

## Modernidad, estética y subjetividad. Una reconstrucción histórico-conceptual de las reapropiaciones del pensamiento de Friedrich Schlegel en el marco de la filosofía alemana contemporánea

*Verónica Galfione*

*CONICET/Universidad Nacional del Litoral/Universidad Nacional de Córdoba*

**Resumen:** Este trabajo analiza las lecturas anti-idealistas del pensamiento romántico de Fr. Schlegel que desarrollan K. H. Bohrer y M. Frank. Su objetivo es poner en evidencia el modo en que, por medio de esta referencia histórica, los autores mencionados reconstruyen una concepción de la subjetividad que rompe con el postulado moderno de un sujeto instituyente y que permite superar, además, la tesis postestructuralista de la muerte del sujeto. No obstante, ni esta concepción alternativa del sujeto, ni la manera de entender la producción artística, que es defendida por Bohrer y por Frank, se encuentran libres de dificultades. Como veremos hacia el final del trabajo, la lectura de la obra de Schlegel que proponen estos autores no solo posee un fuerte carácter unilateral, sino que resulta incapaz de dar cuenta de la especificidad de la producción artística contemporánea.

**Palabras clave:** Karl Heinz Bohrer; Manfred Frank; subjetividad estética; romanticismo alemán; filosofía moderna

**Abstract:** “Modernity, Aesthetics and Subjectivity. A Historical-conceptual Reconstruction of the Reappropriations of Friedrich Schlegel’s Thought Within the Framework of Contemporary German Philosophy”. In this paper we analyze the interpretation of Friedrich Schlegel’s romantic thought developed by K. H. Bohrer and M. Frank. The aim is to show how, through this historical reference, the aforementioned authors reconstruct a conception of subjectivity that breaks with the modern postulate of an instituting subject and that allows to overcome the poststructuralist thesis of the death of the subject. However, neither this alternative conception of the subject, nor the way in which the aesthetic dimension is characterized by Bohrer and Frank, are free of difficulties. As we will see towards the end of this paper, their anti-idealistic reading of Schlegel’s work is not only strongly unilateral, but unable to realize the specificity of contemporary artistic production.

**Keywords:** Karl Heinz Bohrer; Manfred Frank; aesthetic subjectivity; German Romanticism; modern philosophy developoly

## I. Introducción

En sus lecciones sobre Nietzsche de 1936-1945, Martin Heidegger se separa radicalmente de aquellas perspectivas tales como las de Ernst Cassirer o Alfred Baeumler, que procuran interpretar el surgimiento del sujeto estético en términos de una ampliación o de una transformación de la concepción dominante de la subjetividad<sup>1</sup>. Desde el punto de vista de Heidegger, la concentración de la estética moderna en el análisis de los estados sentimentales del hombre, que caracteriza a la disciplina desde sus orígenes, se presentaría como el resultado y la consumación de la propia metafísica moderna de la subjetividad. Dicho en pocas palabras, la estética reproduciría, en el ámbito de la belleza, ese gesto típicamente moderno que consiste en colocar al sujeto, en tanto *subiectum*, en el centro de la reflexión y en transformar al ente en un mero estímulo sensible para la experiencia subjetiva<sup>2</sup>. La obra de arte se convertiría así en un objeto-para-un-sujeto y este último en el fundamento determinante del propio fenómeno estético. El gusto del hombre, señala Heidegger en este sentido, “se erig[e] en tribunal de lo existente”<sup>3</sup>.

Según advierte Christoph Menke en un libro reciente<sup>4</sup>, la crítica heideggeriana al subjetivismo de la estética articula de una manera sorprendente las diversas acusaciones que ha dirigido la reflexión filosófica a la estética desde los orígenes de esta disciplina en la obra de Alexander Baumgarten. Con esto, Menke no solo hace referencia a las sucesivas denuncias acerca de la falta de objeto del punto de vista estético, sino también a la tendencia a extraer de este hecho conclusiones relativas a las implicancias teórico-prácticas del interés por los fenómenos estéticos<sup>5</sup>. Siguiendo el modelo de la crítica de Hegel al romanticismo alemán, la filosofía moderna habría inferido de la ocupación exclusiva de la estética con los estados de ánimo del hombre el menosprecio del esteta por las determinaciones objetivas y habría descubierto en este gesto, por otra

---

<sup>1</sup> Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, Imaz, E. (trad.), México D.F.: FCE, 1981, pp. 384-387; Baeumler, A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt: WBG, 1975, pp. 3-5. Cf. Menke, Ch., *Estética y negatividad*, Storandt Diller, P. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2011, p. 274.

<sup>2</sup> Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, II, p. 195.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, p. 99.

<sup>4</sup> Menke, Ch., *Kraft*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2008.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 83.

parte, un momento central en el proceso formativo de aquellas relaciones que enajenan u oprimen a la propia subjetividad.

Como pone en evidencia el carácter modélico que asume la condena hegeliana del romanticismo alemán, autores como Friedrich Schlegel o Novalis se encontraban destinados a ocupar un lugar de privilegio en el marco de la crítica moderna al subjetivismo estético. De hecho, comenzando por Hegel y llegando hasta Gadamer<sup>6</sup>, los filósofos occidentales se mostraron particularmente dispuestos a cuestionar la acentuación romántica del principio subjetivo. Desde la perspectiva de sus críticos, el peligro que se desprendería del subjetivismo romántico remitía a su tendencia a disolver las diversas configuraciones normativas. En efecto, para una gran parte de la filosofía moderna y contemporánea, el sobredimensionamiento romántico del yo sería el responsable de la crisis de los discursos orientados en términos de verdad y del socavamiento del carácter vinculante de las regulaciones ético-políticas.

No obstante, ya desde comienzos del siglo XX aparecen algunas perspectivas que se encargan de cuestionar esta lectura del pensamiento romántico. Así, desde el emblemático trabajo de Walter Benjamin<sup>7</sup> sobre el concepto romántico de crítica de arte hasta las indagaciones de Peter Szondi acerca de los orígenes de la perspectiva histórico-filosófica de Hegel<sup>8</sup>, diversos autores contemporáneos asumen la necesidad de revisar la condena filosófica del movimiento romántico. Sin embargo, para una verdadera reconsideración de la posición filosófica con respecto a la subjetividad estética sería necesario esperar hasta finales del siglo XX. En este punto, resulta particularmente importante la crítica postestructuralista al logocentrismo occidental y la definitiva puesta en cuestión de la concepción ontológica de la verdad, a la cual seguían ligados autores como Benjamin o como Szondi. Podría decirse que esta crítica tornaba definitivamente caduca aquella concepción objetivista de la verdad sobre la cual se había sostenido la condena filosófica de la primacía romántica de la subjetividad.

Dentro de las diversas perspectivas a partir de las cuales ha sido reconsiderada la lectura tradicional del romanticismo alemán nos interesaría analizar en esta oportunidad los planteamientos de dos importantes filósofos

---

<sup>6</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y método*, tomo I, Agud, A. y R. de Agapito (trads.), Salamanca: Sígueme, 1995, pp. 108ss.

<sup>7</sup> Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Gesammelte Schriften. I.1.*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1991, pp. 7-122.

<sup>8</sup> Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie I.*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1974.

contemporáneos de origen alemán: Karl Heinz Bohrer y Manfred Frank. Desde nuestro punto de vista, lo que vuelve particularmente interesantes las interpretaciones de estos autores es el hecho de que, aun cuando sean subsidiarias de la crítica postestructuralista a los presupuestos objetivistas de la filosofía moderna, las mismas descubren en el pensamiento romántico una salida frente a la disolución del sujeto que postulan estas últimas perspectivas. De hecho, ambos autores consideran que la interpretación romántica de la subjetividad permitiría evadir la falsa alternativa a la que conduciría la concepción racionalista de la subjetividad, esto es, la alternativa entre la afirmación de una subjetividad autofundante y la negación de toda posible instancia de carácter subjetivo. Hasta qué punto la interpretación de la subjetividad estética que ofrecen los dos autores mencionados se encuentra, por un parte, verdaderamente a la altura de la concepción schlegeliana de la subjetividad y, por otra parte, de la producción artística contemporánea, es algo que analizaremos hacia el final de este trabajo.

## *II. La subjetividad estética en el pensamiento de Karl Heinz Bohrer*

### *1. Los orígenes de la autonomía de la dimensión estética*

La reconstrucción del pensamiento romántico que realiza Bohrer se encuentra orientada a desarrollar un concepto de “subjetividad estética” que permita contrarrestar dos importantes tendencias de la escena filosófica contemporánea. Por un lado, el planteo habermasiano de una integración de lo estético al proyecto filosófico de la modernidad y, por el otro, la propuesta “neo-estructuralista”<sup>9</sup> de una disolución estética del propio sujeto racional. Desde la perspectiva de Bohrer, ninguna de estas tendencias logra reconocer la autonomía de la dimensión estética. En el programa de Habermas, esta dificultad se ve reflejada en la subordinación de lo estético a una racionalidad de carácter comunicacional; en el planteo del neo-estructuralismo, en la interpretación de la dislocación *estética* del sentido como un elemento que sería propio de la estructura lingüística en general. Para Bohrer, el fracaso de estas

---

<sup>9</sup> Bohrer utiliza aquí el término “neoestructuralismo” para designar aquellas corrientes de la filosofía francesa contemporánea que habitualmente son denominadas postestructuralistas. Como es sabido, este término fue introducido en la filosofía alemana contemporánea por Manfred Frank. Por medio de él, Frank procuraba dar cuenta de la relación de crítica inmanente que se establecía entre la postura de autores tales como Lacan, Foucault, Deleuze y Derrida y el estructuralismo de Saussure o Lévi-Strauss. Para Frank, aquellos habrían radicalizado la crítica a la subjetividad que subyacía a la concepción de Saussure y de Lévi-Strauss de la estructura (Frank, M., *Was ist Neostukturalismus?*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983).

dos perspectivas a la hora de aprehender el carácter autónomo de lo estético se deriva de la incapacidad de las mismas para apreciar el tipo especial de configuración de la subjetividad que tiene lugar en el marco de la dimensión estética. No obstante, según el autor, el desconocimiento de la subjetividad estética asume una forma diferente en cada una de las corrientes mencionadas. En Habermas, supone la subordinación de la subjetividad estética a imperativos de orden moral o comunicativo y responde a la necesidad de neutralizar el potencial subversivo que introduce la tendencia estética a disolver la posibilidad de una fundamentación de orden objetivo. En el segundo caso, en cambio, el desconocimiento de la subjetividad estética se halla vinculado a la negación de toda instancia subjetiva y resulta dependiente de la interpretación semiótica de aquellos rendimientos que serían propios del sujeto específicamente estético. De tal manera que, si Habermas moraliza el ámbito estético, las perspectivas neoestructuralistas estetizan relaciones que no poseerían connotaciones específicamente estéticas.

Contra estas tendencias, el objetivo de Bohrer consiste en desarrollar una concepción más amplia de la subjetividad que no obligue a superar las pretensiones excesivas de la subjetividad moderna por medio de la disolución de toda forma de subjetividad. Desde su perspectiva, los primeros indicios de esta concepción se encuentran en el pensamiento romántico de autores como Friedrich Schlegel o Novalis. Contra Habermas, Bohrer procura remitir a la propia modernidad estética aquellos rasgos antiilustrados que, desde la perspectiva habermasiana, deberían ser identificados con el planteo antimoderno del postestructuralismo francés. En este sentido, el autor se opone a la tendencia ampliamente extendida a interpretar el movimiento romántico en términos conservadores o reaccionarios. No obstante, Bohrer no coloca el núcleo auténticamente moderno, o incluso revolucionario, de este último en el plano político, como sugieren autores como Werner Krauss<sup>10</sup>. Para Bohrer,

---

<sup>10</sup> Werner, K., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik", en: Fortius, M. (ed.), *Aufklärung III. Deutschland und Spanien*, Berlín/Nueva York: Gruyter, 1996, p. 228. El proyecto historiográfico de Werner Krauss se hallaba orientado a refutar la presunta enemistad que habría existido entre la ilustración francesa y el romanticismo alemán (*ibid.*, p. 228). Para Bohrer, la reconstrucción de los vínculos entre el romanticismo temprano y la ilustración francesa, que proponía Krauss, pasaba por alto el carácter estéticamente revolucionario del primero. "Seguía sin ser entendido –sostiene Bohrer– que no era evidente que hubiese sido ni la intelectualidad del romanticismo temprano, marcada fuertemente por el idealismo temprano, ni sus formas poéticas expresivas, las que habían marcado con énfasis a la conciencia estética moderna, sino que esto sucedió de una manera más fuerte por medio de la forma de la fantasía del romanticismo tardío" (Bohrer, K.H., *Die Kritik der Romantik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989, p. 7; Cf. Bohrer, K.H., *Das absolute Präsens: Die Semantik ästhetischer Zeit*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1994, pp. 8ss.) Desde la

la modernidad del romanticismo radica en su capacidad para superar el miedo a la disolución de las formas tradicionales de fundamentación. El romanticismo llevaría hasta sus últimas consecuencias el proyecto crítico de la modernidad y descubriría, de este modo, el carácter irreductiblemente autorreferencial de la subjetividad. En palabras de Bohrer, “la pura autoreferencialidad del yo sagrado sin reaseguros externos”<sup>11</sup>.

En este contexto problemático, Bohrer le otorga un lugar central a las reflexiones estéticas de Friedrich Schlegel. Desde su perspectiva, Schlegel evade la tendencia de autores tales como Schiller o Hegel a reemplazar las determinaciones teológicas o metafísicas de la apariencia estética por medio de un discurso de carácter histórico-filosófico. En este sentido, Schlegel es uno de los primeros autores que reconoce la autonomía de la dimensión estética de una manera verdaderamente radical. Como sostiene Schlegel en uno de sus fragmentos de *Athenäum*, la filosofía del arte debe comenzar “con la independencia de lo bello, con la afirmación de que lo bello está, y debe estar, separado de la verdad y de la moral y que tiene iguales derechos que estas”<sup>12</sup>.

No obstante, Bohrer no realiza una recuperación integral del planteo schlegeliano sino que se concentra en la producción de la época romántica y, aun en este caso, no deja de hacer referencia a las limitaciones de las que adolecerían algunas de las obras de Schlegel en lo que respecta al desarrollo de una concepción adecuada de la subjetividad estética<sup>13</sup>. Estas limitaciones se encuentran vinculadas al concepto de poesía universal progresiva que desarrolla Schlegel en el párrafo 116 de *Athenäum*. Desde la perspectiva de Bohrer, al definir a la poesía romántica como una poesía universal progresiva, Schlegel proyecta al ámbito estético la concepción racionalista de la subjetividad

---

perspectiva de Bohrer, de lo que se trataba para Krauss era de leer unívocamente en función de su contenido ideológico “el fenómeno contradictorio del romanticismo alemán” y de salvarlo así “para la llamada tradición progresista” (*ibid.*, p. 8).

<sup>11</sup> Bohrer, K.H., *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989, p. 57.

<sup>12</sup> Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, Behler, E. y otros (eds.), tomo II, Behler, E. y otros (eds.), Múnich et al.: Schönigh, 1967, p. 207.

<sup>13</sup> Bohrer privilegia el análisis de dos obras de finales de los años noventa y comienzos del siglo XIX: “Conversación sobre la poesía”, de 1799, y “Sobre la incomprendibilidad”, de 1800. Desde su punto de vista, la producción schlegeliana previa a 1796 se hallaría marcada por la filosofía de la historia, es decir, por la pretensión de disolver el instante presente en una perspectiva de larga duración (Bohrer, K.H., *Die Kritik der Romantik*, pp. 112ss.). Sobre la teoría de la temporalidad como instantaneidad, que se encuentra a la base de las apreciaciones de Bohrer, consultar: Bohrer, K.H., *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1981 y Bohrer, K.H., *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1996.

e introduce en este último la misma lógica sacrificial que era propia de las perspectivas histórico-filosóficas. De hecho, el concepto de progresividad hace referencia a la capacidad de la poesía romántica para superar la finitud de toda posible configuración poética de carácter particular. La poesía romántica, sostiene Schlegel, “puede flotar sobre las alas de la reflexión poética, entre lo representado (*Dargestellten*) y lo representante (*Darstellenden*), libre de todo interés real e ideal, potenciar (*potenzieren*) continuamente esta reflexión y multiplicarla como en una cadena infinita de espejos”<sup>14</sup>. En este sentido, el modelo de la poesía romántica no sería sino la figura del espíritu que reflexiona acerca de sí mismo, es decir, el ideal racionalista de una humanidad de carácter plenamente autoconsciente.

## 2. La nueva mitología. Una subjetividad verdaderamente descentrada

No obstante, Bohrer no considera que sea posible identificar la concepción definitiva de Schlegel con respecto al problema del sujeto con la estetización de la interpretación moderna de la subjetividad que presupone el fragmento 116 de *Athenäum*. Desde su perspectiva, en el *Discurso sobre la nueva mitología*, publicado un año más tarde que los fragmentos, puede encontrarse una visión diferente de la dimensión estética que abre el camino para pensar una nueva interpretación de la subjetividad<sup>15</sup>. Para Bohrer, el proyecto schlegeliano de una nueva mitología se caracteriza por rechazar la posibilidad de una subordinación de la fantasía a las ideas de la razón. A diferencia de “el más antiguo programa del idealismo alemán”, cuyo objetivo consiste en propiciar la sensibilización de las ideas de la razón, el texto de Schlegel se esfuerza por liberar a la imaginación de todo tipo de determinación de carácter extraestético. Al respecto sostiene Schlegel: “¿y qué es toda bella mitología sino una expresión cifrada de la naturaleza circundante transfigurada por la fantasía y amor?”<sup>16</sup>.

Por ello mismo, las reflexiones de Schlegel acerca del problema de la nueva mitología constituyen para Bohrer un verdadero aporte al desarrollo

---

<sup>14</sup> Schlegel, F., o.c., p. 182.

<sup>15</sup> Bohrer considera que la segunda generación de románticos saca las consecuencias de la defensa de la subjetividad que se encuentra contenida en el distanciamiento de Schlegel con respecto a la filosofía de la historia. En este punto Bohrer se refiere concretamente a autores como Heinrich von Kleist, Clemens Brentano o Karoline von Günderode. Desde su perspectiva, recién estos autores asumirían de una manera radical el carácter infranqueable del principio de la autorreflexión y evadirían, de esta forma, cierta tendencia, que aún se encontraría presente en el pensamiento de Schlegel, a compensar la pérdida de anclaje subjetivo por medio de la reinstauración de alguna imagen mítica de las relaciones intersubjetivas (Cf. Bohrer, K.H., *Der romantische Brief*).

<sup>16</sup> Schlegel, F., o.c., p. 318.

de una concepción no racionalista de la subjetividad. “La vinculación de la poesía como mitología con lo preconsciente, con el caos de nuestra fantasía y con la superación de las leyes del pensamiento”<sup>17</sup> que realiza Schlegel en el *Discurso acerca de la nueva mitología* introduce, en la tradición alemana, una visión del placer estético que enfatiza tanto el anclaje de este último en la existencia corporal como su irreductibilidad en términos conceptuales. Para Bohrer, Schlegel retoma de esta forma ciertos elementos de la estética anglosajona de corte sensualista que, desde la *Crítica del Juicio* en adelante, fueron sistemáticamente combatidos por el idealismo alemán. Según sostiene el autor, Schlegel “inaugura aquella sospecha del espíritu en nombre de la naturaleza que en Nietzsche y Flaubert (*Salambó*) alcanza su punto culminante y que fue continuada en la poética moderna”<sup>18</sup>.

Según lo pone en evidencia Bohrer, la crítica de Schlegel se halla dirigida contra aquellas interpretaciones que conciben lo estético como expresión de una subjetividad de carácter soberano. Estas interpretaciones del concepto de sujeto, cuya figura paradigmática se encontraría en la subjetividad fichteana, resultan dependientes de un concepto de identidad que tiene su origen en la necesidad de autoconservación del yo y que, por ello mismo, se encuentra fuera de los límites del ámbito propiamente estético. Como ya mencionamos, Bohrer considera que incluso la idea schlegeliana de una poesía universal y progresiva cae presa de esta forma de heteronomía. Desde su punto de vista, lo mismo sucede en el planteo de Novalis, en la medida en que este concibe a la muerte como un momento necesario en el proceso de constitución de un sujeto de carácter trascendental: “Para Novalis la muerte, el suicidio es un acto filosófico y ciertamente en el sentido de aquel fortalecimiento ya citado del ‘yo trascendental’. Lo que surge del proceso de aseguramiento reflexivo del yo, la vuelta al ‘en sí’, la abstracción ‘del mundo externo’, justamente esto es provisto por la muerte”<sup>19</sup>.

En este contexto, el discurso schlegeliano sobre la nueva mitología constituye un verdadero punto de inflexión. Podría decirse que, en este texto, la apariencia estética deja de ser pensada a partir de la necesidad subjetiva de autoconservación y comienza a ser asociada a una forma de subjetividad que se

---

<sup>17</sup> Bohrer, K.H., *Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Fráncfort d.M.: Hanser, 1983, p. 69.

<sup>18</sup> Bohrer, K.H., “Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie”, en: Bohrer, K.H. (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983, p. 68.

<sup>19</sup> Bohrer, K.H., *Der romantische Brief*, pp. 133-134.

encuentra más allá de la pretensión racionalista de autofundamentación del yo. Desde la perspectiva de Bohrer, de este cambio daría cuenta el desplazamiento de la ironía por medio del concepto de arabesco que se produce en *Conversación sobre la poesía*. De hecho, si la progresividad de la ironía remite a un tipo de subjetividad que busca sobreponerse a la crisis de toda posible fundamentación de orden objetivo, en el arabesco desaparecen, en cambio, “las connotaciones analíticas, negativas e histórico-filosóficas”<sup>20</sup>. En su completa falta de referencialidad, el arabesco se presenta como la figura de una subjetividad que ya no aspira a superar el carácter finito de lo dado. De una subjetividad, sostiene Bohrer, que ha reconocido su absoluta autorreferencialidad<sup>21</sup> y que, por ello mismo, solo puede determinarse de una manera negativa a partir de la pérdida tanto de la identidad personal y de la previsibilidad, como de la comunicación y de la relación con los otros; de una subjetividad, dicho en otros términos, que se encuentra permanentemente al límite de su propia descomposición<sup>22</sup>.

### 3. Subjetividad y significación

En la interpretación que propone Bohrer de la subjetividad estética como creación romántica se combinan así dos elementos significativos. Por una parte, el rechazo de toda posible represión extraestética del potencial estético; por otra parte, la resistencia a la negación de la temporalidad y de la contingencia, que promueven las concepciones racionalistas de la subjetividad<sup>23</sup>. En este sentido, el reconocimiento del carácter radicalmente efímero de la subjetividad estética va

---

<sup>20</sup> Bohrer, K.H., *Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie*, p. 70. No obstante, en otro contexto Bohrer recupera la ironía en la medida en que esta remite a la imposibilidad de toda posible reconciliación con el mundo. En este sentido la ironía “surge de la reflexión de un deseo de lo no-presente, de un sentimiento... de un disenso entre el mundo percibido y un sentido que se encontraría encerrado en él” (Bohrer, K.H., “Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes. Das Problem“, en: Bohrer, K.H. (ed.), *Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2000, p. 31). En todo caso, la interpretación del concepto schlegeliano de ironía que realiza Bohrer procuraría recoger su momento poético-retórico en vez de concebirlo en términos de un teorema filosófico como presuntamente haría la recepción científica contemporánea de la obra del joven filósofo alemán (*ibid.*, p. 13).

<sup>21</sup> Bohrer, K.H., *Der romantische Brief*, p. 57.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14. A esto ya se refería Bohrer cuando contraponía, en un trabajo de comienzos de los años 70, la utopía clásica a la expectativa utópica: “la utopía clásica opone al desorden, a la injusticia y al caos actualmente dominante un plan espantosamente ordenado... La expectativa utópica no solo prescinde de todo pensamiento sistemático; en su discurso hipotético ella no solo tiende a una autorrealización del hombre extraordinariamente inclasificable, de una autorrealización que no tendría en cuenta las instituciones. Más aun, en total oposición a la utopía clásica, ella es una enérgica reacción a una sociedad, con respecto a la cual se piensa que se encuentra en una situación de planificación total que desanima a los sujetos” (Bohrer, K.H., *Der Lauf des Freitags*, Múnich: Hanser, p. 66).

<sup>23</sup> Bohrer, K.H., *Der romantische Brief*, p. 11.

de la mano de la liberación de lo estético con respecto a toda posible referencia de orden teológico-metafísico e histórico-filosófico. Esto es así porque, para el autor, las pretensiones de continuidad e identidad subjetiva tienen su origen en necesidades de carácter lógico, político o moral. La subjetividad estética, por el contrario, viviría “instantes sin un concepto de futuro, sin autoconciencia”<sup>24</sup>.

No obstante, la sospecha del espíritu en nombre de la naturaleza que inaugura Schlegel no supone la renuncia a la posibilidad de concebir lo estético a partir del concepto de subjetividad. Esta tradición no considera inadecuada la concepción del ámbito estético como expresión o posicionamiento de corte subjetivo sino, más bien, la subordinación de aquel a una concepción racionalista de la subjetividad. Desde la perspectiva de Bohrer la tesis neo-estructuralista, que identifica la crisis de la subjetividad racionalista y autónoma con la propia muerte de la subjetividad, es falsa en un doble sentido. En primer lugar, porque no permite explicar la especificidad de la aparición estética y, en segundo término, porque pierde de vista el potencial subversivo del discurso literario.

Contra la tendencia des-diferenciadora del pensamiento neo-estructuralista, Bohrer sostiene que el lenguaje solo puede alcanzar el estatuto de aparición estética en la medida en que renuncie a la primacía racionalista del significado, pero se niegue a disolver la intencionalidad subjetiva en el mero juego de “los significantes”<sup>25</sup>. La concepción neo-estructuralista del lenguaje elimina la ambigüedad entre la significación y la mera existencia fáctica de los signos, y pierde de vista, así, el momento propiamente estético del discurso literario. Sin la intuición de un yo como “prima causa” de los textos literarios, “al estatuto estético le sería robada una característica estética central, esto es, el velamiento”<sup>26</sup>.

Pero el discurso neoestructuralista no solo tiene como consecuencia la negación de la autonomía estética sino también la neutralización del potencial subversivo del lenguaje literario. Desde la perspectiva de Bohrer, estos dos aspectos se encuentran íntimamente vinculados, ya que la peligrosidad del discurso estético resulta dependiente de su capacidad para poner en evidencia el hiato que separa al individuo con respecto a los órdenes sociales establecidos. Para Bohrer, la perspectiva neo-estructuralista no solo disuelve la diferencia estética, al interpretar semióticamente la dislocación estética del discurso, sino que elimina, además, la tensión que se establece entre el sujeto y el mundo. De

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>26</sup> *Ibid.*

manera involuntaria, el neo-estructuralismo da lugar así a una reobjetivación “del sujeto en una naturaleza arcaica reconstruida”; él niega el carácter radicalmente alienado de la subjetividad y acaba anulando, de esta forma, aquella protesta de lo particular frente a lo general que se escondía por detrás de la propia crítica postestructuralista a la filosofía racionalista occidental.

Desde el punto de vista de Bohrer, en cambio, lo que diferencia al discurso literario del lenguaje meramente convencional es su capacidad para resguardar los deseos subjetivos de felicidad. A diferencia del lenguaje convencional, el discurso literario suspende el primado racionalista de la significación por sobre el significante y libera, de esta forma, a la fantasía con respecto al imperativo de la referencialidad. Por ello mismo, el lenguaje literario se encontraría en condiciones de ofrecer un momento *extramundano* de felicidad *realizada*. Él interrumpiría el tiempo homogéneo y vacío de lo cotidiano y haría estallar, así, la lógica sacrificial que rige las diferentes formas del discurso convencional<sup>27</sup>. Como sostiene Bohrer en su *Ästhetik des Schreckens*, la aparición instantánea de gran intensidad, que caracteriza al discurso literario, “coincide siempre con la vivencia de la felicidad. Los momentos eróticos de Proust, Joyce o Musil son... ataques de un sentimiento extremos de felicidad”<sup>28</sup>.

### III. La dimensión subjetiva desde la perspectiva de Manfred Frank

#### 1. Idealismo y romanticismo temprano

También Manfred Frank se encuentra interesado en revisar los fundamentos de la crítica radical de la subjetividad que realizan diferentes tendencias de la filosofía contemporánea. Para Frank, esta crítica –que alcanza su punto culminante en el postestructuralismo francés<sup>29</sup>– se deriva de una interpretación equivocada del concepto de sujeto, y esta interpretación encuentra su origen en la lectura heideggeriana de la filosofía occidental como “olvido del ser”. Desde el punto de vista de Frank, tanto la identificación del sujeto moderno con la autoafirmación del yo propuesta por Heidegger, como su interpretación de la subjetividad estética como el punto culminante del progresivo empoderamiento (*Selbstmacht*) del sujeto, reposan sobre una generalización inadecuada del concepto cartesiano de la subjetividad.

---

<sup>27</sup> Bohrer, K.H., *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, München: Hanser, 1988, p. 228.

<sup>28</sup> Bohrer, K.H., *Ästhetik des Schreckens*, p. 216.

<sup>29</sup> No obstante, esta crítica al sujeto también se encuentra presente en la teoría habermasiana de la acción comunicativa y en la concepción lingüística de la autoconciencia que defiende Tugendhat (Cf. Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991, pp. 410ss.)

Podría decirse que Frank comparte la convicción de Heidegger con respecto a la necesidad de cuestionar la noción cartesiana de la subjetividad como centro y fundamento de toda experiencia posible. Sin embargo, este autor no considera que toda la tradición filosófica occidental haya pensado al sujeto como una instancia de carácter absoluto, puro y trascendental. De hecho, sus análisis del romanticismo temprano se encuentran orientados a poner en evidencia hasta qué punto autores como Friedrich Schlegel o como Novalis llegarían a advertir las contradicciones y los peligros que traía aparejada la concepción fundacionalista de la subjetividad<sup>30</sup>. En este aspecto, las posturas románticas se diferenciarían de las construcciones idealistas con las cuales Heidegger tendería a confundirlas. Como veremos, mientras que estas conciben al sujeto como una instancia soberana, aquellas enfatizan, en cambio, el carácter derivado del mismo. En palabras de Frank: “llamo idealista a la convicción de que la conciencia sea un fenómeno autosuficiente que es capaz de tornar comprensible los presupuestos de su existencia por sus propios medios. En cambio, el romanticismo temprano está convencido de que el ser-sí-mismo existe gracias a un fundamento trascendente que no se puede disolver en la inmanencia de la conciencia”<sup>31</sup>.

No obstante, Frank no se conforma con demostrar que la crítica a este tipo de sujeto no debe ser equiparada con la condena contemporánea de toda posible instancia de carácter subjetivo. Más allá de cuestionar la perspectiva histórico-filosófica que subyace a la generalización heideggeriana de la figura cartesiana de la autofundamentación del yo, el autor rechaza su desconfianza frente a la reflexión estética, esto es, Frank también se distancia de la tesis heideggeriana según la cual la centralidad de la estética en el marco de la filosofía moderna encontraría su fundamento en la reducción del ser al ser-percibido que se desprendería de las concepciones fundacionalistas de la subjetividad. Desde su perspectiva, el interés romántico por la dimensión estética tendría su origen, más bien, en la pérdida de transparencia del absoluto para la reflexión y respondería, así, a la necesidad de volver manifiesto aquello que

---

<sup>30</sup> Esta lectura del romanticismo es cuestionada por Ernst Behler. El editor de las obras completas de Schlegel critica la deducción sistemática que hace Frank del pensamiento romántico a partir de la pretensión de superar la filosofía idealista. Presumiblemente, lo que Behler echa de menos en la lectura de Frank es algún tipo de análisis del trabajo literario y filológico de Schlegel (Behler, E., “Über Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik”, en: *Athenäum*, 1 (1991), pp. 243-253.

<sup>31</sup> Frank, M., *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1997, p. 359 y Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989, p. 223.

no podría ser reducido al orden del mero pensamiento conceptual. De hecho, esto explicaría la particular atención que le presta un autor como Schlegel a figuras estéticas tales como la ironía, el *Witz* o la alegoría. Para Schlegel, por su propia tendencia hacia la indeterminación, estas figuras ofrecerían una forma de acceso alternativo a aquel fundamento que se encontraría situado más allá del poder representativo de la subjetividad.

## 2. La escuela de Tübingen. Los antecedentes filosóficos del planteo de Frank

La reconstrucción filosófica del pensamiento romántico que propone Frank toma como punto de partida las críticas de Dieter Henrich a la teoría reflexiva de la subjetividad. Esta teoría, que interpreta el autoconocimiento del yo en términos de un giro reflexivo sobre sí mismo, busca garantizar la autofundamentación de aquel principio que, desde la perspectiva de la filosofía moderna, se encontraría en la base del propio conocimiento de la realidad, esto es, el yo. Desde el punto de vista de Henrich, la concepción reflexiva de la subjetividad desempeña un papel determinante durante los primeros siglos de la modernidad. No obstante, esta manera de entender la relación del yo consigo mismo se encuentra atravesada por una serie de contradicciones que socavan, desde el comienzo, la posibilidad de que el yo se convierta en el principio último del conocimiento del mundo. Para Henrich, es Fichte el primer filósofo moderno que llega a advertir la magnitud de las dificultades que se derivaban de la interpretación reflexiva de la autoconciencia y que intenta desarrollar una concepción alternativa de la misma.

Según sostiene Henrich en un ensayo de 1966, Fichte antepone a la necesidad de establecer un fundamento certero de la filosofía, la pretensión de indagar la compleja estructura de la autoconciencia. Por este mismo motivo, a diferencia de pensadores tales como Descartes o como Leibniz,<sup>32</sup> Fichte es capaz de advertir que aquellas perspectivas que procuran explicar el fenómeno de la autoconciencia en términos de una vuelta reflexiva del yo sobre sí mismo,

---

<sup>32</sup> Henrich, D., "Fichtes ursprüngliche Einsicht", en: Henrich, D. y H. Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik*, Fráncfort d.M.: Klostermann, 1966, pp. 190ss. Más adelante, Henrich revisa esta postura y rechaza aquellas interpretaciones que sostienen que Descartes concibe la subjetividad en términos de autotransparencia y autoinstitución. Según afirma Henrich en *Denken und Selbstsein. Vorlesungen zur Subjektivität*: "El punto de partida del asegurarse cartesiano de sí es la referencia a uno mismo en el pensamiento y ciertamente en el peculiar estado de la duda... De esta forma, la certeza es vinculada a la aparición de la duda. La certeza de uno mismo queda vinculada así con el saber de la existencia de límites en la esencia misma de aquel ser que se encuentra en tal estado de autocerteza" (Henrich, D., *Denken und Selbstsein, Vorlesungen zur Subjektivität*, Fráncfort d.M.: Surhkamp, 2007, p. 25).

argumentan de una manera circular o caen en un regreso al infinito<sup>33</sup>. En el primer caso, la argumentación de Fichte busca poner en evidencia que para explicar en términos reflexivos el autoconocimiento del yo es necesario suponer que este último ya cuenta con un conocimiento de sí que antecede a la propia instancia de la reflexión. Esto es, sin este supuesto no es posible dar cuenta de la capacidad del yo para identificarse con aquella representación de sí que obtiene por medio de la reflexión. Este argumento es resumido por Konrad Cramer en estos términos: “¿Pero cómo podría saber el sujeto en la reflexión que se tiene a sí mismo como objeto? Evidentemente solo en la medida en que el yo se sabe a sí mismo idéntico con aquello que tiene como objeto. Sin embargo, es imposible atribuirle este saber a la reflexión y fundamentarlo a partir de ella. Pues el acto de la reflexión presupone que ya se conoce a sí mismo para saber que aquello que conoce cuando se tiene a sí mismo como objeto es idéntico con aquel que lleva a cabo el acto de la vuelta reflexiva. La *teoría* que quiere hacer comprensible el *origen* de la autoconciencia a partir de la reflexión termina por lo tanto en el círculo de que debe presuponer aquel conocimiento que debe explicar”<sup>34</sup>.

El segundo argumento crítico es formulado por Fichte en *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, una obra que, desde la perspectiva de

<sup>33</sup> Estas críticas a la teoría reflexiva de la conciencia son compartidas con las corrientes autorrepresentacionistas (*self-representationalism*) de la actual filosofía de la mente. Dichas corrientes se encuentran representadas por autores tales como Terence Horgan, Tomis Kapitan, Uriah Kriegel y, con algunas variaciones, también por Kenneth Williford y Dan Zahavi. Estos autores definen los actos o vivencias conscientes como aquellos que, junto a su objeto, se representan a sí mismos. No obstante, ellos rechazan la posibilidad de que este representarse a sí mismo sea entendido como una representación en un nivel superior y lo ubican, más bien, en un mismo plano. Esto es, al igual que Henrich, el autorrepresentacionismo rechaza la teoría reflexiva de la autoconciencia (aquí denominada Teoría de los dos niveles), en la medida en que considera que ella da lugar a desarrollos circulares y regresivos. No obstante, el autorrepresentacionismo entiende que la representación es un concepto básico de una teoría del espíritu y se aparta en este punto de las reflexiones de Henrich. Para este, y para la escuela de Heidelberg en general, la representación es una relación de dos partes y da lugar, por ello mismo, a una serie de contradicciones. En el marco de la propia filosofía de la mente, se pueden encontrar posiciones más cercanas a la de Henrich en autores como Hector Neri Catañeda y Sydney Shoemaker. Sobre este contexto se puede consultar el trabajo de Frank, M., “Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten”, en: *ProtoSociology, Essays on Philosophy*, 2013, pp. 1-21. <http://www.protosociology.de/on-philosophy.htm>

<sup>34</sup> Cramer, K., “Erlebnis: Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie”, en: *Hegel-Studien*, 11, 1970, p. 563. Frank expone este argumento de la siguiente manera: “Si la experiencia de la autoconciencia fuese un resultado de la autorreflexión, entonces se tendría que dar el siguiente proceso: el yo, sin tener conocimiento de sí mismo, se vuelve hacia sí mismo con la intención de representar y descubre allí al yo. Pero, ¿cómo podría tener lugar este conocimiento si el yo no hubiese tenido ya antes un concepto de sí mismo?” (Frank, M., *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983, p. 251).

Henrich, se encuentra explícitamente orientada a superar las deficiencias que ofrecía la primera formulación del principio fundamental de la *Wissenschaftslehre*. En dicha obra, Fichte evalúa la tesis kantiana según la cual toda representación de algo tiene como presupuesto un representarse a sí mismo y sostiene que, si interpretamos esta tesis de tal manera que cada estado de conciencia deba volverse objeto de un nuevo estado de conciencia, entonces caemos necesariamente en un regreso al infinito. Fichte describe esta dificultad de la siguiente manera: “para volverte consciente de tu pensar, debes ser consciente de ti mismo. Eres consciente de ti mismo, dices. Diferencias entonces necesariamente tu yo pensante del yo pensado en el pensamiento. Pero para poder hacer esto, el yo pensante en aquel pensamiento debe volverse objeto de un pensamiento más elevado, para poder volverse objeto de la conciencia; y así obtienes un nuevo sujeto, que se vuelve consciente de aquel que hasta el momento había sido la autoconciencia. Aquí argumento de nuevo como antes y sostengo que, una vez que hemos comenzado a proceder de acuerdo con esta ley, ya no es posible que encontremos nunca más un lugar en el cual podamos detenernos. Para cada conciencia necesitaremos hasta el infinito una nueva conciencia cuyo objeto sea la primera y así nunca llegaremos a poder asumir una verdadera conciencia”<sup>35</sup>.

No obstante, las conclusiones de Henrich con respecto al carácter insoluble de las contradicciones de la concepción reflexiva de la autoconciencia no lo llevan a abandonar toda referencia posible al principio de la subjetividad. De hecho, este autor no solo intenta reconstruir una corriente alternativa de pensamiento en el marco de la propia historia de la filosofía moderna, sino que orienta su trabajo filosófico a desarrollar una nueva concepción de la subjetividad que pueda encontrarse en condiciones de hacerle frente a los desafíos de la filosofía contemporánea. Para Henrich, las contradicciones a las que conducen las teorías reflexivas de la autoconciencia se siguen de su tendencia a atribuirle un carácter relacional al autoconocimiento del yo. Por ello mismo, la superación de dichas contradicciones supone el desarrollo de una interpretación de la autoconciencia que deje de concebirla como un caso particular de la conciencia objetual y que reconozca el carácter inmediato de la misma. En este contexto, Henrich caracteriza a la autoconciencia por medio de la figura de una familiaridad prerreflexiva y preproposicional con uno mismo<sup>36</sup>. Desde

---

<sup>35</sup> Fichte, J.G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre: Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel (1797/98)*, Hamburg: Meiner, 2014, p. 106.

<sup>36</sup> A este tenerse a sí mismo prerreflexivo Henrich lo llama “Vertrautheit mit sich selbst” (Cf. Henrich, D., “Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie”, en: Bubner, R., K. Cramer

su perspectiva, esta figura evade el momento relacional que presuponían las teorías reflexivas y permite superar, a la vez, la falsa disyuntiva que plantea la filosofía contemporánea, esto es, aquella que se establece entre la necesidad de asumir una subjetividad transparente e instituyente o admitir la disolución de la subjetividad en un conjunto de poderes anónimos e irracionales.

En efecto, para este autor, admitir el carácter prerreflexivo de la familiaridad del yo consigo mismo supone reconocer la existencia de un fundamento del yo que este no se encuentra en condiciones de conocer ni de manipular<sup>37</sup>. Más aun, para Henrich, la única forma en que es posible pensar la autoconciencia sin caer en aquellas contradicciones a las que conducen las teorías reflexivas consiste en atribuirle a aquella un carácter previo a la propia emergencia del yo<sup>38</sup>. Como pone en evidencia la circularidad de las teorías reflexivas, la existencia de la autoconciencia, el hecho de que el yo se halle efectivamente en una situación de familiaridad consigo mismo, solo resulta explicable si se presupone una instancia que ya no puede ser mediada por la reflexión y que, por ello mismo, no se encuentra a disposición de la propia subjetividad. Según sostiene Manfred Frank, a esto se habría referido Novalis cuando sostenía: “Lo que encuentra la reflexión parece que ya está ahí”<sup>39</sup>.

---

y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze 1: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Tubinga: Mohr, pp. 257-284. Frank adoptará también esta expresión (Cf. Frank, M., *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, pp. 448-449; *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción postmoderno*, Gancho, C. (trad.), Barcelona: Herder, 1995, p. 156.

<sup>37</sup> Se trata de un problema que no es para nada nuevo en el desarrollo del pensamiento de Henrich. De hecho, ya en su reseña crítica de Kant y el problema de la metafísica, de Heidegger, en 1955, Henrich hacía mención a la incapacidad de la subjetividad para conocer sus propias raíces (Cf. Henrich, D., “Über die Einheit der Subjektivität. Eine Rezension von Martin Heideggers ‘Kant und das Problem der Metaphysik’”, en: *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), pp. 28-69). Henrich retomará este tema en “Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung” (en: Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt d.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 122-143) y “Die Grundstruktur der modernen Philosophie” (en: *ibid.*, pp. 97-121). En estos ensayos de 1976, Henrich discute con Hans Blumenberg, la teoría crítica y Heidegger, y remite la emergencia de la problemática de la autoconservación a la progresiva toma de conciencia del sujeto moderno acerca de la radical indisponibilidad de sus propios fundamentos. Desde su punto de vista, resultaba imposible identificar subjetividad y voluntad de poder, puesto que “quien debe conservarse a sí mismo debe saber que no tiene en sí mismo ni todo el tiempo ni de manera paradigmática su propio fundamento” (*ibid.*, p. 111).

<sup>38</sup> La teoría de la autoconciencia que defiende Henrich sería, en este sentido, una concepción no egológica de la misma. Según sostiene Frank, una teoría no egológica de la autoconciencia entendería que la familiaridad primera con nosotros mismos se da en el marco de una instancia que carente de yo, “como anónimo ser-a-sí mismo-conocido (o sentimiento), que solo desarrolla el propio carácter egológico a la luz de una reflexión que vuelve sobre sí” (Frank, M., *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, p. 508).

<sup>39</sup> Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Caner-Liese, R. (trad.), Madrid: Akal, 2007, p. 41.

Sin embargo, no es Fichte el encargado de sacar las conclusiones de esta intuición relativa al carácter prerreflexivo de esta familiaridad primitiva con nosotros mismos. Según Henrich, al intentar explicar la autoconciencia por medio de la teoría filosófica, Fichte vuelve a enredarla en el proceso de la reflexión. Por ello mismo, Henrich recurre al pensamiento de Friedrich Hölderlin, en la medida en que este le ofrece una concepción ontológica que es capaz de dar cuenta de una manera no teórica de la carencia que se encontraría en la base de la existencia subjetiva. Concretamente, en este punto el fundador de la escuela de Heidelberg apela a *Urtheil und Seyn*, el famoso fragmento de 1795 en el cual el joven poeta pone de relieve la dependencia de todo juicio con respecto al presupuesto de un ser de carácter indivisible. Dicho brevemente, lo que Hölderlin hace en dicho fragmento es analizar la composición de la palabra *Ur-Theil* a los fines de interpretar el juicio (*Urtheil*) en términos de una partición originaria (*Ur-Teilung*) y de postular, en tal sentido, la existencia de una unidad que se encontraría más allá de la separación que se establece en el marco del pensamiento conceptual<sup>40</sup>: “Juicio es en el más alto y estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual –y solo mediante ella– se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria”<sup>41</sup>.

### 3. El Realismo del romanticismo temprano. Ontología y subjetividad

Esta misma orientación asume la lectura del pensamiento romántico que realiza Frank, aun cuando este autor establezca una distinción muchísimo más taxativa que la que está dispuesto a admitir Henrich entre Fichte y los pensadores estéticos del periodo inmediatamente posterior<sup>42</sup>. Para Frank, las reflexiones del romanticismo temprano surgen a partir de la necesidad de superar la pretensión fundacionalista que sería constitutiva del pensamiento de Fichte. De hecho, desde su perspectiva, el gran logro de autores como Friedrich

---

<sup>40</sup> *Ur*: origen, *teilen*: partir, dividir.

<sup>41</sup> Hölderlin, F., “Juicio y ser”, en: *Ensayos*, Martínez Marzoa, F. (trad.), Madrid: Hiperión, 1983, p. 26.

<sup>42</sup> Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, pp. 79ss. Desde el punto de vista de Henrich, el mérito del romanticismo temprano se reduciría a la toma de conciencia acerca del carácter fundamental del arte para la expresión y tematización de la propia subjetividad. Para él, la reflexión estética solo extrae las consecuencias de aquello que se presentaría como el punto de partida de la filosofía moderna y garantizaría, al hacerlo, una representación posible de dicha experiencia constitutiva. El arte, en este contexto, asumiría la tarea de retroceder en aquella unidad inmemorial del sí mismo con el ser que, si bien hace posible la subjetividad, se halla situado irremediamente más allá de su saber y su disposición (Cf. Henrich, D., *Fixpunkte*, Francfort d.M.: Suhrkamp, 2003, p. 143).

Schlegel, Novalis o Hölderlin consiste en vincular la intuición fichteana acerca del carácter derivado de la autoconciencia reflexiva con el reconocimiento de la imposibilidad de toda posible fundamentación última de la filosofía. A diferencia de Fichte, que insiste hasta el final en la necesidad de reformular el principio fundamental de la *Wissenschaftslehre* en orden a evadir las aporías de la teoría reflexiva de la autoconciencia, los románticos advierten que aquellas resultan absolutamente imposibles de sobrepasar. Desde el punto de vista de estos autores, dichas aporías deben ser interpretadas como el resultado necesario de la dependencia de la subjetividad con respecto a un fundamento que no puede ser disuelto en la inmanencia de la conciencia subjetiva. En este sentido sostiene Frank: “Habiendo sido el contenido de un ‘saber absoluto’, el fundamento del sí mismo se transforma en un enigma indescifrable”<sup>43</sup>.

De manera consecuente con este planteo, a la hora de reconstruir los orígenes del pensamiento de Schlegel, Frank le otorga una particular importancia a la crítica jacobiana a las pretensiones fundacionalistas de la filosofía moderna<sup>44</sup>. Desde su perspectiva, Friedrich H. Jacobi es el primer autor que logra advertir las dificultades que traía aparejado el proyecto racionalista de convertir al yo en un principio de carácter absoluto. De hecho, Jacobi considera que existe una contradicción irresoluble entre dicho principio y el conocimiento racional. Para él, a los fines de convertirse en una instancia verdaderamente fundante, el yo debería encontrarse más allá de todo posible condicionamiento, mientras que el conocimiento racional procede a partir de deducciones y de argumentaciones, y se mueve, por ello mismo, en el terreno de los fenómenos limitados y condicionados. Al respecto sostiene Frank: “Todo conocimiento que podamos obtener por el camino de las deducciones racionales, es mediato, pues comprender significa: apropiarse de una cosa por medio de un concepto,

---

<sup>43</sup> Frank, M., “Was heißt ‘frühromantische Philosophie?’”, en: *Athenäum*, 1 (2009), p. 15.

<sup>44</sup> También Henrich le otorga un lugar central al pensamiento de Jacobi (Cf. Henrich, D., *Der Grund der Bewusstseins: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, pp. 48ss). Contra la intención de Frank de vincular el pensamiento schlegeliano a la avanzada de Jacobi contra la filosofía de carácter crítico, resulta necesario hacer una breve referencia a la reseña sobre el *Woldemar* que escribe Schlegel en 1796. De hecho, en este ensayo Schlegel utiliza el argumento del alma bella para criticar “el peligroso indiferentismo contra todas las formas” que atravesaría la obra de Jacobi. Como lo pone en evidencia la caracterización del misticismo jacobiano en términos de “enemigo de las leyes”, para Schlegel, el problema del pensamiento de Jacobi radicaría en su tendencia a recluirse en una subjetividad de carácter abstracto. Según Schlegel, el intento de Jacobi por restituir una ontología previa a toda posible reflexión de carácter crítico no sería más que el resultado del sometimiento del pensamiento a una subjetividad que ha perdido completamente la fuerza de la objetivación (Cf. Schlegel, F., “Jacobus Woldemar”, en: Rasch, W. (ed.), *Kritische Schriften*, München: C. Hanser, 1965, p. 279).

con lo cual lo comprendido se transforma en algo externo al concepto. En tal exterioridad lo incondicionado permanece oculto al conocimiento<sup>45</sup>.

Según lo entiende Frank, Schlegel funda su pensamiento en la crítica de Jacobi al proyecto moderno de una fundamentación última, pero se resiste a colocar al absoluto más allá de toda posible consideración de orden racional. Con Jacobi, Schlegel entiende que no es posible alcanzar un conocimiento adecuado del absoluto. A diferencia de Hegel o de Schelling, para el joven filósofo del romanticismo alemán todo posible conocimiento se halla mediado por una conciencia de carácter finito y condicionado. En este sentido, resulta paradigmática la afirmación que realiza Schlegel en un conocido fragmento de sus *Años de Aprendizaje filosófico*: “El conocimiento designa siempre un saber condicionado. La incognoscibilidad del absoluto es, por ende, una trivialidad idéntica”<sup>46</sup>.

Pero si Jacobi establece un hiato entre el sentimiento (*Gefühl*) certero del ser y la relatividad infinita de la fundamentación racional, Schlegel le atribuye al absoluto un estatuto de carácter regulativo. Para Frank, el joven pensador romántico procura establecer una relación dialéctica entre lo finito y lo infinito que permita dar cuenta de la posibilidad de comprender al pensamiento finito como tal –esto es, como un pensamiento de carácter fragmentario–, sin trascender, no obstante, el propio condicionamiento del mismo. Dicho en otros términos, la redefinición schlegeliana del absoluto se halla orientada a explicar la contradicción que resultaría constitutiva de toda posible subjetividad y, según la cual, el yo sería finito e infinito a la vez<sup>47</sup>. De esta forma, Schlegel articula, según Frank, la ontología jacobiana con el descubrimiento de Fichte acerca del carácter secundario de la autoconciencia reflexiva. En otras palabras, Schlegel extrae de la demostración fichteana acerca de la imposibilidad de que el fundamento de la conciencia se vuelva objeto de reflexión, una consecuencia jacobiana que consiste en asumir que la existencia del yo solo resulta comprensible en la medida en que se reconozca su dependencia con respecto a una instancia que se encuentra más allá de todo conocimiento racional. Al respecto sostiene Frank: “La unidad de estos dos estados es ciertamente la vida del yo mismo. Pero esta unidad no es nunca *para* el yo; es imposible para

---

<sup>45</sup> Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, p. 243.

<sup>46</sup> Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo XVIII, Behler, E. y otros (eds.), Múnich et al.: Schönningh, 1963, p. 511.

<sup>47</sup> “Lo auténticamente contradictorio en nuestro yo es que nos sentimos a la vez finitos e infinitos” (Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo XII, Behler, E. y otros (eds.), Múnich et al.: Schönningh, 1963, p. 335).

el asegurarse en uno y el mismo estado de conciencia simultáneamente de su infinitud y de su finitud”<sup>48</sup>.

En este contexto resulta comprensible, según Frank, tanto la centralidad que adquiere el sentimiento del “anhelo” en el marco del pensamiento de Schlegel como su insistencia en el carácter imprescindible de la dimensión estética. No obstante, si el “anhelo” hace referencia a la forma negativa en que aparece la familiaridad prerreflexiva con uno mismo en el marco de la conciencia reflexiva<sup>49</sup>, la dimensión estética se caracteriza por ofrecer un acceso privilegiado al fundamento insondable de la subjetividad. Indubitablemente, el arte no es capaz de brindarnos una representación positiva del absoluto, pero logra representar por medio de su propia indeterminación significativa la tendencia de aquel fundamento último a sustraerse a toda posible representación de carácter afirmativo. Al respecto sostiene Frank: “El carácter irrepresentable del absoluto en términos epistémicos encuentra su complemento en la exposición estética que nos da el absoluto en la medida en que ella no nos lo da, esto es, no lo media reflexivamente sino que lo presenta justamente como aquello que resulta irrepresentable de manera reflexiva”<sup>50</sup>.

Según afirma Frank, en virtud de “la riqueza inagotable de pensamientos con la cual nos confronta”, la belleza artística se presenta como “un símbolo de aquel fundamento de la unidad que no puede ser aprehendido por medio de la reflexión”<sup>51</sup>. Lo que el autor tiene en mente aquí es el interés de Schlegel por recursos literarios tales como la ironía, el *Witz* o la alegoría. Estos recursos son interpretados por Frank como una forma de preservar un lugar intermedio entre la afirmación de la contingencia radical de todo posible significado –que el autor identifica con las posiciones neo-estructuralistas del pensamiento francés contemporáneo– y la fijación definitiva del sentido, que habría sido defendida por las perspectivas fundacionalistas de la filosofía moderna. Desde su perspectiva, dichos recursos permitirían cuestionar la tendencia del lenguaje cotidiano a

---

<sup>48</sup> Frank, M., *o.c.*, p. 287.

<sup>49</sup> Es llamativo el hecho de que Frank se concentre en el momento negativo del anhelo y no preste atención al fuerte contenido político-revolucionario que hereda de Fichte la interpretación schlegeliana de dicho concepto. Lejos de la retórica schlegeliana, que identifica el anhelo con la voluntad de realizar el reino de dios en la tierra (Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo II, Behler, E. y otros (eds.), Múnich et al.: Schöningh, 1963, p. 201), Frank le atribuye un carácter esencialmente antiutópico. Según la interpretación de Frank, la libertad no sería un principio fundante sino más bien el resultado (compensatorio) de nuestra constitutiva falta de mismidad: “El ser-en-sí, cuya contemplación le está negada al yo, se expresa ex negativo como libertad” (Frank, M., *o.c.*, p. 288).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>51</sup> Frank, M., “Was heißt frühromantische Philosophie?”, pp. 22ss.

atribuirle un carácter definitivo a toda posible conexión o fijación significativa, pero se encargarían de poner en evidencia, además, el modo en que aquel principio fundamental, que escaparía necesariamente a la capacidad comprensiva de la conciencia subjetiva, aparece en el ámbito de lo finito y condicionado<sup>52</sup>.

En este contexto, resulta paradigmática la interpretación de la concepción schlegeliana de alegoría que propone Frank. Según sostiene el autor, la alegoría permite que lo particular se eleve sobre sí mismo en dirección a lo infinito. A diferencia de la representación simbólica, ella pone de manifiesto el carácter fallido de toda posible manifestación sensible del absoluto. Apropiándose de la distinción benjaminiana entre símbolo y alegoría<sup>53</sup>, Frank define a esta última como aquel procedimiento artístico por medio del cual la representación finita es desplazada o negada como una expresión adecuada de lo mentado, y la

---

<sup>52</sup> Hasta qué punto la interpretación que realiza Frank de recursos artísticos tales como el *Witz* y la alegoría resulta compatible con la concepción de la verdad que presenta en *Einführung in die frühromantische Ästhetik* es algo que no podemos tratar aquí con detenimiento. No obstante, a primera vista parecería producirse algún tipo de tensión entre el modo en que aparece lo absoluto en la alegoría y el *Witz*, por una parte, y la insistencia de Frank en el carácter progresivo de la aproximación a la verdad, por la otra. Podría decirse que, si lo absoluto se presenta en la alegoría y el *Witz* de modo disruptivo, la verosimilitud de nuestras creencias se fundamenta en el creciente incremento tanto de la fuerza unificadora de la síntesis como de la coherencia de las conexiones significativas. Al respecto sostiene el autor: “la verosimilitud de una unidad fundadora sube porque la unidad puntual, en la que consiste cada una de las fases del proceso, y la coherencia, que unifica a todas estas fases, no puede ser explicada solo a partir de la reflexión que disocia.” (Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, p. 290). En este punto, Frank parece encontrarse más preocupado en compatibilizar tendencias contrapuestas –en este caso, la posibilidad de preservar un conocimiento racional e intersubjetivo sin renunciar, por ello, al momento de la creatividad individual–, que en seguir hasta el final el curso de sus argumentaciones. Esta tendencia a integrar, sin mayores mediaciones, perspectivas que se encuentran en tensión resulta evidente en la discusión con la hermenéutica de Gadamer que lleva adelante en su trabajo sobre Schleiermacher (Cf. Frank, M., *Das Individuelle-Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1985).

<sup>53</sup> Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels, Gesammelte Schriften. I.1.*, pp. 361ss. No obstante, existen importantes diferencias entre la concepción de la alegoría que defiende Frank y el planteamiento benjaminiano. De hecho, la insistencia de Benjamin en el carácter fragmentado de la representación alegórica se halla orientada a salvar lo particular frente a la violencia que ejercería sobre él la universalidad del concepto. Para Frank, en cambio, la alegoría apuntaría a poner en evidencia la limitación intrínseca de lo particular, su dependencia con respecto a un absoluto que se encontraría más allá de toda posible representación. En este sentido, sostiene el autor: “Cada miembro es destruido como lo no mentado... Lo infinito solo es probado a través de la negación y la prueba de Dios como totalidad actual tiene lugar por medio de la destrucción de todo lo meramente relativo, aparente, finito” (Frank, M., *Das Problem, Zeit in der deutschen Romantik*, Múnich et al.: Schönningh, 1990, p. 29). De esta forma, lo que en Benjamin se presentaba como un recurso adecuado para salvaguardar la especificidad de lo particular, acaba convirtiéndose en un medio destinado a relativizar toda posible perspectiva de carácter particular y a fundamentar, de esta forma, una teoría consensual de la verdad. “Toda verdad es relativa en la medida en que, en tanto síntesis relativa y finita, solo vale en relación a su lugar y a su tiempo” (*ibid.*, p. 29).

mirada es dirigida, de esta forma, a aquello que no es alcanzado por medio de la síntesis particular: “Lo alegórico (como *pars pro toto* para todas las formas de expresión artística) es un manifiesto necesario de la irrepresentabilidad de lo infinito”<sup>54</sup>. En este sentido, la experiencia estética viene en auxilio de la reflexión filosófica, la cual es incapaz de resolver el problema que plantea la fundamentación de la subjetividad y cae, según Frank, en un “estado de necesidad cognoscitiva”<sup>55</sup>. Sin embargo, la tarea de la dimensión estética no consiste en reafirmar por medios extrafilosóficos el carácter fundante de la autoconsciencia, como pensaría Heidegger en su crítica a la presunta tendencia estetizadora de la filosofía moderna. Desde el punto de vista del filósofo de Tübingen, el arte permite evidenciar, más bien, el vínculo de la subjetividad con aquel fundamento insondable de la misma. En virtud de su radical indeterminación, el arte logra representar lo irrepresentable de la propia subjetividad y despliega así aquello que subyace a la totalidad de las realizaciones subjetivas pero que elude, por ello mismo, toda posible representación. En este sentido, concluye Frank, el arte se presenta como un reaseguro de la subjetividad frente a las tentativas de la reflexión filosófica contemporánea por decretar la muerte definitiva de la misma. El arte permite salvar la subjetividad, en tanto fundamento de una vida conciente y de carácter moral<sup>56</sup>, sin condenarnos a asumir una versión exacerbada de la misma.

---

<sup>54</sup> Es interesante llamar la atención aquí acerca de la diferenciación que establece Frank entre el modo de representación de lo irrepresentable que hace posible la alegoría y aquel que posibilita el *Witz*. Frank sostiene que, a diferencia de la alegoría, que representa negativamente la plenitud infinita, el *Witz* permite que brille de manera fugaz la unidad infinita. “Como *Witz* lo finito permite que aparezca de manera puntual aquella unidad que se sustrae a la totalidad de la serie” (Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, p. 291).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>56</sup> El fundamento moral de la defensa que hace Frank de la subjetividad es explicitado por el autor en el siguiente pasaje: “el reconocimiento de la subjetividad coincide con la posibilidad de filosofar. Solo si nos interpretamos como sujeto, no debemos considerarnos como una mera entidad física, y podemos atribuirnos posiciones y una actitud crítica (reflexiva, mejor dicho). Dicho de un modo más apasionado: en virtud de la subjetividad salimos del ámbito de la naturaliza inorgánica para convertirnos en conductores de nuestra propia vida de un modo conciente sin tener que asumirla meramente como algo que sucede. Mi insistencia en el fenómeno de la subjetividad tiene un aspecto moral. Creo que la exigencia categórica de Kant de no tratar a los otros meramente como medio, sino también como fines, requiere un *fundamentum in re*. En otros términos, debemos ser realmente personas con propiedades que no debamos considerar de un modo naturalista para que el imperativo categórico pueda tener en general un grupo de destinatarios” (Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, p. 158).

#### IV. Conclusión

Como hemos podido observar, las apropiaciones del pensamiento de Schlegel que realizan Karl H. Bohrer y Manfred Frank se encuentran orientadas en sentidos claramente contrarios. La interpretación que desarrolla Bohrer busca superar toda posible normalización ético-política del ámbito estético y liberar a la subjetividad particular de la violencia que ejercería sobre ella el imperativo racionalista de la autonomía subjetiva. La lectura de Frank tiene como objetivo, en cambio, limitar las tendencias autorreflexivas de la filosofía moderna y rescatar, de esta forma, tanto la referencia a un fundamento de carácter ontológico, como la capacidad del arte para contrarrestar la progresiva pérdida de sentido a la que conduciría el desarrollo del pensamiento racional.

No obstante, ambos planteos encuentran su punto de partida en la necesidad de desarrollar una perspectiva filosófica que permita evadir las dos falsas alternativas ante las cuales nos colocaría el pensamiento filosófico contemporáneo. En primer lugar, aquella alternativa que se establecería entre la interpretación autoconstituyente de la subjetividad, que ofrece la filosofía moderna, y la tesis neoestructuralista de la muerte del sujeto. En segundo lugar, la disyuntiva que se desprendería de la negación racionalista de la dimensión estética y de la estetización neoestructuralista de la propia estructura del lenguaje. De hecho, es la necesidad de reconstruir una corriente alternativa dentro del pensamiento moderno, que permita fundamentar una concepción divergente de la subjetividad, la que explica la tendencia de Bohrer y de Frank a enfatizar la distancia que media entre el pensamiento schlegeliano y el idealismo alemán.

Sin embargo, la interpretación anti-idealista del pensamiento schlegeliano que realizan estos autores se limita a enfatizar una de las dos exigencias antinómicas que pesan sobre la reflexión moderna acerca de la dimensión estética<sup>57</sup> y que remiten a la defensa de la autonomía del arte, en tanto ámbito distanciado de la vida prosaica, por una parte, y a su capacidad para trasgredir

---

<sup>57</sup> Ciertamente, son muchas las perspectivas a partir de las cuales es posible cuestionar la lectura anti-idealista del pensamiento de Schlegel que proponen tanto Bohrer como Frank. En este punto, por lo menos es necesario hacer mención a la reconstrucción del trasfondo histórico-filosófico de la teoría schlegeliana de los géneros poéticos que realiza Peter Szondi (o.c.), a la interpretación objetivista de la perspectiva filosófica del romanticismo temprano que desarrolla Frederick Beiser (*German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002) y la caracterización del pensamiento de Schlegel en términos de un idealismo temprano-romántico que efectúa Bärbel Frischmann (*Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Friedrich Schlegel*, München et al.: Schöningh, 2005).

la racionalidad de las dimensiones extraestéticas, por la otra<sup>58</sup>. En efecto, las perspectivas analizadas procuran garantizar la autonomía del arte, pero al precio de renunciar a toda posible intervención del mismo en la esfera de los discursos y las prácticas establecidos, o intentan rescatar este poder a costa de desdibujar los límites del ámbito propiamente estético. Esta última orientación puede observarse en la propuesta de Frank. Aquí el debilitamiento de la importancia de la autonomía estética viene determinado por el hecho de que la representación artística se transforma en un recurso adecuado para hacer frente al estado de “necesidad cognoscitiva” al que conduce la exacerbación moderna del principio de la reflexión<sup>59</sup>. El arte asume así la tarea de revelar una verdad que preexistiría a las formas y a los propios materiales artísticos. En cambio, en el planteo de Bohrer se presenta una situación de carácter inverso. En este caso, la condena radical de toda posible domesticación –ética o filosófica– del arte acaba obturando la posibilidad de que este ejerza algún tipo influjo sobre las demás esferas de la vida social. De hecho, Bohrer solo parece encontrarse dispuesto a admitir el derecho a la existencia de la subjetividad estética en la medida en que sus efectos subversivos no trasciendan los límites del ámbito propiamente estético.

Pero este no sería el único costo de la supresión de los momentos idealistas de la estética schlegeliana. La interpretación de Bohrer y de Frank tiene como consecuencia, además, el desdibujamiento de aquel tipo de subjetividad que prefigura la obra de arte moderna en tanto punto de tensión entre las dos tendencias mencionadas, esto es, una subjetividad que asume la necesidad de oponerse a aquellas fuerzas que desgarran la unidad de la conciencia, pero que se encuentra dispuesta a resistir, además, frente a toda posible interrupción arbitraria de la reflexión. Podría decirse que la defensa anti-idealista de

<sup>58</sup> Tomo estos dos aspectos de la obra de arte en términos similares a lo que lo hace Christoph Menke cuando se refiere a las categorías de “autonomía” y “soberanía” (Cf. Menke, Ch., *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Sánchez Ortiz, R. (trad.), Madrid: Visor, 1997, pp. 13ss).

<sup>59</sup> Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, p. 33. Podría decirse que el planteo de Frank no se encuentra a la altura de la crítica que dirige Rüdiger Bubner a la teoría crítica y a la hermenéutica por la tendencia de ambas corrientes a proyectar sobre el arte problemas que tendrían su origen en el ámbito filosófico (Bubner, R., *Einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik*, en: *Ästhetische Erfahrung*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989, pp. 9ss). Para Bubner, en su afán por resolver estos problemas, dichas perspectivas habrían puesto en peligro la idea moderna de autonomía del arte. De hecho, si el arte entra dentro de los intereses de Frank, es porque permite aprehender el principio irrepresentable de la subjetividad y contribuye a sostener, de este modo, la existencia de la subjetividad, en tanto fundamento necesario de los valores éticos tradicionales. (Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, p. 158).

la autonomía del arte que realiza Bohrer tiene como resultado la eliminación del primero de estos elementos. Al instituir una distinción ontológica entre el plano estético y el ámbito extraestético, Bohrer elimina la necesidad de establecer una síntesis entre la desdiferenciación del sí mismo, que se produce en el plano estético, y la identificación necesariamente heterónoma que tiene lugar en el ámbito social. Más aun, desde la perspectiva de este autor, la realización de una síntesis semejante supondría la subordinación del ámbito estético a imperativos de carácter moral.

En el planteo de Frank lo que resulta problemático es, en cambio, la remisión de la representación artística a un contenido previamente dado y la correlativa dependencia de la subjetividad con respecto a un fundamento de carácter prerreflexivo. Como ya mencionamos, por detrás de este planteo se encuentra la desconfianza de Frank frente a las tendencias postestructuralistas de la filosofía contemporánea. No obstante, al negarse a poner en juego la unidad de la subjetividad en cada una de sus objetivaciones, Frank elimina también la posibilidad de que esta se abra hacia aquellos elementos que hasta ahora han sido segregados, reprimidos o considerados extraños al sentido. En este punto, resulta significativo el hecho de que, a la hora de poner en evidencia la superación romántica del subjetivismo fundacionalista de Fichte, Frank haga referencia a las lecciones que Schlegel pronuncia en la ciudad de Colonia entre los años 1804-1805, es decir, poco tiempo antes de su conversión al catolicismo. Según la interpretación de Frank, en estas lecciones Schlegel sacaría a la luz aquel supuesto que se encontraría implícito en toda su reflexión estética anterior. De cara a la nueva fe, Schlegel no dudaría en asumir allí el carácter fundante de la revelación: “la filosofía nos enseña que todo lo divino solo se puede insinuar, que solo se puede presuponer con verosimilitud y que, por eso, la revelación debe ser asumida como la verdad suprema”<sup>60</sup>.

Sin embargo, esta referencia a la capacidad del pensamiento estético moderno para vincular la exigencia de autonomía con la pretensión de soberanía y para fundamentar, de esta forma, la imagen de una subjetividad de carácter autocrítico no debería ser interpretada en términos de una apología del mismo. De hecho, en el contexto actual ya no resulta posible adscribir al optimismo ontológico que sustentaba la concepción romántica de una progresiva romanización de la realidad ni asumir la interpretación objetivista de la obra de arte que suponía la defensa moderna de la autonomía. De lo que se trataría, más

---

<sup>60</sup> Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo XII, Behler, E. y otros (eds.), Múnich et al.: Schöningh, 1963, p. 174.

bien, sería de poner de manifiesto algunos de los rendimientos de la estética moderna a los fines de prevenirse contra la posibilidad de una interpretación reductiva de la misma. Desde nuestra perspectiva, este sería el problema de la lectura del pensamiento de Schlegel que desarrollan Bohrer y Frank, con el agravante de que, aun cuando estos autores rechacen la impronta idealista de la estética moderna, no logran desprenderse, sin embargo, de la tendencia de esta última a interpretar en términos objetivistas el concepto de obra de arte. Esto se observa tanto en la interpretación de la distinción entre el arte y el no-arte en términos de una diferencia de carácter ontológico, que propone Bohrer, como en la remisión de la obra de arte a un sentido que sería previo a toda posible interpretación, que se encuentra presente en el planteo de Frank. En este punto, sus lecturas del pensamiento de Schlegel no solo resultarían cuestionables por su carácter extremadamente unilateral sino también por su incapacidad para dar cuenta de la especificidad de la producción artística contemporánea.

Recibido: 30/01/2016

Aceptado: 17/10/2016

### *Bibliografía*

- Baeumler, A., *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteils kraft*, Darmstadt: WBG, 1975.
- Behler, E., "Über Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik", en: *Athenäum*, 1 (1991), pp. 243-253.
- Beiser, F., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Gesammelte Schriften*. I.1., Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1991, pp. 7-122.
- Cassirer, E. *La filosofía de la Ilustración*, Imaz, E. (trad.), México: FCE, 1981.
- Bohrer, K.H., *Der Lauf des Freitags*, Múnich: Hanser, 1973, p. 66.
- Bohrer, K.H., *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1981.
- Bohrer, K.H., *Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Fráncfort d.M.: Hanser, 1983.
- Bohrer, K.H., "Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie", en: Bohrer, K.H. (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983.
- Bohrer, K.H., *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, München: Hanser, 1988, p. 228.

- Bohrer, K.H., *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989.
- Bohrer, K.H., *Die Kritik der Romantik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989.
- Bohrer, K.H., *Das absolute Präsens: Die Semantik ästhetischer Zeit*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1994.
- Bohrer, K.H., *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1996.
- Bohrer, K.H., "Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes. Das Problem", en: Bohr, K. (ed.), *Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2000.
- Bubner, R., "Einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik", en: *Ästhetische Erfahrung*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989.
- Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*, Imaz, E. (trad.), México: FCE, 1981.
- Cramer, K., "‘Erlebnis’: Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", en: *Hegel-Studien*, 11, 1970.
- Fichte, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre: Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung, Erstes Kapitel (1797/98)*, Hamburgo: Meiner, 2014.
- Frank, F., *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción postmoderno*, Gancho, C. (trad.), Barcelona: Herder, 1995.
- Frank, M., *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983.
- Frank, M., *Was ist Neostukturalismus?*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983.
- Frank, M., *Das Individuelle-Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1985.
- Frank, M., *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1989.
- Frank, M., *Das Problem ‘Zeit’ in der deutschen Romantik*, München et al.: Schöningh, 1990.
- Frank, M., *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam, 1991.
- Frank, M., "Unendliche Annäherung". *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1997.
- Frank, M., "Was heißt ‚frühromantische Philosophie?‘", en: *Athenäum*, 1 (2009), pp. 15-43.
- Frank, M., "Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten", (en: *ProtoSociology – Essays on Philosophy* (2013), pp. 1-21. Disponible en <http://www.protosociology.de/on-philosophy.htm>)
- Frischmann, B., *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J. G. Fichte und Friedrich Schlegel*, München et al.: Schöningh, 2005.
- Gadamer, H.G., *Verdad y método*, tomo I, Agud, A. y R. de Agapito (trads.), Salamanca: Sígueme, 1995.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, tomo II, Neske: Pfullingen, 1961.

- Henrich, D., "Über die Einheit der Subjektivität. Eine Rezension von Martin Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik'", en: *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), pp. 28-69.
- Henrich, D., "Fichtes ursprüngliche Einsicht", en: Henrich, D. y H. Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik*, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1966.
- Henrich, D., "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", en Bubner, R., K. Cramer y R. Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze 1: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte*, Tubinga: Mohr, 1970, pp. 257-284.
- Henrich, D., "Die Grundstruktur der modernen Philosophie", en: Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 97-121.
- Henrich, D., "Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung", en: Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1976, pp. 122-143.
- Henrich, D., *Der Grund der Bewusstsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992.
- Henrich, D., *Fixpunkte*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2003.
- Henrich, D., *Denken und Selbstsein, Vorlesungen zur Subjektivität*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2007.
- Hölderlin, F., "Juicio y ser", en: *Ensayos*, tMartínez Marzoa, F. (trad.), Madrid: Hiperión, 1983.
- Krauss, W., "Französische Aufklärung und deutsche Romantik", en: Fortius, M. (ed.), *Aufklärung III. Deutschland und Spanien*. Berlin/Nueva York: Gruyter, 1996. <https://doi.org/10.1515/9783110811995.216>
- Menke, Ch., *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Sánchez Ortiz, R. (trad.), Madrid: Visor, 1997.
- Menke, Ch., *Kraft*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 2008.
- Menke, Ch., *Estética y negatividad*, Storandt Diller, P. (trad.), Buenos Aires: FCE, 2011.
- Novalis, *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Caner-Liese, R. (trad.), Madrid: Akal, 2007.
- Schlegel, Fr., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe.*, tomo XVIII. Behler, E. y otros (eds.), E. Behler, H. Einchner, J.J. Anstett et al. (eds.). München et al.: Schöningh, 1963.
- Schlegel, Fr., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo XII. Behler, E. y otros (eds.), E. Behler, H. Einchner, J.J. Anstett et al. (eds.). München et al.: Schöningh, 1964.
- Schlegel, F., "Jacobis Woldemar", en: Rasch, W. (ed.), *Kritische Schriften*, München: C. Hanser, 1965.
- Schlegel, F., *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, tomo II. Behler, E. y otros H. Einchner, J. J. Anstett et al. (eds.), München et al.: Schöningh, 1967.
- Szondi, P., *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1974.