

En *Ecos filosóficos del mayo francés en Alemania*. Buenos Aires (Argentina): Miño y Dávila Editores.

# Asimilación sin entusiasmo.

Naím Garnica.

Cita:

Naím Garnica (2017). *Asimilación sin entusiasmo*. En *Ecos filosóficos del mayo francés en Alemania*. Buenos Aires (Argentina): Miño y Dávila Editores.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/naim.garnica11/40>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p30e/hbp>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



**Título original del francés:** *Allemagne d'Aujourd'hui. Revue française d'information sur les deux allemandes.* "Le siege de la raison ou une philosophie entre deux chaises. Bilan de la philosophie allemande actuelle", N° 99-100 (Janvier-Juin 1987)

© EDICIÓN: Miño y Dávila srl / Miño y Dávila sl, 2017.  
© TRADUCCIÓN del Francés: Elizabeth Reyes Garzón, 2016.  
© TRADUCCIÓN del Alemán de los textos de Herbert Schnädelbach; Manfred Frank y Helmuth Vetter: Verónica Galfione, 2016.  
© PRESENTACIÓN: Naim Garnica, 2016.

**Diseño:** Gerardo Miño  
**Composición:** Eduardo Rosende  
**Traducción:** Elizabeth Reyes Garzón y María Verónica Galfione  
**Ilustración de portada:** Designed by davidzydd / Freepik

**Edición:** Primera. Diciembre de 2017

**ISBN:** 978-84-16467-98-3  
**Código IBIC:** HPCF7, HPCF  
**Lugar de edición:** Buenos Aires, Argentina

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE  
CATAMARCA

C I T C A T A M A R C A

MIÑO y DÁVILA  
EDITORES

**Página web:** [www.minoydavila.com](http://www.minoydavila.com)

**Mail producción:** [produccion@minoydavila.com](mailto:produccion@minoydavila.com)

**Mail administración:** [info@minoydavila.com](mailto:info@minoydavila.com)

**Dirección postal:** Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565  
(C1071AAL), Buenos Aires, Argentina.

Gérard Raulet  
(comp.)

**Ecos filosóficos en Alemania  
del Mayo francés**

**Teoría Crítica, Hermenéutica  
y Postestructuralismo**

Schnädelbach, Herbert, Manfred Frank,  
Helmuth Vetter, Jacques Poulain,  
Stäblein, Ruthard

Traducción  
Elizabeth Reyes Garzón  
María Verónica Galfione

**MIÑO y DÁVILA**  
♦ E D I T O R E S ♦

## **Nota de edición**

Hemos conservado en su totalidad la forma de citación original de los artículos y el formato de edición de la revista. El único agregado son las notas al pie de página que indican alguna obra que los autores mencionan cuyos datos bibliográficos no están en el cuerpo del texto ni en la bibliografía. Agregamos, además, las correspondientes traducciones al español de obras citadas en los artículos.

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

|   |     |
|---|-----|
| Asimilación sin entusiasmo: el debate franco-alemán,<br><i>por Naím Garnica</i> .....   | 7   |
| Prólogo a la edición en castellano,<br><i>por Gérard Raulet</i> .....   | 57  |
| 1. La filosofía alemana después de 1945,<br><i>por Herbert Schnädelbach</i> .....   | 67  |
| 2. “El fin del sujeto” y “el fin del individuo”:<br>la piedra de toque entre Alemania y Francia,<br><i>por Manfred Frank</i> .....                                | 83  |
| 3. Razón alemana y crítica de la razón francesa:<br>un intercambio de perspectivas,<br><i>por Ruthard Stäblein</i> .....  | 91  |
| 4. Tras las huellas de la filosofía posmoderna: la situación del<br>pensamiento francés actual en los países de habla alemana,<br><i>por Helmuth Vetter</i> ..... | 97  |
| 5. La guerra de lo verdadero o la conversación de la<br>hermenéutica con la filosofía analítica,<br><i>por Jacques Poulain</i> .....                              | 111 |
| 6. Jürgen Habermas y el discurso filosófico de la posmodernidad,<br><i>por Gérard Raulet</i> .....  | 131 |
| Datos de los autores.....   | 157 |

## **Agradecimientos**

Queremos agradecer, en primer lugar, al profesor Gérard Raullet por la amabilidad de atender a nuestras demandas e inquietudes. Damos las gracias y deseamos hacer una especial mención al Profesor Jérôme Vaillant de la Universidad de Lille, quien nos cedió los derechos de traducción de la revista que actualmente dirige. Sin su atenta ayuda y asistencia este libro no podría haber sido posible. También a Horacio Tarragona, Director del Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética (IInTAE) de la Universidad de Catamarca por su paciente lectura de la presentación de los textos y por sus observaciones. A Mariela Vargas de la Universidad Nacional de Salta, cuyo breve encuentro académico alcanzó para motivar y beneficiar la construcción de este libro. Además, extendemos el agradecimiento al Director del Centro de Investigación y Transferencia de Catamarca (CITCA-UNCA) de CONICET Dr. Ricardo Farías por avalar nuestro proyecto de publicación.

## PRESENTACIÓN

### **Asimilación sin entusiasmo: el debate franco-alemán**

El conjunto de textos que presentamos aquí tienen como objetivo dar a conocer los debates llevados a cabo a fines de los años ochenta en torno a la filosofía francesa post-Mayo del 68 a través de su recepción en la filosofía alemana. Los textos reunidos por Gérard Raulet para la publicación de este *Dossier* de la revista *Allemagne d'Aujourd'hui* constituyen, por un lado, un intento de considerar el diálogo entre ambas filosofías, mientras que, por el otro, buscan mostrar las implicancias que la filosofía francesa tuvo y tiene en otros ámbitos más allá de la alcanzada celebridad en la crítica literaria norteamericana. Además, permiten identificar los tempranos cuestionamientos que los autores franceses han recibido. Si bien no podemos afirmar una definición taxativa respecto a cuál sería la imagen que el conjunto de la filosofía alemana tuvo en ese momento de la filosofía francesa post-sartreana, a partir de estos textos logramos acercarnos a las indicaciones que varios de sus representantes sostuvieron sobre ella. Aunque el panorama intelectual fue modificado, luego de la caída del muro de Berlín y la unificación de Alemania, varios de estos debates se sostuvieron y han legado algunas discusiones que aquí intentaremos mostrar. Nuestra presentación intenta dar cuenta de las relaciones entre ambas filosofías antes del encuentro en los años ochenta y las discusiones que fueron dominantes en la escena intelectual y cultural de esa década.

Las relaciones intelectuales entre ambos países parecían mantener una fluidez notable si nos detenemos en pensadores, artistas y políticos del siglo XVIII y XIX, particularmente, en las diversas opiniones alemanas de la literatura y la política francesa (Revolución, Ilustración). Pero dicha percepción parece modificarse al inicio del siglo XX y profundizarse



a medida que los años avanzan. Ya en 1930 León Brunschvicg, en el prólogo a *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* de Georges Gurvitch, sostenía la necesidad de recuperar un diálogo perdido en las academias filosóficas por parte de estas corrientes de pensamiento. El pensador francés rinde, en dicho proemio, un extenso agradecimiento al esfuerzo de Gurvitch de acercar al mundo intelectual francés unas dedicadas y actualizadas lecciones sobre las discusiones de los pensadores contemporáneos alemanes. Brunschvicg reconoce la necesidad de acercarse al nuevo panorama alemán, dominado fundamentalmente por el neokantismo. Dicho dominio será determinante en el siglo XX, tanto para alemanes como para franceses, pues los nombres de Husserl y Heidegger serán claves. No obstante, Brunschvicg también advierte que alemanes y franceses eran víctimas de sus respectivos pasados históricos, los cuales los sujetaban a sus propias necesidades de reelaborar la tradición.<sup>1</sup> No es casual que en esos años las lecciones de otro compatriota de Gurvitch, como Alexander Kojève, hayan mostrado un camino más heterodoxo a la filosofía alemana por medio de Hegel. En ese sentido, si las relaciones entre ambos países comenzaban a tensarse, fruto del hipotético desconocimiento y la necesidad de afianzar una identidad propia que se veía amenazada, las referencias intelectuales en cada país empezaban a quedar cada día más claras.

Mientras en Francia, desde el inicio hasta mediados del siglo XX, los debates en torno a la Historia de la Ciencia (Cavaillès, Bachelard, Canguilhem), la percepción (Merleau-Ponty), la conciencia y el existencialismo (Sartre, Beauvoir) comenzaban a ganar lugar en la escena intelectual, Alemania mostraba dos nuevas figuras que organizarían el panorama filosófico más *allá* y más *acá* del neokantismo: Husserl y Heidegger. Estos, al igual que Goethe y Kant, quienes sellaron una “época”, marcarán las distintas generaciones de pensadores por lo menos hasta mediados de los años ochenta. Tanto Husserl como Heidegger no

---

1 Brunschvicg sostiene al respecto: “Como indicaba yo en una conferencia que recientemente tuve el alto honor de dar en la Universidad de Berlín, los alemanes y los franceses nos encontramos separados, no en modo alguno por nuestras preocupaciones actuales, sino por nuestro pasado o, más exactamente, por la manera de contarlo”. León Brunschvicg, “Prólogo” en Gurvitch, G.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1939, p. 8.

pueden decirse marginales del pensamiento francés, pues serán la clave de discusión alemana respecto a la lectura que los jóvenes franceses (Derrida, Foucault, Lacan) lleven a cabo de ellos. En este sentido, resulta orientador tanto el texto que aquí presentamos de Herbert Schnädelbach,<sup>2</sup> como el criterio asumido por Gérard Raulet en su obra *La filosofía alemana después de 1945*, respecto de distinguir los caminos seguidos por la prehistoria a 1945 del pensamiento alemán, entre continuidad y ruptura de sus tradiciones intelectuales. Alemania dará cuenta de un proceso de marginación de académicos judíos y, curiosamente, esto último será considerado como un ataque personal, incluso racial, pero no filosófico. Dicho proceso, con su respectiva consideración, implica aislar las consecuencias nefastas del nacional-socialismo en el ámbito de la filosofía académica aunque esto no haya, efectivamente, como sostienen tanto Raulet como Schnädelbach, modificado las estructuras académicas. Lo peligroso de esa consideración, tal como estos dos autores lo resaltan, es no tomar en cuenta que partes nucleares de tradiciones como el Marxismo, el Psicoanálisis y el Círculo de Viena desaparecieron del ámbito alemán. Este último sufrió tal vez el mayor desarraigo, dado que se convirtió en un eslabón único e imprescindible de la filosofía analítica o anglosajona; sólo Bela Juhos y Viktor Kraft pudieron continuar con las propuestas del empirismo lógico en Alemania sin grandes resultados.<sup>3</sup>

Ahora detengámonos en el lado francés. Nos parece necesario reconstruir de forma breve los antecedentes filosóficos previos a 1960, antes de abordar una lectura de los debates y discusiones que la filosofía francesa suscita en este compilado. La intención es, por una parte, dar cuenta del

- 
- 2 Se podría afirmar que en Alemania no era muy distinta la organización del pensamiento contemporáneo hasta 1945. Textos que reconstruían el panorama “contemporáneo” o actual escritos por filósofos alemanes también tendían a exponer las mismas características que se podían observar en Francia. Al respecto pueden consultarse: Schnädelbach, H.: *Filosofía en Alemania (1831-1933)*, Cátedra, Madrid, 1991; también, pero con algunas variantes y algo más de alcance, pues incluye debates alemanes que llegaron hasta los años ochenta: Bubner, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Madrid, 1991; a su vez puede verse Bowie, A.: *Introduction to German Philosophy. From Kant to Habermas*, Politi Press, USA, 2003.
  - 3 Pueden consultarse al respecto algunos artículos sobre las distintas tradiciones alemanas desde Kant en adelante en O’Hear, A. (ed.): *German Philosophy Since Kant*. Cambridge University Press, UK, 1999.

estado de situación en el que la filosofía francesa llega a los años ochenta, década en la cual está situada la recepción y el diálogo con la filosofía alemana. De alguna manera, este primer punto queremos dedicarlo al objetivo de reconstruir de qué modo la filosofía alemana es parte central de las consideraciones francesas. Y, por otra parte, pretendemos mostrar que la filosofía alemana por esos años se encuentra posicionada, en relación a la filosofía francesa, bajo una forma que Manfred Frank denominará “integración sin entusiasmo”. El contacto con la filosofía francesa gestada desde los años sesenta no hace otra cosa que convertirse en un espejo para la filosofía alemana donde *el retorno de lo reprimido*<sup>4</sup> vuelve con fuerza. En esa dirección, nos parece necesario prestar especial atención al artículo de este *Dossier* elaborado por Ruthard Stäblein. Da la impresión de la necesidad de mostrar que la filosofía francesa no se convierte en un corpus difícil de absorber por su propia constitución, sino por *lo impropio de lo propio* que ella tiene para ofrecer en la Alemania de fines de los años ochenta. La cercanía entre los maestros del pensamiento francés hasta 1960, en particular hasta Mayo del 68, está atravesada por lo que aquí podríamos denominar “la triple H” (Hegel, Husserl, Heidegger), siguiendo la conocida denominación de Vincent

- 
- 4 Axel Honneth, en una entrevista realizada por Simon Critchley, no coincide con la hipótesis que aquí deslizamos. Honneth considera que la imagen del *retorno de lo reprimido* en la filosofía alemana puede reducir las expresiones de otras corrientes. Por eso afirma: “Yo no creo que sea totalmente justo describir el papel del postestructuralismo o el deconstructivismo como si fuera sólo un tipo de memoria reprimida de la tradición alemana. Eso sencillamente no es cierto, porque subestima la gran fuerza que Heidegger todavía tiene en la filosofía alemana. Yo pienso que lo que usted ha dicho puede ser cierto para Frankfurt, y especialmente para Habermas. Pero no es un panorama justo de la situación filosófica en Alemania. Usted no debería olvidar que no sólo en Friburgo, sino en muchos lugares –en Heidelberg y Tubinga, tal vez en Múnich o Berlín– el papel de Heidegger es todavía bastante dominante y está creciendo ahora. Una consecuencia filosófica de la situación después del ’89 fue una especie de amplia rehabilitación de Heidegger. Así que en muchas formas las cosas son al revés de como usted afirma. El hecho de que Habermas siga criticando un cierto heideggerianismo es el resultado de la influencia creciente de Heidegger en Alemania. Toda la vasta empresa de la publicación del *Gesamtausgabe* de Heidegger es un indicador objetivo, de ese hecho”. Critchley, S. y Honneth, A.: “La filosofía en Alemania”, en Farfán Hernández, R. y Girola, L.: *Cultura y civilización. El pensamiento crítico alemán contemporáneo*, Ed. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2003, p. 247.

Descombes. Pero también parece necesario tener en cuenta cómo los circuitos literarios de escritores como Blanchot, Bataille, Klossowski, y compañía, harán de Nietzsche, el Psicoanálisis y el Marxismo sus espacios de pensamiento del fenómeno de la escritura literaria. Algunas de las etiquetas tanto americanas como alemanas de la filosofía francesa (deconstrucción, posmodernismo, post-estructuralismo, neo-estructuralismo, etc.) están inspiradas, fundamentalmente, en este último camino seguido por muchos escritores, filósofos y poetas franceses.

## La filosofía francesa antes de 1960

Algunos autores como Alain Badiou, Gary Gutting<sup>5</sup> y Frédéric Worms<sup>6</sup> parecen coincidir en lo problemático que puede ser hablar de “filosofía francesa”. Tal expresión puede aludir, como lo marca Badiou, a la falta de universalidad, la vocación euro-imperialista o al reniego de la etiqueta americana “*french touch*” o, para usar la conocida descripción que se popularizó por medio de los Estudios Culturales, “*French Theory*”. Pese a tal dificultad, podríamos distinguir como “filosofía francesa” al tipo de práctica filosófica particular elaborada en la segunda mitad del siglo XX. Como indica Badiou “existen *momentos* de la filosofía, localizaciones particulares de la inventiva de la que ella es capaz y que poseen resonancia universal”.<sup>7</sup> La comparación con *el momento griego* y el idealismo alemán le permite establecer al pensador francés el estatus de la filosofía francesa tanto por su novedad como por su extensión. Del mismo modo que la filosofía griega y el idealismo alemán, la filosofía francesa marcaría una ruptura en la forma de creación, invención y prác-

---

5 Gutting, G.: *Pensando lo imposible. Filosofía francesa desde 1960*, Avarigani, España, 2011. Y también Gutting, G.: *French philosophy in the twentieth century*, Cambridge University Press, UK, 2001.

6 Worms, F.: *La philosophie en France au XX siècle: Moments*, Gallimard, París, 2009. Puede consultarse también Maniglier, P. (ed.): *Le moment philosophique des années 1960 en France Avant-propos de Frédéric Worms*. Presses Universitaires de France, París, 2011. También es interesante la reconstrucción de Schrift, A.: “After Structuralism” en *Twentieth-Century French Philosophy. Key Themes and Thinkers*, Blackwell, UK, 2006, pp. 54-74.

7 Badiou, A.: *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 10.

tica filosófica que la vuelve distintiva de otras variantes. Sin embargo, Badiou cree en la necesidad de problematizar el supuesto conjunto de autores y tradiciones de pensamiento que darían a la filosofía francesa su coherencia y validez. Siguiendo la descripción de este autor, se podrían marcar cuatro modos de indagar a qué se puede referir la expresión “filosofía francesa”. Esto sería en el siguiente orden: la cuestión del origen, las operaciones filosóficas inherentes a su identidad, la relación entre filosofía y literatura que le es constitutiva y, finalmente, una discusión permanente entre filosofía y psicoanálisis que la atraviesa. A los fines de este estudio introductorio y, por la problemática de los textos que aquí presentamos, nos interesa resaltar y desarrollar sólo las dos primeras mencionadas. Tanto *la cuestión del origen* como de *las operaciones filosóficas* nos permitirán mostrar de qué modo el pensamiento francés antes de 1960 se organizó con atención a la tradición alemana, con la excepción, desde luego, de ilustres figuras que se involucraron con otras tradiciones.

La filosofía francesa, a juicio de Badiou, podría considerarse en sus inicios gracias a dos publicaciones que marcan el camino posteriormente seguido. Por un lado, *El pensamiento y lo moviente* de Bergson y, por otro lado, *Las etapas de la filosofía matemática* de 1912 del citado León Brunschvicg, las cuales, antes de la primera guerra, “le fijan al pensamiento orientaciones totalmente opuestas, al menos en apariencia”.<sup>8</sup> Si esto se pudiera dividir, diríamos que la primera opción plantea, a partir de la biología moderna, un pensamiento encargado de reflexionar en torno a la interioridad vital, donde ser y cambio se encuentran por medio de una identidad ontológica. La segunda, mediante la matemática, sostiene una intuición conceptual que de algún modo explica la constitución de los simbolismos en la historia. Según Badiou, esta última alternativa de filosofía “continuó durante todo el siglo con Lévi-Strauss, Althusser o Lacan, en un borde más ‘científico’, y con Derrida o Lyotard, en otro más ‘artístico’”.<sup>9</sup> El resultado de estos caminos sería o la disyunción, o bien la conjunción de una filosofía de la vida y una filosofía del concepto, dado que dicho enfrentamiento entre concepto y/o vida nos

---

8 Badiou, A.: *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 12.

9 *Ibidem*.

remite, como indica Badiou, a una cuestión todavía más fundamental: la cuestión del sujeto.

Tanto la vida como el concepto forman parte del sujeto, el cual se podría entender en este contexto como “un cuerpo vivo y un creador de conceptos”.<sup>10</sup> El trasfondo de los dos caminos abiertos por Bergson y Brunschvicg conduce a investigar sobre las condiciones del sujeto, esto es, su vida y pensamiento, la idea y el cuerpo, y otros binomios tan repetidos a lo largo de las temáticas abordadas por la filosofía francesa. De Sartre a Derrida, de Merleau-Ponty a Lyotard, de Kojève a Deleuze, etc., el sujeto es afirmado o negado en beneficio de la historia, de la estructura lingüística, de su reinención, de su peligrosidad, o incluso, por su propia ausencia. Sin embargo, tal como lo nota Badiou, todavía aquí existe una necesidad de pensar en la herencia francesa, en aquel que le dio a la filosofía francesa la categoría filosófica del sujeto: Descartes. Por tanto, la herencia cartesiana de la cuestión del sujeto sería una materia que la filosofía francesa durante el siglo XX se verá obligada a tratar en mayor o menor medida, “el destino de la filosofía francesa, su división misma, es una división de la herencia cartesiana”.<sup>11</sup>

El reconocimiento por parte de la descripción de Badiou de la herencia cartesiana pasará a un segundo plano si atendemos a la cuestión de las operaciones filosóficas. El propio pensador francés indica que el conjunto de la filosofía francesa, radicalizando y superando el legado cartesiano, consiste en “una discusión sobre la herencia alemana”. Este hecho lo pueden testimoniar las distintas producciones intelectuales de filósofos, artistas y poetas sobre el pensamiento alemán. Abandonando solo por un momento a Badiou y, siguiendo a Vincent Descombes, podemos identificar pensadores franceses o referentes influyentes del pensamiento francés con su respectiva relación intelectual alemana. “Las tres H” será una forma de organizar las respuestas buscadas por los filósofos franceses fuera de los márgenes del esquema propuesto por Descartes. En primer lugar, podemos destacar la influyente figura del filósofo de origen ruso Alexander Kojève, quien con sus lecciones sobre Hegel despertará en Francia un curioso interés por la conciencia

---

10 *Ibidem*, p. 13.

11 *Ibidem*, p. 14.

y sus fracasos. Asimismo, dará cuenta de una reinterpretación del capítulo cuarto sobre la autoconciencia de la *Fenomenología del Espíritu*. La lectura de Kojève,<sup>12</sup> y no podemos dejar de mencionar las lecturas elaboradas por Jean Wahl y Jean Hyppolite<sup>13</sup> sobre Hegel, indica que la conciencia jamás llega a una unidad absoluta. La versión idealista del filósofo alemán señalaba cómo la conciencia se encontraba a sí misma luego de realizar el movimiento dialéctico. A contrapelo de tal versión, los franceses suponen que la dialéctica en sí misma es pura negatividad, un movimiento que se desenvuelve pero no para unirse en un momento superador. El movimiento dialéctico negativo constituye un desgarramiento del yo. Ese desplazamiento es, en cierta forma, un retiro desfigurador de la supuesta identidad que la conciencia adquiere al llegar hacia el final de su recorrido en la dialéctica. La razón de ese movimiento deformador radica en el modo en que la actividad dialéctica le es constitutiva una radical negatividad. Por ello, la dialéctica ostenta una fuerza que imposibilita la resolución de los estados anteriores en la unidad absoluta o espíritu.<sup>14</sup>

---

12 Kojève, A.: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Ed. Leviatán, Buenos Aires, 2008.

13 En *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* el autor, tal vez más ortodoxo en su interpretación de Hegel que Kojève, reconoce igualmente la descripción de la conciencia como lo habíamos indicado arriba. Dice Hyppolite: “La conciencia de la vida, que se descubre que la vida, tal como se la presenta, no es auténtica vida sino sólo contingencia, se identifica aquí con la conciencia de la contradicción, es decir, con la conciencia del yo que está escindido internamente. Esta conciencia infeliz es la subjetividad, que aspira al reposo de la unidad; es la autoconciencia como conciencia de la vida y de lo que excede la vida. Pero sólo puede oscilar entre esos dos momentos”. Hyppolite, J.: *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Ed. Península, 1991, pp. 194-195.

14 Algunas de estas conclusiones son a las que arriban, por caminos naturalmente distintos, las investigaciones de Paul de Man y Judith Butler sobre el hegelianismo. Al respecto pueden consultarse los estudios de Paul de Man compilados en *Escritos Críticos*, Visor, Madrid, 1996, para quien la conciencia desgarrada será una clave de interpretación de la literatura y la subjetividad; también Butler, J.: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1987, quien encuentra en la noción de deseo el proceso negativo del espíritu; asimismo, es sumamente orientador el texto de Roth, M.: *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1988.

Ahora bien, aunque la interpretación de Kojève abrirá grandes posibilidades a una visión de Hegel en el contexto francés,<sup>15</sup> eso no supondrá una clausura de las discusiones en torno al pensamiento hegeliano. Por el contrario, Hegel se convertirá en el blanco de ataque *par excellence* de las nuevas generaciones de filósofos, cuyos planteos –aunque en muchos casos todavía respetuosos de la dialéctica– no concederán aspectos como la universalidad, la totalidad, la filosofía de la historia teleológica y la preeminencia de un sujeto dueño de sí en la historia.<sup>16</sup> Los dos restantes complementos de “las tres H” tendrán una recepción en diversos ámbitos, al igual que Hegel, y de forma particular. Husserl, por caso, se encuentra asociado en Francia fundamentalmente con aquellos que han intentado pensar la fenomenología. En ese caso, la referencia directa que podemos convocar es Merleau-Ponty.<sup>17</sup> Pese a ello, no es solo potestad de este último ser el exégeta exclusivo de Husserl.

- 
- 15 Descombes comenta al respecto que la atención de la interpretación de Kojève sobre la conciencia hegeliana está puesta en los fallidos y errores que la misma puede presentar. De allí que no sea casual que la lectura de Kojève involucre hablar de sangre, locura y deseo, algo impropio si se quiere de Hegel, de quien se identificaba con un pulcro idealismo absoluto y un prolijo panlogicismo. Descombes señala: “En la versión que ofrece Kojève, el pensamiento hegeliano presenta algunos caracteres que podían seducir a un nietzscheano: tiene algo de aventurado y arriesgado, pone en peligro hasta la persona del pensador, su *identidad*, se sitúa más allá de la medida normalmente aceptada del bien y del mal”, en Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 32-33.
- 16 Descombes sostiene que: “En 1968, todo lo moderno –es decir, siempre los mismos Marx, Freud, etc.– es hostil a Hegel, la diferencia entre las dos generaciones reside en esta inversión del signo bajo el que se establece la relación con Hegel: un signo *menos* reemplaza en todos lados al signo *más*. Lo que en cambio permanece es el punto de referencia: siempre se trata del mismo punto, en un caso de-acercarse (volver, como un hijo pródigo, a la casa hegeliana), y en el otro alejarse (acabar con la tiranía hegeliana)”. Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 33.
- 17 No se puede desconocer la importancia que Merleau-Ponty le otorga a Husserl, esencialmente, si tenemos en cuenta que el pensador francés vuelve al Husserl de la *Krisis* para encontrar su consideración sobre la fenomenología. En ese caso, la fenomenología estaría en posición de levantarse como un proyecto descriptivo del fundamento de la historia, o dicho en otros términos, de la existencia humana vivida. Puede consultarse Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Península, 3<sup>ra</sup> edición, Barcelona, 1994.



Jean Cavaillès<sup>18</sup> a comienzos de siglo empleaba Husserl a los efectos de pensar, en el marco de la historia de las ciencias, en los límites de la fenomenología y en las teorías de la conciencia que pretendían conciliar los procesos del conocimiento con los objetos del conocimiento. Además de Husserl, ingresaban en su espectro de discusión Brentano, Kant y Spinoza, por lo que Husserl no era dominio exclusivo de quienes pretendían tomar a la fenomenología<sup>19</sup> como una respuesta. Sartre y Derrida, por vías e intereses dispares, se encontrarán con Husserl de distinto modo. El camino seguido por la fenomenología de Husserl en Francia se extiende desde la complejidad del pensamiento de Merleau-Ponty hasta Derrida, pasando por Sartre, Gabriel Marcel, Lévinas, Jean Wahl, hasta Paul Ricoeur. Lo interesante de remarcar sobre la fenomenología francesa es que introduce una variante existencial que ni la fenomenología ontológica, ni la trascendental podían ofrecer. Temas como el cuerpo, el otro, la libertad, la interpretación, son indagados por medio de la fenomenología como metodología existencial.<sup>20</sup> Waldenfels sostiene que la fenomenología existencial francesa podría entenderse también en relación a la hermenéutica del *Dasein* o, por lo menos, se asemeja bastante. Para este autor, la fenomenología podría ser descripta

---

18 Cavaillès, J.: *Sur la logique et la théorie de la science*, PUF, París, 1947.

19 Waldenfels sostiene que “fueron ideas provenientes de Alemania las que causaron un verdadero cambio radical. En este proceso, Francia se benefició del éxodo de sabios del este de Europa, como Georges Gurvitch, Aron Gurwitsch, Alexandre Kojève, Alexandre Koyré, Eugène Minkowski y Leo Schestow que, en su mayor parte a través de Alemania, habían encontrado el camino que los llevaría al vecino país occidental y que se encargaban de divulgar las nuevas ideas. Además, Alsacia –que en 1918 se había incorporado de nuevo a Francia– seguía siendo lugar de vanguardia de las ideas alemanas. Es importante tener presente que el descubrimiento de las ideas de Husserl, Scheler y Heidegger iba estrechamente acompañado del renacimiento del hegelianismo y del marxismo, además de un creciente interés en el psicoanálisis de Freud y en la teoría de la Gestalt. [...] Significa al mismo tiempo que la fenomenología en Francia –a diferencia de Alemania– desde sus mismos inicios estaba aliada con el existencialismo y enfrentada al marxismo hegeliano, incluso hasta formas híbridas que amenazaban con diluir su particularidad”. Waldenfels, B.: *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 64.

20 Puede ampliarse la relación entre la fenomenología alemana y la filosofía francesa en las consideraciones de Tom Rockmore “German phenomenology, french philosophy, and subjectivity”, en Rockmore, T.: *Heidegger and French Philosophy. Humanism, antihumanism and being*, Routledge, London, 1995, pp. 40-58.

del siguiente modo: “El regreso a formas concretas de la existencia en que se funden lo general y lo particular, lo ideal y lo fáctico, explica la apertura de esta filosofía hacia la no-filosofía [*Nicht-Philosophie*] como se encuentra realizada en las distintas formas de la ciencia, el arte, la política y la vida personal”.<sup>21</sup> Pese a este cuadro general, Waldenfels sostiene que dicho esquema podría ser reducido y limitado si no atendemos a distintas tendencias que aparecieron ligadas a la fenomenología. Waldenfels indica al respecto:

También ahí se ha iniciado mientras tanto una intensa *investigación*, a partir de los textos, de *Husserl y Heidegger*. Esta labor ha alcanzado el nivel de una filosofía contemporánea en investigadores como H. Birault, G. Granel, F. Dastur, D. Franck, M. Haar, así como en los belgas francófonos M. Richir y J. Taminiaux. Además, hay toda una serie de autores, como R. Brague, J. F. Courtine, D. Janicaud, J.-L. Marión, E. Martineau y J.-F. Mattéi, que en su mayoría han pasado por la escuela de Jean Beaufret y Pierre Aubenque y en los cuales la «superación de la metafísica» [*Verwindung der Metaphysik*] ha llevado a un nuevo proceso de repensar la historia de la metafísica. Las desviaciones de enfoques, los saltos en el conocimiento y las mutaciones ya no se encubren más con el velo gris del olvido del Ser [*Seinsvergessenheit*]. [...] En este contexto, merece igualmente mención especial la extensa obra del belga Marc Richir (1943). Richir retoma expresamente la última ontología de Merleau-Ponty, pero también tiene en cuenta los textos clásicos de Kant, Fichte y Schelling para llegar a un lugar *Más allá del cambio copernicano* [*Jenseits der Kopernikanischen Wende*] (1976), ahí donde un «sentido salvaje» [*wilder Sinn*] se le ofrece al Hombre y se le sustrae al mismo tiempo.<sup>22</sup>

Otro ejemplo, tal vez más emblemático de recepción alemana en el contexto francés antes de 1960 y posterior a esos años, es el de Martin Heidegger. No es nuestra intención detenernos demasiado aquí, dado que sería repetitivo volver sobre la influencia heideggeriana en Francia. La intención solo es remarcar algunos puntos necesarios para el debate posterior y tratar de entender si Heidegger efectivamente fue tan determinante como se puede suponer a primera vista.

---

21 Waldenfels, B.: *Introducción a la fenomenología. De Husserl a Derrida*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 65.

22 *Ibidem*, pp. 85-86.

Gary Gutting en *Pensando lo imposible* no está tan seguro de afirmar una influencia determinante de Heidegger en el pensamiento francés. Si bien reconoce las declaraciones públicas de dos generaciones de filósofos como Sartre, Foucault y Derrida sobre la potencia del pensamiento heideggeriano en sus planteamientos, Gutting no cree que estos puedan decirse “discípulos”. De hecho, la filosofía académica francesa tardó bastante en asimilar a Heidegger como un profesor invitado. Fue atacado en numerosas oportunidades por su filiación al nazismo y su reputación se vio aun más dañada a mediados de los ochenta con el libro de Victoria Farías que despertó un nuevo capítulo sobre Heidegger y el nacional-socialismo. No obstante, como indica Gutting, la motivación por leer a Heidegger “fue incentivada no tanto por profesores como por figuras literarias que se sentían atraídas por Heidegger, fundamentalmente René Char y Maurice Blanchot”.<sup>23</sup> Esto evidenciaba que el pensador alemán era necesariamente una referencia para distintos filósofos franceses, pero no obligaba a estos a llevar a cabo un estudio sistemático y disciplinado que los constreñirá a seguir tras sus pasos como alumnos. De alguna manera, la sugerencia de Gutting supone pensar que los autores franceses conocen parcelas de la obra de Heidegger, ya sea por la falta de traducciones o la mala circulación de sus textos. En cualquier caso, la influencia tal vez más notoria sobre los filósofos franceses puede ser la oscuridad de la escritura. Si Adorno, conjurando una crítica del lenguaje con la crítica de la ideología, le reclamaba ya a Heidegger el empleo de una “jerga” que terminaba exaltando una forma ideológica que ella misma pretende superar, algo similar les será reprochado a los filósofos franceses identificados con el post-estructuralismo. Raullet, en su comentario sobre las críticas de Adorno a Heidegger, explica que el problema radica en cómo esa “jerga” se ha vuelto ideología. Ella consiste “en la ontologización de condiciones históricas objetivas”.<sup>24</sup> La insistencia de Heidegger en la dimensión ontológica olvida las condiciones sociales y comunicativas del lenguaje, además de volverlo oscuro y estetizante. Estos argumentos volverán a aparecer en las críticas de algunos pensados-

---

23 Gutting, G.: *Pensando lo imposible: filosofía francesa después de 1960*, Avarigani, España, 2014, p. 104.

24 Raullet, G.: *La filosofía alemana después de 1945*, Universidad de Valencia, Valencia, 2006, p. 34.

res alemanes a Derrida y los seguidores de la deconstrucción. El artículo de Helmuth Vetter compilado aquí parece realizar una reconstrucción problemática de estos aspectos como las consecuencias de estas críticas a los autores franceses.

En consecuencia, llegados a este punto deberíamos hacernos algunas preguntas, siguiendo a Gary Gutting y Alain Badiou. ¿A qué responde el predominio de “las tres H”? ¿Qué pretenden encontrar los pensadores franceses antes de 1960 en Alemania que sus propias raíces intelectuales no pueden ofrecerles? Según estos análisis una respuesta sería la incapacidad del siglo XIX en Francia “de producir filósofos franceses de categoría mundial”;<sup>25</sup> la atención puesta en “la triple H” primero, y la desmedida atención que se les dio a los maestros de la sospecha posteriormente, puede atestiguar ese hecho. Antes que Bergson, Comte, Brunschvicg o el propio Sartre, las nuevas generaciones comenzarán a tomar a Nietzsche, Marx y Freud a los fines de salir del esquema propuesto por el hegelianismo, la hermenéutica y la fenomenología. Aunque esta situación de los filósofos franceses, posiblemente, tenga que ver con el tipo de sistema de enseñanza de la filosofía académica de esos años, como lo documenta Gutting, Badiou toma otra opción. El pensador francés afirma que la filosofía francesa encontró en Alemania “una nueva relación entre el concepto y la existencia; relación que adoptó variados nombres: deconstrucción, existencialismo, hermenéutica”.<sup>26</sup> La filosofía alemana proporcionaría, en ese caso, los medios *operacionales* para llevar a cabo un desplazamiento, una invención absolutamente nueva de la relación entre el concepto y la existencia. Este giro germánico tuvo efectos devastadores sobre la escritura y las tradiciones filosóficas francesas en cierto punto. Dicho giro terminó eclipsando a grandes figuras del pensamiento francés como Bergson, Cavallès, Sartre, etc.

Entonces, si el *momento* que distinguimos como “filosofía francesa” encuentra sus condiciones de posibilidad mucho más en nombres alemanes que franceses, ¿dónde se ubica su estatuto propio? Si tenemos en cuenta la reconstrucción que acabamos de hacer, ¿se enfrentan los

---

25 Gutting, G.: *Pensando lo imposible: filosofía francesa después de 1960*, Avarigani, España, 2014, p. 129.

26 Badiou, A.: *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 15.

filósofos alemanes de los años ochenta a una recepción de la “filosofía francesa”? o ¿sólo son sometidos a escuchar sus propias tradiciones filosóficas de las cuales pretenden escapar por el peso del pasado? En este sentido, nos parece necesario hacer notar cómo la recepción alemana de la filosofía francesa gestada en 1960 ha cargado con el prejuicio que los propios filósofos alemanes tienen sobre sus tradiciones. La sombra de Hegel y Heidegger, de Nietzsche, Marx y Freud vuelve a aparecer por medio de Derrida, Foucault, Lacan, Althusser y Deleuze.<sup>27</sup> Lo propio de la filosofía alemana del siglo XIX y XX retorna en los planteamientos de la filosofía post-Mayo del 68, y es rechazada como una forma impropia, o poco original, de hacer filosofía. A nuestro juicio, parecería necesario advertir el papel jugado por Manfred Frank en la recepción alemana de los franceses. El modo en que Frank presenta en sus lecciones al neoestructuralismo francés en Alemania será decisivo para varias generaciones de pensadores alemanes que tomarán a la filosofía proveniente de Francia como un aire de cambio frente a las débiles opciones de la Teoría Crítica y la Teoría de la Acción Comunicativa.

### **Manfred Frank: recepción, problematización y crítica**

Las lecciones de Manfred Frank sobre la filosofía francesa fueron dictadas a inicios de los años ochenta. Su publicación original en alemán bajo el nombre *Was ist Neostrukturalismus?* es de 1983 y fue traducida al inglés en 1989. En el caso del mundo de habla hispana estas lecciones

---

27 Foucault reconoce, en una entrevista, que se podría distinguir un contexto de ruptura en relación a las filosofías dominantes de la época, gracias a que los jóvenes intelectuales buscaban cuestionar el gran tema de la filosofía francesa: la teoría del sujeto. Foucault sostiene: “Hay un punto en común entre todos los que, en estos últimos quince años, fueron llamados ‘estructuralistas’ pese a que no lo eran –con la excepción de Levi-Strauss, desde luego–: Althusser, Lacan y yo. ¿Cuál era, en realidad, ese punto de convergencia? Cierta urgencia por replantear de otra manera la cuestión del sujeto, liberarse del postulado fundamental que la filosofía francesa, desde Descartes, no había abandonado jamás, y que la fenomenología reforzaba. Con el psicoanálisis como punto de partida, Lacan puso de relieve el hecho de que la teoría del inconsciente no es compatible con una teoría del sujeto (en el sentido cartesiano), pero también fenomenológico de la palabra”. Foucault, M.: *La inquietud por la verdad*, Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 46.

han sido traducidas recientemente.<sup>28</sup> Esta obra constituye uno de los primeros intentos de la filosofía alemana contemporánea de acercarse al pensamiento francés producto de los años sesenta. A su vez, es una de las obras más reveladoras sobre la posición de Manfred Frank en torno a sus preocupaciones actuales. Asimismo, permite aclarar los supuestos desde los cuales ha analizado el movimiento francés. En términos generales, el texto muestra, por una parte, que su lectura reconstructiva –procedimiento denominado por Frank como *hermenéutica constructiva*– del neoestructuralismo se encuentra determinada por la hermenéutica de Schleiermacher. Mientras que, por otra parte, su cuestionamiento a los conceptos de historia y subjetividad estarían orientados desde los supuestos del neoidealista Dieter Henrich, quien le permite reconsiderar y cuestionar los conceptos de conciencia, autoconciencia y sujeto del neoestructuralismo. En algunas clasificaciones y discusiones recientes sobre la subjetividad, suele colocarse a Dieter Henrich y a Frank como los representantes de la Escuela de Heidelberg, cuya defensa del sujeto no sería mediante las opciones de la crítica a la modernidad ni su defensa a ultranza. También puede advertirse en las lecciones de Frank que Sartre, la lectura de Peter Szondi sobre el Romanticismo alemán y los propios románticos (Novalis, el joven Schelling y el joven Friedrich Schlegel) son un recurso de anticipación respecto de las “hipotéticas” novedades que el neoestructuralismo viene a develar. Lejos de considerarlo un pensamiento rupturista, Frank observa las distintas continuidades, analogías y paralelismos que los planteos de autores franceses tienen con tradiciones filosóficas anteriores, fundamentalmente alemanas. Un lector atento de estas veintisiete lecciones y un apéndice no puede dejarse llevar por la exposición del autor, aparentemente neutral y fiel a los textos de los autores en cuestión, pues perdería de vista las críticas de fondo al neoestructuralismo.

Aunque la organización del texto se encuentre orientada a informar, enseñar y difundir las obras de Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser y Lacan, a su vez, constituyen la elaboración de una incipiente teoría del sujeto que luego se desarrollará en otros textos de Frank a partir

---

28 Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011.

de sus consideraciones sobre la individualidad.<sup>29</sup> La apertura del texto intenta plantear un diálogo franco-alemán que en los años ochenta se había desvanecido, más del lado alemán que del francés, en las dos corrientes predominantes de la filosofía alemana: la Teoría Crítica y la Hermenéutica. Su intención es recordarle a la filosofía europea “su compromiso a favor de lo universal”;<sup>30</sup> una declaración desde la perspectiva hermenéutica que busca establecerse como norma. La supuesta ausencia de relaciones entre la filosofía alemana y la francesa se revela para Frank como el tejido de Penélope, pese a que en apariencia esos lazos no sean evidentes. Su propósito al respecto es bastante curioso, pues se permite vincular planteos que *a golpe de vista* no son semejantes. Por caso, Frank sugiere que el concepto de historia como *a priori histórico* de Foucault “*ya habría*” estado planteado en Friedrich Schlegel<sup>31</sup> y la lingüística alemana al preguntarse por el lenguaje como lo “históricamente trascendental”. Incluso, el concepto de “suplementariedad” de Derrida posee un antecedente en el reconocimiento de la crítica del arte romántica sobre la obra de arte como una carencia que debe ser complementada por la crítica.<sup>32</sup> El recurso de asociar nombres y conceptos entre filósofos alemanes y franceses, por momentos reduccionista, y por

---

29 Frank, M.: *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción postmoderno*, Herder, Barcelona, 1995.

30 Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 11.

31 En su argumento sobre la preocupación foucaultiana de la historia al inicio de la Lección 10, Frank indica: “En realidad, la noción de lo ‘históricamente o empíricamente trascendental’ se encuentra, desde el romanticismo (Friedrich Schlegel) hasta llegar a Jürgen Habermas, en los textos esenciales de la formación de la teoría de las ciencias humanas”. Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 176.

32 En la Lección 4, Frank sostiene que a la idea de *suplementariedad* Derrida la toma de Lévi-Strauss. Pese a esa herencia estructuralista, Frank indica: “En la campo de la crítica artística lo reconocieron así los primeros románticos que consideraban a la crítica literaria como complemento de una irreductible carencia en la obra de arte misma. Derrida está muy cerca de esta idea. El movimiento de la significación dice –y yo arrego: también el de la interpretación– añade algo, es lo que hace que haya siempre ‘más’ pero esa edición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado (ED, 397). Por tanto: toda interpretación –e incluso, cada utilización de signos– presenta de alguna manera una propuesta de cómo se podría sustituir el sentido central faltante del texto, y con ello definirlo (de forma provisional con reservas)”. Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 80.

otro, cercano a un “nacionalismo filosófico” en el disfraz de “*ya lo había señalado...*”, aparece con frecuencia en el movimiento del diálogo. Según Frank, es dicho diálogo el que debería recuperar la filosofía europea y las objeciones a la falta de comprensión del neoestructuralismo de la tradición filosófica. Tales objeciones acompañan casi la totalidad del texto, y solo es condescendiente en muy pocas ocasiones. La organización de las lecciones se lleva a cabo gracias a la distinción de tres momentos o preguntas al neoestructuralismo: a) ¿de qué modo se manifiesta con respecto al fenómeno de la historia? (Lecciones 6 a 12); b) ¿cómo explica el fenómeno de la subjetividad? (Lecciones 12 a 24); y c) ¿de qué teoría de la formación de signos y de los efectos sensoriales dispone? (Lección 25 hasta el final). Además de un Apéndice dedicado a Derrida, donde Frank muestra una lectura romántica del concepto de *diseminación* al compararlo con la ironía romántica de Schlegel y Solger.

Pero antes de llegar a estos interrogantes, Frank nos conduce por un camino que él mismo considera poco seductor para el dogma de la filosofía postestructuralista: sus fuentes. A su juicio, el pensamiento elaborado por los filósofos franceses (Lacan, Althusser, Foucault, Deleuze y Derrida) se encuentra lejos de ser una ruptura definitiva con el estructuralismo clásico. Si en la versión norteamericana de la filosofía francesa se intentó señalar que la inauguración del postestructuralismo venía a marcar el final del estructuralismo (algo que se ha remarcado hasta el cansancio a los fines de resaltar la especificidad del postestructuralismo) Frank coloca el *neo-* para indicar que no hay tal distinción. Este autor bautiza a este movimiento con el prefijo neo- y no post- como habitualmente lo encontramos en su versión receptada por la academia norteamericana, dado que Frank entiende que existen más continuidades de las que podemos suponer entre Saussure y Derrida. Su argumento es que el estructuralismo de Saussure plantea en su versión original algunos aspectos de la tradición lingüística romántica alemana que permiten establecer relaciones con Derrida sobre la concepción del lenguaje. En las primeras lecciones, Frank expone que el diálogo interno del neoestructuralismo con el estructuralismo clásico, a pesar de que este último se concibe a sí mismo como un pensamiento postmetafísico, plantea una convergencia entre ambos. En esa dirección



afirma que los trabajos del neoestructuralismo le deben más de lo que enuncian a Saussure y Lévi-Strauss. Respecto a Saussure, identifica un problema con su recepción. La versión oficial de su *Curso de lingüística general* presentaba los rasgos distintivos de una semiología estructural que buscaba controlar el lenguaje en una estructura esquemática de síntesis entre significado y significante, entre la idea y su material sonoro. Ello acercaba a Saussure a las consideraciones de filósofos idealistas como Kant que buscan en la síntesis entre concepto e intuición la respuesta al modo y las posibilidades que el sujeto tiene para referirse a la experiencia sensorial. Sin embargo, la evidencia póstuma de Saussure lo muestra cerca de las teorizaciones del lenguaje de Humboldt, Schleiermacher y el joven Schelling. En ese contexto, deben distinguirse dos puntos esenciales en Saussure. El primero relacionado a que la lengua no es sustancia sino forma, y el segundo que su concepto de estructura debe ser entendido en la clave de un juego diferencial de negaciones. Ambos puntos, se encontrarán en las reflexiones de Derrida, pero modificados de un modo u otro. Con esto, Frank no pretende diluir a Derrida en Saussure, antes bien, procura indicar las condiciones de posibilidad que el segundo permitió para la emergencia del neoestructuralismo. Aunque su coincidencia es fundamental, ya que ambos entienden la ausencia de límites en las oposiciones y diferencias en el lenguaje, la distancia entre ellos evidencia el tránsito hacia el neoestructuralismo. En cuanto a Saussure, indica que el juego diferencial es producto de una conciencia colectiva. La unificación es entendida por los neoestructuralistas como una policía del lenguaje que controla y vigila la identidad de la estructura. Tal característica coincide con la metafísica y la negación del Otro.

En esta línea teórica, el límite del estructuralismo clásico será marcado por la aparición de la antropología de Lévi-Strauss que observa la posibilidad de transformación de la estructura a partir del mito. La antropología de Lévi-Strauss pone el acento en los contenidos de la estructura, la cual mantiene como matriz la identidad de las transformaciones. Esto supone considerar que la estructura no puede surgir de algo no estructural. Dicho planteo, según Frank, encuentra ecos pasados en el reparo casi bíblico de Schleiermacher acerca de que “nin-

guna forma de nueva invención es absolutamente nueva”.<sup>33</sup> Entonces, Lévi-Strauss compartiría con la tradición heideggeriana de la historia que las estructuras o *epístemes*, al decir francés, cambian pero no pueden ser algo absolutamente nuevo, se mantienen como continuidad regida por una matriz. A diferencia del modelo clásico, la estructura tiene la posibilidad de desplazarse y variar, en la medida en que excluya un corte radical surgido de la exterioridad de la estructura. A este modelo Frank lo denomina estructuralismo transformacional. Su novedad radica en la modificación: “las cartas de la estructura [...] tienen que ser cambiadas constantemente por aquellas que superan mejor la situación o la interpretan más acertadamente [...] ellas se descubren como lo que en el fondo siempre fueron: como variantes o transformaciones de una estructura [...]”.<sup>34</sup> Entonces, si en virtud de la historicidad y la modificación de los contenidos de la estructura, la fluidez aparece en la estructura, ¿dónde puede encontrarse su centro?, ¿en qué lugar halla su unidad e identidad? De algún modo, el planteo de la antropología estructural abre el interrogante acerca de la existencia de una estructura sin un centro organizador. Este argumento es decisivo para el neoestructuralismo dado que muestra el desplazamiento de la estructura frente a la falta de un principio ordenador como en la metafísica. Ella consistía, según el neoestructuralismo, en poder vincular tres aspectos: la existencia de un mundo trascendente, un pensamiento por medio de principios y el conocimiento científico con el objetivo de dominar y controlar su objeto, lo cual desembocaba en una voluntad de poder como voluntad de verdad. Este deseo podía no sólo advertirse en la metafísica, también el estructuralismo guarda la suposición de que la estructura controle a sus elementos.

A partir de esas derivaciones, Frank intenta mostrar que las consecuencias del estructuralismo clásico y la antropología estructural o estructuralismo transformacional preparan la escena neoestructuralista. De alguna manera, este autor deja entrever la observación de que el neoestructuralismo es una variación rebelde de una misma secta. No obstante, con el correr de la exposición esto se disipa al marcar las

---

33 Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 70.

34 *Ibidem*, p. 71.

distancias con el estructuralismo. La bisagra entre estructuralismo y neoestructuralismo en la reconstrucción de Frank puede entenderse en virtud de que la estructura necesita ser pensada como descentralizada. La inclusión de Derrida de una estructura sin centro se aleja de un significado trascendental a los fines de incluir a la significación en un juego infinito en su extensión. La privación de un centro no admite pensarlo como algo preexistente y necesario como lo haría la metafísica; por el contrario, es una condición de la estructura en el *juego de diferencias*. El planteo de un juego diferencial en la estructura, como el de Derrida, intenta separarlo de la tradición filosófica que prioriza la negación como determinación (*omnis determinatio est negatio*). Un pensamiento de la diferencia debe poder pensar algo y, al mismo tiempo, su negación constitutiva, a los efectos de determinar su diferencia, pero no puede caer en el argumento de que tal determinación sea un principio extraestructural y fundamentador de la estructura/texto. En consecuencia, una estructura descentralizada requiere de un complemento, de un elemento supletorio que pueda constituir esa carencia, a esto Derrida llama “suplementariedad”. Al respecto, Frank es cuidadoso. Indica que este concepto presenta dos particulares. Por un lado, el suplemento es flotante y provisional, la interpretación añadida al texto “viene a ejercer una función vicaria [...] presenta de alguna manera una propuesta de cómo se podría sustituir el sentido central faltante del texto [...]”.<sup>35</sup> Y por otro lado, esa añadidura frente a la falta no puede entenderse a modo de un *encontrar*. Si la interpretación añadida es un hallazgo, ello presupondría la presencia de un fundamento previo. Por el contrario, es un *inventar*, un agregado de la interpretación provisional y flotante. De allí, que Frank lo acerque a la crítica de arte romántica en el que la poesía es un oscilar permanente que no puede definirse.<sup>36</sup> Del mismo modo que la crítica romántica no puede definir un juicio determi-

---

35 *Ibidem*, p. 80.

36 En el Fragmento de *Athenäum* N° 116 la poesía romántica tiene la posibilidad de: “[...] flotar en el medio entre lo presentado y lo presentante, libre de todo interés real e ideal, sobre las alas de la reflexión poética, puede potenciar siempre esta reflexión y multiplicarla en una serie infinita de espejos. [...] El género poético romántico está aún en devenir. En efecto, su auténtica esencia es que solo puede devenir eternamente, nunca puede ser completamente”. Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J-L.: *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo*

nante, optando por juzgar a la poesía poéticamente, la *suplementariedad* derridiana tampoco puede fijar un criterio desde el cual determinar la interpretación o el sentido.

Luego de este análisis, el cual marca el paso del estructuralismo al neoestructuralismo, Frank plantea sus tres preguntas que desarrollan la mayor parte del texto. Cabe señalar que si bien los tópicos de la historia y la significación pueden desarrollarse como intereses particulares, la discusión sobre la subjetividad es prioritaria y nodal para nuestros intereses. La explicación de Frank mantiene la tensión entre hermenéutica y neoestructuralismo a través de los conceptos de subjetividad y estructura. A lo largo de las lecciones, Frank intenta impugnar el *accord minimale* entre estructuralismo y neoestructuralismo de que no existe un punto exacto, arquimédico, desde el cual interpretar el mundo. Apropiándose de la prioridad otorgada por la hermenéutica al sujeto y de los planteos sobre la autoconciencia de Henrich, Frank demuestra que el ataque de los teóricos franceses al sujeto autoconsciente prepara un enorme ejército en contra de un gran coro de hombres de paja.<sup>37</sup> Si, como habíamos mencionado en la prehistoria a 1960, la cuestión que articulaba de fondo tenía que ver con el sujeto, en la recepción alemana de Frank no deja de ser distinto. Frank rechazará los argumentos del neoestructuralismo contra el sujeto, pero lo hará no sin antes rechazar a sus informantes alemanes: el antihumanismo de Heidegger, la crítica a la razón y la subjetividad de Nietzsche, y la primacía del lenguaje en la elaboración psicoanalítica de Freud por medio de Lacan. La categoría de “sujeto” que el neoestructuralismo pretende disolver no existe como tal según Frank. La reconstrucción del sujeto a partir de la crisis de la metafísica y de la representación elaboradas por Heidegger, Freud, Marx y Nietzsche, sumado a la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, Searle y Austin, son para Frank un camino equivocado. El texto que presentamos en esta compilación de Frank trata de resumir algunos aspectos de esta crítica a la supuesta muerte del sujeto. En dicho texto, como en

---

*alemán*, Traducido por Cecilia González y Laura S. Carugati, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012, pp. 147-148.

37 Cfr. Pippin, R.: “On Not Being a Neo-Structuralist: Remarks on Manfred Frank and Romantic Subjectivity”, en *The persistence of the subjectivity*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 168-185.

su libro sobre la individualidad, Frank combate el sentido común de fines de los años ochenta y principios de la década del noventa, sobre el fin de todo lo que se conoce como moderno. La política de neologismos y prefijos que se colocan al lado de los conceptos elaborados en la modernidad parece remitir a un aparato explicativo de la llegada de un nuevo momento histórico, o al decir de Frank, “el sobrio huésped del posmodernismo”.<sup>38</sup> Sin embargo, los *after-Hegel*, *after-Marx*, *after-Kant*, los *pos-modernidad*, *post-arte*, *pos-cuerpo*, *pos-política*, *pos-ideología*, *pos-historia* y los *después-* de la primera guerra, *después-* de la segunda guerra, *después-* del Mayo del 68, *después-* de la caída del muro, parecen venir a evidenciar la ausencia de diálogo con las propias tradiciones. Es ese desafío el que pareciera proponer Frank al indagar por fuera de la esquematización de la historia del ser de Heidegger y la crítica de la modernidad de Nietzsche.

En su primera interrogación al neoestructuralismo (Lecciones 6 a 11), pone el acento en el concepto de historia derivado precisamente de Heidegger. En estas lecciones, se detiene en el análisis de la obra de Foucault<sup>39</sup> y Althusser<sup>40</sup> para indagar las variantes del concepto de historia. El punto de partida nuevamente es impensado: Fichte y Heidegger. Respecto del primero, Frank afirma que el neoestructuralismo depende de su imagen del ojo que nos ha sido inoculado. Del segundo, los neoestructuralistas asumen la determinación de que cuando “vemos algo *como* algo nos mantenemos ya en un claro (heideggeriano) del ser; que se desenvuelve *en* nosotros, pero no *debido* a nosotros”.<sup>41</sup> Ambas nociones pueden encontrarse en las condiciones de posibilidad histórica de la *epísteme* foucaultiana como de la ideología de Althusser. El discurso, producto de la articulación de diversos momentos históricos, da cuenta de una formación discursiva que predetermina la voluntad del sujeto, lo que hace de él un títere de la historia. Tanto la formación

---

38 Frank, M.: “Integración sin entusiasmos. La filosofía alemana entre la asimilación y el rechazo de la tradición”, *Revista de Occidente*, Traducción: Iciar Alonso Araguás, Madrid, p. 11.

39 Analiza las obras de Foucault: *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*.

40 Pone el acento en su texto con Etienne Balibar *Leer el capital*.

41 Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 111.

discursiva como la estructura althusseriana inhabilitan al sujeto en su participación. Éste es un efecto de los cambios históricos y desplazamientos de las *epístemes* que se encuentran abiertas al juego infinito de las diferencias. Ante estas consecuencias, Frank protesta mediante la recuperación de Saussure y exhibe la imposibilidad de abandonar cierta participación de la conciencia en la conformación de los significados históricos de las estructuras. Asimismo, el neoestructuralismo, en virtud de admitir fuerzas que el sujeto no domina como la estructura, el campo, el discurso o la *epísteme* que lo determinan, fracasa en su intento de crítica, pues su afirmación no se distancia de una reflexión en sí mismo o inmanente como en Hegel. La figura de un campo discursivo que habla *por* el sujeto tal vez abandone la auto-reflexividad asignada al sujeto, pero ésta es transferida a la estructura o discurso. La crítica del sujeto histórico queda eclipsada según Frank porque vuelve a una vieja figura de la filosofía clásica del sujeto.<sup>42</sup> Para Frank “la subjetividad reprimida en la posición del individuo retorna como la subjetividad de la estructura que reflexiona y se transforma actuando: retorno de lo reprimido”.<sup>43</sup>

A partir de estas consideraciones sobre la subjetividad, Frank se concentra en Derrida y su análisis de los textos de Husserl. Según el autor, tales textos pueden derivar una teoría de la conciencia y el sujeto. Pese a ello, su desarrollo previo se detiene en las dos fuentes que informan a los neoestructuralistas sobre el problema de la subjetividad: Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein. El sujeto a partir de estos tres autores obtiene características como: ficción, inconsciente, dependiente, efecto, producto, etc. Todas ellas indican el descentramiento del sujeto, ya sea en un lenguaje privado que no gobierna soberanamente una estructura existencial de la que no puede dar cuenta, ya sea una fuerza inconsciente que se le escapa. Frente a estos postulados, Frank sostiene que existió en la tradición filosófica una superación de estos planteos que pretenden

---

42 Al respecto, Frank coloca cuatro críticas, de las cuales sólo una reproducimos arriba, las otras tres son llamativas. Por ejemplo, en la segunda crítica encuentra un paralelo entre la explicación neoestructuralista de la conciencia y la aplicación de la teoría de la conciencia del monismo neutral de James, Mach y Russell, puesto que ambos entienden al sujeto como un efecto secundario de relaciones del lenguaje estructural.

43 Frank, M.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, FCE, México, 2011, p. 117.

criticar los neoestructuralistas, a saber, Fichte y los románticos. Estos autores “no piensan ya la autoconciencia como una relación de reflexión [...] han descrito la autoconciencia de manera uniforme como carente del Yo y como temporal”.<sup>44</sup>

A juicio de Frank, en la filosofía contemporánea existe un consenso al cual él mismo adheriría: el sujeto no es ya un candidato que podemos elegir para la explicación de las cosas. No es un punto de partida (Descartes) ni un puerto de llegada (Hegel). Sin embargo, Frank no concuerda plenamente con este consenso, en la medida en que afirma identificar una equivocación en el análisis de la categoría de sujeto. Existen para este filósofo excepciones en la forma de apropiación del sujeto en la tradición filosófica como el idealismo alemán y los primeros románticos. Ambas corrientes permitieron pensar a la individualidad como forma de romper el dominio universalista y mecánico, de forma tal que el sujeto no se transforme en una reflexión cerrada en su propio autoconocimiento.<sup>45</sup> El error del neoestructuralismo es confiar la historia de la subjetividad a la opinión de Heidegger, quien la reduce a una voluntad de apoderarse del mundo y de sí mismo. El desconocimiento o falta de atención de Heidegger a la distinción idealista y romántica de una conciencia instauradora de una no instauradora conduce al neoestructuralismo a confundir autoconocimiento (autoconciencia) con auto-reflexión. El reverso de la auto-reflexión desde Fichte a los románticos no descansa en un fundamento claro y distinto, sino “en algo que en sí

---

44 *Ibidem*, p. 227.

45 En *Dios venidero* y en *Dios exilio* Frank desarrolla con mayor detalle su apreciación sobre cómo la individualidad romántica elabora una forma de oposición al surgimiento del sujeto científico de la Ilustración. La individualidad rompe con la generalidad de la conciencia burguesa elaborada al calor del siglo de las luces, su particularidad no puede ser disuelta en la generalidad. En función de este análisis, Frank comprende que la individualidad romántica (dionisiaca) es indivisible y permite una unidad no mecánica. Alude a esto de la siguiente forma: “queda claro que lo individual no podría ser derivado de lo general. Ya Humboldt y Schleiermacher recalcaron que el aspecto individual e innovador de la utilización del lenguaje aparece en el habla poética como tal, mientras que en el habla científica aparece reprimido” (2011: 402). Frank, M.: *El dios venidero*. Ediciones del Serbal, Madrid, 1994; y Frank, M.: *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, Akal, Madrid, 2004.

**Vista parcial del contenido del libro.**

Para obtener el libro completo en formato electrónico puede adquirirlo en:

[www.amazon.com](http://www.amazon.com)  
[www.bibliotechnia.com](http://www.bibliotechnia.com)  
[www.interebook.com](http://www.interebook.com)  
[www.e-libro.net](http://www.e-libro.net)

**MIÑO y DÁVILA**  
♦ EDITORES ♦