

# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA

VOLUMEN 4, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2021  
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTT





# Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares

## Maesschalck, critic of Habermas. Preliminary readings

Cristián Valdés Norambuena  
Universidad Católica de Temuco, Chile

### Resumen

El presente artículo tiene por propósito fundamental dar luces sobre las primeras lecturas de M. Maesschalck a los trabajos de J. Habermas, las cuales le permitirán tomar posición respecto a la Teoría Crítica a partir de sus trabajos previos sobre Schelling, atravesados por el interés por tradición filosófica afro-caribeña, sobre todo la obra de K. Lévêque. Esto redundará en un reposicionamiento histórico del Idealismo Alemán y el rol de la religión en los movimientos sociales, que servirán de punto articulador de su filosofía posterior.

*Palabras claves:* teoría crítica; teoría y praxis; Schelling; emancipación

### Abstract

The main purpose of this article is to shed light on the first readings of M. Maesschalck on the works of J. Habermas, which will allow him to take a position on Critical Theory from his previous work on Schelling, crossed by an interest in Afro-Caribbean philosophical tradition, especially the work of K. Lévêque. This will result in a historical repositioning of German Idealism, and the role of religion in social movements that will serve as the articulating point of his later philosophy.

*Keywords:* critical theory; theory and praxis; Schelling; emancipation

Recibido: 23/12/20. Aceptado: 03/03/21



Cristián Valdés Norambuena es doctor en filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Académico de la Universidad Católica de Temuco. ORCID: 0000-0003-4685-4119

Contacto: entevaldes@outlook.com

Cómo citar: Valdés Norambuena, C. (2021). Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares. *Revista Stultifera*, 4 (1), 141-160. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2021.v4n1-08.

Si hacemos una panorámica general de los trabajos del filósofo belga M. Maesschalck, a primera vista pareciera darse un paralelismo entre sus trabajos sobre el Idealismo Alemán —principalmente a través de sus interpretaciones de Fichte y Schelling— y sus esfuerzos por levantar una ética filosófica con perspectivas de aplicación e intervención intelectual. Ambos derroteros han ocupado prácticamente toda su reflexión filosófica (que aquí contamos desde 1987 a la fecha), comenzando con su tesis doctoral defendida ese año y publicada finalmente en 1989 bajo el título *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*<sup>1</sup>, que se intercala de inmediato con trabajos y lecturas habitualmente lejanos a ese tipo de orientación filosófica.

Si bien en algunos espacios académicos de la Université Catholique de Louvain ha existido una apertura significativa a tradiciones heterogéneas de pensamiento, en el caso de Maesschalck el punto de inflexión no radica en un tipo particular de formación académica, sino en el impacto biográfico que significó para él su experiencia de vivir en carne propia —como joven jesuita— los años de transición política de un Haití que salía tormentosamente de una larga dictadura.<sup>2</sup> Eso implicó no solo una tensión con un trabajo filosófico que hasta ese momento se había focalizado en la exegesis de autores, sino fundamentalmente un cambio de perspectiva, en virtud del cual su filosofía se va delineando bajo el imperativo del compromiso intelectual y militante.

Esto último es lo que abre su lectura a diversos autores afrocaribeños, tales como F. Fanon o E. Glissant; pero, dentro de ellos, especialmente el teólogo y filósofo jesuita haitiano K. Lévêque<sup>3</sup>, el cual provoca en él una fuerte impresión en términos de su testimonio de compromiso intelectual y político, que lo lleva posteriormente a su propia vinculación con la educación de adultos, el mundo sindical, las comunidades de base, las organizaciones políticas, etcétera, al mismo tiempo que contribuye de forma indeleble al levantamiento de toda su filosofía, en la medida que su reflexión se construye en sintonía con los diferentes movimiento sociales y sus demandas. Por ello, el periodo que va desde 1987 hasta 1991(año en que publica el señero *Jalons pour une nouvelle éthique. Philosophie de la libération et éthique sociale*<sup>4</sup>) constituye un periodo clave para la orientación y consecuente interpretación de su obra. Por cierto, este título constituye un verdadero proyecto filosófico, el cual, leído con detención y en vista de los casi 30 años de producción posterior, configura una suerte de carta de navegación, en donde se explicita

una de las intenciones fundamental de todo su pensamiento: levantar una ética social en clave de liberación.

Ahora bien, la profundización problemática de este aspecto, aparentemente dispar con la dura exégesis de la tradición europea, lleva a preguntarse por los eventuales elementos de sutura a través de los cuales Maesschalck logra integrar, consistentemente, estos elementos heterogéneos. Pues, en una revisión de los textos más relevantes de esos años, se encuentran varios trabajos que profundizan sus interpretaciones sobre Schelling; otros se ocupan del rol de la Iglesia en los movimientos sociales; otros levantan críticas sobre la filosofía política, y de manera gravitante algunas disquisiciones sobre la filosofía de la liberación<sup>5</sup>, temáticas que vistas en conjunto permiten vislumbrar algunas conexiones posibles. Ahora bien, dentro de los trabajos de esos años, uno que nos parece clave, en el sentido de dar cuenta de un desplazamiento y avance de su propio proyecto filosófico, radica en el posicionamiento problemático de algunas tesis de Schelling dentro del marco de discusión de la Ética del Discurso de Habermas. Esta cuestión es la que hallamos en un temprano texto de 1989 titulado “Habermas interprète de Schelling”, escrito en pleno periodo de esta toma de posición filosófica.

Si bien es un texto exploratorio de la recepción de Schelling en los primeros trabajos de Habermas, resulta relevante no solo porque permite dar cuenta de este punto de inflexión al que referimos, sino además porque gran parte de su proyecto filosófico, al menos el que arriba hasta la publicación de *Normes et contextes: les fondements d'une pragmatique contextuelle* de 2001, se mueve dentro de una fuerte controversia con este autor.

Esto último permite señalar la existencia de una recepción problemática de la Teoría Crítica alemana dentro de la recepción francófona de la Escuela de Lovaina, la cual —como también mostraremos de paso— se levanta como un proyecto filosófico desde mitad de los años noventa, a partir de la fuerte crítica y consecuente ruptura con los planteamientos de Habermas; se abre así toda una perspectiva filosófica autónoma, y que en Maesschalck es posible rastrear de forma significativa en este texto que abordaremos. Por ello, no solo ensayaremos una profundización interpretativa de la obra de Maesschalck, sino que indirectamente se relevarán elementos de ruptura y bifurcación de la Teoría Crítica, al unísono con la posibilidad de delinear algunos pilares conceptuales de esta escuela de pensamiento lovainense.

En razón de ello, este texto se abocará al análisis del artículo “Habermas interprète de Schelling”, buscando primeramente precisar el ángulo de lectura de Maesschalck, luego el contexto desde el cual Habermas aborda el pensamiento de Schelling, para terminar con la explicitación de las consecuencias que Maesschalck releva especialmente en términos de la articulación entre la teoría y la praxis, concluyendo con algunas reflexiones y proyecciones de esta reflexión en el plano de su propia filosofía.

### **Contexto de lectura**

Consideramos que una forma fructífera y estratégica de abordar esta cuestión es la revisión somera de discusiones posteriores y más acabadas sobre los planteamientos de Habermas, las cuales permiten en retrospectiva conocer los desarrollos y proyecciones de estos primeros acercamientos a la Ética del Discurso. En esto resulta relevante la publicación en 2001 del ya referido *Normes et contextes*, el cual —a nuestro juicio— marca el cierre de un segundo periodo filosófico, que durante los años noventa va consolidando las primeras definiciones de su pensamiento. Si bien este trabajo mayor data de ese año, es un texto de larga elaboración, que además responde a un contexto de reflexión compartido y fundador de la Escuela de Lovaina.

En efecto, en la primera mitad de los noventa confluyen en el *Centre de Philosophie du Droit* (CPDR) los trabajos de Jean De Munck, André Berten, Jacques Lenoble, entre otros, a los cuales se suma Maesschalck (un poco más joven) poco después de regresar de Haití. Con esto en vista, resaltan las consecuencias filosóficas de su *Raison et pouvoir, Les impasses de la pensée politique postmoderne*, publicado en 1992, pero sobre todo los textos aparecidos en los *Carnets du CPDR* en donde destacan la serie de cinco artículos titulados “Formalismes et théories de l'action”, publicados entre los años 1995 y 1997<sup>6</sup>, y especialmente la serie de tres textos de 1997 titulados precisamente “Normes et contextes”, los cuales no solo adelantan el título y algunos contenidos de la publicación mayor de 2001, sino que se engranan explícitamente con el trabajo mancomunado en torno al *Centre de Philosophie du Droit*.

En términos de instalación conceptual y problemática, los textos que componen “Formalismes et théories de l'action” se desarrollan dentro del cuadro de un seminario realizado en 1996, cuya temática giró en torno a la “investigación fundamental sobre las limitaciones del formalismo procedural en tanto que teoría de la acción” (Maesschalck, 1997, p. 2)<sup>7</sup>, y esta serie de

artículos titulados “Normes et contextes” constituirán una “prolongación [...] en el sentido de una profundización de las hipótesis concernientes a los modos de auto-transformación de las condiciones de inserción conceptual de las normas” (Maesschalck, 1997, p. 2). Si esto lo consideramos en dicho sentido estratégico, anticipamos que esa temprana interpretación del Habermas que se encuentra críticamente con Schelling es uno de los primeros pasos para una vía sin retorno a cuestiones fundamentales de la Teoría Crítica. Pues, si bien lo destacado más arriba no son más que titulares que anticipan un largo y complejo desarrollo filosófico, también reflejan un eje de interpretación perfectamente definido.

En la evolución de su pensamiento, uno de los problemas decisivos de este, su segundo periodo filosófico, radica en una profunda crítica al formalismo procedural en tanto teoría de la acción; vale decir que, invirtiendo los términos, la preocupación está en la cuestión de la *acción* tal como ha sido abordada desde la perspectiva de Habermas, en donde ciertos elementos propios del *formalismo* que acusa poseen algunas limitaciones (mas no errores) que no permitirían un abordaje apropiado, en una perspectiva filosófica impulsada por problemáticas que no son posibles de reflexionar, sin un marco de referencia intensa y sostenida con el contexto que les da origen. En su caso, hay que tener en mente la situación de Haití, que pone en dura tensión cualquier teoría que adolezca de ciertos “formalismos”, que tiendan a hacer abstracción de determinados elementos decisivos en la comprensión de un conflicto social. Aquí hay un modo esquemático y sencillo de explicitar dicha limitación.

Ahora bien, en un segundo momento, los términos dentro de los cuales Maesschalck aborda esta cuestión, en tanto “prolongación” problemática de dichas limitaciones, se concentran en las hipótesis discutidas en este momento fundador de la Escuela de Lovaina, bajo la rúbrica de una crítica respecto a los modos de auto-transformación de las condiciones de inserción conceptual de las normas. Aquí, evidentemente, entramos en un plano tremendamente complejo y notablemente más elaborado respecto de las primeras apreciaciones en su “Habermas interprète de Schelling”; sin embargo, nos permiten enmarcar de manera al menos instrumental el itinerario que allí se cierne.

En 1989, año de elaboración de este artículo, no solo es inevitable considerar el contexto de Haití que define primeramente esos desplazamientos reflexivos, sino también la crisis general del pensamiento emancipador y los socialismos reales. Por ello, un elemento de fondo que

rápidamente aparecerá frontal en sus trabajos, especialmente en el ya citado *Raison et pouvoir* de 1992, y de trasfondo en *Jalons pour une nouvelle éthique* de un año antes, es una relectura y reconsideración de algunas tesis significativas del marxismo, en la medida que urge una reflexión plausible para procesos de liberación y consolidación institucional, que, en el caso de Haití en pleno proceso de liberación dictatorial, se fragilizaba bajo la carencia de un sustento ideológico suficiente y orientador.<sup>8</sup>

Por ello, la cuestión referida a los modos de auto-transformación social le resulten tan relevantes. En primer lugar, porque no concibe un proceso emancipatorio que se restrinja a las relaciones de producción y que, a través de una *dictadura* del proletariado —por tanto a punta de autoridad—, no actúe con la misma intensidad sobre aquellas estructuras normativas que en su momento dieron pie a determinadas condiciones sociales, que desembocaron en un proceso revolucionario consecuente. De ahí que proponga *la vía larga de la lucha legal* a cambio de *la vía corta de la guerra social*, pues finalmente solo distribuye diferentemente el poder, pero no posee la suficiente profundidad para transformar la dinámica social como tal (Valdés, 2020). En razón de eso, la acción sobre las estructuras normativas y la dinámica interna de su propia transformación van tomando cada vez más relevancia, en la medida que su perspectiva sobre la liberación implica una asimilación fuerte del contexto al menos en un doble sentido: primero, como eje fundamental para la comprensión del conflicto social y, en segundo lugar, como espacio reflexivo desde donde proyectar las eventuales intervenciones normativas.

Estas y otras temáticas que ahora solo esbozamos de modo general son aquellas que muy preliminarmente comenzarán a gestarse desde estas primeras lecturas, que logran cruzan su exegesis del Idealismo Alemán, con las reflexiones en torno a la teoría y la praxis desde la perspectiva de Habermas, temática que, como hemos intentado mostrar, se le va imponiendo por necesidad filosófica e histórica.

### **Habermas intérprete de Schelling**

#### ***Desde Maesschalck***

El cuadro de lectura de Maesschalck es muy preciso. Se sustenta en el “importante lugar” de Schelling en la obra de Habermas (Maesschalck, 1989, p. 639), teniendo en cuenta su disertación inaugural de 1954 titulada *Das Absolute und die Geschichte, von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, en donde realiza una “lectura integral de la obra de Schelling” (p. 639), y de



su texto publicado originalmente en 1963 y reeditado en 1971 titulado *Theorie und Praxis —Sozialphilosophische Studien*, en donde dedica el capítulo quinto al problema “Del pasaje del idealismo dialéctico al materialismo: la idea de Schelling de una contracción de Dios y sus consecuencias para la filosofía de la historia”, tal como indica su título. Por tanto, su primer acercamiento se realizará con base en la evidencia bibliográfica de la importancia e influencia de Schelling en los inicios de la filosofía de Habermas, y puntualmente cuando interpreta su obra a partir de la cuestión sobre de la teoría y la praxis en ese texto. Por ello, la lectura de Maesschalck es extremadamente acotada, focalizada en un capítulo en particular, y dentro de un cuadro perfectamente circunscrito de reflexión habermasiano.

Dentro de su lectura, Maesschalck considera que la importancia de este trabajo radica en mostrar el “pivote entre el Idealismo Alemán y la tradición marxista” (1989, p. 639); por tanto, en el punto exacto en donde se tensionan sus propias definiciones filosóficas, a saber, el punto en donde la interpretación de Schelling —la propia y la de Habermas— se juega en su posibilidad de aportar a una reflexión orientada a la articulación entre la teoría y la praxis: primero en el cuadro de interpretación y discusión académica y, en segundo lugar, en las posibilidades de actualización y pertinencia de Schelling, en un contexto problemático muy distinto al que inspira sus trabajos por allá a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, en donde actualmente la relevancia de un pensamiento comprometido y orientado a los movimientos sociales resulta con características distintivas. Claro está, con la diferencia de que Habermas escribe en un periodo en que la polarización del mundo constituye un elemento ineluctable del pensamiento crítico, mientras que Maesschalck lo hace en plena reconfiguración de sus posibilidades en medio del triunfo del capitalismo.

Por ello, este trabajo de Maesschalck no representa de ningún modo una lectura academicista, sino un ejercicio de clarificación de sus propios dilemas filosóficos. Pues bien, esta cuestión se realizará siguiendo dos exigencias fundamentales: la primera es “clarificar ese capítulo a través de los análisis más detallados de la Disertación”, como tema de fondo, y en segundo lugar “marcar claramente los periodos de la obra de Schelling a los cuales refiere Habermas” (1989, p. 639). El primer punto se refiere a una clarificación de la lectura habermasiana como un ejercicio de interpretación general de la obra de Schelling, y el segundo, a la constatación de Maesschalck de que, en *Theorie und Praxis*, no está suficientemente

clarificada la periodización a través de la cual se interpreta a Schelling; por tanto, se corre el riesgo de malos entendidos y, en consecuencia, no comprender apropiadamente la articulación entre la teoría y la praxis que allí se esbozará. Pues, en la enorme minuciosidad del ejercicio maesschalckiano, este advierte que esa observación aparece solo en una pequeña nota al pie, que como tal puede resultar “hermética para un lector desprevenido” (p. 639, nota 5); por tanto, como un elemento importante a considerar. Allí afirma:

De este modo esperamos poder dar algunas luces a la visión conjunta que propone Habermas del esfuerzo filosófico de Schelling, situar esta visión en el cuadro más global de una historia de la filosofía, inmediata (Hegel et Marx) y mediata (Bloch, Löwith et Heidegger), esto con el fin de indicar el punto esencial de la lectura de Habermas, como una piedra de toque para su desarrollo ulterior, la relación entre teoría y praxis y el rol del interés práctico en la determinación del esfuerzo teórico. (p. 640)

En este sentido, la perspectiva de Maesschalck en su libro *Le principe d'autonomie. Introduction aux auteurs modernes* de 1992, recoge su esfuerzo previo de interpretación del pensamiento moderno, que lejos de aplicarse a una didáctica de autores, trata más bien de recoger de esta tradición (comenzando con Kant) las fuentes occidentales del pensamiento emancipador, intentando subsanar al menos dos equívocos de ciertos tipos de interpretación crítica y cerrada de la tradición occidental: la que tiende a reducir el pensamiento moderno a un proyecto civilizatorio de dominación, y la que tiende a omitir que en dicho periodo filosófico hay también una fuerte preocupación por el hombre y la libertad.<sup>9</sup> Por ello, puede leerse en este gesto maesschalckiano el rescate y los aportes de su propia tradición dentro de un cuadro contextual que se le revela complejo, pero no por eso completamente ajeno. Por ello, además de todo lo ya señalado, este ejercicio es también un esfuerzo de fondo, en donde más que ensayar una génesis del pensamiento de Habermas, comienzan a explicitarse críticamente las “fuentes modernas de una filosofía contemporánea” (p. 640), en el sentido de que no bastaría la mera correlación bibliográfica y cronológica de autores, sino el necesario ejercicio de relevar las consecuencias e influencias del pensamiento moderno —en este caso el de Schelling— en una discusión abierta y urgente de nuestra época.

### ***Desde Habermas***

Hasta aquí hemos explicitado algunos términos relevantes a partir de los cuales Maesschalck aborda esta lectura de Habermas; sin embargo, en

*Theorie und Praxis*, al corresponder a una compilación de artículos sobre la cuestión, y contar con dos ediciones con ocho años de diferencia, Habermas se da el espacio de interpretar sus propios trabajos y contextualizarlos dentro de su pensamiento y desarrollo posterior; por tanto, otorga otro ángulo para comprender su propia interpretación de Schelling.

Desde la primera edición de *Theorie und Praxis* en 1963 y la segunda de 1971, no solo vale considerar la significativa distancia temporal entre ellas, sino sobre todo la evolución del pensamiento habermasiano durante la década de los sesenta. En este sentido, lo fundamental es el modo en que se va desarrollando su propia interpretación de la relación entre la teoría y la praxis; por tanto, como uno de los ejes articuladores de la Teoría Crítica, que, sin desconocer la tradición venida desde Aristóteles, el paso por el Idealismo Alemán y su consolidación en el marxismo, se abocará fuertemente al problema de la razón instrumental como cientifización y tecnificación de la política, y el riesgo consecuente de la despolitización de la sociedad. En otras palabras, el despliegue de su pensamiento durante esa década apuntó a la profundización y complejización de la tarea por levantar una teoría social en términos de una praxis de emancipación. Esta reflexión crítica de su propio trabajo es la que nos brinda en la “Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en la tentativa de vincular teoría y praxis”.<sup>10</sup>

La primera observación de fondo es que, como texto unitario, se había propuesto como objetivo una “investigación sistemática sobre la relación entre la teoría y la praxis” (Habermas, 2011, p. 25); sin embargo y como declara en las mismas líneas, “la investigación quedó limitada a ese anuncio”. Por tanto, el propósito de esta “Introducción” no corresponde a una intervención sobre los textos ya publicados, sino un ejercicio en el cual queda en claro la continuidad de la reflexión, “tema que no me abandonó”, bajo la posibilidad de leer “retrospectivamente [...] hacia dónde fueron esas reflexiones desde entonces” (p. 25).

Dentro de estas limitaciones, la principal sería el “punto de vista histórico” (Habermas, 2011, p. 25) a partir del cual se pretende desarrollar una “teoría de la sociedad proyectada con un propósito práctico, y delimitar su *status* a través de teorías de otra proveniencia” (p. 25); vale decir que corresponden a la importancia de la praxis social y la clarificación de la misma, leída a través de la tradición del pensamiento occidental. Ahora bien, más que limitaciones —término que utiliza el mismo Habermas— consideramos que estas observaciones también permiten dar cuenta de un

aspecto positivo de las mismas, que resalta este propósito de fondo en términos de una de mirada histórica de la cuestión, esto es, a través del ejercicio de análisis de la problemática, tal como ha sido planteada desde distintos autores y escuelas, otorgando una mirada diacrónica de la relación entre teoría y praxis, desde la perspectiva problemática que se configura a partir de la reflexión de Marx. Para Habermas, esto implica abordar esta formulación de la “teoría social” en cuanto “teoría reflexiva [que se constituye] sobre dos puntos de vista” (p. 25). En ese sentido, *el materialismo histórico* “pretende ofrecer una explicación de la evolución social a tal punto abarcante, de referir no solo al contexto de surgimiento sino también al contexto de aplicación de la propia teoría” (Habermas, 2011, p. 26).

Por ello, la teoría —sobre esos dos puntos de vista—, a saber, la de referir al contexto problemático desde la cual se levanta, al mismo tiempo que a su aplicación, implica una *autorreflexión* que “se torna objetivamente posible” (Habermas, 2011, p. 26); de ahí que pueda dar cuenta del “destinatario” que, apoyado en la teoría, “puede tener claridad sobre sí mismo”, al mismo tiempo de “su papel potencialmente emancipatorio en el proceso histórico”. En razón de esto, Habermas está en posición de afirmar lo siguiente:

Como una reflexión sobre su contexto de surgimiento y como anticipación de su contexto de aplicación, la propia teoría se comprende como un momento catalizador necesario del mismo contexto de vida social que analiza; más precisamente, lo analiza como la cualidad de un contexto integral de coerción desde el punto de vista de su supresión posible. (Habermas, 2011, p. 26)

Ahora bien, esta teoría, en términos de la relación consecuente *con* la praxis, nuevamente se despliega sobre dos puntos de vista complementarios. El primero corresponde a la investigación sobre la “constitución de una configuración de intereses”, en tanto que “también forma parte [de ella] en función del conocer” (Habermas, 2011, p. 26) y, por la otra, se ocupa del “contexto histórico de acción sobre el cual la teoría puede influir orientándose hacia la acción” (p. 26). En este sentido, la primera se refiere a la *praxis social*, en cuanto síntesis social-teórica que hace posible el conocimiento de la misma, y la segunda, como *praxis política*, en cuanto se orienta a la revolución consciente del sistema institucional (p. 26).

Esta bifurcación de la relación entre la teoría y la praxis, en praxis social y política, es lo que —para Habermas— diferencia esta *teoría social*

respecto de la *ciencia* y la *filosofía*. Este punto es especialmente importante, pues implica, por una parte, marcar distancia de la tecnificación de la teoría como razón instrumental, al mismo tiempo que logra diferenciarse y avanzar respecto a las discusiones desarrolladas en la filosofía moderna, aquella inmediatamente anterior a Marx y que prefigura su originalidad y posibilidad de repensar la relación entre teoría y praxis. Por tanto, permite dar cuenta del punto de vista del abordaje que hará en su interpretación de Schelling y que posteriormente ocupará a Maesschalck.

Si bien es conocido que la crítica propuesta por Marx se levanta en fuerte contraste con una filosofía de marcado acento contemplativo, para Habermas lo relevante de este texto no está en la clarificación de esas “determinaciones” de la teoría social en términos sistemáticos, sino en un propósito mucho más restringido, que dice relación con el abordaje de aquellas en términos de una “conexión histórica del problema” (Habermas, 2011, p. 27). Esto es lo que Habermas desglosará en tres momentos consecutivos: el primero, referido a sus estudios sobre la distinción aristotélica entre la teoría y la praxis, que “sirve como hilo conductor”; el segundo, propio de la modernidad en referencia a la *filosofía social* —nótese la denominación—, y finalmente, el materialismo histórico, en cuanto *teoría social* propiamente tal orientada explícitamente con un propósito práctico (p. 27). El segundo punto es el que nos importa destacar:

La filosofía social de la modernidad impone, a través de la doctrina clásica del derecho natural, la pretensión de alcanzar un *status* concurrente para ser levantado científicamente, a precio de separar la filosofía práctica en relación a su contexto de experiencia: la filosofía social transformada en monológica en realidad no puede relacionarse con la praxis, sino únicamente como una acción racional con respecto a fines controlada por recomendaciones técnico-sociales. (Habermas, 2011, p. 27)

Esto último es decisivo, pues Schelling operará precisamente como punto de transición entre el *idealismo dialéctico* y el *materialismo*. Por tanto, dentro de la obra de Habermas se mostrará como un autor ineludible, que, si bien no se resta en esas perspectivas propias de la *filosofía social* —en la medida que comporta elementos claves para ese paso—, tampoco alcanzaría para una *teoría social* propiamente dicha; en consecuencia, este será en general el eje de discusión desde el cual Habermas contextualiza su propia lectura de Schelling. Sin embargo, este punto amerita la observación de Maesschalck, la cual recuerda que la versión original de 1963 incluía ensayos sobre Bloch y Löwith, que interpretativamente “permitía situar la

fecundidad espiritual de Schelling en la tradición marxista” (Maesschalck, 1989, p. 640, nota 9); vale decir que no solo opera como dicho punto de transición, como “pivote”, según sus palabras en la lectura de esta edición de 1971, sino también como un punto de influencia mucho más activo en términos de una continuidad “espiritual” en el marxismo de estos autores.<sup>11</sup>

### ***De Habermas a Schelling***

Como hemos intentado mostrar hasta ahora, la preocupación articuladora de este primer Maesschalck, a partir de la cual se proyectarán sus reflexiones más originales y marcadas de su pensamiento durante los años noventa, se desarrollarán dentro de un cuadro de discusión respecto al desarrollo de las ideas filosóficas europeas, sobre todo el lugar de Schelling dentro de la *teoría social* de Marx en adelante.

Esto implica que, en los planteamientos fundamentales de la Escuela de Lovaina, haya también un tipo de continuidad con este Habermas, reconociendo la importancia de la filosofía marxiana como punto de inflexión y profundización de la *filosofía social*, que ya anticipaban una proyección crítica abocada a la transformación de las estructuras de dominación. Sin embargo, este acercamiento y reposicionamiento de Schelling dentro de la reflexión de Maesschalck implican también una ampliación de esa consideración, buscando el espacio propiamente filosófico y crítico de este autor, más allá de una lectura diacrónica de pensadores y escuelas, que busque dar cuenta de una historia de las ideas de dicho planteamiento teórico.

Por ello, este cruce de lecturas de *Theorie und Praxis*, más que jugarse en el minucioso detalle que pudiera poner de relieve los puntos exactos de tensión en la interpretación sobre la obra de Schelling (en el sentido de buscar acabadamente, línea por línea, los hitos de controversia entre Maesschalck y Habermas —ambos grandes conocedores de su obra—), se juega, decimos, en la valorización filosófica de este autor, primero dentro del cuadro general de la discusión de la teoría crítica y, en segundo lugar, en el contexto problemático particular en que se mueve Maesschalck. En razón de ello, se hace necesario retomar también el peso de su vinculación con la Compañía de Jesús y sus obras en países atribulados como Haití —de la cual Maesschalck en su momento formó parte— y la influencia teológica y filosófica de K. Lévéque, que indicamos más arriba; pues, en este punto en particular, consideramos que ocupan un rol decisivo en su toma de posición filosófica frente a Habermas.

En el reseñado “Habermas interprète de Schelling”, si bien Maesschalck se aboca fuertemente a la clarificación de varios puntos, en que considera necesario precisar diversos elementos *en y de* la interpretación de Habermas, lo más importante para nosotros, en términos de consecuencias filosóficas para su propio trabajo, son las reflexiones desarrolladas en sus últimas páginas. En ellas, ya ajustada su propia interpretación respecto a la compleja cuestión de la *contracción de Dios* (desde la cual Habermas pretende dar cuenta del pasaje del idealismo dialéctico al materialismo histórico), van surgiendo elementos claves que serán permanentes en su filosofía.

Lo primero es precisar que, en su retirada, Dios arriesga la desobediencia del hombre, pues está “sumiso” al Mal como principio de dominación, en cuanto preferiría “afirmar su individualidad” antes que buscar “una paz eterna en la comunión de los Espíritus” (Maesschalck, 1989, p. 654). Ahora bien, actualizando esta idea, Maesschalck considera que “la situación actual de la humanidad se caracteriza por una dominación de lo exterior sobre lo interior, de lo material sobre lo espiritual”, inversión originaria que implica en consecuencia un “materialismo integral”, punto en el que coincidirían Marx y Schelling. Sin embargo, el punto de quiebre que le interesa destacar es que Marx optaría por “reconducir la lucha de la humanidad social”, mientras que en Schelling alcanzaría un “sentido teogónico que absorbe el destino humano” (p. 654). Este contraste sería, para Maesschalck, el punto exacto en el cual se bifurcan las posturas de estos autores, pero que no implica olvidar que, en términos de dar cuenta de una problemática, si bien el lenguaje de Schelling posee una fuerte connotación especulativa, eso no implica que no esté imbuido en una perspectiva concreta de emancipación. Las siguientes líneas nos parecen clarificadoras:

La negación de la negación cierra el reino de lo negativo. Ella esgrime en sus términos (especulativos) la expresión de la inversión. De este “apocalipsis” nace la convicción, en Schelling, el comienzo de una nueva era. Falta revertir el mundo inverso, restaurar la relación de la existencia y de la libertad, someter el principio material, transformar el mundo. Para Marx, esta exigencia implica una práctica que se entiende bajo la esperanza de una sociedad fundada sobre un nuevo equilibrio. Ella determina la orientación del combate de la humanidad social, por tanto bajo la perspectiva de posicionar dogmáticamente la posibilidad ontológica de la reconciliación del hombre y la naturaleza. El deber que incumbe al hombre posiblemente sea

## MAESSCHALCK, CRÍTICO DE HABERMAS

objeto de una tarea infinita, pero representa la expresión auténtica de la grandeza de su humanidad, de su libertad. (Maesschalck, 1989, p. 655)

En este punto en particular, no existiría gran diferencia entre la interpretación de Maesschalck y Habermas, salvo en que a este último le interesa destacar que “Marx vendría a superar el lenguaje especulativo de Schelling en vista del primado de la práctica”; por tanto, a impugnar una “ontología” que, en perspectiva de un ejercicio concreto de praxis, se revela como “impotente” (Maesschalck, 1989, p. 656). Por ello, “la relación entre Schelling y Marx puesta en estos términos, implica para Habermas un precioso inductor en su comprensión de la filosofía contemporánea” (p. 659).<sup>12</sup> En específico, se trata de su idea según la cual en la reflexión del filósofo de Jena “la teoría y la práctica coinciden en el ejercicio de la función contemplativa”, como un intento especulativo que, por intermedio de una “investigación sobre el Ser, intenta encarnar el abandono de sí, prometiendo cambiar la fortuna”. Por tanto, hace coincidir e incluso identificar el Ser con la evocación de la Salvación, punto exacto que —para Habermas— permitiría de alguna forma, a pesar de todo, salvar la superación del Idealismo; sin embargo, implica al mismo tiempo “la ambivalencia que Schelling ha legado a la filosofía contemporánea” (p. 657), aquella que precisamente debería ser abordada y que en esta clave posiciona su pensamiento en el desarrollo de las ideas filosóficas. Sin embargo, a nuestro juicio, la cuestión más importante de todas, y que entronca con el trasfondo jesuítico y la influencia de Lévêque en Maesschalck, radica al papel de la *religión* dentro de la teoría crítica, de la cual Habermas tiene una postura más bien negativa y ampliamente desarrollada en variados lugares de su obra, cuestión que en esta ocasión impugna a través de su interpretación de Schelling.

En efecto, para Maesschalck dicha exégesis carga con el peso de “una suerte de ruptura histórica en la obra de Schelling”, en el sentido que de este modo se permite “anticipar el destino de la razón postmoderna confrontada a la radicalidad de la finitud humana”; vale decir que predispone su interpretación en vista de esta problemática y no tanto respecto a una interpretación del autor (Maesschalck, 1989, p. 658). Este punto es lo que, según Maesschalck, implica una “crítica masiva a Bloch”, en términos de su vinculación filosófica al primer Schelling, que trae como consecuencia al mismo tiempo “el abandono de la religión sumida por Boch como utopía movilizadora”, en cuanto “una ilusión que extravía al hombre de su compromiso en el movimiento paradoxal de la historia, sacrificando la



historicidad de Todo” (p. 658). En este punto queremos citar *in extenso*, tanto por lo reveladoras que resultan las palabras de Maesschalck como por la factura de las mismas:

Por inspiradora que pueda resultar, el problema de esta interpretación reside en la eliminación del valor emancipador de la experiencia religiosa en el recorrido intelectual de Schelling. Si Schelling escapa de la fascinación del progreso histórico, concebido como el auto-movimiento del Espíritu en la Historia, es por la voluntad de tomar el destino de la consciencia religiosa, como una *liberación* en vista de la falsa relación a lo divino que se halla en la Mitología: la relación que determinaría la *alienación fundamental* de la figura antigua de la consciencia. Para Schelling, la libertad religiosa es finalmente la condición esencial de la libertad moderna. En su *Filosofía relacional* el destino de la razón está íntimamente ligado al destino de la consciencia religiosa. Frente a la empresa del Estado moderno, la libertad no se puede satisfacer de su realización impersonal en el espíritu objetivo. Más que nunca, ella no puede encontrar respuesta a su deseo más que en un Absoluto que promete su personalidad. Pero Schelling es preciso, él no esgrime en ningún caso una fuga mística. Este Absoluto une a la Historia y destruye el bello edificio de la razón, para afirmar la prioridad de la libertad. Esto es nada menos que un retorno voluntario a la potencia de subversión del cristianismo, a la presencia del *kairos* por sobre el *logos*. (Maesschalck, 1989, p. 658)

En este punto, como lo será en toda su obra (de modo más intenso o solapado, dependiendo del acento problemático y el contexto de reflexión), la importancia de la *religión* —en su versión *cristiana*— es capital en el pensamiento de Maesschalck.

En este sentido, si es necesario postular un primer punto de inflexión, más allá de su evolución posterior en torno a la discusión sobre el universal y el contexto, evidentemente está en este doble rescate: el de Schelling como piso indeleble de su pensamiento y, por tanto, como un punto de anclaje en la tradición crítica, y el lugar del cristianismo en los movimientos sociales de liberación. En otras palabras, el “Habermas intérprete de Schelling” es un primer acercamiento para proyectar, en el presente, los aportes del pensamiento moderno representado a través del filósofo de Jena, que, a partir de este contraste crítico con Habermas, implicará no solo una tensa y decisiva relación filosófica con él, sino la posibilidad de repensar esa tradición proyectándola bajo la tensión entre la teoría y praxis, en perspectiva de contextos socio-políticos altamente complejos e inesperados para estructuras teóricas convencionales. Se instalan así diversos puntos

de controversia con la tradición de la teoría crítica alemana, y la necesidad de levantar propuestas filosóficas ajustadas a estas nuevas preguntas.

### Conclusiones

En estas páginas hemos ensayado una aproximación a la obra de M. Maesschalck, en perspectiva de dar luces respecto a la articulación entre la tradición del Idealismo, que ocupó intensamente los primeros años de su producción filosófica, y su vinculación con los movimientos sociales y la necesidad de levantar una ética en perspectiva de liberación. En otras palabras, hemos intentado abordar un momento de decisiones filosóficas, en el cual Habermas se presentó como punto de inflexión a través de su interpretación de Schelling. Pues claro, será en la segunda edición del texto *Theorie und Praxis* donde hallará la posibilidad de situar a Schelling dentro del cuadro de la teoría crítica, en vista, por tanto, de una de las discusiones filosóficas más influyentes en el debate continental durante el siglo XX, al mismo tiempo que un paso ineludible en cualquier reflexión sobre la transformación social y el pensamiento emancipador.

Esto nos llevó a la necesidad de precisar el contexto de lectura de Maesschalck, a través de la reconstrucción somera de algunos elementos bio-bibliográficos de su obra, la proyección de esos primeros debates en los sesudos análisis y críticas a la Ética del Discurso —específicamente hasta la publicación de *Normes et contextes* en 2001 que cierra un segundo momento filosófico de su trabajo—, y la instalación de algunos elementos generales en torno a su artículo “Habermas interprète de Schelling” de 1989, que nos sirvió de guía, en la medida que materializa ese punto de inflexión de su pensamiento, al mismo tiempo que revisamos la interpretación que el mismo Habermas realiza de su texto, con el propósito de lograr dos puntos de vista para comprender de mejor manera el problema. Con ello en mente, en el último apartado intentamos apuntar algunos elementos que dieran luces sobre el modo en que Maesschalck se acerca al problema, pero con especial atención a aquellos rudimentos que nos permitieran comprender cómo, en su filosofía, se fue abordando preliminarmente el cruce de tradiciones y preguntas que han definido hasta ahora su pensamiento.

Al respecto, lo fundamental radica en dos desplazamientos interpretativos. El primero tiene que ver con cierta extensión que Maesschalck realiza de la filosofía de Schelling, con el objetivo de relevar su pertinencia para la *teoría social*, con lo cual corre el cerco que instala Habermas en su interpretación histórica de la vinculación entre teoría y

praxis, que lo relegaba a un punto de transición y pivote desde el idealismo hacia el materialismo. El segundo es aquel que recoge el *valor emancipador de la religión*, claramente en una perspectiva que logra cruzarse significativamente con su pensamiento militante y sus lecturas de K. Lévéque, en donde este elemento juega un rol fundamental como relato de liberación. En esto último, Maesschalck lo que hace es reposicionar el discurso cristiano dentro de la discusión ética, principalmente a través de la relevancia que posee este elemento —de forma diversa— en Schelling y Lévéque. En el fondo, es un ejercicio de diálogo de tradiciones diversas.

Ahora bien, hay que llamar la atención que esta extensión —como la denominamos— no es un mero elemento propio de la exégesis de un autor, o bien la problemática respecto al lugar del pensamiento de Schelling en una historia de las ideas de la teoría crítica, pues en términos netos implica ampliar los insumos del pensamiento emancipador, y una actualización del mismo en un cuadro de reflexión distinto al que contempla Habermas a inicio de los setenta. Pues claro, si tomamos en serio las fluctuaciones de la teoría social crítica, pero no vemos en ella más que variaciones de los mismos problemas fundamentales, entonces estamos confundiendo la pregunta que motiva esas reflexiones con el levantamiento teórico consecuente. Esto es importante, porque la superposición de interpretaciones del mismo texto, a saber, la de Maesschalck y la del propio Habermas, corresponden a miradas muy diferentes, que en el esfuerzo del filósofo belga reflejan una recapitulación de la pregunta en torno a la emancipación, con una consecuente crítica a esos planteamientos teóricos y la necesidad de formular nuevas articulaciones conceptuales. Esto último es fundamental, porque implica que efectivamente hay una cuestión de fondo que se está poniendo en juego y, por tanto, se instala una posibilidad de pensamiento crítico que, vinculado en términos históricos a esa filosofía, se proyecta problemáticamente en un marco de discusión diferente.

Por ello, la reposición de Schelling en este nuevo contexto epocal y teórico de discusión implica también la inclusión de nuevos insumos y problemas filosóficos, más todavía cuando se entrecruza con tradiciones tan diversas como las provenientes de autores afro-caribeños y latinoamericanos, inaugurando todo un espacio de reflexión prácticamente inédito en el contexto europeo. Sin embargo, dentro de la Escuela de Lovaina, no solo este autor ocupará un rol relevante, sino también Fichte, a los cuales el mismo Maesschalck comienza a dedicar numerosos trabajos en el mismo periodo<sup>13</sup>, sumándose a ello la re-interpretación de este autor a

## MAESSCHALCK, CRÍTICO DE HABERMAS

través de los trabajos de J. Lenoble, quien, desde una perspectiva marcadamente jurídica, logra también un reposicionamiento de este idealista, nutriendo las fuentes de esta escuela con elementos tradicionales de la filosofía occidental, los últimos aportes de la psicología, la teoría de grupos, los estudios experimentales sobre evolución moral, etcétera. Y en algunos de sus espacios, como en Maesschalck, se suman fuentes heterogéneas del pensamiento periférico.

Finalmente, cabe hacer notar que, para Maesschalck, la relevancia del elemento religioso es un modo de conciliar su abanico de lecturas diversas, sumando a ello su participación directa con las comunidades de base en los años más atribulados de Haití, que lo ponen en claro del rol político y social del cristianismo en situaciones concretas y especialmente duras en la historia de un pueblo. Sin embargo, es necesario al menos anunciar una crítica al respecto, pues si el contexto es decisivo en la comprensión de la dinámica social y la consecuente posibilidad de transformación, entonces cabe preguntarse por la heterogeneidad de los mismos y el lugar de las religiones no-cristianas en los movimientos sociales.

Quizá en este punto habría que ampliar aún más la pregunta, pero, sobre todo, realizar una crítica profunda a este lugar privilegiado, a priori, del cristianismo, en detrimento de cuestiones tan significativas en el contexto caribeño y latinoamericano como el denominado sincretismo religioso, y particularmente la pervivencia de experiencias de trascendencia con un origen distinto al judeo-cristianismo, como el Vudú en el caso del mismo Haití y sus raíces africanas, o las religiones indígenas que abundan en América Latina.

Como sea el caso, estas perspectivas de Maesschalck que apenas logramos esbozar apuntan a la originalidad filosófica del autor y a la posibilidad cierta de levantar un significativo diálogo de tradiciones, cuestión que invita a profundizar en estas diferenciaciones con la teoría crítica, incluyendo más autores, textos y preguntas.

### Notas

<sup>1</sup> El texto de 1986 que sirvió para su Licenciatura en Filosofía tiene el mismo título con el agregado “1794 à 1806”, pero notablemente más breve en comparación con las 913 páginas del texto de su tesis doctoral y las 170 de esta primera versión. El texto publicado de 1989 resultó un poco más breve con 768 páginas.

<sup>2</sup> Al no existir una biografía del autor, nos basamos en los relatos personales que hemos compartido con M. Maesschalck y su experiencia en ese país.

<sup>3</sup> Maesschalck junto a un par de colegas se encarga de editar *Cahier Karl Lévêque*, una compilación de textos de este autor, que a la postre constituye uno de los pocos trabajos para conocer su pensamiento. Maesschalck, M., & Jouthe, E. (1993). *Cahier Karl Lévêque #1. L'analyse politique : idéologie et Mentalité sociale*. Haïti : ICKL.

<sup>4</sup> Reforzando ese aparente paralelismo, el mismo año publica Maesschalck, M. (1991). *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.

<sup>5</sup> Una versión resumida de sus trabajos en <https://perso.copdr.ucl.ac.be/maesschalck/index.php>

<sup>6</sup> Para este trabajo no contamos con el año preciso de todas las publicaciones.

<sup>7</sup> Traducimos directamente desde el francés.

<sup>8</sup> En su vinculación con el marxismo hay una diferencia a considerar con aquella esgrimida por K. Lévêque —en el caso de éste mediada fuertemente por L. Althusser—, obviamente en consideración del contexto dentro del cual cada uno se enfrenta al concepto y contexto de revolución. En este sentido Maesschalck profundiza notablemente la separación con Marx que ya se vislumbraba en los últimos textos de Lévêque, pero sin dejar de atender significativamente el concepto de ideología desarrollado por Althusser, incluso en trabajos bastante recientes. Cf. Maesschalck, M. (2015). *La cause du sujet*. Belgique : Peeters. Maesschalck, M., & Bruschi, F. (2015). Law and Belief: A Pragmatist Interpretation of the Althusserian Conception of Legal Ideology. *Law and Critique*, 26, 281–303.

<sup>9</sup> Este interés de clarificación si bien no está explicitado en el texto, podría especularse que responde a la preocupación surgida por su contacto con intelectuales no-europeos.

<sup>10</sup> Nosotros traduciremos y citaremos desde la edición portuguesa, en atención de la edición inglesa que sirve de contraste.

<sup>11</sup> Claramente resta precisar qué significa filosóficamente dicha “fecundidad espiritual”.

<sup>12</sup> En este punto particular es donde Maesschalck destaca el rol de Bloch y Löwith como autores que asimilan las posturas de Schelling dentro de un cuadro de discusión marxiana, por tanto como una muestra de la parcialidad de Habermas

## MAESSCHALCK, CRÍTICO DE HABERMAS

al momento de circunscribir su pensamiento como un punto de transición de la filosofía moderna (Maesschalck, 2011, p. 656).

<sup>13</sup> Sobre todo en Maesschalck, M. (1996). *Droit et création sociale chez Fichte : Une philosophie moderne de l'action politique*. Belgique : Peeters. Maesschalck, M. (2000). *Religion et identité culturelle chez Fichte*. ISP-UCLouvain. Además, innumerables artículos sobre el autor.

### Referencias

- Habermas, J. (1973). *Theory and Practice*. Beacon Press.
- Habermas, J. (2011). *Teoria e práxis. Estudos de filosofia social*. UNESP.
- Maesschalck, M. (1989). Habermas interprète de Schelling. *Archives de Philosophie*, 52(4), 639-658. <http://www.jstor.org/stable/43036667>
- Maesschalck, M. (1989). *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.
- Maesschalck, M. (1991). *Jalons pour une Nouvelle éthique. Philosophie de la libération et Éthique sociale*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.
- Maesschalck, M. (1992). *Le principe d'autonomie. Introduction aux auteurs modernes*. Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.
- Maesschalck, M. (1992). *Raison et pouvoir, Les impasses de la pensée politique postmoderne*. Presses de l'Université Saint-Louis.
- Maesschalck, M. (2001). *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*. OLMS.
- Valdés, C. (2020). La transformación social emancipadora y la “lucha legal” en la filosofía política de M. Maesschalck. *Izquierdas*, 49, 2050-2065.



# REVISTA STULTIFERA

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSSIER:  
RECONOCIMIENTO Y DON  
EN LA ACTUAL FILOSOFÍA SOCIAL FRANCESA  
VOLUMEN 4, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2021  
ISSN 0719-983X

**Presentación del dossier: ¿Una Teoría Crítica francesa? La recepción francesa de las teorías contemporáneas del reconocimiento**

Cristóbal Balbontin-Gallo y Ricardo Salas Astraín

**Contextos asimétricos de poder, experiencias de injusticias y sufrimientos sociales.**

Ricardo Salas Astraín

**La contribución de la psicología en la teoría social crítica: Axel Honneth y Emmanuel Renault.**

Andrés MacAduo Espinoza y Paulina Pauchard

**La lucha y la paz en los debates sobre el reconocimiento.**

Mario Samaniego Sastre

**Notas para una política de los afectos a partir de una crítica de la antropología del reconocimiento de Marcel Henaff.**

Cristóbal Balbontin-Gallo

**Alain Caillé y el paradigma del don como respuesta al problema del orden social.**

Harold Dupuis Marambio

**Vigencia de la perspectiva crítica de Marcel Mauss en su ensayo sobre el don.**

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

**Maesschalck, crítico de Habermas. Lecturas preliminares.**

Cristián Valdés Norambuena

**RRI** Red  
Revistas  
Investigación  
Universidad Austral de Chile



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE, SEDE PUERTO MONTT  
<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>