante una rigurosa división cronológica. *La utopía conservadora*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 43-62. De obligada referencia es la obra de MANUEL, Frank E. / MANUEL, Fritzie P.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Taurus, Madrid, 1981.

¹⁷ «Hay que hacer la crítica del paraíso, de todos los paraísos. La edad moderna había situado al paraíso en el futuro y hoy, creo, vivimos en la época del fin del futuro, en el ocaso de esa idea. Sabemos ahora en qué terminan todas

a la revolución no hay demasiada distancia; con el siglo xx se entró de lleno en la era de las utopías racionalistas y pretendidamente sistemáticas: las metrópolis de hierro y vidrio de las que habla Paz en la obra citada en nuestras notas. Y al racionalizarse la utopía surge un problema capital: ¿cuáles han de ser los medios para alcanzar los fines? Es entonces cuando el utopista se encuentra ante la espinosa cuestión de cómo hacer uso de la violencia, del adoctrinamiento y la propaganda, o cómo ejercer el control de la memoria mediante el síndrome del falso recuerdo o de cualquier otro instrumento de disciplinamiento conductual que sirva para el dominio de la conciencia personal y la sujeción de la voluntad libre al imperativo de la nueva fe. Debemos tener en cuenta que la utopía es esencialmente un deseo de afirmación y cumplimiento, pero la realidad se obstina en burlarse del sueño del creyente utópico. El revolucionario que vive en el eco nostálgico de la utopía es consciente de lo problemático del presente y de las contradicciones del sistema y cree, por ello, estar en el secreto de su posible solución. Confía en acentuar dichas contradicciones para alterar la textura social y comenzar una historia radicalmente nueva¹⁸. Lo que el utopismo obvia y el historicismo parece ignorar es que el sentido de la historia no se proclama ni se profetiza, se deduce de un sinnúmero de situaciones. La historia no es absurda, pero ninguna ideología o creencia puede aprehender su sentido último porque no hay tal sentido absoluto; el conocimiento retrospectivo de los hechos humanos se encargará de refutar tal pre-

estas ideologías progresistas, que no son sino una interpretación simplista de la evolución de Darwin». PAZ, Octavio / RÍOS, Julián: *Solo a dos voces*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 33.

Una idea semejante la encontramos formulada muchos años antes en Berdiaev cuando afirma que la doctrina del progreso constituye una profesión de fe. «La contradicción fundamental que hay que poner de relieve en la teoría del progreso, y que aparece bien clara a la luz de nuestra metafísica de la historia, consiste en su infundada conexión con el problema del tiempo, con el pasado, el presente y el futuro. La teoría del progreso es, ante todo, completamente falsa, injustificada desde el punto de vista científico, filosófico y moral, es una adoración del futuro a expensas del presente y del pasado». BERDIAEV, Nicolai: *El sentido de la historia*. Encuentro, Madrid, 1979, p. 166.

¹⁸ «Crucial, then, to any understanding of revolutions in the modern age is that the idea of freedom and the experience of a new beginning should coincide. And since the current notion of the Free World is that freedom, and neither justice nor greatness, in the highest criterion for judging the constitutions of political bodies, it is not only our understanding of revolution but our conception of freedom, clearly revolutionary in origin, on which may hinge the extent to which we are prepared to accept or reject this coincidence». ARENDT, Hannah: *On Revolution*. The Vikings Press, Nueva York, 1963, pp. 21-22.

tensión. En sentido semejante se expresa Popper cuando sostiene que la interpretación histórica se basa en tendencias y no en leyes en tanto en cuanto los historiadores introducen un punto de vista de selección preconcebido respecto a un conjunto de hechos y no de otros; es decir, se escribe la historia que interesa. Pero un punto de vista, sin que esto suponga excluir la base documental, no constituye una teoría. En esto radica el error cardinal del historicismo¹⁹.

Los historiadores clásicos abogan por la objetividad frente a lo que podríamos calificar como riego del perspectivismo, pero desde el momento en que no es posible aventurar una hipótesis explicativa sin la previa selección de los hechos que se estiman relevantes, estos historiadores se muestran incapaces de adoptar una actitud crítica frente al punto de vista implícitamente adoptado. La realidad de este dilema es reconocer que, velis nolis, siempre se adopta un punto de vista, sin olvidar que es uno entre otros posibles. Incluso es altamente probable que el enfoque adoptado no pueda ni tan siquiera ser experimentable. Ya había apuntado Popper, en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*, que el error de los historicistas radica en no ser conscientes de que el dualismo entre los hechos y las decisiones no es resoluble. Los hechos por sí mismos carecen de significado, sólo nosotros podremos otorgárselos mediante nuestras decisiones, con los modelos de análisis que elegimos no sólo para comprender, sino para juzgar²⁰. Desde esta pluralidad de significaciones y puntos de vista es como cobran sentido las decisiones políticas. Es el conjunto de circunstancias lo que compromete al político en un sentido u otro y las decisiones serán tanto

¹⁹ «Todos esos puntos de vista son más o menos interesantes, y como tales perfectamente admisibles. Pero los historicistas no los presentan como tales; no ven que hay necesariamente una pluralidad de interpretaciones que tienen básicamente la misma medida de sugestión y de arbitrariedad. En vez de esto los presentan como doctrinas o teorías. Por otra parte, los historiadores clásicos que acertadamente se oponen a este procedimiento están expuestos a caer en un error diferente. Como pretenden la objetividad, se sienten obligados a evitar cualquier punto de vista selectivo; pero ya que esto es imposible, suelen adoptar tales puntos de vista sin darse cuenta de ello. Esto tiene que desbaratar sus esfuerzos por ser objetivos, porque es imposible mantener una actitud crítica frente al propio punto de vista, y estar consciente de sus limitaciones, sin darse cuenta de que se tiene uno». POPPER, Karl R.: *La miseria del historicismo*. Taurus, Madrid, 1961, p. 183.

²⁰ «Like gambling, historicism is born of our despair in the rationality and responsibility of our actions. It is a debased hope and a debased faith, an attempt to replace the hope and the faith that spring from our moral enthusiasm and the contempt for success by a certain that springs from a pseudo-science; a pseudo-science of the stars, or of "human nature", or of historical destiny». POPPER, Karl R.: *The Open Society and its Enemies*. Routledge & Kegan Paul LTD, Londres, vol. II, 1952, p. 279.

más acertadas cuanto mejor se clarifiquen los fines y el realismo con el que hayan sido elegidos. Pero si las decisiones están lastradas ideológica o doctrinalmente el margen de error se incrementa por la sencilla razón de que no se ha tenido suficientemente en cuenta la complejidad de la coyuntura. Los hechos sobre los que se quiere intervenir políticamente en el presente –de igual modo que acontece con los hechos históricos del pasado– exige que tengamos en cuenta la pluralidad de significados. Ahora bien, si se adopta un punto de vista radical con respecto a los hechos, ignorando o excluyendo otros, como si éstos pudiesen aislarse de la secuencia de acontecimientos que los preceden la comprensión del problema que se ha de dilucidar o la resolución que se haya de adoptar será, casi con toda seguridad, errónea. Aron considera que hay que analizar las decisiones políticas atendiendo a tres presupuestos: a) la determinación de los medios y de los fines ha de remitir al conocimiento del actor y a la estructura de la sociedad, b) la acción política ha de estar determinada por unos valores, no debiera ser nunca estrictamente utilitaria. Es cierto que en las coyunturas sociales existen diversos órdenes de valores que han de ser tenidos en cuenta; aunque es lógico que cada acción política posea una diferente escala de preferencias y luche por ellas, c) Toda acción está determinada por móviles complejos, desde pulsiones personales hasta la herencia de un pasado que gravita sobre las decisiones presentes. Esta pluralidad de situaciones conlleva un mayor nivel de dificultad, pero permite que las decisiones políticas sean formalmente más hipotéticas y menos categóricas y, materialmente, más realistas.

Es así, que las construcciones políticas, en tanto que hechos históricos, constituyen a un tiempo conjuntos ideales y conjuntos reales. Estos conjuntos son complementarios, no se excluyen, tienden a converger, aunque no son unívocos. Hay que hacer efectivo el valor del conjunto ideal en el tiempo tomando decisiones, pero, a su vez, no se puede invalidar la importancia del conjunto real porque no haya cumplido plenamente el ideal propuesto. Es esta multiplicidad de los conjuntos ideales y la tensa dualidad del binomio real-ideal lo que salvaguarda a la acción y la decisión política del fanatismo. La relatividad, en este caso, garantiza una mayor dosis de tolerancia²¹.

²¹ «La multiplicité des ensembles, réels et idéels, interdit le fanatisme qui méconnaîtrait la diversité des rôles, que jouent les individus en une société complexe, l'entrecroisement des systèmes en lesquels s'insèrent les activités. La reconstitution historique garde un caractère inachevé, parce qu'elle n'a jamais dégage toutes les relations, ni épuisé toutes les significations». ARON, Raymond: *L'Opium des Intellectuels*. Calman-Lévy, París, 1955, p. 152.

El historiador –y esta es una lección que Aron quiere trasladar a la política– no comienza por la yuxtaposición de los hechos, ni por la totalidad de estos, sino por el entrelazamiento de los conjuntos y relaciones más significativos para enfrentar el problema. Existe una indudable interdependencia entre los actos, pero ello no nos debe hacer creer que dichos actos poseen una única significación. Si, por ejemplo, consideramos el factor económico como determinante causal de otros hechos sociales incurrimos en un reduccionismo que nos impide ver que el hecho económico ha tenido que ser previamente determinado por variables jurídicas, políticas o tecnológicas. No podemos negar la interdependencia de todas las variables, aunque posean significaciones distintas y desigual relevancia. El corolario es que las decisiones políticas se han de adoptar tomando como referencia contextos semánticos amplios²². La pluralidad de significaciones que atribuimos a los hechos evidencia no nuestra incapacidad de aprehensión de la realidad, sino los límites de nuestro saber. Y sólo explorando un mundo en esencia equívoco podremos hacer efectiva nuestra voluntad de verdad. Somos conscientes de la distancia que media entre lo que es y lo que debe ser, aunque no existe solución última que permita superar este hiato. Las revoluciones lo intentaron al pretender orientar la justicia social dentro de un Estado absoluto. Y cuando el mito revolucionario se ha encarnado lo ha hecho tendiendo un puente entre la intransigencia moral y el terrorismo. Este conflicto de obligaciones entre ser y deber o la antinomia, antes aludida, entre hechos y decisiones evidencia una contradicción gracias a la cual podemos elegir libremente a condición de no asimilar nunca el objeto de nuestra elección a la idea de solución radical. Como advierte Aron, la última palabra nunca está dicha. Conviene no olvidarlo²³.

²² «On n'impose pas à l'avance de bornes à l'action d'une cause, non parce que celle-ci est exclusive ou irresistible, mais parce que tout s'entremêle: une société s'exprime dans sa littérature aussi bien que dans sa productivité; le microcosme reflète le tout. Mais celui-ci me sera saisissable que par référence à des points de vue multiples, aussi longtemps que l'homme ne se définira pas tout entier par une question unique, aussi longtemps que les sociétés ne seront pas planifiées selon un projet global». ARON, Raymond: o.c., p. 156.

²³ «La realidad humana en devenir posee una estructura, los actos se insertan en conjuntos, los individuos están ligados a regímenes, las ideas se organizan en doctrina. No cabría prestar a la conducta de los otros o a sus pensamientos una significación arbitrariamente deducida de nuestra lectura de los acontecimientos. La última palabra nunca está dicha y no se debe juzgar a los adversarios como si nuestra causa se confundiera con la verdad última». ARON, Raymond: *El oficio de los intelectuales*. Leviatán, Buenos Aires, 1955, p. 169.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah: *On Revolution*. The Vikings Press, Nueva York, 1963.
- ARISTÓTELES: *Política*. Gredos, Madrid, 1994.
- ARON, Raymond: *El oficio de los intelectuales*. Leviatán, Buenos Aires, 1955.
- ARON, Raymond: *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*. Vrin, París, 1938.
- ARON, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Gallimard, París, 1938.
- ARON, Raymond: *L'homme contre les tyrans*. Gallimard, París, 1946.
- ARON, Raymond: *L'Opium des Intellectuels*. Calman-Lévy, París, 1955.
- ARON, Raymond: *Mémoires*. Julliard, París, 1983.
- ARON, Raymond: «Responsabilidad social del filósofo», en *Cuadernos del congreso por la Libertad de la Cultura, Revista Bimestral* 31 (1958), pp. 65-66.
- BERDIAEV, Nicolai: *El sentido de la historia*. Encuentro, Madrid, 1979.
- BLOCH, Ernst: *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*. Visor, Madrid, 2002.
- GÓMEZ-HERAS, José M.^a G.: *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- GROSSMAN, Vasili: *Todo fluye*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2008.
- MANUEL, Frank E. / MANUEL, Fritzie P.: *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Taurus, Madrid, 1981.
- PAZ, Octavio / Ríos, Julián: *Solo a dos voces*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- POPPER, Karl R.: *La miseria del historicismo*. Taurus, Madrid, 1961.
- POPPER, Karl R.: *The Open Society and its Enemies*. Routledge & Kegan Paul LTD, Londres, vol. II, 1952.
- RAMOS VERA, Mario: *La utopía conservadora*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2020.
- ROMILLY, Jacqueline de: *Problèmes de la Démocratie Grecque*. Collection Savoir, Hermann, París, 1975.
- SEMPRÚN, Jorge: «Estalinismo y Fascismo», en *Pensar en Europa*. Círculo de Lectores, Barcelona, 2006.

Recibido el 19 de septiembre 2024
Aprobado el 23 de noviembre 2024

Luis Llera Cantero
Universidad Pontificia Comillas
lllera@comillas.edu

Condiciones generales de colaboración

I) DIÁLOGO FILOSÓFICO solicita los artículos de las secciones *El estado de la cuestión* y *Reflexión y crítica*. Las condiciones de presentación de los mismos son las siguientes:

1. **Extensión y características de *El estado de la cuestión*:** Entre 20 y 25 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de investigación que presente de manera panorámica y objetiva un problema, con amplia información de corrientes y posturas diversas, así como de bibliografía, pero sin que prevalezca la posición subjetiva del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.
2. **Extensión y características de *Reflexión y crítica*:** Un máximo de 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio. Deberá ser un artículo de posicionamiento personal en discusión con alguno de los temas tocados en *El estado de la cuestión*, donde aparezca la subjetividad del autor. Las normas tipográficas, de citas y presentación son las mismas que las indicadas en la sección II.

II) DIÁLOGO FILOSÓFICO acepta trabajos inéditos en las secciones *Ágora* y *Didáctica*, así como en las subsecciones *Acontecimientos* y *Crítica de libros*. La publicación de dichos trabajos está exclusivamente sujeta a decisión del Consejo de Redacción de la revista, que en el caso de los artículos procederá por un sistema de evaluación ciega según el juicio de dos evaluadores externos, y de un tercero si hay desacuerdo. El periodo de embargo es de 12 meses. Tratándose de artículos para *Ágora* o *Didáctica* tendrán preferencia aquellos cuyo contenido no sea meramente histórico y expositivo, sino que reflexionen de manera original sobre los problemas reales o dialoguen creativamente con los pensadores y las corrientes filosóficas presentes y pasadas.

DIÁLOGO FILOSÓFICO establece las siguientes normas de entrega de los originales:

1. **Extensión máxima:** 15 hojas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio.
2. **Caracteres:** latinos en presentación normal. La letra negrita se usará sólo para el título del artículo y el nombre del autor, nunca en el cuerpo del texto.
3. **Resúmenes:** uno en español y otro en inglés con extensión máxima de 100 palabras cada uno. Se acompañarán de cinco palabras clave en el trabajo. En español e inglés, Título en inglés.
4. **Citas literales:** se abrirán y cerrarán con comillas de ángulo («»). Si dentro de la cita hay otra citación se usarán comillas voladas (“”). Para una citación dentro de esta última se emplearán comillas simples (‘’).
5. **Guiónes largos y paréntesis:** el guión largo (–) tiene un empleo similar al del paréntesis. Deberá haber uno de apertura y otro de cierre y, en ambos casos, irá pegado –y no separado– a la palabra que le sigue o precede. Si una parte de un texto entre paréntesis debe ponerse a su vez entre paréntesis se usarán corchetes ([]).
6. **Referencias y citas bibliográficas a pie de página.** Diálogo filosófico permite dos modos de citación MLA y APA.
 - **APA 7:**
 - Remite al lector a la bibliografía final. Las citas deben ir entre paréntesis con el nombre del autor, año de publicación y la página o páginas correspondientes. Ejemplo:
 - (Koselleck, 1995, p.335) o (Koselleck, 1995, pp.335-337).
 - La bibliografía se citará por orden alfabético, teniendo en cuenta el apellido del autor, que siempre aparecerá en versalita.
 - **MLA:**
 - Remiten al lector a una nota a pie de página que contiene toda la información de la fuente. Ejemplo:
 - DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1997, p. 20.
 - Si se presenta bibliografía al final del artículo, se citarán las fuentes conforme al modelo señalado. Ejemplo:
 - DESCARTES, René: *Las pasiones del alma*. Tecnos, Madrid, 1987.
7. **Bibliografía:** si el artículo incluye una bibliografía al final, se citarán las fuentes conforme a los criterios tipográficos y ortográficos expresados en el apartado 6.
8. **Consignación de originales:** es imprescindible enviar una copia en papel a la redacción DIÁLOGO FILOSÓFICO, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). También es necesaria una versión electrónica del trabajo, en formato word o rtf, enviada en disquete o por vía e-mail. En ambas formas de presentación deberán constar dirección postal, teléfono y correo electrónico institucional del autor. Las normas editoriales en uso imponen también que al final del artículo se haga constar la institución para la que el autor trabaja.
9. **Relación posterior con la revista:** DIÁLOGO FILOSÓFICO dará acuse de recibo de los trabajos no solicitados. Tratándose de un artículo, más adelante se comunicará al autor el fallo del Consejo de Redacción acerca de su publicación. En caso de ser aceptado, el Consejo de Redacción no se compromete a notificar al autor en qué número de la revista será publicado.
10. **Obligaciones y derechos:** el autor de un trabajo destinado a DIÁLOGO FILOSÓFICO se obliga a no enviarlo a ninguna otra publicación. Si se detecta su aparición en otro medio se procederá inmediatamente a su exclusión del proceso de selección o publicación. A su vez, el autor de un trabajo publicado en DIÁLOGO FILOSÓFICO recibirá 20 separatas del mismo y un ejemplar del número en el que figura.
11. **Críticas de libros:** Deben hacerse constar los datos bibliográficos completos del volumen recensado, incluyendo el número de páginas y sin notas a pie de página. Se privilegiarán las críticas de libros sobre las reseñas laudatorias. Se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.
12. **Noticias relativas a congresos:** DIÁLOGO FILOSÓFICO agradece el envío de información acerca de congresos de filosofía y, eventualmente, pequeñas crónicas firmadas para la subsección *Acontecimientos*. En las crónicas se estimará adecuado un máximo de entre tres y cuatro páginas DIN A4 con letra Times New Roman de 12 puntos a espacio y medio y con las condiciones tipográficas señaladas en los puntos 4 y 5.

XII CONGRESO INTERNACIONAL DIÁLOGO FILOSÓFICO HORIZONTES DE LO HUMANO: CRISIS Y ESPERANZA



DEL 19 AL 21 DE JUNIO DE 2025 _____ SALAMANCA

PLAZO PRESENTACIÓN DE **COMUNICACIONES**: 31 MAYO

PLAZO **INSCRIPCIÓN**: 2 JUNIO

NÚCLEOS TEMÁTICOS:

- ANHELOS E INCERTIDUMBRES DEL SER HUMANO ACTUAL.
- DESAFÍOS DE LA IA PARA LA VIDA HUMANA.
- LA CONVERSACIÓN PÚBLICA COMO POSIBILIDAD PARA LA VIDA HUMANA.

DIÁLOGO  FILOSÓFICO



Universidad
Pontificia
de Salamanca
Facultad de Ciencias
Humanas y Sociales