

- SCANNONE Juan Carlos – Marcelo PERINE (eds). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires, Bonum, 1993.
- SEN Amartya. “Quelle égalité?”, en *Éthique et économie. Et autres essais*. 189-213 [“Equality of What?”, en Sterling M. MCMURRIN (ed). *The Tanner Lectures on Human Values. I*, Salt Lake City - Cambridge, University of Utah - Cambridge University, 1980, 197-220].
- “Rights and Capabilities”, en *Resources, Values and Development*, 307-324.
- “Poor, Relatively Speaking”, en *Ressources, Values and Development*, 324-345.
- “Development. Which Way Now?”, en *Resources, Values and Development*, 485-508.
- *Resources, Values and Development*. Oxford - Cambridge (MA), Basil Blackwell - Harvard University, 1984.
- *Commodities and Capabilities*. Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland, 1985.
- “Well-being, Agency and Freedom”, *Journal of Philosophy* 82 (1985) 169-221.
- “The Concept of Well-Being”, en Sanjivi GUHAN - Manu SHROFF (eds). *Essays on Economic Progress and Welfare. In Honour of I. G. Patel*. Oxford, Oxford University, 1986, 174-190.
- (et al.). *The Standard of Living*. Cambridge, Cambridge University, 1987.
- *Éthique et économie. Et autres essais*. Paris, PUF, 1993 [*On Ethics and Economics*. Oxford - New York, Basil Blackwell, 1987].
- *Repenser l'inégalité*. Paris, Le Seuil, 2000 [*Inequality reexamined*. Oxford, Clarendon, 1992].
- “Capability and Well-Being”, en *The Quality of Life*, 30-53.
- *L'économie est une science morale*. Paris, La Découverte, 1999.
- *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*. Paris, Odile Jacob, 2000 [*Development as Freedom*. Oxford, Oxford University, 1999].

Sobre la historia de las ideas en Iberoamérica

por Gustavo Ortiz

CONICET

Uno de los proyectos más interesantes del pensamiento filosófico iberoamericano es el que se conoce como el de “Historia de las Ideas”. Y lo es –al margen de una evaluación de fondo que tendrá todavía que intentarse– por los siguientes motivos.

En primer lugar, porque indica la presencia significativa de un grupo creciente de pensadores y estudiosos, con antecedentes que se remontan en el tiempo y con una trayectoria ya consolidada, que comparten convicciones básicas, traducidas en forma de creencias, intuiciones y perspectivas, todas relativas a la existencia y legitimidad de un modo históricamente situado de hacer filosofía. Intersubjetivamente relacionados por esta convicción, más que un grupo conforman, pues, una comunidad que interactúa, que está organizada institucionalmente y habla un lenguaje con significados que denuncian ciertos “aires de familia”, como diría Wittgenstein. Por cierto, en esta comunidad temática no están ausentes la crítica y la confrontación, que por momentos, parecieran primar por sobre los entendimientos básicos.¹

¹ Hay una presencia fuerte del tema en América Latina, de dos tipos. Una, vinculada con universidades o centros de investigación; la otra, extra-académica. En ambas –no solo en la primera– la interacción se ha institucionalizado. El mismo fenómeno, con características propias, se detecta en Europa y los Estados Unidos. Véase, al respecto, la información que se publica en la página web de la *Biblioteca Virtual Latinoamericana*, donde se ofrece también una bibliografía selecta. Asimismo, la actividad desarrollada por el Corredor de las Ideas, un emprendimiento que agrupa a intelectuales y científicos sociales y politólogos de toda América latina. José Gaos tiene un protagonismo fundacional en lo que se conoce como “Historia de las Ideas”. Inicialmente, reivindica la Historia de la Filosofía desde lo que puede denominarse una Filosofía de la Filosofía, según la expresión introducida por Dilthey. La Historia de la Filosofía sería, en realidad, una historia de las ideas filosóficas, con la peculiaridad de que estas ideas no se dan, simplemente, en la historia, sino que la historia (al menos las circunstancias, según la expresión de Ortega y Gasset) le es constitutiva. El enfoque de Gaos tiene antecedentes ilustres, entre ellos los de Alberdi y Martí.

En segundo lugar, importa porque sus prácticas, tematizadas reflexivamente, apuntan a señalar que la condición *iberoamericana* que reivindicamos, está entrelazada con los procesos históricos. Algunos piensan ese fondo común como algo dado de una vez para siempre, al modo de una naturaleza; otros, la mayoría, lo ven como una facticidad que acontece intersubjetivamente, pero que no por eso se evapora en el tiempo.² Sea lo que sea, esos procesos, recogidos de alguna manera por la "historia de las ideas", otorgarían identidad y distinción a Iberoamérica, y en cuanto tal, exigirían reconocimiento por parte de otras comunidades filosóficas.

En tercer lugar, son relevantes porque llevan a cabo una meritosa e imprescindible tarea historiográfica, investigando sobre fuentes, documentos y textos, y además, hermenéutica, reconstruyendo los nexos de sentido que los articulan. Estas investigaciones le dan (a la historia de las ideas) un anclaje "en la realidad", que contribuye para que la reflexión filosófica que pueda construirse a partir de ella, no desemboque en consideraciones atiborradas de moralismos o en falsas y malas abstracciones.

En cuarto lugar, y en el mismo sentido, interesan porque trabajan con una suposición subyacente decididamente fecunda: el que el conocimiento de la historia de las ideas actúa como condición de posibilidad para la interpretación y la comprensión de la realidad iberoamericana contemporánea.

Los motivos enunciados han sido susceptibles de explicitaciones y lecturas diversas y abren espacios de discusión y de crítica,

J. Gaos entiende las ideas de una doble manera: a. como ocurrencia mental; b. como creencias. En cuanto creencias, les otorga una cierta función ordenadora de la acción. Con alguna diferencia de enfoque respecto a Gaos, Francisco Romero se cuenta también entre los iniciadores de la especialidad en la región. Influidos por Gaos y más lejanamente por Martí, Zea convierte la "Historia de las ideas" en el hilo conductor de sus indagaciones. Es conocida la polémica que mantiene con Zalazar Bondi y las reservas que su perspectiva provocó en otros autores, como Miró Quesada y Villoro. La bibliografía sobre la Historia de las Ideas en América latina e Iberoamérica es voluminosa. En Argentina sobresale la producida por Arturo Roig, quien ha hecho aportes significativos en el ámbito de la investigación, de la teoría y de la metodología.

² Véase P. MORANDÉ, en *Cultura y modernización en América latina*, Santiago de Chile, Universitaria, 1984. También C. COUSIÑO, *Razón y ofrenda. Ensayo en torno de los límites y perspectivas de la sociología en América latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, 1990. Ambos defienden una modernidad barroca en América latina, con prevalencia por sobre la modernidad ilustrada.

cuyo tratamiento excede los alcances de este texto. La finalidad del mismo, en efecto, no es la de un informe bibliográfico sobre el estado de la cuestión ni la de un estudio acerca de las perspectivas más conocidas sobre del tema.³ Si tuviera que identificar su objetivo, diría que se trata de consideraciones sobre el estatuto cognoscitivo de la Historia de las Ideas. Se tiene en cuenta, es claro, los aportes de quienes se ocuparon acertadamente del problema y, por ello, han alcanzado reconocimiento, como los autores (y otros) ya mencionados en la nota al pie de página. Más, todavía: en buena medida, las reflexiones que siguen han sido sugeridas por la lectura de esos escritos, aun cuando, en el cuerpo del trabajo, apenas si se aludirá a los mismos.

A este propósito quizá sea conveniente introducir una distinción entre dos niveles, solapados en la denominación "Historia de las Ideas". Habría un primer nivel que estaría dado por aquello acerca de lo cual se investiga, esto es, lo efectivamente producido en iberoamérica en el ámbito de las ideas filosóficas, y un segundo nivel, identificable en el lenguaje de aquél que investiga esa historia de las ideas. ¿Cómo se configuran estos niveles y cómo se relacionan entre sí? Me interesa hacer una primera consideración introductoria a la cuestión.

En principio la "Filosofía de la Filosofía", identificable en el segundo nivel, puede alcanzarse de una doble manera. La primera parece ser a la que hace referencia Gaos, recuperando aquella expresión de Dilthey, uno de los iniciadores de la rehabilitación hermenéutica, cuando habla, precisamente, de una "Filosofía de la Filosofía". Tal "Filosofía de la Filosofía" se obtendría por reflexión, cuando el filósofo, desde su propia experiencia como lugar hermenéutico, se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de lo que hace, esto es, de su filosofía, o de la filosofía que otros hicieron, como parece ser el caso de la historia de las ideas. La pregunta, de clara extracción kantiana pero sometida al giro hermenéutico, apunta al

³ Dice Horacio Cerutti en un intento de ordenamiento: "Parece atinado distinguir grupos de investigadores que comparten rasgos más o menos generacionales en su quehacer. Una primera aproximación, mencionando algunos nombres a título indicativo, puede establecer tres. El integrado por Arturo Ardao, João Cruz Costa, Francisco Miró Quesada, Medardo Vitier, Gregorio Weinberg y Leopoldo Zea. El que representan Jaime Jaramillo Uribe, Javier Ocampo López, María Luisa Rivara de Tuesta, Arturo Roig, Augusto Salazar Bondy, Ricaurte Soler y Abelardo Villegas. Y el que incluye a Hugo Biagini, Horacio Cerutti Guldberg, Santiago Castro Gómez, Carlos Guilherme Mota, Pablo Guadarrama, Jaime Rubio Angulo y Enrique Ubieta Gómez" (H. CERUTTI, en *Biblioteca Virtual Latinoamericana, Diccionario de Filosofía latinoamericana, Historia de las Ideas*).

problema acerca de la inteligibilidad y del modo de legitimación del conocimiento filosófico iberoamericano.

Cuando digo “sometida al giro hermenéutico” quiero significar pues, por un lado, que el a priori kantiano queda radicalizado históricamente: el conocimiento filosófico es posible, se hace inteligible, porque se inscribe en un saber de fondo que lo precede. Por otro lado, el conocimiento filosófico aparece como una tematización de ese saber de fondo, en el que se está “desde siempre”, o en otras palabras, aparece como una “filosofía de la filosofía”. Tematización significa aquí una articulación lingüística de esa trama significativa, presente en el mundo de la vida históricamente situado; esa articulación lingüística, además, busca conformarse discursiva y argumentativamente, para legitimarse o dar cuenta de sí misma. Hegel lo expresa bellamente, cuando afirma que nadie puede saltar por sobre su propia sombra, así como nadie puede saltar por sobre su propio tiempo: la filosofía es su tiempo, aprehendido en el pensamiento. El tiempo histórico es esa trama de creencias, valores, instituciones, prácticas y lenguajes, que identifican una época.

En la segunda manera en que parece poder hacerse una “Filosofía de la Filosofía”, juega también la suposición, en la denominación “historia de las ideas filosóficas”, de dos lenguajes entrelazados, o de dos niveles de lenguaje. Uno sería el de las ideas filosóficas producidas históricamente (“lenguaje objeto”), o mejor, producidas en la historia, para no dar pie a que el término “históricamente” se entienda como constituyendo el conocimiento filosófico. Otro es el del “metalenguaje” que recae sobre el “lenguaje objeto” en el que se formulan las ideas filosóficas, básicamente para analizarlas en su conformación sintáctico-semántica y eventualmente pragmática. Así, la Filosofía que desde un nivel metalingüístico analiza la historia de las ideas filosóficas nace de una construcción, gracias al uso de reglas de formación y de transformación, y no de una reflexión, como en el primer caso. Las expresiones “lenguaje objeto” y “metalenguaje” indican una procedencia analítica; habría que añadir que esta perspectiva está en desventaja respecto a la primera, claramente preferida o simplemente practicada por quienes se ocuparon y ocupan del tema en Iberoamérica.⁴

Lo que disparó mi interés fue, precisamente, el tratamiento que en ellos recibe la noción de “idea”, definitoria en la perspectiva

⁴ Me he ocupado del tema, con mayor amplitud, en G. ORTIZ, “La filosofía latinoamericana. Acerca de su estatuto cognoscitivo”, en *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América latina*, Córdoba, UCC, 2003, 11-66.

que se asuma. Se perciben allí intuiciones primeras que buscan abrirse paso, consensos alcanzados, ambigüedades, desplazamientos y reformulaciones, todos indicativos de una búsqueda que todavía no ha concluido.⁵

En ese marco, supuse que podría resultar interesante sumar algunas consideraciones, relacionadas directamente con la noción de “idea”, provenientes de un paso operado en la teoría del conocimiento y que va, por un lado, desde el ámbito de la conciencia al del lenguaje, y por el otro, desde el lenguaje conceptual, al lenguaje de la acción. En este trasfondo se mueven algunas perspectivas contemporáneas de quienes hacen historia de las ideas en Iberoamérica, por ejemplo, la de Roig y la de Cerutti.⁶ Siempre es posible, sin embargo, afinar y armonizar la melodía de una manera distinta, sin abandonar el pentagrama.

El paso del ámbito de la conciencia al del lenguaje, hace que las ideas tengan una existencia pública e intersubjetiva, y permite apreciar la inerradicable carga semántica y pragmática que las asiste. Y en ese mismo golpe de vista, detectar las firmes remisiones a la acción social y política. En efecto, una suposición a la que apenas aludiré, es que las ideas filosóficas iberoamericanas, así entendidas, están implicadas en el lenguaje y en la praxis social y política, o muestran, en resumen, un talante decididamente social y político. Si hay algo que las hace tales, es decir, iberoamericanas, es que están orientadas a la afirmación de la identidad y de la autonomía de la región, a la discusión de la legitimidad en el ejercicio del poder y en la configuración de las relaciones sociales. Iberoamericana no tiene una definición primariamente territorial o geográfica, sino constituti-

⁵ El que la cuestión se presente como todavía abierta indica problemas de fondo, sobre los cuales no hay consenso. No todos están de acuerdo con que el giro lingüístico vino a reformular el planteo contenido en la historia de las ideas. R. Koselleck, por ejemplo, toma *idea* como sinónimo de *concepto* y habla de una *historia de los conceptos (Begriffsgeschichte)* como condición pre-lingüística y pre-hermenéutica. A este propósito, encabeza la publicación de la monumental *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK [hrsg.], Stuttgart, Klett Cotta, 1972-1992) y entra en discusión con Gadamer, su antiguo maestro, en R. KOSELLECK y H.-G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1977.

⁶ A. ROIG, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994. H. CERUTTI, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, México, Porrúa / CCY-DEL - UNAM, 1997.

vamente política; Iberoamérica es una construcción política. Lo político opera como punto de convergencia de lo social, lo económico, lo cultural, lo histórico, lo religioso. Por eso, en mi opinión, la filosofía iberoamericana, que existe, es una filosofía eminentemente política, sedimentada en la urdimbre de lenguajes y acciones y formulada discursivamente.

A continuación, voy a proceder de acuerdo a la secuencia descripta. En un primer momento, comentaré el paso de las ideas al lenguaje, y en un segundo momento, del lenguaje a la acción. Aunque el término *secuencia* tenga primariamente connotaciones temporales, en el contexto indica, más bien, una relación de modelos, de paradigmas o de teorías, que también se dieron en un cierto orden temporal.

1. De las ideas al lenguaje

En el tratamiento que el tema ha tenido, se localiza un entrecruzamiento de perspectivas disciplinares; hay, en efecto, varios enfoques, de los cuales posiblemente el más antiguo sea el de la filosofía, aunque la denominación de *historia de las ideas* los trascienda a todos. Los primeros equivalentes que saltan a la vista son *historia de las civilizaciones*, o *historia de la cultura*. De todas maneras, como lo dije, la relación entre la historia de las ideas y la filosofía es la que muestra mayor duración en el tiempo: en las periodizaciones usuales, marca ya el paso del mito al logos y encuentra su expresión paradigmática en Platón.

Etimológicamente, en griego, el significado cotidiano de *idea* se emparenta con la acción de ver. Y así permanece en las tres acepciones filosóficas predominantes que recibe en su compleja historia, a saber: a. como sinónimo de concepto; b. como una entidad psicológica; c. como una entidad a la que se atribuye consistencia metafísica.⁷ Hay, sin embargo, una constante: su relación con el tema del conocimiento. En efecto, ya sea que se las tenga por reales, como en Platón, con una densidad metafísica de la que carecerían las cosas, objetos de la experiencia sensorial; ya sea que se las considere en su función de representación mental de objetos; ya sea que se las haga sinónimo de *concepto*, las ideas aparecen inevitablemente relacionadas con el conocimiento. Y con una instancia constitutiva en lo que se entiende por conocimiento: el de su fundamentación. Esa condi-

⁷ "Idee", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4, Ritter Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

ción de fundamento era atribuida, al menos, a ciertas ideas, denominadas tales por su evidencia, esto es, porque la verdad de las mismas se imponía de tal manera al entendimiento que éste no podía rehuir su asentimiento. La verdad de esas ideas era tal, entonces, que provocaba una adhesión firme e inmovible (esto es, generaban certeza) en el sujeto que conocía.

En esta perspectiva, el conocimiento era tenido como un proceso inmanente al mismo, conformado por ideas (conceptos), esto es, por entidades inmateriales organizadas axiomático-deductivamente. El axioma gozaba de evidencia, era indemostrable y punto de partida para otros conocimientos que procedían deductivamente de él y a los que les otorgaba fundamento y carácter cognoscitivo. Ese formato subyace a la historia del conocimiento occidental, al menos del conocimiento tal como se da en la *episteme* o ciencia. Aunque el esquema se mantiene hasta la actualidad, ha conocido reformulaciones decisivas, tales que han terminado redefiniéndolo. Uno de esos momentos fue el nacimiento de las ciencias empíricas en occidente a partir de Copérnico: el fundamento cognoscitivo deja de residir, entonces, en la evidencia de las primeras ideas y se desplaza a la confrontación de las mismas con la experiencia. Sin embargo estas ideas, lógicamente organizadas, continuarán gozando de un estatuto de universalidad y necesidad, en la medida en que describían, explicaban y predecían los procesos de la naturaleza y posteriormente de la sociedad.

Esta condición comienza a ser cuestionada a fines del siglo 19 con el surgimiento de las geometrías no euclidianas y de las físicas no newtonianas. De allí en más las ideas pierden su naturaleza *evidente* y pasan a transportar un conocimiento conjetural y falible. Llega a su fin así el llamado *modelo de la conciencia*, ámbito en que se desplegaba el conocimiento en cuanto organización de ideas o conceptos, siendo reemplazado por el *modelo del lenguaje*;⁸ veamos de qué se trata.

En primera instancia, los términos, los enunciados y las teorías, que conforman el modelo del lenguaje, pueden ser tenidos como las traducciones de las ideas o conceptos, de los juicios y de los razonamientos, entidades mentales.⁹ Esta reconstrucción del modelo de

⁸ Las expresiones "modelo de la conciencia" y "modelo del lenguaje" son utilizadas por Habermas y Apel.

⁹ Dice ARISTÓTELES, "De la Interpretación", cap. 1: "Las palabras habladas son símbolos o signos de las afecciones o impresiones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas. Al igual que la escritura, tampoco el lenguaje es el mismo para todas las razas de hombres. Pero las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas

la conciencia en el modelo del lenguaje, no es azarosa ni arbitraria. Más bien, ha sido provocada, en primer lugar, por la pérdida de la evidencia como fundamento del conocimiento y su reemplazo por la confrontación con la experiencia. Pero la experiencia científica, en segundo lugar, no podía desembarazarse de su componente sensorial, y en consecuencia, corporal. Ahora bien, el conocimiento corporal es inevitablemente individual y en cuanto tal, no puede zafar del solip-sismo gnoseológico. Para lograrlo, tiene que poder formularse en algún sistema de signos y de reglas que les otorguen carácter público e intersubjetivo.¹⁰ De entre los sistemas posibles, el más acabado es el del lenguaje, escrito y hablado. Así pues, el lenguaje posibilita el control crítico y la validación del conocimiento, sea en su forma científica como no científica.

Téngase en cuenta que se habla de validez y no de verdad. La validez tiene que ver, en principio, con la pretensión de aceptabilidad cognoscitiva, en función de ciertos criterios propios de cada disciplina; la verdad, tal como se la asume en la perspectiva que comento, es un tipo de pretensión de validez, susceptible de alguna forma de contrastación y específica del conocimiento empírico. La filosofía, sea como sea que se la entienda, ha presumido ser un auténtico conocimiento racional; en cuanto tal, hace residir su legitimidad o validez no en una experiencia religiosa, o en sentimientos o en emociones individuales o colectivas, sino en razones formulables argumentativamente. De todas maneras, el lenguaje argumentativo, que asiste a las pretensiones cognoscitivas de la filosofía, difiere de lo procesos deductivos de enunciados y teorías, utilizados en las tradiciones nomológico-deductivas o hipotético-deductivas, comunes a la ciencia y al conocimiento empírico. En un modo de hablar que se remonta a Aristóteles, se podría decir que el lenguaje de la filosofía tiene significado, es un *logos semantikos*, pero carece de aquella referencia anclada en el *logos apofantikos*; volveré sobre el tema, introduciendo alguna corrección.¹¹

para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias". Se puede apreciar la decidida valoración que hace Aristóteles de las ideas o afecciones del alma, frente a las cuales el lenguaje hablado o escrito aparece como un instrumento.

¹⁰ L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, par. 201-202; 218-219.

¹¹ ARISTÓTELES, "De la Interpretación", cap. 4. Allí dice Aristóteles: "Ahora bien, mientras toda sentencia o juicio tiene significado [...] no todas pueden llamarse proposiciones. Llamamos proposiciones solamente a las que tiene en sí

El interés por la historia de las ideas no se dio solo en Iberoamérica; ya en la década de 1920 y por motivos académicos, Arthur Lovejoy inicia el movimiento que habría de conocerse como *History of Ideas*, en la John Hopkins University. En lo que puede ser tenido como su *Manifiesto Fundacional* se formulan dos afirmaciones. Primero, revisando la historia, se constata la capacidad de migrar que muestran las ideas, a diferencia del carácter estático y uniforme que, por ejemplo, tienen las civilizaciones. Las ideas, en efecto, pasan de un individuo a otro, aparecen y reaparecen en distintas disciplinas, momentos históricos y países diferentes, cargándose, es claro, de significados distintos, solo capturables por un trabajo interdisciplinar. En segundo lugar, puede decirse que, en general, los procesos históricos no son generados por ideas conscientemente formuladas. Más bien, nacen de sentimientos y pasiones, o intereses económicos, pero hay que reconocer que estos se racionalizan y formulan en ideas, las que aparecen como expresiones simbólicas que orientan nuestras conductas y acciones.¹²

Entre los años cuarenta y cincuenta, la historia de las Ideas conoce un auge notable. Es en ese contexto que surgen críticas a las tesis de Lovejoy; se cuestiona, especialmente, su supuesto de que se pueda reconstruir una historia en base a las ideas de quienes la protagonizaron. Los hombres cambian frecuentemente sus ideas, especialmente los políticos, lo que las torna poco confiables, sostendrá uno de sus críticos.¹³ Las acciones de los hombres se comprenden, más bien, por su condición social y desde la historia social, añaden.

Fue a fines de los años 60 cuando toma forma la Escuela de Cambridge, cuyos representantes más conocidos fueron Skinner y Pocock.¹⁴ Con ellos, se introduce el giro lingüístico en el ámbito de la historia de las ideas, básicamente, en su versión de los actos de habla. Para la Escuela de Cambridge, la noción de acto de habla venía a dar respuesta a la falta de confiabilidad que provocara la naturaleza mentalista, subjetiva y cambiante de la idea.¹⁵

verdad o falsedad. Una súplica es, por ejemplo, una sentencia o expresión, pero no tiene ni verdad ni falsedad".

¹² A. LOVEJOY, "Reflections on the History of Ideas", *Journal of the History of Ideas* I.1 (1940) 3-23.

¹³ NAMIER, "Human Nature in Politics", en *Personalities and Powers*, London, Hamilton, 1955, 1-7.

¹⁴ SKINNER, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8 (1969) 489-509.

¹⁵ La crítica alcanza solo a la versión psicologista de la idea, que no es la

La noción de acto de habla marca el último tramo del giro lingüístico, tal como éste se da en el ámbito de la filosofía. Como ya lo adelantara, el lenguaje viene a ser una respuesta al problema de la validación del conocimiento, planteado según el modelo de la conciencia. El lenguaje tiene una larga historia en la Filosofía; esa historia se remonta a los griegos y atraviesa todo el medioevo y la modernidad. Hasta fines del siglo 19, sin embargo, el lenguaje fue visto como un medio o instrumento, útil para expresar ideas o sentimientos, e incluso para describir, explicar y predecir, en sus funciones enunciativas, pero del cual se podía, estrictamente, prescindir. Solo cuando la validación o justificación del conocimiento pasa a ser una tarea intersubjetiva, esto es, llevada a cabo por una comunidad, el lenguaje se convierte en decisivo. Esto fue visto por dos tradiciones, la analítica y la hermenéutica, en principio contrapuestas, pero en el fondo, sustancialmente emparentadas.¹⁶

inicialmente propuesta por Platón ni Aristóteles, en donde el vocablo designa una entidad metafísica, o es hecha sinónimo de concepto.

¹⁶ Ambas tradiciones se remontan a Platón y a Aristóteles. En el caso de la tradición analítica es G. FREGE, en "Über Sinn und Bedeutung", *Kleine Schriften*, I [ed. Angelelli], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, 143-162, quien recupera en las nociones de sentido y significado, la noción de *idea* de Platón. Sobre esta cuestión se abre una primera polémica con Russell, a la que se suma posteriormente S. KRIPKE (*El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1995) y a la que se incorpora M. DUMMETT (*Frege. Philosophy of Language*, London, 1973). En el caso de la tradición hermenéutica, el punto de partida es Aristóteles, especialmente en sus textos de filosofía práctica y en su forma de presentar la noción de *acción*. Fue decisiva, al respecto, la relectura que hace Heidegger de los textos de la filosofía práctica de Aristóteles, en el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation" [Informe Natorp 1922], *Dilthey-Jahrbuch* 6: 237-274. También Gadamer, por su relación con Heidegger y por su propia comprensión de la hermenéutica, en especial de los textos de Aristóteles, resulta un pensador central sobre el tema. Véase al respecto el "Prólogo" a la segunda edición de *Verdad y método* y las diferentes conferencias reunidas en el volumen *El problema de la conciencia histórica*, concretamente "El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles" (cf. H.-G. GADAMER, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, 81-94). También *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1996; *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1992. El primero que llamó la atención sobre la convergencia entre las figuras de Heidegger y de Wittgenstein, o sobre la hermenéutica y la filosofía analítica, fue K. O. APEL, "Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica", en *La Transformación de la Filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéuti-*

En ambas, el lenguaje es considerado constitutivo del conocimiento. En efecto, solo puede hablarse de conocimiento, cuando se puede justificar tales pretensiones, lo que es posible solo por el lenguaje. El lenguaje, en efecto, desprivatiza el conocimiento y lo hace público, y entonces, susceptible de ser entendido y compartido intersubjetivamente.

El término *intersubjetivo* tiene también su historia.¹⁷ Inicialmente, indica la relación entre sujetos epistémicos o, en otras palabras, entre sujetos de conocimiento que comparten teorías y enunciados, y por eso, conforman una comunidad. La idea de intersubjetividad o de comunidad epistémica, nace en el ámbito de la teoría de la ciencia, de allí que lo que se comparta, sean enunciados y teorías. Pero una comunidad epistémica, además de compartir teorías y enunciados, habla e interactúa. Cuando "habla" e "interactúa", no solo utiliza el lenguaje de la ciencia; también emplea un lenguaje extracientífico con, al menos, dos componentes: reglas metodológicas, que pautan el uso del lenguaje científico y que no pueden estar formuladas en el mismo lenguaje que aquél, y un código ético, que a su vez regula la actividad científica. Estos planteos, que vienen exigidos por la misma teoría de la ciencia, apuntan a un reacomodamiento, formulable de la siguiente manera: la revalorización del conocimiento práctico, de la experiencia y de la acción, y en consecuencia, del lenguaje correspondiente. Este reacomodamiento, toma la forma de una inversión, en el sentido de cambio, para algunos, inesperado. Popper, por ejemplo, declara que su teoría de la ciencia descansa en una decisión ética, la que, a su vez, supone creencias metafísicas que cumplen una función práctica. Algún resabio positivista le impide reconocer la presencia, en ellas, de alguna forma de racionalidad.¹⁸ Husserl, por el contrario, lo ve como una reversión exigida cognoscitivamente.¹⁹

ca, Madrid, Taurus, 1985, 217-264. Acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo, aquel poema de Borges: "Si (como afirma el griego en el Cratilo), el nombre es arquetipo de la cosa, en las letras de 'rosa' está la rosa, y todo el Nilo en la palabra 'Nilo' (Jorge Luis BORGES, "El Golem", en *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, 885).

¹⁷ Cf. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historisches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, 12ss.

¹⁸ Cf. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Routledge & Kegan, London, 1966, notas al capítulo 24.

¹⁹ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991 (traducción española, sin los anexos, de Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

En las ciencias sociales, la prioridad de la praxis por sobre la teoría tiene antecedentes lejanos en Aristóteles, según lo indiqué; reaparece en Vico (*verum quod factum*) hasta ocupar un lugar central en Marx (la tesis II sobre Feuerbach) sin dejar de consolidarse desde entonces. Lo mismo ocurre con la teoría política: Aristóteles la ubicaba en el ámbito del conocimiento práctico, iniciando una tradición que se prolonga en Tomás de Aquino y en el jusnaturalismo de Suárez, Vitoria, Grocio, Puffendorf y, a través de ellos, en Iberoamérica.²⁰ La política sufre una transferencia desde el conocimiento práctico al técnico, en Maquiavelo, sin desaparecer en Hobbes, donde la teoría supone una construcción lograda gracias a la utilización de reglas de procedimiento, de carácter técnico.

De allí en más, esta perspectiva se hace fuerte en Occidente; por cierto, también en América latina. Acompaña avanzadas del proceso de modernidad en nuestras regiones, mechadas de positivismo, de liberalismo y de laicismo. También se hace presente en algunas versiones del marxismo, finalmente, hijo de la modernidad. Entretanto, el iusnaturalismo se acomoda entre los valores heredados por la cultura hispanista y católica, y es distinguible en autores y corrientes. De todas maneras, nada es impoluto, claro y distinto en los procesos históricos, mucho menos si los mismos se han dado como adyacentes a los desarrollados en los países centrales. Aquí salta la importancia de la historia de las ideas, que tiene, si se quiere, un marcado sesgo empírico: tratar de reconstruir los procesos históricos como fueron (en todo caso, como nosotros suponemos que fueron, utilizando los recursos que las disciplinas respectivas ofrecen para el caso), y no como quisiéramos que hubieran sido.

La intersubjetividad que involucra a sujetos epistémicos, se conforma inicialmente como una red lingüística de enunciados y teorías. Los enunciados son formulaciones en tercera persona de indicativo, impersonales, “vacíos” de toda coloración subjetiva, un ideal que asomaba en la lengua universal de Leibniz y es reapropiada, a su modo y a su forma, por los positivistas del Círculo de Viena. En el enunciado, aparece trabajada solo la dimensión sintáctico-semántica, como manera de controlar todo desborde de la subjetividad. Pero cuando hasta la ciencia es vista como una acción, y no de

²⁰ G. ORTIZ, “Modernidad e identidad en América Latina. Consecuencias ético-políticas en el discurso del bicentenario”, en *Ilustración y emancipación en América Latina. Materiales para la reflexión ético-política en el segundo centenario* [ed. ORTIZ – SPECCHIA], EDUCC, 2008, 17-60.

un sujeto individual sino de un sujeto colectivo, irrumpe la dimensión pragmática²¹ y el recurso a los actos de habla.

En los actos de habla, el lenguaje es visto como una acción que compromete al menos, a dos sujetos. A diferencia del enunciado, además, el acto de habla es inescindible de quienes lo ejecutan. Los sujetos aparecen, sobre todo, en la dimensión ilocucionaria (el modo cómo se dice), que viene a definir lo que se dice (dimensión locucionaria) y el propósito que eventualmente se persigue (dimensión perlocucionaria).²² Cuando hablamos, hacemos algo (afirmamos, preguntamos, exhortamos, prescribimos, rogamos, etc), de manera tal que el significado de lo que decimos emerge ya regimentado. Cuando hablamos, entonces, describimos, expresamos sentimientos, explicamos o argumentamos, pero sea lo que sea lo que hagamos, no lo hacemos solos. En efecto, el acto de habla está orientado a la comunicación, intencionalmente presente cuando se lo realiza, entre al menos dos sujetos. La comunicación consiste en la posibilidad de ponerse de acuerdo, sobre la existencia de una determinada situación o estado de cosas en el mundo; no conlleva, como por ahí se deja entender, una carga antes que nada afectiva u emocional, sino fuertemente cognoscitiva, es cierto que reformulada por una idea ampliada de racionalidad. Esto es, una racionalidad que orienta la acción personal y colectiva, y que es una versión, reformulado, del conocimiento práctico aristotélico.

2. Del lenguaje a la acción

Se puede afirmar, en consecuencia, que cuando hablamos hacemos algo (Austin) o, lo que es lo mismo, que todo acto de habla es una acción. Pero ¿es lo mismo el reverso, es decir, que toda acción es un acto de habla? Hay quienes lo sostienen, sin ambages.²³ Lo

²¹ F. NAISHTAT, *Problemas filosóficos en la acción moral y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

²² Sobre la noción de acto de habla, la bibliografía, se sabe, es mucha. Imprescindibles son WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*; J. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford, Clarendon, 1962 y J. SEARLE, *Speech Acts*, London, Cambridge University, 1969.

²³ Dice P. RICOEUR en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil, 1994, 209: “Tout, dans l’expérience n’accède au sens que sous la condition d’être portée au langage [...] L’agir proprement humain se distingue du comportement animal, et à plus forte raison du mouvement physique, en ceci qu’il doit être dit, c’est-à-dire porté au langage, afin d’être signifiant” (citado por E. CASAROTTI, *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*, EDUCC, Córdoba, 2008, 102).

ampliamente consensuado es que, al menos, hay una relación insoslayable entre el lenguaje, en cuanto acto de habla, y la acción. Cuando se habla de la acción, la referencia inevitable es, de nuevo, la filosofía práctica aristotélica. La acción, en Aristóteles, es un movimiento intencional –según puede denominarse con el lenguaje moderno–, ejemplarmente dado en la praxis, que transforma al sujeto. Acción y sujeto se coimplican, y para hablar de ambos, hay que introducir una serie de conceptos, que conforman como una red: intención, forma, finalidad.²⁴ El sujeto de la acción, pues, no es el sujeto del movimiento (sustancial, cuantitativo, cualitativo). O si se prefiere, el sujeto de la acción es, también, sujeto del movimiento, pero tiene la capacidad de orientar su movimiento intencionalmente, esto es, de efectuarlo por motivos que lo liberen de las constricciones de la naturaleza; en eso consiste el conocimiento práctico, en que guía la acción y a él pertenecen la moral, la educación, la religión y la política.

Los motivos “intencionan” la acción, le dan sentido, la conforman, la hacen *humana* y se exteriorizan en el lenguaje; a su vez, el lenguaje, antes que nada, el lenguaje cotidiano, cuando es aprendido, vehicula el *ethos*, esto es, la cultura, o la forma de habitar en el mundo y con los otros, que es internalizada, en complejos procesos de socialización; ambos pues, acción humana (incluido el conocimiento práctico que transporta) y lenguaje, se interpenetran y se producen recíprocamente. La acción humana, a su vez, (en una secuencia construida *ad hoc*) se convierte en acción social, cuando el sentido o la intención que la alimenta, es reconocida por otro, provocando, entonces, una relación social, que puede sedimentarse institucionalmente; las instituciones, en efecto, pueden ser tenidas como sedimentaciones de sentido.²⁵ La intención que informa la acción y la hace ser tal, es sentido y significado; es decir, es lenguaje, o acto de habla, si se prefiere.

²⁴ Véase P. RICŒUR, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981; G. E. M. ANSCOMBE, *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991. F. NAISTHAT, *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

²⁵ La acción humana y la acción social pueden ser estudiadas, básicamente, desde dos perspectivas. La de la descripción y análisis fenomenológico de la experiencia primera del mundo social como comprensión inmediata, y la de la perspectiva “objetivista”, que intenta establecer regularidades objetivas (estructuras, leyes, sistemas de relaciones), independientes de las conciencias y voluntades individuales. Las miradas son complementarias, aunque suelen ser propuestas como alternativas excluyentes. Véase la posición inteligente de P. BOURDIEU en *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Así pues, en la intención o el sentido que orientan la acción, quedan subsumidos modos de vida, maneras distintas que los hombres tiene de relacionarse y de organizarse para la producción de bienes y el ejercicio del poder. Esto tiene especial relevancia cuando se piensa en la historia de las ideas iberoamericanas. En efecto, si esa historia de las ideas, a través de los actos de habla, reenvía a los contextos culturales, a los modos de organizar la producción económica y el poder político y a la manera de relacionarse entre sí que los hombres adoptan, otorga claves de interpretación de la historia de nuestra región que tienen que ver con la identidad individual y colectiva y con la pertenencia a un mundo de la vida históricamente situado.

Mi suposición es que esa historia iberoamericana ha tenido un proceso complejo, desde la colonización hasta la actualidad, en cuya configuración han intervenido factores culturales, sociales, económicos y políticos, provenientes de los países centrales y de los pueblos originarios; hasta aquí, nada nuevo. Mi apuesta sube cuando decido denominar a ese proceso como *modernidad*, sumando con este vocablo mayor complejidad todavía a la atribuida al término *iberoamérica*.

Intentando una primera defensa de mi posición, diría que la misma supone que hubo distintas formas en que la modernidad se ha dado: la europea, la de América del Norte, la de Japón, la de los países que arriban tardíamente al capitalismo, como fue el caso de Nueva Zelanda y de Australia y la de Iberoamérica. En realidad, al estilo weberiano (en cuya conceptualización estoy pensando, inicialmente, al hablar de *modernidad*), se trataría de tipos, construidos como recursos metodológicos y susceptibles de reajustes y hasta de abandono, por refutación.²⁶ Estoy diciendo, también, que identificar el proceso de los pueblos iberoamericanos como de modernidad, es una cuestión básicamente empírica y no ideológica, si bien, es cierto, se parte de categorías teóricas elaboradas desde las ciencias sociales y políticas (incluida la filosofía) en la que los componentes ideológicos (en cuanto vertebran elementos encubridores de intereses), no pueden ser ignorados y resultan difícilmente eliminables. Lo que queda es el recurso al lenguaje, que posibilita la crítica intersubjetiva.

²⁶ Me he referido al tema en G. ORTIZ, “Cultura e invención de la modernidad. Una lectura de Weber desde A. Latina”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* [Aachen, Alemania] 46 (2004) 97-110; “¿Es posible una modernidad alternativa en América latina?”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de Política de la Filosofía* [México DF], Mayo-Octubre 2005, 31-43.

Decir que el problema de determinar la versión latinoamericana de la modernidad es una cuestión empírica no encamina al naturalismo o el positivismo. La modernidad, en mi perspectiva, es un proceso histórico, que a diferencia de los hechos repetitivos de la naturaleza, formulables según ordenamientos legaliformes, se presenta como de carácter único, en el sentido de irrepetible. Y esto, porque los procesos históricos que articulan las dimensiones culturales, sociales, económicas y políticas, se deciden y se construyen. Cuando digo que se deciden, estoy afirmando, por un lado, que zafan de las constricciones de la naturaleza y de las presiones sistémicas y, por el otro, que en ellos se filtra la subjetividad de los actores, inconceptualizable e incapturable. Los procesos históricos están informados de legalidad y de normatividad, pero se trata de ordenamientos contruidos por los hombres, a diferencia de los que provienen de la naturaleza, a los que solo resta descubrir y formular: hay distinción entre las leyes de la naturaleza y las prescripciones y normas de la sociedad. De todas maneras, los procesos históricos acontecen y se experimentan, dejan marcas y ejercen una efectividad en el porvenir; son, pues, susceptibles de experiencia.

Heráclito habla del agua que corre y de la imposibilidad de bañarnos dos veces en el mismo río. La metáfora es inquietante; quienes gustan de ella, afirman que no solo pasa el agua sino también pasamos nosotros: cada vez que nos sumergimos y emergemos, no seríamos los mismos. Confieso que me resisto a esta disolución callada y menesterosa de nuestras vidas. Pienso, más bien, que construimos nuestra historia, y al mismo tiempo somos contruidos por ella; pero no pasamos, ni tampoco seguimos siendo, simplemente, los mismos: existimos, con los otros y en el mundo, y en esa interacción nos vamos haciendo, constituyendo históricamente, con un pasado que nos preforma, del que no podemos liberarnos ni ignorar, pero del que podemos disponer para alcanzar consensos básicos que respondan a intereses generalizables.

El tema de la historia de las ideas continúa como una cuestión abierta, teórica y metodológicamente. Esta situación obedece, en general, a la constante autorreflexión a la que se someten, contemporáneamente, las distintas perspectivas disciplinares, buscando reajustes que garanticen la confiabilidad de sus conocimientos. Específicamente, tiene que ver con esa secuencia formulada y que hablan de un paso desde las ideas al lenguaje y desde el lenguaje a la acción. En el fondo, se relaciona con la controversia a la que aludí más arri-

ba, en una nota al pie de página, entre Kosseleck y Gadamer,²⁷ y que en alguna medida nos retrotrae a la relación entre conocimiento científico y conocimiento práctico, entre logos apofántico y logos semántico, entre concepto y significado, entre concepto y acción, etc. Agudamente, Gadamer sostiene que el mundo antiguo equiparó la historia con la poesía y no con la matemática, y esto, sencillamente, porque la historia no trabaja con certezas, ni con pruebas o demostraciones. Pertenece al hombre, dado que él la hace. Puede contarla, porque la vive; una historia no es lo que es, sino lo que puede ser; no es lo acabado, sino lo inconcluso; es lo que la hace "humana".²⁸ Koselleck concede que la *historia* (*Historie*) —la investigación empírica de lo acontecido— esté escrita con caracteres lingüísticos y que tenga que ser comprendida hermenéuticamente, pero no sería el caso de la teoría de la historia (*Historika*), que se pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de aquélla. Es allí, en la teoría de la ciencia, en donde funcionan las categorías transcendentales que hacen posibles la historización de la experiencia: 1) el par *deber morir* — *poder matar*; *amigo* — *enemigo*; *interno* — *externo*; el par *padres* — *hijos*; el par antitético de las relaciones jerárquicas *abajo* / *arriba*, *señor* / *esclavo*, *fuerte* / *débil*, que alude a las articulaciones existenciales del problema del poder, y a las modalidades organizativas y autointerpretativas de las expectativas de liberación y contra-poder.²⁹ Estas categorías definen el campo de acción donde se consuman las expectativas y donde se realiza (auténtica o inauténticamente; junto a los otros, con los otros, o bien en contra de ellos) el *surplus* de posibilidad asignado al sujeto de la propia finitud. Así pues, no todas las palabras se convierten en conceptos, y menos, en conceptos fundamentales, aquellos en los que se deposita la densa materialidad de las experiencias colectivas ocurridas en el tiempo, y que terminan convirtiéndose en conceptos políticos.³⁰

Estas son apenas las preliminares de la controversia entre R. Koselleck y H.-G. Gadamer. A pesar de la ahistoricidad que el primero

²⁷ Cf. nota 5. La afirmación primera de KOSSELLECK "Begriffe als solche haben keine Geschichte. Sie enthalten Geschichte, haben aber keine" ("Los conceptos, en cuanto tales, no tienen historia. Ellos contienen historia, pero no tienen ninguna") se halla en "Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung", en W. CONZE [hrsg.], *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart, Klett, 1972, 14.

²⁸ Cf. R. KOSSELLECK y H.-G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, 102-104.

²⁹ Cf. R. KOSSELLECK y H.-G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, 73-85.

³⁰ Cf. R. KOSSELLECK y H.-G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*, 87.

le asigna a los conceptos, estos constituyen la experiencia histórica y en cuanto tales condensan situaciones, formas de vida y, sobre todo, prácticas políticas que se articulan diferentemente, en especial en los momentos de inflexión (*Sattelzeit*; *Schwellenzeit*) de dos tiempos históricos; la modernidad aparece, en ese sentido, como un gozne fundamental. Gadamer resalta la falsa ilusión de una objetividad total; nosotros hacemos la historia y somos responsables de ella y de su interpretación. Ambos ofrecen posibilidades fecundas para continuar reflexionando sobre la historia de las ideas.

De camino al prójimo

Una interpretación de las relaciones entre amor al prójimo y compasión en la filosofía tardía de Cohen y *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig*

por Mariana Leconte

Universidad Nacional del Nordeste. IIGHI- CONICET

En este artículo intentaremos, en primer lugar, proponer una interpretación fenomenológica de la concepción de la compasión en Hermann Cohen, de modo de poder despejar las determinaciones fundamentales que hacen de la compasión la vía de acceso al prójimo y de transformación de la mirada desde el trato general con el hombre como *congénere* a la implicación con el otro en la *proximidad*. En segundo lugar, consideraremos los caracteres generales constitutivos del amor al prójimo en Rosenzweig de modo de poder abordar, finalmente, el concepto “compasión” como concepto-puente capaz de poner en relación el camino coheniano del *congénere* al prójimo y la comprensión rosenzweigiana de la vía de la redención. En este sentido será decisivo precisar las coincidencias y diferencias entre la compasión coheniana y el “amor” rosenzweigiano, en tanto ambos afectos se muestran como templos fundamentales que hacen posible la redención, definible como el hecho de “que el yo aprenda a decir Tú al Él”.¹

1. La compasión en la filosofía tardía de Hermann Cohen. Intento de interpretación fenomenológica

Al iniciar el capítulo VIII de su obra póstuma, Cohen pone ante el lector una diferencia que será el punto fuente desde el que

* El presente artículo fue originalmente expuesto en alemán durante el Congreso de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft* realizado en la ciudad de París en mayo de 2009.

¹ Franz ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención* [tr. Miguel García Baró], Salamanca, Sígueme, 1997, 329 (en adelante: *ER*).