

*Del existencialismo al posestructuralismo:  
Nuevas coordenadas para pensar la historia intelectual  
francesa de posguerra (1945-1968).*



*From Existentialism to Poststructuralism:  
New Directions to Think about French Post-war Intellectual  
History (1945-1968).*

Yael David Vertty Velasco

Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México  
México

Correo: yvertty@colmex.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.448

Artículo recibido: 25/04/2022

Artículo aceptado: 14/09/2022

RESUMEN

El presente ensayo repasa algunas transformaciones metodológicas al interior de la nueva historia intelectual y la manera en que éstas se han reflejado en el estudio de las tendencias culturales-filosóficas de la posguerra francesa. A partir de las perspectivas abiertas por la literatura más reciente sobre este tema, se construye una propuesta para entender la transición del existencialismo al posestructuralismo basada en el seguimiento de la trayectoria de dos debates intelectuales: las polémicas en torno a la fenomenología y al humanismo que tuvieron lugar en Francia entre 1945 y 1968. Este texto no sólo contribuye al intento por repensar la vida intelectual francesa de este periodo y sus tendencias más reconocidas, sino que ilustra con este caso específico la evolución de un largo debate historiográfico y ciertos cambios generales en la historia intelectual como disciplina.

*Palabras clave:* Historia intelectual, movimientos intelectuales, pensamiento francés del siglo XX, existencialismo, estructuralismo, poses-

tructuralismo, intelectuales, vida cultural francesa.

#### ABSTRACT

The present paper reviews some methodological transformations within the new intellectual history and how these have been applied to the study of French postwar cultural-philosophical currents. Based on new perspectives that inform recent literature about this topic, the present article develops a proposal to understand the transition from existentialism to poststructuralism which derives from tracking the trajectory of two intellectual debates: the quarrels around phenomenology and humanism that took place on France between 1945 and 1968. This essay not only contributes to the attempt of rethinking French intellectual life and its leading movements throughout this period, but it also uses this case to illustrate the evolution of a long historiographical debate and certain general changes within intellectual history as a discipline.

*Key words:* Intellectual History, Intellectual Movements, Twentieth-Century French Thought, Existentialism, Structuralism, Poststructuralism, Intellectuals, French Cultural Life.

#### TENDENCIAS METODOLÓGICAS Y LA NUEVA HISTORIA INTELLECTUAL FRANCESA

Desde hace algunos años la historia intelectual ha cambiado su enfoque tradicional, aunque cada vez es menos sencillo simplificar esta transformación. Si en un principio la referencia inmediata era la *Cambridge School* y su aproximación contextualista, hoy difícilmente podemos dar cuenta de la diversidad de tendencias en el campo sólo a través de los trabajos pioneros de Quentin Skinner y sus colegas. Por otra parte, el pensamiento francés de posguerra ha estado envuelto en sus propias controversias historiográficas, ligadas a cuestiones más generales como las diferentes tradiciones académicas en países como Francia y Estados Unidos. A partir de una revisión de los cambios en la disciplina y la forma en que se han reflejado en este objeto de estudio en particular, lo que propongo en este artículo es una propuesta para entender la transición del existencialismo al posestructuralismo desde dos

parámetros intelectuales que explicaré más adelante.

Para empezar, es importante tener una idea más clara sobre aquello que es distintivo de lo que se ha conocido como la nueva historia intelectual, sobre todo en el contexto estadounidense. De acuerdo con Elías Palti, podemos identificar la revolución teórica que habría desplazado a la vieja historia de ideas no sólo en los nombres que asociamos a la escuela de Cambridge, sino en otras empresas como la *Begriffsgeschichte* alemana o la historia conceptual de lo político impulsada por Pierre Rosanvallon en el campo francés. Más allá de las especificidades de cada una, las tres tienen en común el interés por realizar una historia intelectual centrada en lenguajes y conceptos, lo que supone una ruptura con las premisas de la escuela más tradicional: mientras ésta suele priorizar el estudio del contenido referencial de textos y autores casi siempre canónicos, sus renovadores dirigen su atención al plano de las posibilidades de enunciación de los discursos y al amplio universo simbólico en el que se despliegan.<sup>1</sup>

A grandes rasgos, esta transición marca el paso de una visión de las ideas como representaciones subjetivas, propia de las filosofías de la conciencia, a un entendimiento más complejo del lenguaje y de la dimensión simbólica inherente a las prácticas discursivas. Historiadores como Palti han desarrollado este marco teórico en propuestas para el estudio de los lenguajes políticos, pero el cambio general desde lo referencial hacia los discursos ha permeado otros ejes temáticos de la historia intelectual como las corrientes filosóficas-culturales en un sentido amplio.<sup>2</sup> Debido a su énfasis en el contenido de los textos, la historia de ideas tradicional tenía

<sup>1</sup> Elías Palti, “The Theoretical Revolution in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages”, *History and Theory* 49 (2010): 194-211.

<sup>2</sup> Otro de los grandes cambios en la disciplina ha sido la apertura a diversos campos, lejos del reduccionismo político que compartían historiadores más tradicionales como Isaiah Berlin y los primeros críticos de la historia de ideas como Skinner.

una consecuencia práctica muy frecuente, casi sin importar el objeto de estudio: se partía del supuesto de que había ideologías o sistemas de pensamiento coherentes en los que era posible insertar a ciertos autores, en la medida en que se acercaran o alejaran de tal o cual modelo. Sometidas a un examen más riguroso, las clasificaciones resultantes solían ser arbitrarias y anacrónicas.

En cambio, al estudiar contextos de debate, lo más importante son las problemáticas que dan forma al discurso: por qué un autor dijo tal cosa, con quién discutía, con qué categorías y en qué manera este contexto lo restringía o lo alentaba a innovar. Por esta razón, la definición de lo contextual ha adquirido mayor flexibilidad en relación con algunas de sus primeras acepciones, en las que se entendía como un horizonte clausurado herméticamente en el que no había lugar para categorías transhistóricas.<sup>3</sup> Actualmente, el contexto en la historia intelectual lo forman las disposiciones culturales o lingüísticas que condicionan a los actores, pero también las luchas sociales y el cambio institucional, biografías intelectuales a nivel individual y colectivo, así como otros elementos que posibilitan una relación más dinámica entre conceptos y discursos con el marco en el que se inscriben.<sup>4</sup>

La historia intelectual francesa del siglo xx ha sido un terreno propicio para las interpretaciones al estilo de la vieja historia de ideas: la búsqueda de filiaciones o casillas ideológicas para ordenar autores es relativamente sencilla a partir de los relatos convencionales de estos años, construidos como una batalla lineal y con fronteras nítidas, en una curva que va del surrealismo al existencialismo y luego a los estructuralistas. Hay razones superficiales

<sup>3</sup> Véase la crítica a este tipo de contextualismo en Peter E. Gordon, “Contextualism and Criticism in the History of Ideas”, en Darrin McMahon y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 32-55.

<sup>4</sup> Peter E. Gordon, “What Is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field”, *The Harvard Colloquium for Intellectual History* (2012): 1-19.

que animan este enfoque, como el talante periodístico de algunos estudios o el magnetismo de los *maîtres à penser*, pero también problemas de orden metodológico. Las corrientes más reconocidas en la vida cultural francesa de posguerra han adquirido tal coherencia que bastaría con rastrear sus respectivos principios doctrinales en las obras o los autores que elijamos.<sup>5</sup>

Varias de las premisas más innovadoras de la nueva historia intelectual en Estados Unidos son palpables en estudios recientes del pensamiento francés de dicha época, los cuales ponen en duda la estabilidad de ciertas entidades y tópicos a través de una reconstrucción detallada de los contextos de debate en los que emergieron. Su carácter novedoso también radica en la forma en la que responden a las tensiones internas de la historia intelectual francesa de las últimas décadas. Un buen punto de partida para entender este proceso son los libros que Tony Judt publicó en los noventa.<sup>6</sup> Veámoslos primero desde un horizonte académico: como sugiere Massimo Asta, el enfoque lingüístico y conceptual del inglés representó en su momento una diferencia considerable en relación con la tradición francesa de la historia social de los intelectuales. La inercia del choque entre estas dos perspectivas se ha extendido hasta nuestros días.<sup>7</sup>

Lo primero que hay que subrayar es que la historia intelectual es una disciplina con poca presencia en Francia: entre otros factores,

<sup>5</sup> En un famoso ensayo, Quentin Skinner denunciaba a la “mitología de las doctrinas”, entendida como los intentos por hacer una morfología de ciertos sistemas de pensamiento a través de una suerte de tipo ideal que se trata de rastrear en lugares muy distintos. En general, esto era lo que hacía la vieja historia de ideas. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *Vision of Politics I: Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57-89.

<sup>6</sup> Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (California: University of California Press, 1992); Tony Judt, *The Burden of Responsibility: Blum, Aron, Camus, and the Twentieth French Century* (Chicago: Chicago University Press, 1998).

<sup>7</sup> Massimo Asta, “Intellectual History as History of Engagement? The French Scholarship”, *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 649-59.

a causa del predominio institucional de la filosofía y de la sociología, que se han apropiado de esta área de estudio.<sup>8</sup> Judt escribió sus textos después de la década de auge de los estudios sociohistóricos de los intelectuales impulsados por académicos franceses.<sup>9</sup> De modo que, en cierto sentido, la recepción negativa<sup>10</sup> de su *Past Imperfect* reveló las diferencias entre la tradición anglosajona y las corrientes locales, de veta más institucional o estructural-funcionalista, si bien las primeras obras de Rosanvallon y Gauchet o las del último Furet dan cuenta de un tímido giro hacia las ideas en la historiografía francesa de fines del siglo pasado.

Aunque persisten las diferencias, algo que distingue a algunos de los estudios más comentados de los últimos años es una mayor convergencia de herramientas. En su última obra sobre los intelectuales franceses de la segunda mitad del siglo XX, el historiador François Dosse utilizó un método muy singular: pese a ser un reconocido crítico de las aproximaciones sociológicas y un defensor de la historia intelectual en un sentido más puro, su obra no pierde de vista la actividad social del intelectual al margen del análisis endógeno del pensamiento, lo que es una herencia visible de la escuela francesa. También encontramos dicha apertura en la socióloga Gisèle Sapiro, quien publicó el mismo año su estudio más ambicioso entre aquellos que ha dedicado a los escritores

<sup>8</sup> Al respecto, véase François Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle* (París: La Découverte, 2003) y Antoine Lilti, “Does Intellectual History Exist in France? The Chronicle of a Renaissance Foretold,” en Darrin M. McMahon y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 56–73.

<sup>9</sup> Es en esta década cuando algunos académicos franceses escribirán las tesis de doctorado que terminarán en estudios como Christophe Charle, *Naissance des intellectuels (1880-1900)* (París: Les Éditions de Minuit, 1990) o Jean-François Sirinelli y Pascal Ory, *Les intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours* (París: A. Colin, 1986).

<sup>10</sup> Por ejemplo: Christophe Prochasson, “Tony Judt, Un passé imparfait: Les intellectuels en France, 1944–1956,” *Annales: Histoire, sciences sociales* 49/1 (1994): 159–62; o Daniel Lindenberg, “Les intellectuels français vus d’outre-Atlantique: À propos d’un passé imparfait de Tony Judt”, *Esprit* (mayo 1993): 167–170.

franceses: en éste, las intuiciones y el método de Pierre Bourdieu, en línea con su formación, se combinan con un análisis detallado de obras literarias y otras fuentes textuales que es más cercano a las prácticas de la historia intelectual.<sup>11</sup>

Ocurre algo similar en la academia estadounidense, donde el desarrollo de la historia intelectual ha asimilado algunas lecciones de su contraparte francesa, más sociológica. La producción más reciente sobre la Francia de posguerra ha tratado de contrarrestar la sesgada recepción del estructuralismo en Estados Unidos. En consecuencia, los detalles institucionales y el conocimiento del medio académico francés han sido instrumentos valiosos para corregir malentendidos y lugares comunes sobre la segunda mitad del siglo pasado. Algunos especialistas en filosofía continental, notablemente Alan D. Schrift, han seguido una ruta parecida al subrayar la importancia de la *agrégation* y otros factores institucionales para un estudio adecuado de los movimientos de este periodo.<sup>12</sup>

En resumen, las pugnas metodológicas de los últimos años han promovido un intercambio fructífero que se refleja en la obra de los historiadores intelectuales en ambos lados del Atlántico. Por otra parte, también hay un cambio evidente respecto de las posiciones normativas implícitas en los trabajos de Judt, cuya recepción estuvo encuadrada todavía en los marcos ideológicos de finales de la guerra fría. Las lecturas de comienzos de este siglo le dieron una importancia algo desmedida a la suspicacia del inglés hacia los compromisos políticos de los intelectuales franceses, al punto de que podríamos decir que el antitotalitarismo se convirtió en la principal clave de lectura del pensamiento de la posguerra

<sup>11</sup> François Dosse, *La saga des intellectuels français, 1944–1989*, 2 vols. (París: Gallimard, 2018); Gisèle Sapiro, *Les écrivains et la politique: De l'affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie* (París: Seuil, 2018).

<sup>12</sup> En su compilación sobre la filosofía francesa del siglo XX, Schrift insiste en las fuerzas institucionales que han configurado a esta disciplina y agrega un largo apéndice con autores desconocidos en el medio estadounidense. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (Jersey: Blackwell Publishing, 2005).

francesa. En ocasiones, eso se tradujo en la instrumentalización de este discurso contra la izquierda y en una apología negativa del liberalismo anglosajón.<sup>13</sup>

La corriente revisionista que predominó en esos años se ocupó muy poco de cuestiones de método, quizás por su escepticismo hacia la teoría y en particular hacia su simplificación estadounidense como *French Theory*. Sin embargo, su marco interpretativo puede rastrearse, aun de manera subrepticia, en investigaciones más sofisticadas en términos historiográficos. Los estudios de Richard Wolin sobre intelectuales tienden a reproducir la idea de una matriz antidemocrática en la cultura francesa que, aunque no pone tanto énfasis en el regreso a un liberalismo olvidado, es un arma de batalla en debates al interior de la academia estadounidense como el del posmodernismo, o bien una defensa de agendas contemporáneas como la de la democracia y los derechos humanos.<sup>14</sup> En cualquiera de los dos casos, sobredimensionar estos dos horizontes implica un riesgo de descontextualización para el pensamiento europeo tras 1945.

No significa que el análisis tenga que correrse hacia el extremo opuesto. La célebre crítica de Perry Anderson a los cambios en el pensamiento francés de los setenta hace eco de una noción inversa e igualmente problemática: la idea de los años posteriores a la segunda guerra mundial como una era dorada en la cultura francesa, interrumpida de forma abrupta por el giro neoliberal.<sup>15</sup> Si bien el

<sup>13</sup> Es el caso, por ejemplo, de la edición de las *New French Thought Series* de Princeton hechas por Mark Lilla y Thomas Pavel. Mark Lilla, ed., *New French Thought: Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Lilla ha seguido una línea similar en su propia obra: véase Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals and Politics* (Nueva York: The New York Review of Books Press, 2001).

<sup>14</sup> Notablemente, en Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

<sup>15</sup> Perry Anderson, “El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”, *Crítica y emancipación* 1 (junio 2008): 177-234.



dinamismo intelectual de la posguerra es innegable, la tendencia a idealizarlo constituye un obstáculo para hacerle una crítica seria. Entre las fortalezas de las últimas investigaciones en este campo destaca el hecho de que desafían tanto la falta de imaginación del revisionismo antitotalitario como las miradas acríicas y nostálgicas del intelectual universal y *engagé*.

Las coordenadas que planteo para entender el cambio del existencialismo al (pos)estructuralismo las he construido, fundamentalmente, a partir de dos fuentes. En primer lugar, la historia intelectual francesa de las últimas dos décadas en Estados Unidos. Ante la falta de atención a autores franceses en la historia intelectual británica —algo subsanada por los estudios culturales—<sup>16</sup> y la marginalización de la historia de ideas y el pensamiento político en Francia, la revisión de las corrientes más importantes de la segunda mitad del siglo xx ha recaído en la historiografía estadounidense.<sup>17</sup> Otra fuente importante son los estudios de algunos especialistas en filosofía continental que han derrumbado algunos mitos en este campo de investigación.<sup>18</sup> Las últimas compilaciones

<sup>16</sup> Algunos trabajos que podemos destacar son los siguientes: Keith Reader, *Intellectuals and the Left in France since 1968* (Nueva York: St. Martin's Press, 1987); Jeremy Jennings, ed., *Intellectuals in Twentieth-Century France: Samurais and Mandarins* (Nueva York: St. Martin's Press, 1993); Patrick Ffrench, *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

<sup>17</sup> Algunos han comenzado a referirse a la *East Coast School*: historiadores formados en universidades de la costa este de Estados Unidos, estudiosos del pensamiento francés de posguerra. Emile Chabal, "Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*", *H-France Forum* 13 (2018): 1-4. En particular, recorro al trabajo de Edward Baring y Stefanos Geroulanos, sobre todo: Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy (1945-1968)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) y Edward Baring, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2019), así como Stefanos Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought* (Stanford: Stanford University Press, 2010) y Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A Critical History of the Present* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

<sup>18</sup> Ya mencioné a Alan D. Schrift, cuyo conocimiento de la filosofía alemana es particularmente útil, ya que en la academia estadounidense se ha tendido a sobreestimar y malinterpretar la influencia de esta tradición en Francia. Alan D.

de Oxford y Cambridge sobre filosofía e historia del pensamiento francés tienen un espíritu similar, al tratar de recuperar corrientes locales que tuvieron la misma o incluso una mayor importancia que las respuestas al desarrollo de la filosofía en Alemania.<sup>19</sup> No es anecdótico que la distinción de Foucault basada en una doble recepción de la fenomenología aparezca constantemente en estos libros introductorios.<sup>20</sup>

Con estos cambios en mente, propongo dos parámetros para entender los movimientos intelectuales de la posguerra francesa. Más que sistemas de pensamiento cerrados y con coherencia interna, sugiero entenderlos a través de debates en torno a ciertas problemáticas filosóficas y políticas. Esto no significa que no compartan determinados supuestos o hasta cierto grado de institucionalización, como fue el caso del existencialismo en el mundo cultural o del estructuralismo en la academia. No obstante, aislar ciertos preceptos de las obras de sus autores más conocidos nos impide entender su configuración general y los traslapes y transiciones entre cada uno. La superación de Sartre por Lévi-Strauss y la de éste por Derrida es un hecho superficial: es la trayectoria de determinadas polémicas la que nos permite captar las especificidades de cada momento y los aspectos en los que hubo rupturas o continuidades.

El primer parámetro que reviso son las polémicas sobre la fe-

---

Schrift, "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'", en David Farrell Krell y David Wood, eds., *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation* (Londres: Routledge, 1988), 131-149.

<sup>19</sup> Stephen Gaukroger y Knox Peden, *French Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2020) y Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

<sup>20</sup> Me refiero al texto publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* tras su muerte en 1984, originalmente escrito como introducción para *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem. Puede consultarse en Michel Foucault, "Life: Experience and Science", en James Faubion, ed., *Aesthetics method, and epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume II* (Nueva York: The New Press, 465-478).

nomenología en Francia a lo largo de este periodo. De entrada, analizo sus distintas interpretaciones y el efecto de éstas en las variantes del existencialismo. Continúo con el estructuralismo: si bien es una transición más disruptiva al oponer las estructuras impersonales a la conciencia como determinantes del significado, muchas de sus premisas se originan en las lecturas post-existencialistas de la fenomenología en los cincuenta. Por último, en lugar de tratar al posestructuralismo como tal, contextualizo la obra de Derrida y Foucault en el marco de las discusiones fenomenológicas, lo que ayuda a esclarecer por qué desarrollan su trabajo en paralelo al estructuralismo sin adherirse del todo a éste.

La segunda variable del estudio son los debates sobre el humanismo. Contra la idea del consenso humanista para la reconstrucción de la posguerra, enfatizo la disputa entre varias corrientes por la legitimidad de este término. En el caso particular del existencialismo, señalo la ambigüedad de sus diferentes ramas hacia la etiqueta humanista/antihumanista, que ha jugado un papel central en su definición. Posteriormente, hago un repaso de la relación de los estructuralistas con este motivo intelectual: aunque se ha hecho del antihumanismo una de sus señas de identidad, éste se compone de elementos muy diversos y es tanto un rasgo unificador como un punto de controversia. Nuevamente, termino con una breve discusión de la obra de Derrida y Foucault, con el fin de subrayar las particularidades de sus proyectos frente a la idea convencional de que representan una radicalización de la veta antihumanista en los pensadores que se han agrupado bajo el nombre del posestructuralismo.

#### LAS POLÉMICAS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA EN PERSPECTIVA AMPLIA

Buena parte de la revisión de este lapso de la historia intelectual francesa ha tenido como uno de sus ejes la destrucción del

“monolito” de la fenomenología: es decir, los relatos estándar y superficiales a propósito de la importación de Husserl y Heidegger en el contexto francés.<sup>21</sup> Quizás el mejor ejemplo de esta narrativa sea la anécdota atribuida a Simone de Beauvoir sobre el momento en que Raymond Aron, tras volver de una estancia en Berlín, le presenta a Sartre la filosofía con la que sería posible analizar hasta la bebida que estaba en su mesa. La fecha es 1932 y la historia termina con Sartre dirigiéndose a una librería a comprar una obra de Husserl traducida por Levinas, el primer texto del alemán publicado en Francia apenas un año antes.<sup>22</sup>

Sería imposible reconstruir aquí la recepción de la fenomenología en este país en toda su complejidad. Centrémonos sólo en las cuestiones que son importantes para definir al existencialismo. Es cierto que en los años treinta hay un sentimiento de revuelta contra el neokantismo de Brunschvicg, el vitalismo romántico de Bergson y otras escuelas dominantes.<sup>23</sup> Dicho esto, la filosofía de Husserl y Heidegger no llegó a desplazar en su totalidad a los viejos paradigmas ni fue recibida de manera acrítica. La historia de la fenomenología está estrechamente ligada a debates religiosos — por ejemplo, entre la interpretación católica y la protestante— y en Francia no fue la excepción: los intelectuales católicos dominaron la temprana recepción de esta corriente y difundieron no sólo a estos dos autores sino a Max Scheler, más conocido en los veinte.<sup>24</sup> El existencialismo fue la versión de la fenomenología más

<sup>21</sup> Alan D. Schrift, “Is There Such a Thing as “French Philosophy” or Why Do We Read the French So Badly?”, en Julian Bourg, ed., *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France* (Maryland: Lexington Books, 2004), 21-47.

<sup>22</sup> La anécdota se encuentra en la autobiografía de Simone de Beauvoir, *The Prime of Life, 1929-1944* (Boston: Da Capo Press, 1994), pero ha sido retomada en distintos estudios.

<sup>23</sup> Schrift divide a esta filosofía dominante en el positivismo de Durkheim en la Sorbonne, el idealismo de Brunschvicg en la misma universidad o de Boutroux en la École Normale Supérieure, y el espiritualismo de Bergson en el Collège de France y de Blondel en Aix-en-Provence. Schrift, “Is There Such a Thing”, 26.

<sup>24</sup> Scheler, quizás la presencia más importante de la fenomenología alemana de-

exitosa fuera de Alemania, y los debates en estos círculos intelectuales prepararon el terreno para su proliferación en toda Europa en los treinta.

En el caso francés, este proceso inicia con la lectura de Jaspers por parte de Gabriel Marcel, en medio de la disputa contra el idealismo hegemónico de la academia. Aunque éste se valdría de sus hallazgos para polemizar con el tomismo, su énfasis en la “situación” sería fundamental en el desarrollo de una rama propiamente existencial de la fenomenología en Francia.<sup>25</sup> Las obras de René Le Senne y Louis Lavelle le darán forma a esta nueva filosofía, que priorizaba el análisis de la existencia frente al entendimiento “plano” al que tendían las perspectivas idealistas.<sup>26</sup> Ahora bien, pese a que estas reflexiones comenzaban a salir de la discusión entre tomistas y no-tomistas, aún se mantenían dentro de las concepciones teístas de la fenomenología y del existencialismo. Incluso el “momento Kierkegaard” en Francia, reconocido como la fuente principal del existencialismo alemán, estaría marcado por el debate sobre el concepto de trascendencia: este era el punto de controversia entre pensadores como Lev Shestov, Jean Wahl y Emmanuel Levinas durante los treinta.<sup>27</sup>

A manera de resumen, podríamos decir que el existencialismo

---

bajo de Husserl, había sido invitado a Francia antes que este último, y el primer trabajo fenomenológico traducido a este idioma fue de él: Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (París: Payot, 1923).

<sup>25</sup> Baring, *Converts to the Real*, 158-161. Véase Gabriel Marcel, “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers”, *Recherches Philosophiques* 2 (1932-1933): 318-320.

<sup>26</sup> Baring, *Converts to the Real*, 167-170. En *De l'acte* (París: Aubiers, 1937), Lavelle se refiere al acto de existir como el acto libre de la consciencia y habla de una inversión de la relación entre esencia y existencia para determinar a los seres libres. Como sabemos, Sartre retomará este último motivo en su *L'Existentialisme est un humanisme* (París: Hermann, 1939).

<sup>27</sup> Una síntesis de estas polémicas está en el capítulo quinto de Samuel Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 164-194.

es el análisis fenomenológico aplicado a la existencia tal como proliferó al interior de los debates católicos en la Europa de los treinta. El movimiento que asociamos a Sartre lo tenemos que rastrear, por lo tanto, en las versiones ateas de la fenomenología y el existencialismo que florecerán a partir de estas discusiones. Un buen indicio de la secularización de las filosofías de la existencia en Francia rumbo a los años cuarenta es el giro que autores como Wahl dan a las interpretaciones de Kierkegaard y Jaspers, al desplazar la discusión de la trascendencia entendida como la posibilidad de un “más allá” —con sus matices religiosos— hacia un ámbito más terrenal ligado a la superación de los límites de nuestra “situación”, ese concepto de Marcel que se volvería uno de los temas sartreanos por excelencia.<sup>28</sup>

El existencialismo promovido por Sartre es la culminación de las modalidades ateas de esta variante fenomenológica: la afirmación de que la existencia precede a la esencia es, entre otras cosas, la negación de la existencia de un Dios creador que rompería con los ecos religiosos de Jaspers y Marcel.<sup>29</sup> *L'Être et le Néant* ha sido señalado como el texto detonador del existencialismo en 1943, y quizás lo es en la obra de Sartre, ya que marca un cambio en su reflexión sobre la fenomenología, de carácter más técnico durante los treinta. En su crítica a la reducción fenomenológica husserliana, Sartre argumentaría que llevarla al extremo nos conduciría hacia la nada y no a la esencia de la conciencia, pues su contenido siempre viene de fuera. En consecuencia, distinguiría entre dos tipos de seres o entidades: el conjunto de materia, cosas y objetos, que son en sí mismas, y nuestra conciencia, un ser para sí,

<sup>28</sup> Baring, *Converts to the Real*, 211-213. Destaca sobre todo la participación de Jean Wahl en el debate sobre Kierkegaard de 1937 en la *Société française de philosophie*, pero entre sus contribuciones también está haber ofrecido una lectura de Hegel más enfocada en la existencia que en el “sistema”. Véase Jean Wahl, “Subjectivité et transcendance”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 37 (1937): 161-163 y Jean Wahl, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París: Rieder, 1929), respectivamente.

<sup>29</sup> Baring, *Converts to the Real*, 308-309.

incompleto y definido por sus proyectos.<sup>30</sup> Es difícil encontrar un bosquejo más claro de la autoafirmación del sujeto libre que definirá su versión del discurso existencialista. La secularización de las polémicas de la fenomenología en el existencialismo de Sartre es evidente en otros motivos de su obra,<sup>31</sup> así como en las connotaciones políticas que adquirirá esta disputa.

Es decir, la confrontación con Sartre no proviene sólo de su ateísmo sino de la legitimidad que gana su adaptación del existencialismo a los lenguajes e inquietudes de la resistencia y la liberación, al poner sobre la mesa temas como la teoría de la acción, la individualidad y la responsabilidad del sujeto. Aun sus intercambios críticos con Merleau-Ponty, Ricoeur o Camus, casi siempre vistos en clave de controversias sobre el compromiso marxista o su relación con la URSS, admiten una lectura similar. Si algo hacía atractivo al existencialismo en sus distintas expresiones era que, mientras reconocía los límites del individuo frente a la realidad, también identificaba cierto potencial para trascender estas circunstancias. Dicha tensión es, acaso, la marca distintiva de estas corrientes. Al polemizar sobre los medios o el grado en que era posible realizar esta tarea, los existencialistas extenderían un debate central en la recepción católica de la fenomenología, ahora llevado a cabo en términos ateos y seculares.

Por su parte, el estructuralismo siempre ha sido definido de manera más flexible. Se suele insistir en que es un método o una forma de lectura, más que una filosofía o un sistema de creencias. Ésta es una de las razones por las que es más fácil identificar sus principios generales, entre los que destacan dos: en primera, el reconocimiento de que las cosas significan y estos significados están mediados, por lo que sólo son accesibles a través del lenguaje; en

<sup>30</sup> Gaukroger y Peden, *French Philosophy*, 148.

<sup>31</sup> Por ejemplo, la cuestión de la “autenticidad” está muy ligada a una visión secular del sujeto kierkegaardiano. Noreen Khawaja, *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre* (Chicago: Chicago University Press, 2017).

segunda, la certeza de que el significado no es algo intrínseco a los objetos.<sup>32</sup> A pesar de que su discurso tomará distintas formas, de estos supuestos se derivan algunos de sus rasgos más acusados, como la aproximación sincrónica: si bien no todos suscribirán este enfoque, la búsqueda de permanencias estructurales en sistemas muy diversos fue una de sus cualidades más disruptivas, al romper con las miradas tradicionales centradas en orígenes filosóficos y teleologías históricas.

También hay cierto consenso en rastrear el estructuralismo en los cincuenta. El cambio institucional al interior de la academia francesa es un trasfondo que no se puede obviar: Dosse lo encuadra en una respuesta general a la rigidez de la universidad mediante la legitimación de las ciencias humanas, que abrirían la filosofía a otros campos como el materialismo histórico o el psicoanálisis.<sup>33</sup> La desventaja del método de Dosse, quien combina esta aproximación con lecturas más atentas de textos y autores, es que recurre de manera constante a factores externos como el vacío ideológico de la década, la frustración política con las alternativas dominantes y un pesimismo extendido en la escena cultural. Al tratar de abarcar la mayor cantidad de hechos posibles, el historiador francés ve este periodo como un mosaico, lo cual no siempre favorece su explicación: tiende a sobreestimar episodios aislados que sólo puede aglutinar alrededor de dicotomías cuestionables y poco transigentes, como un estilo de pensamiento tropológico contra uno temporal.

Cualquier historia del estructuralismo estaría incompleta si no se tomaran en cuenta aspectos como el auge de la *École Normale Supérieure*, en la que coincidieron Lacan, Althusser y Derrida.

<sup>32</sup> Camille Robcis, “Structuralism and the Return of the Symbolic”, en Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 464-465.

<sup>33</sup> François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols. (París: La Découverte, 1991-92).



Sin embargo, el desplazamiento de autores e instituciones responde a cambios intelectuales más profundos que prepararon el terreno sobre el que se asentaron las premisas y categorías estructuralistas. Uno de los más importantes fue el desarrollo de las interpretaciones post-existencialistas de la fenomenología durante la década de los cincuenta. El existencialismo, sobre todo en su versión sartreana, había impulsado una lectura subjetivista y atea que calzaba bien con ciertas características del debate francés tras la liberación, pero su predominio en el campo cultural coincidió con el desenvolvimiento de otras tradiciones como la epistemología francesa, cuya recepción de la fenomenología definió muchas de las polémicas intelectuales de la época.

La distinción entre dos lecturas de la fenomenología en Francia fue popularizada por Foucault en su introducción a *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem: Husserl habría sido utilizado, por un lado, para avanzar una filosofía de la experiencia, la sensación y el sujeto, como aquella del existencialismo; mientras tanto, otros círculos se habrían interesado más en su empresa lógica y formalista, y por lo tanto en una filosofía de la ciencia, la intuición y el concepto, representada por Cavailles, Bachelard, Koyré, Canguilhem y otros. Por supuesto, la dicotomía es algo simplificadora: la fenomenología matemática enfatizaría el rol de la subjetividad trascendental, a la manera del existencialismo, y al mismo tiempo buscaría una validez lógica más cercana al programa estructuralista.<sup>34</sup> Tanto el estructuralismo como el posestructuralismo se definirán por la forma en la que se acercan a este debate.

Para empezar, la fenomenología lógica ofrecía un camino lejos del subjetivismo de Sartre.<sup>35</sup> Así lo describía Althusser al dar

<sup>34</sup> Baring, *The Young Derrida*, 159.

<sup>35</sup> Aunque es debatible el grado tan alto de continuidad que plantea entre fenomenología y estructuralismo, véanse ciertos puntos de contacto en Hugh Silverman, *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1988).

cuenta de los cambios en el marxismo fenomenológico, que abandonaba esta inclinación gracias al descubrimiento de Husserl como filósofo de la ciencia.<sup>36</sup> Foucault reproduciría este argumento en 1951, el año del influyente libro del marxista Tran Duc Thao y las reivindicaciones cristianas de Heidegger, dos desarrollos intelectuales en las antípodas de la filosofía sartreana.<sup>37</sup> A la vez, las problemáticas que esta corriente había puesto de relieve suscitarían disputas al interior del estructuralismo, como se vería en el seminario de Althusser en 1962-63.<sup>38</sup> La cuestión de los orígenes fue una de las principales controversias en esta rama de la fenomenología, y los desacuerdos que Althusser presentaría frente a autores como Lévi-Strauss o el propio Foucault parten de la manera en que el estructuralismo, tal como él lo concebía, criticaba esta premisa: Althusser relacionaba la búsqueda de los orígenes con el intento de Husserl de plantear una brecha entre significante y significado, lo que suponía el reconocimiento de una unidad original entre los dos.

El problema de esa unidad original es que sostendría un supuesto teleológico implícito en la posibilidad de que el sujeto reactivara el sentido latente en el discurso: Husserl creería que se podía alcanzar algo más allá de éste para descubrir su verdadero significado. Las críticas de Althusser a Foucault vendrán en la misma dirección: mientras reconocía en su *Historia de la locura* el famoso precepto estructuralista del análisis sincrónico al estudiar la estructura de la razón sin postular una verdad escondida detrás de ésta, veía en el énfasis en la locura como elemento suprimido una “gran exclusión” equivalente a la búsqueda de Husserl de un

<sup>36</sup> Louis Althusser, “L’Enseignement de la philosophie,” *Esprit* (Junio 1954).

<sup>37</sup> Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (París: Editions Minh-Tan, 1951). Más adelante explicaré por qué se distancian los cristianos de Sartre.

<sup>38</sup> Baring, *The Young Derrida*, 277-280. Toda esta sección se basa en esta obra, pues la interpretación de Baring proviene de una revisión exhaustiva de documentos poco conocidos del archivo de Althusser.

significado original de lo formal.<sup>39</sup> Es decir, rastreaba las estructuras del significado, cuando el estructuralismo se caracterizaría por buscar las estructuras del significante.

Tomo el ejemplo de Althusser no porque el suyo sea el estructuralismo “correcto”, sino porque estas polémicas ilustran bien el contexto de debate en el que este movimiento se formó. Más allá de las diferencias, lo que lo define es la continuidad con las preguntas planteadas por la fenomenología matemática. En particular, cierto escepticismo hacia lo que se veía como una inclinación metafísica: el intento por fundamentar estructuras formales en el campo trascendental o postular un significado independiente del significante, lo que conducía a ver una esencia universal e ideológica en lo que eran estructuras complejas y sobredeterminadas, en el léxico althusseriano. Incluso Derrida, menos estructuralista, jugaría con esta premisa en su crítica a Lévi-Strauss en 1966.<sup>40</sup> Por otro lado, autores como el propio Derrida o Foucault utilizarían este marco para avanzar sus críticas al estructuralismo a través del contraste entre la estructura rígida y estática del enfoque sincrónico, reivindicado por Althusser, y la estructura dinámica que buscaba la fenomenología lógica con su pretensión de mediar entre las estructuras formales y lo intuitivo.

Cada vez es más aceptado que la división entre el momento estructuralista y el posestructuralista ha sido una consecuencia de la recepción estadounidense del pensamiento francés y la génesis de la llamada *French Theory*.<sup>41</sup> De cualquier modo, hay algunos rasgos que podemos tomar como indicios de un contexto intelectual cambiante en los sesenta tardíos, marcado por la corrección

<sup>39</sup> Baring, *The Young Derrida*, 277-280.

<sup>40</sup> Me refiero a “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, pronunciada en un conocido evento en la John Hopkins University en 1966. El texto puede verse en Jacques Derrida, *Writing and Difference*, (New York: Routledge, 2002), 351-370.

<sup>41</sup> Quizás la historia más completa de este fenómeno es la de François Cusset, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

de algunos excesos del estructuralismo: un mayor énfasis en el pensamiento histórico y cierta vuelta al sujeto;<sup>42</sup> un regreso a la filosofía de temas éticos, espirituales, religiosos, entre otros que fueron opacados por el cientificismo anterior. También podríamos mencionar, con cierta cautela, un giro hacia los llamados maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud.<sup>43</sup>

La apertura hacia algunas herramientas y recursos intelectuales desdeñados por los estructuralistas es un buen criterio para periodizar este cambio, pero autores como Foucault y Derrida, asociados al posestructuralismo, sostendrían una relación más continua con aquellas tendencias ocultas de la vida intelectual francesa en sus narrativas más convencionales. Pese a que el estructuralismo rechazaba el énfasis de la fenomenología en la forma en que la conciencia construía por ella misma un mundo significativo, oponiéndole las estructuras impersonales que determinan el significado, Foucault seguía valiéndose de su madera de historiador para matizar estas premisas. Si bien en su obra temprana utilizaría un lenguaje y un tipo de análisis cercano al programa estructuralista, en el fondo su interés permaneció en las rupturas entre estructuras y no en las continuidades subyacentes.<sup>44</sup>

Derrida nunca adoptó el estructuralismo como tal: ciertamente, el lugar institucional que ocupaba lo alentó a discutir con esta corriente y a ajustar su trabajo para darle relevancia en el contexto de la ENS, pero lo haría desde su crítica a la metafísica de la misma manera en que Foucault siempre tuvo en el horizonte su proyecto particular. Derrida adaptaría la fenomenología tal como se había desarrollado a lo largo de los cincuenta para enfatizar los

<sup>42</sup> Por ejemplo, en la sociología de Alain Touraine o en los estudios históricos de Gérard Noiriel.

<sup>43</sup> Alan D. Schrift, "Foucault and Poststructuralism", en David H. Richter, ed., *A companion to Literary Theory* (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 178-187.

<sup>44</sup> Michael C. Behrent, "Michel Foucault", en Michael Moriarty y Jeremy Jennings, eds., *The Cambridge History of French Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 461.

límites del estructuralismo, al punto de que hay una continuidad sorprendente entre su primera etapa, cercana a la órbita del existencialismo cristiano, y la crítica a la metafísica más conocida de su periodo de madurez.<sup>45</sup> A final de cuentas, la variante cristiana del existencialismo le había permitido ubicarse en medio del rechazo tanto al absolutismo formalista kantiano como al nihilismo de Sartre, sin dejar de reconocer los límites racionales del ser humano. Su destrucción de la metafísica, en la que incluiría al estructuralismo, estaba encaminada por su trabajo fenomenológico previo.

Tilottama Rajan ha propuesto ver en la deconstrucción un estilo de pensamiento que se engendra sobre los restos de la fenomenología en los años cuarenta: concretamente, ésta sería una radicalización de algunas de las intuiciones fenomenológicas sobre la conciencia y la percepción aplicadas a ciertas reflexiones sobre el lenguaje. Para Rajan, el posestructuralismo le daría un giro a este primer momento en la teoría francesa de posguerra, al postular una oposición más tajante entre conciencia y lenguaje.<sup>46</sup> La clasificación de la autora sobre las distintas inflexiones del posestructuralismo es más debatible —sobre todo, me parece demasiado extensa—, pero su propuesta es sugerente porque rastrea algunas de las conexiones entre los autores que asociamos a esta corriente y los problemas no resueltos de la fenomenología. La figura en la que más se detiene es la de Sartre: Rajan propone una relectura de *El ser y la nada* que subraya su relación con Derrida o Foucault, pensadores que suelen oponerse al escritor vía la crítica de Heidegger a su antropocentrismo.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Véase la introducción de Edward Baring en *The Young Derrida*, 1-13.

<sup>46</sup> Tilottama Rajan, *Deconstruction and the Remains of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Braudillard* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

<sup>47</sup> Tilottama Rajan, "The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction", en Tilottama Rajan y Michael J. O'Driscoll, eds., *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 43-87.

Incluso 1966, quizás el año de quiebre del estructuralismo, es difícil de explicar sin esta inercia. La conocida conferencia de Derrida recogida en “Structure, Sign, and Play” es uno de los episodios más interesantes en la historia intelectual del siglo pasado y ameritaría un análisis más completo. Por ahora, veámosla sólo en el contexto de su carrera: a pesar de su lenguaje y la atención a la significación por encima de la subjetividad, Derrida siempre desconfió de las pretensiones de estabilidad estructuralistas, por lo que no es sorprendente que usara la fenomenología para mostrar sus limitaciones.<sup>48</sup> En sus tres libros de 1967, en especial en *De la grammatologie*, la huella de su temprano interés en los problemas sobre la escritura anticipados por la corriente epistemológica es todavía más clara.<sup>49</sup> No propone un regreso a las tradiciones cuya crítica, liderada por el estructuralismo, reconocía por su solidez: aquello que llamamos posestructuralismo está suspendido entre las críticas a los modelos previos hechas por el estructuralismo y un cuestionamiento propio a este paradigma.

En el mismo año, Foucault publicaría *Les mots et les choses*, el texto en el que se desmarca de la etiqueta estructuralista. Un par de años antes, su conferencia en Royaumont anticipaba algunas de sus diferencias con los pensadores ligados a este movimiento: a partir de un texto sobre Nietzsche, Freud y Marx, Foucault cuestionaría a la semiología por postular una suerte de existencia absoluta de los signos en la que la relación entre significantes y significados es unívoca.<sup>50</sup> No obstante, y aunque la figura de Nietzsche sobresaldrá en los intentos de Foucault de distinguirse de

<sup>48</sup> Véase la lectura de Julian Bourg y de Ehtan Kleinberg sobre la presentación de Derrida en el simposio de 1966: “Post-structuralism: From Deconstruction to the Genealogy of Power”, en Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 497-501.

<sup>49</sup> Sobre todo, por su discusión con autores como Giles Gaston Granger y Suzanne Bachelard respecto al símbolo y la escritura. Ver Baring, *The Young Derrida*, 158-161.

<sup>50</sup> Schrift, “Foucault and Derrida on Nietzsche”, 133-134.

los estructuralistas, sus textos sobre literatura se mantendrán en la órbita del debate abierto por la fenomenología existencial de Sartre y extendido por críticos literarios como Blanchot, de una tradición distinta al formalismo que inundaría este campo en los sesenta.<sup>51</sup> Asimismo, el giro a la fase genealógica de su proyecto no sólo introduce matices en elementos estructuralistas como el antihumanismo, sino que es una continuación de sus estudios sobre historia de la ciencia en la línea de Canguilhem y Bachelard, dos de los exponentes más conocidos de la épistémologie francesa.

#### LA TRAYECTORIA DEL DEBATE SOBRE EL HUMANISMO/ANTIHUMANISMO

La dicotomía humanismo/antihumanismo ha sido una de las categorías principales para explicar la historia intelectual de la Francia de posguerra. Por lo general, ésta ha servido para disfrazar el tópico de la cultura iliberal francesa, al postular al humanismo como un criterio atemporal sin considerar su desarrollo histórico en las múltiples polémicas intelectuales que suscitó a lo largo del siglo pasado. Los estudios más recientes han tratado de invertir esta tendencia con una contextualización amplia de aquello que estaba en juego al usar este concepto, por ejemplo, en la famosa conferencia de Sartre en 1945. Por otra parte, este corpus de investigaciones nos brinda un panorama más completo sobre la deriva antihumanista que se le suele atribuir al estructuralismo y a sus sucesores, casi siempre reducida a la superación de la interpretación sartreana de Heidegger tras la segunda guerra mundial.

Como lo muestra Michael Kelly en su libro sobre la reconstrucción cultural de Francia tras la guerra, el humanismo fue el

<sup>51</sup> Véase Patrick Ffrench, "Literary Theory", en Michael Moriarty y Jeremy Jennings, eds., *The Cambridge History of French Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 488-497.

eje de un nuevo consenso para unificar a la nación. La reivindicación humanista, hija de la resistencia y la lucha contra el fascismo, agruparía valores compartidos como la fe en una cultura común, en la historia y en el progreso en un sentido amplio. Por supuesto, todo alrededor de la idea del ser humano, en tanto individuo o colectivo, como la base de los proyectos políticos, sociales y religiosos de la época de la liberación.<sup>52</sup> Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta es que ilustra los puntos de contacto entre tradiciones que habían estado divididas antes de la guerra: la democracia cristiana de Mounier, en la que el humanismo era compatible con el personalismo y la espiritualidad en un momento de crisis en los círculos católicos; la marxista y socialista que, desde Blum a Aragon, buscaría renovarse y dejar atrás el materialismo rígido; o bien la existencialista de Sartre y De Beauvoir, con su énfasis en la elección libre del sujeto.

Hay una analogía clara entre este consenso intelectual y el tripartismo de 1944-47, pero el libro no explora tanto las disputas políticas al interior del momento humanista. Para entender al existencialismo, la batalla por la legitimidad de esta etiqueta es fundamental: aunque distintas corrientes apelaban al mismo horizonte tras la guerra, las diferencias en sus interpretaciones tenían más peso que el acuerdo general.<sup>53</sup> Lo primero que destaca es que el gobierno socialista recurrió a este concepto en el marco de su alianza con los católicos y los comunistas para lidiar con sus posiciones más radicales. Es inevitable ver en la incursión de Sartre en el debate un planteamiento con intenciones similares: la introducción del humanismo le serviría para diferenciar al existencialismo de las posturas más cercanas al comunismo oficial, al considerar al individuo y desechar la rigidez materialista, mientras suscribía un compromiso secular que le permitía distanciarse

<sup>52</sup> Michael Kelly, *The Cultural and Intellectual Rebuilding of France After the Second World War* (Nueva York: Palgrave, 2004).

<sup>53</sup> Un resumen de este conflicto se encuentra en Baring, *The Young Derrida*, 21-47.



de las agendas religiosas que buscaban negociar la cuestión de la laicidad.

Si retrocedemos un poco, estas consideraciones políticas tienen como trasfondo discrepancias más generales. El existencialismo sartreano solía tener una relación ambigua con los ideales humanistas: entre 1934 y 1936, los textos de Sartre pueden ubicarse al interior de un cuestionamiento radical a dichos ideales, que subrayaba las limitaciones fenomenológicas del hombre y su capacidad para conocer el mundo. Era un desplazamiento intelectual a nivel profundo: un antihumanismo alimentado por el desarrollo del realismo antifundacionalista, las críticas de autores como Koyré a la verdad positiva científica y la reestructuración del ateísmo y la antropología filosófica.<sup>54</sup> Pese a sus diferencias, Sartre compartiría con figuras como Bataille o Levinas una mirada crítica al humanismo como una ideología que de manera errónea hacía del hombre un sujeto fundado trascendentalmente. En particular, Sartre atacaba al sujeto clásico, identificado en el ego trascendental de Husserl donde, según advertía, lo humano era reducido a un “yo” no-empírico y excesivamente personal.

A grandes rasgos, lo que se pone en cuestión en este periodo de los treinta es el antropoteísmo.<sup>55</sup> *El existencialismo es un humanismo* representa un triunfo de ese antihumanismo ambivalente que suscribió Sartre hasta *El ser y la nada* y el abandono de la concepción más negativa de lo antropocéntrico propia de esta perspectiva. En su conferencia, Sartre reiteraba sus ataques de la década pasada al humanismo clásico y a las viejas ideas sobre la

<sup>54</sup> Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 173-208. La antropología negativa se refiere a la teorización de lo humano como una categoría o constructo fundamentalmente dependiente de otros. Se trata, sobre todo, de interpretar lo humano a través de concepciones no unificadas y cuestionando su control sobre su propia particularidad y especificidad.

<sup>55</sup> Es decir, la concepción del hombre en el ateísmo del siglo XIX que trataba de reemplazar con esta categoría lo que anteriormente se le atribuía a la intervención de Dios: al no haber una entidad trascendente, surgirían diversos proyectos para cultivar al ser humano, quien era el garante de su historia, libertad, etcétera.

trascendencia: el hombre no tiene una esencia ni una meta definida, por lo que es ingenuo pensar que puede controlar el mundo. No obstante, Sartre plantea su escepticismo hacia la certeza epistemológica y moral clásica de modo que haya lugar para algún tipo de proyecto: en este caso, la reconstrucción de un sujeto que haga frente a dichas circunstancias y se reafirme en el mundo. La escisión entre su existencialismo y otras corrientes es obvia: las bases intelectuales que impulsaban al antihumanismo desde antes de la guerra eran más afines al antisubjetivismo que a la reafirmación del ser humano ante el absurdo de la existencia, más presente en la rama literaria de Sartre y Camus.<sup>56</sup>

Las polémicas de la época tripartista harían visibles estas diferencias, como podemos ver en las respuestas a Sartre. Los comunistas, que le reprochaban un subjetivismo burgués por no reconocer que la emancipación que proponía estaba sujeta a los cambios en las condiciones materiales, encontrarían en las lecturas más científicas de Husserl las armas para desmontar el humanismo sartreano y reanimar las distinciones entre ciencia e ideología.<sup>57</sup> Los existencialistas cristianos aprovecharían las nuevas interpretaciones de Heidegger<sup>58</sup> para hacer una crítica más sofisticada al ateísmo de Sartre: la carta a Beaufret les daría argumentos

<sup>56</sup> Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 223-224.

<sup>57</sup> En la polémica de 1945, marxistas como Henri Lefebvre habían criticado la incapacidad de Sartre para reconocer la división del trabajo que impedía la libertad que él proclamaba, pero no la etiqueta del humanismo: a la versión metafísica de Sartre le oponían el humanismo revolucionario. Para 1949, con el auge de la fenomenología comunista de pretensiones científicas, Lefebvre y el PCF renegarían del humanismo por completo. Ver Henri Lefebvre, "Existentialisme et Marxisme: Réponse à un mise au point", *Action 8* (junio 1945) y el posterior "Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique", *La Nouvelle Critique 4* (1949).

<sup>58</sup> Para Kleinberg hay tres momentos de la recepción francesa de Heidegger: aquí me refiero a la segunda, delimitada por la crítica de Heidegger al humanismo sartreano en 1945 y la transición de un existencialismo centrado en la agencia humana hacia tendencias más antisubjetivistas en todo el espectro intelectual. Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

para rechazar las pretensiones del hombre que impulsaba su existencialismo bajo este nuevo disfraz de antropología política, y recuperar las meditaciones sobre la relación entre lo humano y lo divino que las expresiones ateas habían hecho a un lado.

Sartre no pierde toda su notoriedad en los cincuenta. Tras su distanciamiento de la URSS en 1956, la crítica al colonialismo y la llamada revancha sartreana de 1968,<sup>59</sup> sería erróneo entender este momento como el mero declive de una época dorada existencialista. Lo que las polémicas sobre el humanismo nos dejan ver es que hay un cambio en el contexto de debate en el que algunas premisas de este grupo se volverían obsoletas, más allá del éxito inicial de la maniobra humanista de Sartre. El contraste con el caso de los comunistas y sobre todo el de los cristianos es notable: si el *Dasein* había sido asimilado al humanismo existencialista preocupado por la libertad individual, la elección y la responsabilidad, la carta de Heidegger permitiría contrarrestar sus pretensiones desde lugares muy distintos. En los cincuenta, el humanismo sería criticado por católicos, marxistas, filósofos de la tradición epistemológica y otros.<sup>60</sup> Más que el ocaso de un personaje, son estos cambios en el clima intelectual los que preparan la transición hacia una nueva etapa.

La relación del estructuralismo con el humanismo ha sido muy debatida. Autores como Richard Wolin han tratado de insertarlo en una genealogía antihumanista del pensamiento francés que, en esta fase, habría desplazado al marxismo existencialista como el paradigma intelectual dominante en la posguerra.<sup>61</sup> En general, el argumento parte de una extensión de la idea de Judt

<sup>59</sup> Dosse, *Histoire du Structuralisme*, 136-146. La revancha sartreana se refiere, a grandes rasgos, a la crítica a las estructuras y al regreso de la cuestión de la agencia tras los eventos de mayo del 68 en Francia, resumidas en un célebre graffiti en la Sorbonne: *Les structures ne descendent pas dans la rue*.

<sup>60</sup> Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 26.

<sup>61</sup> Richard Wolin, "Antihumanism in the Discourse of French Postwar Theory", *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995). Edición electrónica.

sobre la ausencia de la ética en el debate político de la Francia de estos años: la diferencia es que, en lugar de un compromiso estalinista acrítico, esta tendencia se manifestaría bajo la fachada del antihumanismo filosófico.

Es impreciso reducir la sospecha del estructuralismo y el posestructuralismo hacia las ilusiones metafísicas a una mera negación de la agencia humana. A pesar de las críticas a las que ésta es sometida, su desarrollo no sigue la línea que algunos académicos estadounidenses trazan de la contrailustración al posmodernismo,<sup>62</sup> sino que se inscribe en trayectorias intelectuales previas a la guerra, tales como un creciente antisubjetivismo y una duda extendida hacia la primacía de lo antropocéntrico: aquel momento en el que, como vimos, el existencialismo sartreano se tambaleó. Por lo tanto, aunque el estructuralismo fue el heredero más visible de estas empresas intelectuales, no fue el único antihumanismo de la época: en esta retórica convergían polémicas muy diversas y los rasgos antihumanistas de cada autor no siempre tienen la misma fuente o intención.

Las discusiones al interior del cristianismo son un buen ejemplo de la ambivalencia de estos posicionamientos. Si bien sus intelectuales eran propensos a suscribir ciertas premisas clásicas del humanismo, algunos asimilarían las críticas antihumanistas al sujeto autónomo de la forma en que los existencialistas cristianos utilizaron las rectificaciones de Heidegger contra Sartre.<sup>63</sup> En cambio, las controversias entre distintas corrientes marxistas se definirán por una oposición más radical entre ambos términos, la cual es difícil de separar del clásico enfrentamiento entre

<sup>62</sup> Wolin, *The Seduction of Unreason*, "Answer to the Question: What Is Counter-Enlightenment", 1-23.

<sup>63</sup> Henri Birault fue la figura más influyente en el giro del cristianismo hacia Heidegger, con el fin de rechazar el humanismo filosófico y afirmar la existencia de lo sagrado y la fe. Baring, *The Young Derrida*, 45-46. Derrida lo utilizaría de un modo similar a Heidegger: no para recuperar un ámbito divino —pese a sus inclinaciones místicas— sino para insistir en que el ser no existe fuera de su historicidad.

las corrientes acusadas de subjetivistas y aquellos grupos con mayores pretensiones de cientificidad: la evaluación de la obra de Marx y el conflicto entre sus lectores humanistas y los defensores de la famosa tesis de la ruptura epistemológica es sólo una de las problemáticas que darían forma al debate humanismo contra antihumanismo.

Vale la pena extenderse en este ejemplo. El discurso antihumanista de Althusser no puede explicarse sin los debates sobre la desestalinización y el avance de la guerra fría: los artículos que condujeron en 1965 a *Pour Marx y Lire Le Capital* fueron escritos en el contexto de la adopción del membrete humanista por parte de la Unión Soviética en 1956, lo que Althusser calificaría de un error estratégico y teórico. Puede parecer curioso que el francés tratara de defender el estatus científico del marxismo en un momento en que los crímenes estalinistas se imputaban a su veta determinista, pero es un gesto comprensible en el marco de las controversias entre distintas filosofías de la historia: en particular, Althusser tendría en la mira a aquellas de corte hegeliano, debido a sus inclinaciones metafísicas y a su visión de la historia como la expresión de una narrativa específica y cerrada. Su polémica afirmación de que el estalinismo fue el resultado de esa matriz humanista es un buen ejemplo de cómo se cargaban ambos conceptos de acuerdo con ciertas controversias.<sup>64</sup>

Lo que es importante retener es que el antihumanismo no tiene un sentido unívoco. Desde luego, es posible identificar algunos de sus elementos en el discurso estructuralista más allá de los distintos escenarios en los que se expresaban. Si hay tres componentes en la matriz intelectual del antihumanismo, al menos uno de ellos fue compartido por los autores asociados al estructuralismo: la antropología negativa, es decir, el rechazo a la idea del hombre como el fundamento del ser humano.<sup>65</sup> En cierto sentido,

<sup>64</sup> Baring, *The Young Derrida*, 265-267.

<sup>65</sup> Véase la nota número 57.

el estructuralismo representó, sobre todo a través de Lévi-Strauss y la lucha por la legitimación de las ciencias humanas frente a la filosofía tradicional, la codificación y la institucionalización de esta tendencia.<sup>66</sup> No obstante, la forma de plantear dicha premisa difería según cada autor y en los sesenta se combinaría con otros cambios como el escepticismo hacia las filosofías de la conciencia y el privilegio epistemológico de la noción moderna del hombre.

Ésta es una de las razones por las que el posestructuralismo, tal como ha sido entendido hasta ahora, parece ser una radicalización del antihumanismo de sus predecesores, pero este argumento sólo reproduce la idea de la cultura francesa de los sesenta tardíos como una suerte de heideggerianismo galo sobre los escombros estructuralistas.<sup>67</sup> Además de desestimar la complejidad del campo intelectual francés y los discursos antihumanistas desde los años veinte y treinta,<sup>68</sup> y dar un peso excesivo a las interpretaciones de Heidegger tras su intercambio con Beaufret, esta perspectiva ignora la especificidad de proyectos como los de Foucault y Derrida. Algo que distingue a estos dos autores y al momento posestructuralista en general es el regreso del problema del sujeto y las preguntas sobre cómo situarlo o entenderlo sin volver a concepciones ya rebasadas.

Comencemos con el caso de Foucault, cuyo trabajo representa bien algunos de los matices que adquirirían las reflexiones sobre la muerte del sujeto: más que su eliminación absoluta, su obra pretendería rastrear su construcción en el discurso filosófico de la modernidad. Si busca desacreditar esta noción es en el sentido de ente privilegiado epistemológica y discursivamente, tal como

<sup>66</sup> Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 309-310.

<sup>67</sup> Schrift, "Is There Such a Thing", 37-42. Intelectuales como Tzvetan Todorov popularizaron la idea de una transición del marxismo al heideggerianismo en el pensamiento radical de posguerra. Ver Tzvetan Todorov, *Times Literary Supplement* (Junio 17-23, 1988): 67 y Tzvetan Todorov, "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo", *Vuelta* 142 (septiembre de 1988): 65-67.

<sup>68</sup> Por ejemplo, la crítica de André Malraux al hombre occidental en *La tentation de l'Occident* de 1926.

aparece en la filosofía moderna desde el *cogito* de Descartes hasta el agente racional y autónomo de Kant. Esto es cada vez más aceptado aun en relación con sus textos más antihumanistas: *El orden de las cosas* termina con un célebre párrafo en el que habla de la muerte de Dios y la del hombre, una asociación que alude a la necesidad de cuestionar su posición como heredero del privilegio epistémico, metafísico y moral que antes de la modernidad se había depositado en el primero.<sup>69</sup> “¿Qué es un autor?”, otro ejemplo recurrente, puede ser visto como el paso de la pregunta existencialista sobre cómo un sujeto libre puede penetrar la esencia de las cosas hacia un programa de investigación sobre la aparición del sujeto en el orden del discurso: la transformación del ser humano en sujeto de conocimiento, de poder y de él mismo.<sup>70</sup>

Para entender este rasgo de la obra de Foucault es útil recordar que la tesis que derivó en *Civilización y locura* fue escrita en paralelo a una traducción comentada sobre Kant.<sup>71</sup> A final de cuentas, su crítica del humanismo es fundamentalmente una crítica del antropologismo, es decir, la tendencia del pensamiento moderno a equiparar todo el conocimiento con la experiencia del hombre. Como hemos visto, no es un punto de vista nada extraño: forma parte de una tendencia intelectual muy extendida en la Francia de la primera mitad del siglo XX. En todo caso, es importante distinguir algunas de sus particularidades: me parece que la principal es un distanciamiento de las versiones más provocadoras del discurso del fin del hombre para enfatizar, en cambio, el carácter histórico de un proyecto destinado a rastrear los modos y técnicas a través de las cuales se edifica el sujeto moderno.

Derrida, por su parte, se acercaría a lecturas antihumanistas diferentes a las del marxismo, en particular las interpretaciones

<sup>69</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París: Gallimard, 1966), 396-397.

<sup>70</sup> Schrift, “Foucault and Poststructuralism”, 181.

<sup>71</sup> Fueron publicados originalmente en 1961: Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'Âge classique* (París: Gallimard, 2014) y Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology* (Los Ángeles: Semiotext(e)/Foreign Agents, 2008).

de Heidegger de la tradición cristiana francesa. Es decir, su antihumanismo pertenecería a esa rama más preocupada por las limitaciones del ser humano y su conocimiento del mundo que a aquella centrada en la búsqueda de certezas científicas más cercana a Althusser y otros marxistas. Para Baring, de hecho, el antihumanismo de Derrida es casi religioso: mantiene ciertas premisas del humanismo cristiano que, pese a su deriva heideggeriana, no desechaba la posibilidad de la trascendencia humana ni de ciertos contactos con lo divino.<sup>72</sup>

Era un resultado esperable en tanto Derrida no había leído, como los estructuralistas, a la fenomenología alemana como otra expresión de la filosofía antropológica. Reconocía en Husserl, y especialmente en Heidegger, implicaciones antihumanistas que serían importantes en su trabajo. Para el momento en que suscribió las críticas estructuralistas a los residuos humanistas en la fenomenología,<sup>73</sup> al grado de virar un poco hacia un antihumanismo más althusseriano en el que no sólo reconocía las limitaciones del hombre, sino que se planteaba diluirlo, su crítica de la metafísica se dirigiría también contra el estructuralismo y la oposición entre significativo y significado. Este es, de hecho, un buen reflejo de las posibilidades de la nueva historia intelectual: encontrar, al interior de ciertos debates y conceptos, tanto los puntos de contacto como las divergencias que caracterizan a complejos movimientos intelectuales. ¶

#### BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. “L’Enseignement de la philosophie”. *Esprit* (Junio 1954).
- Anderson, Perry. “El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”. *Crítica y emancipación* 1 (junio de 2008): 177-234.
- Asta, Massimo. “Intellectual History as History of Engagement? The French Scholarship”. *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 649-59.

<sup>72</sup> Baring, *The Young Derrida*, 273.

<sup>73</sup> Notablemente en su ensayo “The ends of man”, en Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 109-136.



- Baring, Edward. *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- Baring, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, (1945-1968)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Behrent, Michael C. "Michel Foucault". En Michael Moriarty y Jeremy Jennings, eds. *The Cambridge History of French Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bourg, Julian y Ethan Kleinberg. "Post-structuralism: From Deconstruction to the Genealogy of Power". En Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Breckman, Warren. "Times of Theory: On Writing the History of French Theory". *Journal of the History of Ideas* (July 2010).
- Chabal, Emile. "Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*". *H-France Forum* 13 (2018): 1-4.
- Charle, Christophe. *Naissance des intellectuels (1880-1900)*. París: Les Éditions de Minuit, 1990.
- Cusset, François. *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.
- De Beauvoir, Simone. *The Prime of Life, 1929-1944*. Boston: Da Capo Press, 1994.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Dosse, François. *Histoire du structuralisme*, 2 vols. París: La Découverte, 1991-92.
- Dosse, François. *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. París: La Découverte, 2003.
- Dosse, François. *La saga des intellectuels français, 1944-1989*, 2 vols. París: Gallimard, 2018.
- Duc Thao, Tran. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. París: Editions Minh-Tan, 1951.
- Ffrench, Patrick. *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Foucault, Michel. "Life: Experience and Science". En James Faubion, ed. *Aesthetics method, and epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume II*. Nueva York: The New Press, 465-478.

- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 2014.
- Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Los Angeles: Semiotext(e)/Foreign Agents, 2008.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Gaukroger, Stephen y Knox Peden. *French Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Geroulanos, Stefanos. *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Geroulanos, Stefanos. *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Gordon Peter E. y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Gordon, Peter E. "Contextualism and Criticism in the History of Ideas". En McMahon, Darrin M. y Samuel Moyn, eds. *Rethinking Modern European Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 32-55.
- Gordon, Peter E. "What Is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field". *The Harvard Colloquium for Intellectual History* (2012): 1-19.
- Jennings, Jeremy, ed. *Intellectuals in Twentieth-Century France: Samurais and Mandarins*. Nueva York: St. Martin's Press, 1993.
- Judt, Tony. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. California: University of California Press, 1992.
- Judt, Tony. *The Burden of Responsibility: Blum, Aron, Camus, and the Twentieth French Century*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Kelly, Michael. *The Cultural and Intellectual Rebuilding of France After the Second World War*. Nueva York: Palgrave, 2004.
- Khawaja, Noreen. *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. Chicago: Chicago University Press, 2017.
- Kleinberg, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Lavelle, Louis. *De l'acte*. Paris: Aubiers, 1937.
- Lefebvre, Henri. "Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique". *La Nouvelle Critique* 4 (1949).
- Lefebvre, Henri. "Existentialisme et Marxisme: Réponse à un mise au point". *Action* 8 (junio 1945).
- Lilla, Mark, ed. *New French Thought: Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- Lilla, Mark. *The Reckless Mind: Intellectuals and Politics*. Nueva York: The New York Review of Books Press, 2001.
- Liti, Antoine. "Does Intellectual History Exist in France? The Chronicle of a Renaissance Foretold". En McMahon, Darrin M. y Samuel Moyn, eds. *Rethinking Modern European Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 56–73.
- Lindenberg, Daniel. "Les intellectuels français vus d'outre-Atlantique: À propos d'un passé imparfait de Tony Judt". *Esprit* (Mayo 1993): 167–170.
- Marcel, Gabriel. "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers". *Recherches Philosophiques* 2 (1932-1933): 318–320.
- Moyn, Samuel. *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Palti, Elías. "The theoretical revolution in intellectual history: From the history of political ideas to the history of political languages". *History and Theory* 49 (2010): 194–211.
- Prochasson, Christophe. "Tony Judt, Un passé imparfait: Les intellectuels en France, 1944–1956". *Annales: Histoire, sciences sociales* 49/1 (1994): 159–62.
- Rajan, Tilottama. "The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction". En Rajan, Tilottama y Michael J. O'Driscoll, eds. *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Rajan, Tilottama. *Deconstruction and the Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Braudillard*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Reader, Keith. *Intellectuals and the Left in France since 1968*. Nueva York: St. Martin's Press, 1987.
- Robcis, Camile. "Structuralism and the Return of the Symbolic". En Gordon, Peter E. y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Sapiro, Gisèle. *Les écrivains et la politique: De l'affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie*. París: Seuil, 2018.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*. París: Hermann, 1939.
- Scheler, Max. *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*. París: Payot, 1923.
- Schrift, Alan D. "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'". En Farrell Krell, David y David Wood, eds. *Exceedingly Nietzsche*

- che. *Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*. Londres: Routledge, 1988, 131-149.
- Schrift, Alan D. "Foucault and Poststructuralism". En Richter, David H., ed. *A companion to Literary Theory*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018.
- Schrift, Alan D. "Is There Such a Thing as "French Philosophy" or Why Do We Read the French So Badly?". En Bourg, Julian, ed. *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*. Maryland: Lexington Books, 2004, 21-47.
- Schrift, Alan D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Jersey: Blackwell Publishing, 2005.
- Silverman, Hugh. *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism*. Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Sirinelli, Jean-François y Pascal Ory. *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. París: A. Colin, 1986.
- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". En *Vision of Politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 57-89.
- Todorov, Tzvetan. "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo". *Vuelta* 142 (septiembre de 1988): 65-67.
- Wahl, Jean. *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. París: Rieder, 1929.
- Wahl, Jean. "Subjectivité et transcendance". *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 37 (1937): 161-163.
- Wolin, Richard. *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995.
- Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton: Princeton University Press, 2006.