

## LA APROPIACIÓN CRÍTICA DE LA TRADICIÓN RELIGIOSA.

### Los posicionamientos del primer Habermas ante la teología y la religión

FRANCISCO JAVIER GIL MARTÍN  
Universidad de Oviedo

*Resumen. Este artículo se concentra en los escritos de Jürgen Habermas de los años cincuenta y comienzos de los sesenta y explora los posicionamientos de ese autor ante la religión y la teología, vertidos en su investigación sobre la transformación estructural de la esfera pública, en su interpretación sobre la historia de influencias del materialismo histórico y de la teoría crítica y en su justificación del programa de filosofía empírica de la historia. El artículo sostiene que tales posicionamientos convergen en una misma pretensión de concienciación crítica y apropiación secularizadora de las tradiciones religiosas.*

Pese a casi medio siglo de actividad teórica ininterrumpida y a la notable amplitud de miras de su pensamiento, sólo durante los últimos quince años ha publicado Habermas ensayos y entrevistas centrados en cuestiones que atañen de lleno a la teología y la religión; y sólo recientemente la preocupación por esas cuestiones, sobre todo en relación con los fundamentos del Estado de derecho y con las funciones y la normatividad de la esfera pública democrática, se ha convertido en un motivo central constante de su reflexión.

En este artículo no desbrozaré posibles causas y motivaciones de esta circunstancia. Me propongo simplemente dejar constancia de que esta que-  
rencia tardía no debe dar la impresión de que esos temas le fueron ajenos con anterioridad. Para ello no examinaré las aportaciones ofrecidas desde la publicación de *Teoría de la Acción Comunicativa* en respuesta a las discusiones, reelaboraciones y objeciones por parte de diversos teólogos en torno a sus

teorías de la modernidad y la racionalidad comunicativa, a su ética del discurso o a su teoría jurídico-política. Tampoco indagaré en la concepción de la evolución social desplegada en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y en *Reconstrucción del materialismo histórico*, obras que analizaron el emplazamiento de las imágenes religiosas del mundo en una reconstrucción racional del patrón occidental de desarrollo de la vida socio-cultural y la ambivalente significación histórico-sociológica de la religión tanto en el capitalismo liberal como en el capitalismo tardío. Ni siquiera me detendré en el precedente de esa concepción evolutiva en *Ciencia y técnica como ideología*, la publicación de 1968 en la que la asunción crítica de la teoría de Max Weber sobre el proceso de racionalización social (y el desencantamiento de las imágenes comprensivas del mundo) delineaba una fascinante revisión de la “dialéctica de la ilustración” alternativa a las que practicaron tanto Theodor W. Adorno y Max Horkheimer como Herbert Marcuse.

Aquí me volcaré sobre la tarea previa de un desescombros de presupuestos rescatables en las primeras etapas de Habermas. Mi intención es recoger una porción razonable de sus posicionamientos ante la religión y la teología en escritos de los años cincuenta y principios de los sesenta<sup>1</sup>. Prestaré atención principalmente a los enclaves textuales de varias áreas temáticas que convergen en una misma pretensión de concienciación crítica y apropiación secularizadora que la siguiente declaración expresa de manera concluyente:

Frente a esta versión utópica [de la comunicación racional de los hombres sobre el control práctico de su historia], la referencia a “presuposiciones teológicas” pierde su fuerza. Pues la secularización se convierte entonces en la progresiva apropiación crítica de tradiciones desde las cuales únicamente se puede obtener el *Logos* de una humanidad que se ha de realizar a través de una mediación histórica de la naturaleza con el mundo humano<sup>2</sup>.

Tras aludir a un motivo directriz del pensamiento de Habermas, me centraré en su escrito de habilitación, donde esparce indicaciones sobre la ambivalencia de la tradición cristiana en relación con la constitución histórica de la esfera pública moderna. A continuación visitaré las publicaciones donde destaca la influencia místico-religiosa sobre motivos centrales de la filosofía del idealismo alemán y, a través de éstos, sobre el joven Marx y el materialismo histórico (y, a la postre, también sobre Ernst Bloch y los representantes de la teoría crítica). Esto me dará ocasión para recordar, finalmente, el programa de filosofía empírica de la historia con el que el primer Habermas pretendió continuar los cometidos y el estilo de pensamiento de la teoría crítica de la sociedad.

---

<sup>1</sup> En adelante cito y traduzco por las obras originales de Habermas, si bien indico entre paréntesis las traducciones castellanas.

<sup>2</sup> HABERMAS, Jürgen, “Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein (1963)”, en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 212 (trad. “Karl Löwith. El repliegue estoico de la conciencia histórica”, en HABERMAS, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 190).

Por descontado, esta clarificación permite acceder a un balance preliminar y circunscrito a una serie de preocupaciones pertenecientes a un periodo muy temprano de la filosofía de Habermas. No obstante, esas preocupaciones han marcado futuras evoluciones de su pensamiento y creo que dicho balance resulta insoslayable si se pretende poner en antecedentes la adecuada comprensión crítica de las posteriores (e incluso de las más recientes) discusiones habermasianas acerca de la teología y la religión.

## 1. EL MOTIVO TEÓRICO FUNDAMENTAL DE HABERMAS

Encabezaré mi comentario con una larga cita, procedente de una entrevista que Habermas concedió en 1981, justo cuando aparecía publicada su *Teoría de la Acción Comunicativa*. El autor alemán declara en este fragmento el arraigo e incluso la sonoridad religiosa de la motivación profunda de su trabajo teórico, una motivación que, reconocible ya en sus obras anteriores, se había convertido en el tema que impulsó el libro citado (y que volverá a inspirar la argumentación de *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, las sucesivas aclaraciones de la ética discursiva del respeto equitativo y de la responsabilidad solidaria y, más adelante, el empeño básico de la teoría deliberativa de la política):

Tengo un motivo intelectual y una intuición fundamental. Se remonta a tradiciones religiosas, acaso a los místicos protestantes o a los místicos judíos, y también a Schelling. Ese motivo es la reconciliación de una modernidad desgarrada, la idea de que cabe encontrar formas de convivencia donde se presenta realmente una relación satisfactoria entre autonomía y dependencia, sin por ello prescindir de las diferenciaciones que han hecho posible la modernidad en el ámbito cultural y en los ámbitos social y económico; la idea de que se puede caminar erguido o con dignidad en una vida en común que no porta el carácter dudoso de comunidades sustanciales vueltas al pasado. Esta intuición proviene del ámbito en el que tratamos con los otros; se refiere a las experiencias de una intersubjetividad íntegra, más frágil que todo lo que ha dado de sí hasta ahora la historia en materia de estructuras de comunicación: una red cada vez más tupida, con una malla cada vez más fina, de relaciones intersubjetivas que hace posible un enlace entre libertad y dependencia... Allí donde surgieron estas ideas... fueron siempre representaciones de la interacción lograda. Las oposiciones y la distancia, el alejamiento y la cercanía no fallida, las vulnerabilidades y las correspondientes cautelas, todas estas imágenes de protección, exposición y compasión, entrega y resistencia proceden del horizonte de experiencia de una convivencia amable. Por descontado, *esta* amabilidad no excluye el conflicto; lo cual quiere decir que no es sino las formas humanas mediante las cuales se puede sobrevivir a los conflictos<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> HABERMAS Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 202-203 (trad. HABERMAS, Jürgen, *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 170-171).

El núcleo de ese motivo fundamental reside en la confianza sobre la capacidad de los seres humanos para sobreponerse a los padecimientos evitables que ellos mismos generan, a la crueldad inmerecida, a las contingencias del sufrimiento innecesario. Dicho motivo subyace al pensamiento de que la modernidad ha de extraer sus criterios normativos desde sí misma, esto es, de que los modernos tenemos que dotarnos de los criterios con los que orientamos nuestra cultura y nuestra convivencia a partir de nuestra propia concepción moderna del mundo. También es el motivo rector de una teoría moral que elabora la convicción de que nuestra condición humana nos impone una co-dependencia de autonomía equitativa y de dependencia solidaria que nos hace a cada uno copartícipes de la dignidad de todos los otros; y el de una concepción jurídico-política de la democracia que expande esa convicción mediante una aleación de las autonomías pública y privada, cuya idea básica es que los destinatarios de las leyes han de ser los autores de las mismas.

En vista de diversas declaraciones autobiográficas, cabe sospechar que los orígenes de dicho motivo pueden retrotraerse hasta una infancia atravesada por los desastres de la guerra y una adolescencia marcada por la conmoción existencial ante el conocimiento de los crímenes del nazismo, experiencias biográficas a las que Habermas ha atribuido la fuerza generadora de un proceso de aprendizaje. Tampoco es descabellado rastrear los precedentes de dicho motivo en “Pensar con Heidegger contra Heidegger”<sup>4</sup>. En ese artículo polémico de 1953, Habermas enjuiciaba ante todo la incapacidad de Heidegger para responsabilizarse de sus errores políticos. Su crítica vigorosa y desencantada no sólo se volvía contra la ambivalencia de una genialidad filosófica que, en la reeditada *Introducción a la Metafísica* de 1935, no dudaba en poner en juego “el pensar originario contra el *common sense* y la actitud extraordinaria del desafío a la muerte contra la vulgaridad de la existencia sin riesgo”. Además de esa infravaloración de lo ordinario y de las relaciones intersubjetivas cotidianas, Habermas también cuestionaba las dudosas implicaciones de la concepción del olvido del ser con las que Heidegger, tras renegar de la herencia teológica de *Ser y Tiempo*, donde la existencia histórica se nutría de experiencias cristianas que se remontaban –vía Kierkegaard– hasta san Agustín, se entregaba a una pasión anticristiana y antioccidental que desacreditaba de golpe el contenido igualitarista y universalista de la modernidad:

Si el Cristianismo se clasifica junto con la consolidación de la perspectiva de los dos mundos como una mera etapa en el proceso de degeneración occidental, entonces la idea –tan central aún para Hegel– de la igualdad de todos ante Dios y de la libertad de cada uno ya no puede ofrecer un contrapeso efectivo, ni el contrapeso igualitario individual contra el privilegio presunta-

---

<sup>4</sup> HABERMAS, Jürgen, “Mit Heidegger gegen Heidegger denken: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935”, en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 65-72 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 58-65). Las dos citas que siguen en el texto proceden de esas páginas.

mente natural del más fuerte ni el contrapeso cosmopolita contra el motivo de la elección histórica del pueblo alemán.

Esta recensión sobre Heidegger llamó la atención entre otros de Theodor W. Adorno, quien en 1956 aceptó a Habermas como ayudante en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Francfort; y de Wolfgang Abendroth, quien entre 1959 y 1961 dirigió su *Habilitationschrift* sobre la esfera pública, en la Universidad de Marburgo. El motivo intelectual al que aludía el citado fragmento de 1981, con su apelación a las heterodoxias religiosas que se injertan en el idealismo de Schelling y a “las experiencias de una intersubjetividad íntegra”, emerge con nitidez durante esas etapas formativas.

Antes de aproximarnos a éstas conviene reparar un instante en que el trayecto que dista entre el impactante escrito de 1953 y la publicación una década más tarde de *Teoría y Praxis* consume un tránsito biográfico e intelectual “desde Heidegger a Horkheimer”<sup>5</sup>. En él se asiste al abandono de una filosofía marcada por el influjo de *Ser y Tiempo* y al traslado hasta el universo de la teoría crítica francfortiana bajo la fascinación por la herencia del joven Marx. Habermas ya había leído al joven Marx durante la composición de su tesis doctoral sobre Schelling de 1954 e, inmediatamente después, se familiarizó con el marxismo hegeliano y con la sociología del conocimiento gracias a una investigación postdoctoral sobre el concepto de ideología. No obstante, su preocupación dominante por actualizar el sentido genuino del materialismo histórico data de su periodo en el Instituto de Investigación Social, cuando tenía lugar una viva discusión sobre el Marx filosófico y antropológico de la que da testimonio el exhaustivo “Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo” de 1957<sup>6</sup>.

Las páginas que siguen atienden a los pronunciamientos sobre la religión y la teología durante esa década de transición. En el siguiente apartado presto atención a la perspectiva secularizadora sobre la esfera pública burguesa que, según Habermas, despliega un ideal normativo basado en una forma innovadora de discusión pública y en una concreción de la subjetividad y de las relaciones interpersonales que carecen de precedentes históricos. Este relato alzaprima las tendencias seculares e incluso profanadoras que quedaron interiorizadas por el proceso de retroalimentación entre las esferas privada y pública de la sociedad burguesa. En el último apartado recordaré las pesquisas en torno a ciertas coincidencias entre las construcciones históricas de Schelling y de Marx, cuya historia de influencias Habermas remonta,

<sup>5</sup> En adelante citaré dicha obra por la reedición de 1971: HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (trad. *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987). El contexto biográfico y filosófico-político a que me refiero a continuación ha sido bien estudiado por WIGGERSHAUS, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Munich / Viena, Carl Hanser Verlag, 1987.

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen, “Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, en HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, pp. 387-463 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 360-431).

por un lado, hasta un manantial de tradiciones místicas, con predilección por las teosofías de Isaak Luria y Jakob Böhme; y extiende, por otro lado, hasta un elemento teológico-político en el estilo de pensamiento de los autores de la Escuela de Fráncfort. La primera propuesta sistemática con la que el joven Habermas pretendió reelaborar ese estilo de pensamiento, una filosofía materialista de la historia con carácter empírico-falsable y con intención práctico-política, aspiró a llevar a cabo de modo más consecuente que sus maestros la perspectiva secularizadora de la emancipación social.

## 2. LA SECULARIZACIÓN DE LA ESFERA PÚBLICA

En su escrito de habilitación de 1961, publicado al año siguiente con el título de *Strukturwandel der Öffentlichkeit (La transformación estructural de la esfera pública)*<sup>7</sup>, Habermas presenta una investigación histórico-sociológica sobre la génesis, el desenvolvimiento y las transformaciones sufridas por la esfera pública desde el advenimiento de la modernidad, a través del asentamiento del capitalismo liberal, hasta el afianzamiento del capitalismo organizado. El relato de la primera mitad del libro viene a ser el siguiente. Tras la creación de los Estados modernos y con la expansión de la economía de mercado, la creciente separación entre el poder político y la sociedad civil genera un espacio intermedio donde emerge esa esfera pública burguesa. Esta se desarrolla al tenor de la evolución de las sociedades civiles europeas durante el siglo XVIII, con tendencias e instituciones que corren en paralelo en Inglaterra, Francia y Alemania; y pasa entonces a incorporar funciones políticas y a recibir justificación teórica. Finalmente, los profundos cambios en las condiciones sobre las que se estableció el dualismo entre Estado y sociedad trastornan también las bases sobre las cuales se asentaba ese modelo liberal y provocan su progresivo declive hasta aproximadamente el último tercio del siglo XIX. La segunda mitad del libro relata después la transformación estructural de la esfera pública con la transición histórica desde el capitalismo liberal al capitalismo organizado.

No entraré en este otro relato, que compone una especie de historia de la degeneración del modelo liberal de esfera pública burguesa para concluir con una perspectiva no derrotista sobre el posible resurgimiento de una esfera pública crítica bajo las condiciones de la sociedad de masas y del Estado social. Me interesan únicamente algunos temas de la primera mitad del libro que son relevantes para el tema que nos ocupa. Recordaré el punto de

<sup>7</sup> El libro ha sido reeditado en varias ocasiones; cfr. HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage* 1990, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 (trad. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994). La versión castellana del libro, publicada por vez primera en 1982 y basada en la edición alemana de 1962, deja mucho que desear ya desde el propio título, que desvirtúa el sentido mismo de la obra. Por esta razón (además de citar por el original alemán) optaré por la traducción literal del título.

partida de que (1) las formas tradicionales de la esfera pública preburguesa constituyen un trasfondo histórico sobre el que resalta la evolución y la especificidad de las formas modernas de comunicación pública generadas desde la subjetividad de la conciencia burguesa. Después recordaré que Habermas (2) posterga el seguimiento de cómo la religión pudo contribuir a hacernos modernos y acentúa, en cambio, (3) la orientación mundana de las relaciones intersubjetivas en el corazón mismo de la privacidad burguesa; (4) la actitud profanadora de la esfera pública literaria hacia los contenidos culturales y la tradición; y (5) el proceso de racionalización del poder con que la esfera pública favoreció la secularización de lo político.

(1) En el relato de Habermas, la esfera pública burguesa se gesta en el espacio abierto con la moderna polarización entre el Estado y la sociedad y, por tanto, queda emplazada en el ámbito privado de la sociedad civil o burguesa. Para indagar en la especificidad de aquella formación intermedia-ria como resultado de esta reestructuración social, Habermas recurre a un contraste inicial con otros dos tipos de esfera pública que el modelo burgués-liberal vendría a desplazar: el tipo clásico o agonal de la esfera pública republicana, cuyo modelo normativo recoge de *La Condición Humana* de Hannah Arendt, y el tipo preburgués de la esfera pública representativa, para el que se vale de la concepción de la *Repräsentation* que Carl Schmitt expuso en su libro sobre la teología política del catolicismo romano<sup>8</sup>.

La especificidad histórica radica en el hecho de que los burgueses adquieren autoconciencia como un público que, procedente de la esfera íntima de la familia, se congrega en la esfera pública de la sociedad civil donde se dota de plataformas institucionales de carácter cultural para pasar después a entablar, frente al poder estatal, la pretensión de participar en la concertación de las reglas del tráfico económico y del trabajo social. En seguida aludiré a las implicaciones del reclutamiento del público desde los ámbitos de la intimidad. Antes conviene detenerse en la caracterización del “razonamiento público” como el modo en que ese público entendió y practicó su participación en el disfrute y la transmisión de la cultura y su pretensión de colaborar en la concertación política hasta entonces acaparada por el poder estatal. Esa forma de discusión pública carece de precedentes históricos. No es equiparable a la acción concertada en el diálogo que, según Arendt, era constitutiva de la ciudadanía republicana en tanto que participación directa en la sociedad política. Pero es ante todo incompatible con el aura de autoridad que, según Schmitt, hace acto de presencia a través del prestigio de las personas insignes (nobles, dignatarios eclesiásticos, príncipes, etc.) en la esfera pública representativa.

<sup>8</sup> Cfr. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 (trad. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993); y SCHMITT, Carl, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellaer, Jakob Hegner, 1923 (trad. *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000). Los comentarios vertidos en esta sección se destilan desde HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 54-69 (trad. pp. 40-53); las citas dentro del texto procederán también de esas páginas.

Habermas parte de esta caracterización de la *Repräsentation* justo para resaltar lo específico del razonamiento público como medio de la esfera pública burguesa (y también para conjurar algunas de las consecuencias contrarrevolucionarias pretendidas por Schmitt). De pleno acuerdo con la pintura schmittiana, sostiene que la esfera pública representativa está “adherida a la existencia concreta del señor y le confiere un ‘aura’ a su autoridad”. Con la presencia pública de la persona insigne y con la ostentación de sus atributos (mediante gestos, indumentarias, símbolos, etc.) se hace visible una entidad invisible y se manifiesta la encarnación mundana de un poder elevado o trascendente; se representa la dignidad y el prestigio de personas concretas y, al tiempo, la legitimidad (en último término, religiosa) de un poder o una autoridad. Según Habermas, ese modelo de Representación fue hegemónico en la cultura pública europea desde la Edad Media hasta el Barroco y aún pervivió en diversos entornos áulicos y oficiales hasta bien entrada la modernidad. Y, apoyándose de nuevo en Schmitt, afirma que la Iglesia –otrora el emplazamiento privilegiado de la Representación– subsiste hoy día como el último residuo de la misma:

Entre los señores, los señores espirituales, los sacerdotes, tienen un local para su Representación: la Iglesia. En el ritual eclesiástico, en la liturgia, en la misa, en la procesión sobrevive aún hoy la esfera pública representativa. Según un célebre dicho, la Cámara de los Lores inglesa, el Estado Mayor prusiano, la Academia Francesa y el Vaticano en Roma fueron los últimos pilares de la Representación. Al final sólo ha quedado la Iglesia, “tan solitaria que quien se fija únicamente en su forma externa tiene que decir con mofa epigramática que ella ya sólo representa la Representación”.

En la puesta en escena de la esfera pública representativa Habermas aprecia una decisiva inconmensurabilidad con respecto a la participación de los burgueses congregados en la esfera pública para ejercer el debate y la crítica de asuntos de interés general (y también con respecto a la escenificación agonal en la polis griega, donde los ciudadanos hacen acto de presencia física en tanto que libres e iguales). Mencionaré tres rasgos de ese contraste:

Por un lado, la Representación no es una esfera de comunicación política, sino el espacio de manifestación del estatuto social. Como señalara Schmitt, la retórica es a esa esfera pública representativa lo que la discusión y la crítica son a la esfera pública burguesa. Mientras que en aquella la solemnidad y la magnificencia glorifican las distinciones jerárquicas, en ésta predomina la civilidad y el trato igualitario. Por otro lado, la esfera pública representativa se funda sobre un arcano, un misterio que la representación no hace sino enaltecer y guarecer. De ahí, por ejemplo, que la misa y la Biblia fueran leídas en latín y no en el lenguaje ordinario del pueblo. Finalmente, el pueblo excluido de la representatividad, es decir, los fieles y súbditos que acatan la autoridad representada por los mandatarios y sus símbolos de poder, aparece como un mero telón de fondo para mayor gloria de la misma. A diferencia de la noción moderna de representación (política y cultural), ligada al debate público

entre personas que concurren en cada caso concreto en calidad de portavoces de un público más general, el modelo preliberal de Representación no consiste en la delegación o en la ilustración, sino en la exposición en público de quienes hacen gala de los rasgos enfáticos de la cultura dominante, con respecto a la cual el pueblo no es más que un marco pasivo<sup>9</sup>. Por ello, el razonamiento público constitutivo de la esfera burguesa y liberal la distancia de las formas tradicionales de la esfera pública representativa, donde los señores laicos y mandatarios religiosos no son los representantes del pueblo en el sentido moderno de la representación política y cultural, sino que representan existencialmente su autoridad y dignidad “ante el pueblo”.

(2) Habermas explica cómo el razonamiento público que se volcó sobre cuestiones de economía política vino precedido por una cultura de la discusión en el mundo de las letras, la cual concedió la palabra al nuevo mundo privado de la burguesía. Antes de ser el foro para enjuiciar las decisiones estatales y de incorporarse a las corporaciones parlamentarias, la esfera pública política vino posibilitada por la configuración impolítica de una esfera pública literaria. Y tanto aquella como ésta no sólo tuvieron su origen en la esfera privada de la familia, sino que obtuvieron su “autocomprensión” de “las experiencias privadas de una subjetividad referida al público (*publikumsbezogene Subjektivität*) de la esfera íntima de la familia nuclear. Esta es el lugar del origen histórico de la privacidad en el sentido moderno de una interioridad libre y colmada”<sup>10</sup>. Ese ámbito íntimo de relaciones interpersonales es a la vez el enclave del que surge el público que pasa a integrar la esfera pública de la vida socio-cultural y el núcleo de la esfera privada de una sociedad burguesa que se extiende por el mundo económico y laboral.

Ya Hobbes y otros clásicos de la filosofía política moderna concibieron a la familia nuclear como una institución básica de la sociedad civil. Al situarla en el corazón de la esfera privada de la sociedad burguesa y considerarla el foco generador de experiencias y de capital humano que luego se expanden en la esfera pública, la descripción habermasiana remite al tratamiento hegeliano del espíritu objetivo y a la caracterización de Arendt, que había identificado en esa institución el ámbito de la privacidad donde aparecieron las experiencias modernas de la intimidad. Ahora bien, esos pensadores concedieron suma importancia al significado histórico de la Reforma religiosa en la conformación de la modernidad. Por supuesto, Habermas es consciente de que la emergencia de la nueva subjetividad en el ámbito íntimo y, por ende,

<sup>9</sup> En otras palabras, la exclusión del pueblo fue condición de posibilidad de la esfera pública representativa. Aunque Habermas desconocía en 1962 los rasgos transgresores de la cultura popular, que se contraponen con sus carnavales y fiestas mundanas al mundo jerárquico de la dominación tradicional con sus festejos oficiales y convenciones cortesanas, sí acertó a ver que el ritual y la grandeza de la Representación sólo tiene sentido por el “entorno” popular ante el que ella se presenta para, al mismo tiempo, guarecerse en su misterio.

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 87 (trad. p. 66). Habermas emplea a menudo el giro *publikumsbezogene Subjektivität* para dar a entender que tales experiencias privadas de la subjetividad fueron, en esencia, de naturaleza intersubjetiva.

la génesis de la esfera pública no se pueden desligar del proceso de privatización de la conciencia religiosa, que consolidó la separación entre Iglesia y Estado y resultó decisivo para el proceso general de la privatización de la vida social sobrevenido con la polarización moderna entre Estado y sociedad civil. En este sentido, apunta que, mientras que otros poderes feudales a los que estaba adherida la esfera pública representativa (como los principados y estamentos nobiliarios) sufrieron una transformación estructural hacia el polo del poder estatal en la primera generación de Estados nacionales europeos, la convicción religiosa se fue desacoplando del monopolio de la Iglesia católica para ladearse de más a más hacia lo privado e intervenir sobre la hechura de la concepción moderna de la autonomía privada:

La posición de la Iglesia se transforma en relación con la Reforma. La religión como vinculación con la autoridad divina que ella representa se convierte en una cuestión privada. La llamada libertad de religión garantiza históricamente la primera esfera de la autonomía privada; y la Iglesia misma continuará existiendo después como una corporación más con un régimen de derecho público<sup>11</sup>.

Ahora bien, el joven Habermas no profundiza en la privatización de la conciencia religiosa como garante de la consolidación de la autonomía privada y de la interrelación de las esferas privada y pública. Prefiere concentrarse en el proceso general de la polarización moderna por la cual la sociedad civil se formó como el ámbito genuino de la autonomía privada y se contrapuso al Estado como ámbito del poder público. Y, en vez de analizar cómo el proceso de la privatización religiosa se entreveró con el principio de la subjetividad y con el ideal de la "humanidad" que la estructura familiar transmitió a las esferas culturales y políticas de la burguesía liberal, prioriza el planteamiento de que tanto una como otras supusieron la superación, en varios niveles, de la esfera pública representativa.

(3) Habermas no interpreta la institución de la familia nuclear burguesa según los criterios de la sedimentación de mentalidades religiosas o de la secularización de las convicciones de la interioridad transmitidas por la tradición cristiana y agudizadas con la Reforma. Antes bien, la analiza como un espacio de emancipación psicológica que se corresponde con y depende de la emancipación económica<sup>12</sup>. Ese análisis se atiene al enfoque freudiano-marxista que desarrollaron en los años treinta Horkheimer y su círculo y pivota sobre la idea de que la familia nuclear, pese a no ser una comunidad productiva y quedar delimitada respecto al mundo social de la reproducción material, se basa en la propiedad del burgués que ejerce a un tiempo el rol

---

<sup>11</sup> HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 66-7 (trad. p. 50).

<sup>12</sup> Habermas apuntala esa doble dimensión de la privacidad con la afirmación de que la psicología y la economía política son las ciencias específicamente burguesas; véase *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 88, 110 (trad. p. 67, 83). Para lo que sigue en esta sección, me apoyo en el apartado "La familia burguesa y la institucionalización de una privacidad remitida al público" (pp. 107-116; trad. pp. 80-88); las citas en el texto procederán de estas páginas.

de cabeza de familia y de poseedor de mercancías. De ese modo, Habermas acentúa que (a) existe un choque entre las funciones reales de la familia como agente social y el ideal de “la humanidad de la relación íntima de los hombres como meros hombres al amparo de la familia”; y (b) que esta “autocomprensión de la familia como esfera de la humanidad producida en lo íntimo”, aunque lastrada por un carácter ideológico, también hace efectivo el sentido liberador de los tres momentos enlazados en dicho ideal de humanidad: “La familia parece fundarse voluntariamente por individuos libres y mantenerse sin coacción, descansar en la duradera comunidad amorosa de ambos cónyuges y garantizar el libre despliegue de todas las capacidades que caracterizan a la personalidad cultivada”.

(a) Los miembros de la familia se consideran a sí mismos no ya como personas ajenas al poder político, sino “como independientes incluso de la esfera privada de su actividad económica, justo como seres humanos que pueden entablar entre sí relaciones puramente humanas”. El ideal de la humanidad da cobertura, por tanto, a las relaciones interpersonales de la esfera íntima frente a intromisiones externas. Ahora bien, en el planteamiento filomarxista de Habermas las relaciones económicas de la sociedad burguesa penetran en esas relaciones personales hasta el punto de que la autonomía privada lograda en el ámbito de la pura humanidad depende de suyo de necesidades provenientes de la esfera social del mercado y del trabajo. Apunta con ello que “las ideas de libertad, amor y formación nacidas de las experiencias de la esfera privada de la familia nuclear” legitiman ideológicamente las funciones económicas reales y la sumisión al cabeza de familia: la autoridad paterna se corresponde con la solvencia e independencia del propietario, el contrato matrimonial conlleva la desigual distribución de roles y tareas en el mantenimiento del hogar y la educación y el perfeccionamiento personal se orientan por necesidades profesionales.

(b) Ahora bien, Habermas enfatiza que la esfera íntima no dejó de ser efectivamente la sede una innovadora concepción de lo humano en la que se expresa “la emancipación de la interioridad, consumada según sus propias leyes, respecto a fines externos de cualquier clase”. Esta idea de plena autonomía de la pura intersubjetividad anuda en el ideal de las relaciones puramente humanas los tres aspectos en los que se patentiza la aportación específicamente moderna de la institución socializadora de la familia. La voluntariedad, la comunidad afectiva y el cultivo de la personalidad tuvieron un “sentido objetivo” dentro de la institución familiar y una “validez subjetiva” sin la cual “no se podría haber reproducido la sociedad”. Habermas mantiene además que el contenido normativo de tales ideas adquirirá no sólo una resonancia ideológica, sino también una realidad efectiva en el mundo burgués allende el núcleo familiar; y que esa realidad de lo normativo impregna de hecho las utopías del mundo burgués, donde extenderá la promesa de una emancipación mundana e igualitarista que trasciende la ideología que la soporta: “Con el concepto específico de humanidad (amparado en la esfera íntima) se extiende en la burguesía una concepción de lo existente

que promete la completa redención respecto de la coacción de lo existente, sin evadirse en un más allá. El trascender la inmanencia fijada es el momento de verdad que la ideología burguesa eleva por encima de la propia ideología”.

Ese momento de verdad que los ideales amparados en la “duradera intimidad de la nueva vida familiar” transfieren al nuevo tipo de subjetividad se amplifica en los ideales del humanismo burgués que traslucen las ideas de libertad, solidaridad e igualdad. Dichos ideales de la utopía ilustrada de la sociedad civil vertebran la esfera pública en las variadas formaciones nacionales de su institucionalización cultural y en los diseños políticos que a la larga terminarán interactuando con el parlamentarismo. En todos los casos, esos ideales componen figuras contradictorias debido a los sesgos ideológicos de su carácter normativo, pero se incorporan con un sentido emancipatorio en formas burguesas de convivencia que, por un lado, se mostrarán incompatibles con las restricciones características de las formas sociales y culturales tradicionales y, por otro, se comportarán críticamente con las relaciones de dominio y con la competencia insolidaria en el mercado.

(4) Habermas pasa por alto las posibles fuentes religiosas de esta reconceptualización moderna de la humanidad, con sus connotaciones de civilidad y urbanidad, que él considera una contribución del proceso secular de retroalimentación entre las esferas pública y privada característico del humanismo ilustrado inglés y francés y del neohumanismo del clasicismo alemán. Esa interconexión aparece ya en el seno de la familia nuclear patriarcal, pues la destinación a lo público del nuevo tipo de subjetividad se refleja en la distribución de los espacios de la casa burguesa y en el disfrute de los géneros literarios emergentes<sup>13</sup>.

En la vivienda burguesa se patentiza un tránsito desde la privacidad de las habitaciones y la sala de estar hasta la publicidad del salón, donde los burgueses se salen al encuentro sin la pompa ritualista y ceremoniosa de las reuniones religiosas y aristocráticas. El salón burgués es un espacio que amplía el recinto y el sentido mismo de la intimidad a la vez que ensaya la esfera pública burguesa. En él ya no se hace gala del prestigio o de los privilegios de un estatus social, sino que se accede a la paridad de lo humano y se practica la disputa sociable y el razonamiento público sin la retórica de la Representación. El carácter intersubjetivo de la subjetividad y la comprensión de los individuos como personas que contraen relaciones puramente humanas se manifiesta además en el auge durante el siglo XVIII del intercambio epistolar y del diario íntimo y, ante todo, en el género literario típico de ese siglo, la novela psicológica. En esas nuevas formas literarias, el individuo se exhibe en su sentimentalidad y, junto con la exploración de los territorios de su intimidad, favorece una experimentación perfeccionista con una subjetividad que busca la comunión con otros. Habermas afirma que el éxito

---

<sup>13</sup> Para lo que sigue en relación con estos dos aspectos (incluidas las citas), véase de nuevo HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, pp. 107-116 (trad. pp. 80-88).

de la novela sentimental provoca un cambio en la relaciones entre autor y público y en la experiencia subjetiva de la lectura, creándose un mundo compartido de relaciones íntimas de personas interesadas psicológicamente en lo humano, en el conocimiento propio y la empatía con los demás. La mutua remisión de la subjetividad y la publicidad reaparece así en la nueva cultura lectora. Los individuos que modelan su afectividad y contrastan su intimidad con las de las historias relatadas trasladan el modo de entenderse a sí mismos en los recintos espirituales de la vida privada a la esfera pública literaria, donde “razonan en público sobre lo leído y lo introducen en el proceso de la ilustración activado en común”.

La irrupción de la producción editorial al tenor de esa cultura lectora fue posible porque el mundo de las letras contaba con un público estable, con instituciones “en las que la literatura tenía que justificarse” y con “la instancia mediadora de la prensa y de su crítica profesional”<sup>14</sup>. Habermas relata esa consolidación de la esfera pública literaria como un proceso a la larga en el que la ciudad, entorno de la vida económica de la sociedad burguesa donde cristalizó la nueva cultura cívica de la sociabilidad, tomó el relevo cultural a la iglesia y a la corte y transformó la esfera pública representativa mediante nuevas instituciones burguesas. Si bien discurrió de modo diferenciado en las tres principales naciones de la Ilustración, ese proceso se dotó en todos los casos de sedes culturales que se asentaron en los núcleos urbanos durante el siglo XVIII y adoptaron funciones sociales similares como nuevos “centros de una crítica, primero literaria y luego también política, en los que empieza a establecerse la paridad de las personas instruidas”. Los salones franceses, los cafés ingleses y las sociedades de comensales alemanas son puntos de reunión de un público volcado en la ilustración y la discusión, instituciones que expanden la forma de interacción de la esfera íntima de la familia. En ellos, los burgueses se cercioran de la subjetividad engendrada en la esfera íntima y modulan en múltiples direcciones el tipo de relaciones interpersonales basadas en la libertad, la convivencia afectiva y la educación. Habermas analiza tres criterios comunes de dichos enclaves institucionales que consuman la superación de los rasgos que avistábamos en la esfera pública representativa: (a) la igualdad humana bajo la autoridad de la razón, (b) el tratamiento de temas de interés general y (c) la inclusión universal del público.

(a) La continuidad con el ideal normativo de la familia tiene lugar, primero, en los modos y maneras del trato, en las pautas de comportamiento social y organización de una cultura de la civilidad que refleja una idea igualitaria del público. La equidad humana a la que se acoge el trato cívico confiere a los argumentos una autoridad que no atiende al estatuto social de las personas: “la paridad de lo puramente humano” es la única base sobre la

<sup>14</sup> Ibid., pp. 93 y 116 (trad. 71 y 88). Sobre la irrupción de la nueva cultura lectora, que giró en torno a la lectura habitual de novelas y se volcó en el consumo de diarios, periódicos y revistas, véase también las pp. 115s, 13 (trad. pp. 88, 3s). En adelante, las citas procederán del apartado “Instituciones de la Esfera pública” (pp. 90-107; trad. 69-80).

que “puede afirmarse y, al cabo imponerse, la autoridad del argumento sobre la autoridad de la jerarquía social”. Bajo las condiciones del razonamiento público que no se atiene al ceremonial de los rangos políticos y sociales preexistentes, la concepción del público como libres e iguales en lo humano se pretende exenta del “poder y la vigilancia de los funcionarios públicos (y de las dependencias económicas”. Y al igual que ocurría en el seno familiar, se trata de una idea ficticia al tiempo que efectiva: “No es que con las casas de café, los salones y las sociedades se realizara en serio esta idea del público. Pero con ellas se institucionalizó como idea, cuajando como pretensión objetiva y haciéndose... efectiva”.

(b) A esta esfera de validez del tacto aquende la jerarquía social le corresponde la esfera de validez del gusto aquende la autoridad de lo incuestionado. Como en el cuidado de sí y el disfrute madurado con la lectura en el ámbito íntimo, las sedes institucionales de la civilidad son porosas al mercado de los productos culturales creados para ser compartidos y debatidos en público. Las obras que se hacen públicas se vuelven “universales en el sentido de su significatividad” porque con su recepción se convierten en objeto de interpretación y de apropiación por la vía de la discusión informada, quedando así despojadas de su aura. De este modo, el público inclinado culturalmente al esclarecimiento y al perfeccionismo profana el sentido esotérico que los productos culturales tenían en la esfera pública representativa:

“Los bienes culturales... se convierten en principio en universalmente accesibles. Las personas privadas a las que les es accesible la obra como mercancía la profanan al tener que buscar y comentar su sentido autónomamente, por la vía del mutuo entendimiento racional, y al tener, por tanto, que expresar aquello que la fuerza de la autoridad había podido desplegar hasta entonces como lo inexpresable”.

Como vimos, la formación dentro de la familia es un fin en sí mismo: el libre despliegue de la personalidad no se acoge a un patrón religioso y obedece a la emancipación de la interioridad frente a fines externos. De manera análoga, la apropiación reflexiva guiada por la formación del gusto se mueve por entero dentro del “arte” y la “cultura” en su sentido moderno de una esfera desprendida de la reproducción social y desvinculada de las funciones culturales en la esfera pública representativa. Esta esfera autónoma de validez desarrolla un lenguaje propio porque cuenta con instituciones donde se realiza la forma mundana de recepción y comunicación racional que le es específica: “El gusto se expresa en los juicios concurrentes de los profanos, pues en el público todo el mundo puede pretender ser competente. Los museos, los conciertos y teatros institucionalizan el juicio profano sobre el arte: la discusión se convierte en el medio de su apropiación”.

Sin embargo, esa discusión que “transforma la conversación en crítica y las ocurrencias en argumentos” tiende a problematizar otros ámbitos y temas hasta entonces incuestionables conforme pasa a ocuparse en actitud inquisitiva de “lo universal”. Si bien se concentra primero en los productos cultura-

les, especialmente las obras filosóficas, artísticas o literarias, la problematización se extiende de suyo a cuantas cuestiones merezcan relevancia o interés general y, de este modo, el razonamiento del público termina prendiendo en disputas de toda índole y mostrándose impenitente con todos los sentidos transmitidos. Como es sabido, la “opinión pública” desde el siglo XVIII convirtió el mundo religioso (no sólo sus instituciones y sus códigos, también su fenomenología y sus formas de justificación) en un objeto predilecto del enjuiciamiento crítico ilustrado.

(c) En contraste con la iglesia como lugar de la Representación, las nuevas sedes de reunión son los contenedores de un acceso profanador a las obras culturales. Pero el proceso mediante el que se mercantiliza la cultura y se la somete a discusión conduce también al “desenclaustramiento del público”, entendido éste como una entidad ideal que trasciende cualquier grupo concreto. Los temas discutibles se hacen universales no sólo por su relevancia o su interés general, sino

“también en el sentido de su accesibilidad: todos han de *poder* formar parte. Allí donde se establece institucionalmente como un grupo fijo de interlocutores, el público no se equipara con *el* público sin más, sino que pretende representarlo como su portavoz, quizás incluso como su educador, pretende actuar en su nombre... Es siempre potencialmente una corporación pública, pues puede volverse, al discutir, desde el interior hasta el exterior”.

Por eso, los puntos de reunión cultural se ven como circunscripciones de un público general y sus miembros como representantes de los componentes de ese gran público, a los que –a su imagen y semejanza– se les “presupone patrimonio e instrucción”. En contraste con la clausura elitista y la exclusividad en la Representación preburguesa, la nueva figura de la representación burguesa supone la reversibilidad (“puede volverse, al discutir, desde dentro hacia fuera”) y la inclusividad (“todos han de poder formar parte”). Por supuesto, la categoría social de este público representado no es la de la mayoría de la población, iletrada y depauperada, sino el de las capas burguesas que se interesan por la lectura seria, ocupan las plateas de los teatros o asisten a conciertos (revalorizando, por cierto, el sentido mismo de la música occidental). Pero, al igual que ocurre en los dos criterios anteriores, este universalismo igualitarista y correctivo no sólo lleva incrustada la contradicción que se deriva de la aleación ideológica de la “propiedad y la educación” en lo “puramente humano”, sino que comporta la promesa de una emancipación anticipada en la sociedad.

(5) La filosofía política del primer Habermas se presenta en muchos aspectos como la antítesis de la de Carl Schmitt, a quien aquél calificó como el “más perspicaz y renombrado de los constitucionalistas alemanes, no un nazi cualquiera”<sup>15</sup>. Así, por ejemplo, urde una réplica detallada a la crítica de Sch-

<sup>15</sup> HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, p. 62 (trad. p. 57).

mitt a los supuestos del parlamentarismo y del linaje de la ideología liberal, justo con el fin de revalorizar la gran aportación de la que Schmitt –citando a Donoso Cortés– motejó como la “clase discutidora”: la concepción de lo político basada en la discusión pública y racional. Esa réplica comporta una visión contrapuesta de la secularización política.

Como es sabido, Schmitt contempló la modernidad como resultado de una secularización ilegítima y defendió que la teoría política moderna y la dogmática jurídica vivían a costa de préstamos teológicos no retribuidos. Son célebres sus analogías destinadas a descifrar los presupuestos ideológicos de conceptos jurídico-políticos modernos: al Dios omnipotente le sucede el legislador soberano, el milagro tiene su réplica en el estado de excepción, la oposición amigo/enemigo se asienta en la pecaminosa condición humana y refleja incluso la cruzada contra el infiel, el liberalismo político responde al dogma religioso, agudizado por el protestantismo, de la libertad de la conciencia, etcétera. Algo parecido podría decirse del dispositivo simbólico que, antaño aureola del cuerpo intangible del rey, reaparece durante el siglo XIX, a consecuencia de las convulsiones que siguieron a la Revolución Francesa, en la fuerza mítica del pueblo y de la nación<sup>16</sup>. La concepción schmittiana de la soberanía, que condiciona su concepto de la *Repräsentation*, favorece la interpretación de que el lugar simbólico de la soberanía pasaron a ocuparlo entonces esas nuevas entidades, para cuya reactivación etnonacionalista Schmitt se valió de una ofensiva interpretación de la Constitución de Weimar.

Por su parte, Habermas considera que la deposición del aura que rodeaba a la existencia del monarca es un proceso que se constata antes de que la inversión revolucionaria la llevara a efecto trágicamente. La instauración, durante los siglos XVII y XVIII, de la esfera pública con funciones políticas en el campo de tensión entre el Estado y la sociedad atestigua esa pérdida del sentido tradicional de la legitimación del poder político. Este relato disolvente sobre la esfera pública representativa se orienta a la defensa de la legitimidad del proceso de secularización política de la modernidad. Para ello conecta una interpretación sobre el significado de la privatización de la fe religiosa, alternativa a las de Schmitt y Reinhart Koselleck<sup>17</sup>, con una visión más compleja de las mediaciones entre la sociedad civil y el Estado, que fueron requisitos sociológicos para el establecimiento de las funciones políticas y fundamentos ideológicos de la esfera pública.

Según Schmitt y Koselleck, la respuesta estatalista de Hobbes al estado de guerra civil confesional sancionó un espacio para las convicciones privadas que, en manos de la intelectualidad ilustrada, terminó contraponiéndose con

<sup>16</sup> Cfr. SCHMITT, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 83-97.

<sup>17</sup> Cfr. KOSELLECK, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965. Aparte de tenerlo bien presente en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas discute las tesis del libro de Koselleck (cuya primera edición alemana data de 1959) en “Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie (1960)”, recogido en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 435-444.

hipócritas pretensiones morales al poder político de la razón de Estado con el objetivo último de desbancarlo. Por otro lado, Schmitt reduce la mediación política a los órganos parlamentarios que sirven de cobertura a las clases propietarias y que tienen una vocación estatista. Para superar aquella supuesta hipocresía de la contraposición de moral y política y esta reducción unilateral a la escena parlamentaria, Habermas captura un conjunto más rico de mediaciones en un marco social más amplio. Considera que la privatización de la conciencia religiosa, que aconteció en la sociedad civil junto con la privatización de la propiedad, interiorizó la separación entre la Iglesia y el Estado dentro de las capas burguesas, pero también posibilitó la progresiva concienciación secular de que la sociedad civil se contraponía como tal al ámbito de poder estatal<sup>18</sup>. Como vimos, esto ocurrió con dos procesos interrelacionados que ayudaron a consolidar el tipo burgués de vida pública al margen del Estado absolutista y de la sociedad estamental de la primera modernidad. La intimidad de la familia burguesa y la pluralidad de foros en la esfera pública literaria se generaron dentro del proceso general de privatización de la vida social y crearon las bases institucionales e ideológicas sobre las que se asentó la esfera pública con intenciones políticas. Animada por la vocación expansiva y universalista de su público portador, la crítica impolítica destinada al disfrute profanador de bienes culturales derivó hacia la forma de razonamiento político con el que la esfera pública litigó con el poder estatal en torno a la emancipación de la sociedad civil respecto a las reglamentaciones mercantilistas y a los códigos del Antiguo Régimen. De este modo, el ideal de la libre comunicación del público (nacido de la esfera íntima e ilustrado en la esfera literaria) se transmitió a la esfera pública que procedió al seguimiento y control del ámbito político, adquiriendo al final un decisivo papel mediador a través de la prensa y en relación con el Parlamento. Habermas defiende que este proceso siguió evoluciones paralelas en distintos países europeos. Y en su estudio comparativo de las variantes nacionales destaca una serie de rasgos comunes en una serie heterogénea de proyectos políticos. Al enfatizar las pretensiones normativas de la opinión pública, Habermas intenta desmontar la tesis de que la mentalidad ilustrada propició un programa antipolítico con el que la clase emergente hizo de su debilidad virtud para simular su voluntad de poder. En la exposición dialéctica de Koselleck, la Ilustración surge desde dentro del Absolutismo y desencadena la Revolución francesa, porque una élite urdió un proyecto deliberado de asalto al Estado. En cambio, Habermas valora el sentido político de la esfera pública como un proyecto plural que, en vez de usurpar el ámbito estatal, intenta democratizarlo con un experimento innovador de transformación racional de las instituciones.

<sup>18</sup> En una nota, Habermas bosqueja el siguiente escenario: “por la vía que va de Lutero, pasando por Calvino, a Hobbes, se desplaza la diferenciación del *regnum spirituale* respecto del *regnum politicum* y, finalmente, esa diferenciación de la Reforma determina el sentido de la contraposición *intramundana* de la sociedad privatizada frente a la autoridad política” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 163-4, n. 8).

Esta concepción de la esfera pública política como un ámbito amparado jurídicamente de la crítica del poder muestra el aspecto central de la antítesis con Schmitt. Este enfatizó la afinidad entre el decisionismo de su existencialismo político y el pensamiento de Hobbes, a quien consideró “el representante clásico del decisionismo”<sup>19</sup> pese a que fuera el antecesor de la concepción moderna del Estado de derecho. También reivindicó la resurrección del “*auctoritas, non veritas facit legem*” en la filosofía política contrarrevolucionaria de los teóricos conservadores del Estado del siglo XIX (especialmente, Donoso Cortés)<sup>20</sup>, en quienes hallara el cuestionamiento más radical del Estado liberal y de su contradictoria institucionalización parlamentaria. Por el contrario, Habermas toma la inversión del citado principio hobbesiano como la clave con la que se capta la función de la opinión pública en el Estado de derecho:

“La dominación de la esfera pública es... un ordenamiento en el que se disuelve la dominación en cuanto tal: *veritas, non auctoritas facit legem*... El *pouvoir* como tal se torna en el objeto del debate para la esfera pública que actúa políticamente. Este debate ha de reconducir la *voluntas* a una *ratio* que se genera en la concurrencia pública de los argumentos privados como el consenso acerca de la necesidad práctica de lo que es de interés general”<sup>21</sup>.

El uso crítico de la razón tiene por objetivo neutralizar el poder social y racionalizar la dominación política y por norma rectora la de no excluir ni en el acceso del público ni en la relevancia de las cuestiones de interés general. Por un lado, los burgueses que se reúnen en la esfera pública no detentan la dominación política; pretenden modificar la dirección de la economía política, pero sin revolucionar la autoridad política. Sobre la base de “los criterios de la razón y las formas de la ley... (quieren) someter a la dominación y transformarla sustancialmente”, pero esa intención no convierte a su discurso en una forma de dominio: “la pretensión de poder que se exhibe en el razonamiento público renuncia *eo ipso* a la forma de una pretensión de dominación”<sup>22</sup>. Este es el sentido en el que la publicidad aparece como un principio del control crítico y adquiere un papel central en la organización de los Estados de derecho con gobierno democrático. Por otro lado, el principio normativo de la esfera pública liberal tampoco se comprende como un instrumento de exclusión: “La esfera pública burguesa se sostiene o se cae junto con el principio del acceso general. Una esfera pública de la que fueran excluido *eo ipso* grupos definibles no sólo sería incompleta, sino que no sería en absoluto una esfera

<sup>19</sup> SCHMITT, Carl, “Teología política”, en SCHMITT, Carl, *Estudios políticos*, Madrid, Doncel, 1975, p. 63.

<sup>20</sup> Según Schmitt, para esos teóricos reaccionarios, embarcados en la cruzada de arrebatarse a sus adversarios la palabra sagrada, “el concepto de decisión se constituye en el centro de su pensamiento con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848” (Ibid., p. 81).

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, p. 153 (trad. p. 118).

<sup>22</sup> Ibid., p. 87 (trad. p. 66).

pública”<sup>23</sup>. Aunque en su base haya un interés de clase definido, la esfera pública es algo más que ideología y contiene también la promesa utópica de emancipación universal. Su proyecto de reordenar la organización política bajo el principio “*veritas, non auctoritas, facit legem*” no es un mero fraude burgués en la medida en que pone en perspectiva el acceso irrestricto de todos los ciudadanos y en que se solapa con la búsqueda de los intereses generales. La idea medular de *La transformación estructural de la esfera pública* es que ese proyecto normativo, que determinó el discurso político de la modernidad y la comprensión secularizada del mismo, seguirá siendo esencial en la concepción contemporánea de la democracia y del Estado de derecho.

### 3. LA RESURRECCIÓN DE LA NATURALEZA Y LA RECONCILIACIÓN DE LA SOCIEDAD

He aludido al tono polémico del lema “pensar con Heidegger contra Heidegger”. Si bien ese lema de 1953 resultó programático en vistas de su posterior desarrollo intelectual, Habermas aún estaba bajo el influjo de Heidegger cuando redactó su tesis doctoral sobre Schelling, presentada en la Universidad de Bonn en 1954 coincidiendo con el centenario de la muerte del filósofo idealista<sup>24</sup>. Esta celebración también le dio motivo para publicar un comentario sobre la significación filosófica del evento y, al año siguiente, una reseña del libro de Karl Jaspers sobre Schelling<sup>25</sup>. En diversos escritos compuestos durante sus estancias en las universidades de Marburgo y Heidelberg, Habermas vuelve sobre aquella temprana valoración acerca de los intentos de Schelling (y de otros idealistas alemanes) por dotar a la filosofía de una fundamentación última y acerca de la historia de influencias de la filosofía primera de Schelling. Por ejemplo, en el ensayo de 1963 “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo”, reelabora la introducción de su tesis doctoral y relaciona el idealismo tardío con Marx a partir de tres intentos dispares de Schelling por delinear una teoría política<sup>26</sup>. E igualmente se sirve del idealista alemán para asomarse al materialismo especulativo de Ernst Bloch en el ensayo de 1960 titulado “Un Schelling marxista”<sup>27</sup>. En esas y en otras publicaciones coetáneas, entre las que destaca el espléndido ensayo de 1961

<sup>23</sup> Ibid., p. 156 (trad. p. 120).

<sup>24</sup> Esa tesis, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (trad. *El absoluto y la historia. Acerca de las discrepancias en el pensamiento de Schelling*), permanece inédita.

<sup>25</sup> “Schelling und die ‘Submission’ unter das Höhere. Zum 100 Todestag des Philosophen –nicht nur in memoriam” apareció publicado en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21-8-1954; “Karl Jaspers über Schelling (1955)” fue reeditado en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 82-87 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 73-77).

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, en HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, pp. 172-227 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 163-215).

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen, “Ein marxistischer Schelling”, en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 141-159 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 127-143).

“El idealismo alemán de los filósofos judíos”<sup>28</sup>, encontramos otra tematización de tradiciones religiosas que complementa la senda secularizadora de *La transformación estructural de la esfera pública*: (1) Habermas identifica en ciertas ideas de la Cábala y de corrientes heréticas de las místicas judía y protestante una tradición apócrifa de criptomaterialismo que discurre como un manantial subterráneo por la mitología cosmológica del Schelling de las Edades del mundo, (2) que impregna la teoría económica y antropológica del joven Marx y (3) alcanza al marxismo utópico de Bloch y a la filosofía de la historia de los francfortianos.

(1) En 1957 se tradujo al alemán el libro de Gershom Scholem sobre las principales corrientes de la mística judía, obra de la que Habermas aprehendió las afinidades entre la mística judía de Isaac Luria y la mística protestante de Jacob Böhme<sup>29</sup>. En las teosofías de éstos detecta una peculiar radicalización del problema de la teodicea, de la cuestión de cómo es posible el mal en un mundo creado por Dios, mediante una versión gnóstica de la historia sagrada que aglutina un proceso teogónico y cosmogónico. Presta entonces especial atención a la traducción filosófica en el sistema conceptual de Schelling de la doctrina del repliegue de Dios sobre sí mismo o del exilio interior de Dios y de la doctrina de la caída del primer hombre. El siguiente pasaje condensa el aspecto de ambas doctrinas por el que se interesa Habermas:

“El dios inicial, absolutamente puro y jugueteón, se torna exterior a sí mismo, pero no porque salga hacia fuera, se exteriorice, aliene o enajene, sino porque emprende un exilio en sí mismo, se encapsula egoístamente, emigra a la oscuridad de su propio fundamento sin fondo y en la máxima elevación de sí mismo se convierte en su otro, en naturaleza... Mediante este entrecruzamiento en sí, esta originaria contracción en sí mismo, Dios se renuncia y se pierde tan lejos que, al final de su proceso de restitución dolorosa y creativa, Adán puede arrojarlo del trono una segunda vez. Bajo la mítica coacción a la repetición, el hombre, abandonado en la historia con la obra de su redención, tiene que perseguir con sus propias fuerzas esa redención y, al mismo tiempo, la redención de la naturaleza e, incluso, la redención del Dios caído: un Cristo en el papel prometeico de Lucifer. En él, Dios, sin dejar de serlo, cesa de ser divino en sentido estricto. Se ha entregado por entero al riesgo de una catás-

<sup>28</sup> HABERMAS, Jürgen, “Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen”, en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 39-64 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 35-57).

<sup>29</sup> SCHOLEM, Gershom, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, Metzner, 1957. Esa es la obra de referencia utilizada por Habermas en sus artículos “El idealismo alemán de los filósofos judíos” e “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo”. Habermas volverá sobre su deuda intelectual con Scholem en “Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik (1972)” y “Gershom Scholem. Die verkleidete Tora (1978)”, recogidos en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 336-376, 377-391 (trad. *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 297-332, 333-345); y, más recientemente, en “In der Geschichte das Andere der Geschichte aufspüren. Zu Gershom Scholems ‘Sabbatai Zwi’”, recogido en HABERMAS, Jürgen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, pp. 73-83 (trad. *Fragments filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999).

trofe irreparable; sólo a este precio ha abierto el proceso del mundo como historia”<sup>30</sup>.

Según esta estilización de las dos doctrinas mencionadas, el universo surge primero del proceso de contracción por el que Dios se exilia a sí mismo, acarreado el carácter impenetrable de la materia primordial. Más tarde, el proceso de restauración sobrevenido tras esa catástrofe teológica estaba casi completo cuando Adán volvió a arrojar al mundo de su estadio y volvió con ello a exiliar a Dios; y, a causa de ello, la redención de Dios depende de que la acción humana se reconcilie con su destino a través de la reconciliación con el de la naturaleza.

En la lectura habermasiana, Schelling adapta este relato en un sistema idealista que se fija “la tarea de conceptuar en su origen el mundo trastornado desde el fundamento... en aras de la posibilidad de su redención (y), yendo por tanto más allá de la teodicea, de pensar el mundo históricamente como una teogonía”<sup>31</sup>. Esa conceptualización histórica del mundo como proceso teogonal a partir de la contracción divina trata así de justificar que existió un comienzo real que es condición de posibilidad de un final real. Estas son, expuestas sucintamente, algunas de las claves de la secuencia que sigue dicha justificación.

La contracción de Dios, que en su origen era “lo sin-fundamento, el abismo, la voluntad que nada quiere”, explicita una dialéctica de egoísmo y amor, pasando la materia como fundamento divino a operar como fuerza de negación activa. En respuesta a esa inversión materialista de la relación originaria, el amor divino se sobrepondrá al egoísmo generando la creación del mundo. Aunque la anfibología divina se transmite a la ambivalencia de la naturaleza, a un tiempo amable y terrible, Dios renuncia en un acto supremo de amor a su poder absoluto cediéndole el control de la historia a otro absoluto y, por ello, exponiéndose al peligro de que éste, el género humano convertido en *alter deus*, pueda invertir el orden de la creación pervirtiendo el amor esencial. Schelling descifra entonces en el mal uso de la libertad humana el origen de la corrupción del mundo. Este degenera a partir de la inversión y exaltación humanas de la materia como un “principio bárbaro”. Y Schelling convierte esta repetida inversión del fundamento material de la existencia y la expectativa del restablecimiento de la relación originaria en los hilos conductores de su filosofía de la historia. “Este género humano, aún de manera invertida, sigue siendo un Dios, porque hace él mismo su historia; así pues, es el sujeto de su historia, sin poder serlo ya como sujeto, pues de lo contrario la historia sería de nuevo creación. En la idea del *alter deus* caído

<sup>30</sup> HABERMAS, Jürgen, “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, pp. 246-247 (trad. *Teoría y Praxis*, p. 234).

<sup>31</sup> Para lo que sigue me apoyo sobre todo en “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus”, pp. 181-2 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 163-215, aquí p. 173); los entrecomillados dentro del texto se extraerán de esas páginas.

está puesta la mediación del absoluto con la historia como una tarea que hay que resolver de una forma histórica". El mundo corrompido está ahora entregado al "dios vuelto del revés" de la humanidad social, pero justo por ello la dialéctica humana de amor y egoísmo pone en perspectiva la posibilidad de un final real que habría de tener lugar dentro de la historia. Por tanto, la redención de la humanidad y, con ella, la de la naturaleza y la del propio Dios es responsabilidad de los propios hombres.

Habermas sugiere otros itinerarios de las doctrinas místicas en el idealismo alemán. Alude, por ejemplo, a la conexión entre la especulación de la contracción y la auto-degradación divinas y la dialéctica hegeliana<sup>32</sup>: la sofisticada teosofía del Dios exiliado y del dios invertido se renovarían una vez más en la filosofía de Hegel, que dinamizaría el poder generativo de lo negativo mediante la positividad de la negación dialéctica y racionalizaría el esquema mítico con una lógica dialéctica de la historia. Un elemento esencial que ésta tomaría del mito es la idea de que Dios se entrega a sí mismo sin reservas en la historia; en ella muere y arriesga un nacimiento por medio de la mano del hombre. No obstante, aquí nos detendremos en la consideración de que el idealismo histórico que Schelling forjó en su filosofía de las Edades del mundo adelanta algunas intenciones del materialismo histórico.

(2) Según la lectura habermasiana, Marx repetiría con categorías económicas algo que la doctrina de Schelling de la caída había anticipado con claves mitológicas, al atribuir la corrupción del mundo a la acción desajustada del hombre. El siguiente pasaje aplica esa hermenéutica a la imposición histórica del arraigo en la naturaleza (*Naturwüchsigkeit*) y a la alienación sobrevinida con la sustracción de las capacidades humanas mediante la desposesión de los productos del trabajo:

"El mundo desfigurado y una humanidad que se engaña a sí misma revelan su maldición y su mácula –como dijo Schelling enlazando con tradiciones místicas– en el peculiar dominio de lo externo sobre lo interno, de lo bajo sobre lo elevado, de lo colérico sobre el amor, del poder del fundamento oscuro sobre la pureza. En la misma experiencia se apoya el pre-juicio del materialismo histórico, que concede prioridad a la base sobre la superestructura. A la fuerza bárbara con que las relaciones económicas determinan todas las relaciones más sublimes... [el materialismo histórico la considera] el signo de un mando de la naturaleza sobre la sociedad, incluso dentro de la misma sociedad que se emancipa del poder de la naturaleza; un mando que, al ser histórico, ha de ser derribado en el curso de la historia. Esta relación natural producida desde sí misma unce el plexo de la vida social bajo el yugo del proceso de reproducción en su desnuda forma económica. Así como aquel Dios, en el acto mítico de un egoísmo insondable, retirándose a su interioridad, enajenó su esencia; así también Marx interpreta la relación "egoísta" puesta con la propiedad privada como la "cápsula" en la que las fuerzas humanas

---

<sup>32</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik", pp. 246-248 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 233-235).

esenciales han quedado contraídas y los mismos hombres han sido alienados. La propiedad privada es el punto oscuro donde se contrae el oscurecimiento del mundo, el nudo donde están amarrados todos los hilos del plexo de la coacción social”<sup>33</sup>.

De acuerdo con esta lectura, Schelling y Marx convendrían en una concepción de la materia que se extiende por igual a la naturaleza y al mundo histórico-social. Ahora bien, la proyección teológica de una inversión o desfiguración materialista de la relación originaria entre el género humano y la naturaleza, a consecuencia de la cual lo externo y lo más bajo se ha impuesto sobre lo interno y lo más elevado, pasa a ser conceptualizada como el “dominio de la naturaleza muerta sobre los hombres”, puesto que la materia sobre la que debería regenerarse la existencia el género humano mediante la reproducción de la vida social ha terminado sometiendo esa misma existencia.

La cita manifiesta igualmente que Marx descifra en la forma de producción capitalista, como formación histórica que se ha tornado autónoma frente a la libertad creadora y a los productores mismos, el egoísmo cosmológico que Schelling trasladó a su sistema idealista mediante la traducción metafísica de las fuentes místicas de la contracción de Dios. La traducción económica transfigura el sentido ético de lo que en Schelling era la (dialéctica entre) la voluntad particular y el amor en el sentido materialista de la (dialéctica entre) la propiedad privada y las fuerzas esenciales del hombre: el principio egoísta en el orden de la creación, desorganizado por la obstinación particular del primer hombre, se torna en el principio egoísta en el orden de la propiedad, determinado por la apropiación privada del trabajo social, de modo que la propiedad privada aparece como la cápsula donde están encerradas las fuerzas esenciales que le han sido sustraídas al hombre.

La cita anterior deja ver otro interesante nexo genealógico con la idea de “dios invertido”. Marx retoma en clave materialista la intuición schellingniana de que es el género humano, causante de la corrupción actual del mundo, quien está autorizado a convertirse en el sujeto de la historia. Para Marx, al igual que para Schelling, la corrupción de este mundo tiene un origen histórico y existe por ello la posibilidad de que los hombres puedan erradicarla dentro de la historia por medio de una práctica consciente. Para ambos, en fin, tal revocación social de la jurisdicción del falso materialismo existente dependerá de que la humanidad logre liberar a la naturaleza en su conjunto, en y allende el mundo humano, de su actual configuración y sometimiento. Tal como lo anuncian los *Manuscritos de París*, el socialismo promete una humanización de la naturaleza junto con la naturalización del hombre. El materialismo histórico pretenderá, en suma, desacoplar racionalmente del mito la idea utópica de que la liberación activa del género humano

<sup>33</sup> Ibid., pp. 264-265 (trad. pp. 251-52). Para lo que sigue, véase de nuevo “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus”, pp. 215-219 (trad. pp. 206-210).

en el transcurso de la historia va de suyo con la restauración de la naturaleza caída.

Ahora bien, Habermas no se deja llevar por estas analogías hasta una lectura teológica del materialismo histórico en su conjunto. Aparte de analizar con sumo cuidado la estructura científica del mismo y la especificidad de la dialéctica marxista, se sirve de sus hallazgos genealógicos justamente para apuntalar la decisiva crítica marxista de la religión:

“Marx lleva hasta el límite el motivo de aquel Dios que se degrada a sí mismo y se entrecruza en sí... Al punto central del mito del Dios ateo... la dialéctica materialista le restituye su derecho al hacer verdadero el ateísmo y reconocer que la humanidad no ha hecho sino cifrar en la imagen de Dios la sospecha de su propio poder sobre la historia que, sin embargo, se le sustrae siempre de nuevo. El Dios que se ha hecho verdad históricamente no sólo no puede ser ya un dios, sino tampoco haberlo sido nunca. La humanidad está abandonada con la obra de su salvación; y sólo en tanto que todavía no se ha liberado del estadio de la minoría de edad, tiene que representarse como salvación aquello que únicamente ella puede producir racionalmente tan sólo por la vía de su autoproducción”<sup>34</sup>.

(3) En la recepción del joven Marx que Habermas intensificó desde su periodo postdoctoral resultaron decisivas, entre otras, una asimilación del marxismo heideggeriano del primer Herbert Marcuse, con particular predilección por *Razón y revolución*; y el desciframiento de Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, de un proceso de racionalización en el que se evidenciaban los signos de una fatídica dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida. Aparte de esa influencia de los francfortianos, Habermas se familiarizó desde su periodo en el Instituto de Investigación Social con las filosofías de Bloch y de Benjamin. Un aspecto llamativo es su convicción de que, en unos y otros, sigue operando el motivo teológico-político que atribuía al joven Marx. En su escrito sobre Adorno de 1963, “Un intelectual filosofante”, expresa con claridad esa intuición central por la que se guía su lectura schellingniana del materialismo de Bloch y su interpretación de la filosofía de la historia de los representantes de la Escuela de Fráncfort:

“(Adorno habla) de una forma de trabajo que sería capaz, en vez de explotar la naturaleza, de asistirle en el parto de las creaciones que dormitan como posibilidades en su regazo. De este modo se nombra un tema en el que se había inflamado el pensamiento de Benjamin y en general el pensamiento del círculo en el que Adorno era el más joven. Bloch, Horkheimer, Marcuse, Scholem e incluso Pollock, todos estaban absortos ante la cuestión de cómo es posible la reconciliación de la civilización con la naturaleza. (Esta) cuestión está concebida en clave postmarxista y articulada a través de Freud, sin

---

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen, “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, pp. 249-250 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 236-237).

que por ello se defraudara su potencial mítico, que en su día confluyó en Schelling junto con los románticos. Sigue siendo determinante el viejo tópico de que los hombres no podrían esperar su propia emancipación sin la resurrección de una naturaleza caída, sin el retorno de una naturaleza condenada igualmente al exilio<sup>35</sup>.

La tonalidad romántica e idealista de la idea mística de una resurrección de la naturaleza se estiliza, a través del joven Marx, en la idea materialista de que la emancipación histórica del género humano no será posible sin la restauración de la naturaleza hasta ahora corrupta y, a la inversa, de que no habrá una restitución recuperadora de la naturaleza sin una transformación revolucionaria de la sociedad. En "Un Schelling marxista", Habermas muestra que esa es la idea central de la filosofía de Bloch<sup>36</sup>. Pero no es menos convincente al sugerir que a la estela de esa misma idea enfilan su proa los pensamientos utópicos de los críticos francfortianos. Por un lado, Habermas no desconoce el rango pionero de Benjamin en la reelaboración de ese estilo de pensamiento utópico; fue éste quien "tenía a la vista este tipo de "teología" [la que hermana a Jacob Böhme y a Isaac Lura] en su astuta observación de que el Materialismo Histórico podría rivalizar sin más con cualquiera con tal de que tomara a la teología a su servicio"<sup>37</sup>. En el texto del que se extrae la cita ("El idealismo alemán de los filósofos judíos"), Habermas aporta un comentario de las "Tesis de filosofía de la historia" en el que constata que el misticismo materialista de Benjamin inspiró la filosofía de la historia de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Y anota de nuevo esta ilación en "Un intelectual filosofante", donde subraya además la importancia que tiene en Adorno la idea de la ambivalencia de la naturaleza, a un tiempo amistosa y terrible, que la civilización científico-técnica ultraja pretendiendo desprenderse de ella como de lo horrible, pero que precisa de nuestra redención para devolvernos su cara amable. Que esta utopía de la naturaleza reconciliada con la civilización alimenta también las esperanzas de Marcuse es un tema sobre el que Habermas volverá con acentos más críticos en diversos artículos compuestos durante la segunda mitad de los años sesenta. Me referiré brevemente a esa crítica posterior, que se apoya en una revisión de las doctrinas de Max Weber sobre las que se fundaban las filosofías de la historia de los francfortianos.

<sup>35</sup> HABERMAS, Jürgen, "Ein philosophierender Intellektueller", en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, pp. 163-164 (trad. en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 147).

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen, "Ein marxistischer Schelling", en *Philosophisch-politische Profile*, pp. 141-159 (trad. pp. 127-143). El planteamiento nuclear que elabora este artículo aparece antes en "El idealismo alemán de los filósofos judíos" y en la sección dedicada a Bloch en "Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo"; ya entonces Habermas concedía suma importancia a la relación de Bloch con Schelling y con las tradiciones místicas de la reconciliación de la naturaleza; véase HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, pp. 418-21 (trad. pp. 392-6).

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, p. 59 (trad. p. 53).

Según Habermas, éstas últimas compartían la comprensión weberiana de la modernidad, según la cual la creciente racionalización social había dependido de la imposición de la racionalidad medios/fines sobre ámbitos antes regulados por la tradición. Ese proceso, con la decisiva institucionalización del progreso científico-técnico, comportó la secularización, el desencantamiento del mundo y la pérdida del sentido contenido en las tradiciones culturales. De esa deslegitimación de la “autoridad del eterno ayer” derivaba Weber el diagnóstico pesimista de que la progresiva racionalización social comportaba una progresiva pérdida de libertad e incluso el pronóstico de que la sociedad se convertiría en una “jaula de hierro”. Las mentadas filosofías de la historia no harían sino variaciones sobre ese diagnóstico. Pero a diferencia de Adorno y Horkheimer, para quienes la utopía se sometía a la misma prohibición de imágenes que el estado mesiánico de los judíos para quedar referida aporéticamente a la mimesis o a lo absolutamente Otro, Marcuse defendió la posibilidad de la utopía en un contenido alternativo de la racionalización, en un reencantamiento del mundo con el que rescatar el trato fraternal con la naturaleza mediante una nueva ciencia y una nueva tecnología. Mientras que Adorno y Horkheimer se negaban a rebajar la idea de reconciliación a la de emancipación, Marcuse preconizaba una solución positiva en términos de una ciencia y una tecnología absolutamente nuevas. No obstante las modulaciones de sus críticas a ambas propuestas, Habermas se atenderá siempre a su convicción desencantada de que “no estamos interesados “prácticamente” en el “destino” de la naturaleza como tal”<sup>38</sup> y se opondrá a las consecuencias contraintuitivas del núcleo teológico que pervive en aquellas propuestas:

“Para superar las represiones sociales inevitables no podemos renunciar a una explotación de la naturaleza externa que nos es necesaria para la vida. El concepto de una ciencia y una técnica categorialmente distintas es tan vacío como carente de base la idea de una reconciliación universal. Esta tiene su fundamento en otra parte: en la necesidad de consuelo y esperanza ante la muerte, que ninguna crítica puede satisfacer. Este dolor es inconsolable sin teología, aunque no debería ser indiferente ante una sociedad cuya reproducción no necesitara ya de la explotación de nuestras angustias reprimidas”<sup>39</sup>.

(4) He apuntado la significación que Habermas atribuyó a la reelaboración de un remanente teológico por parte de los teóricos francfortianos y de Bloch. Ahora quisiera registrar la deuda con los estudios de historia de la filosofía y de filosofía de la historia de Karl Löwith.

<sup>38</sup> HABERMAS, Jürgen, “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, p. 242 (trad. p. 229).

<sup>39</sup> HABERMAS, Jürgen, “Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung (1969)”, en *Philosophical-politische Profile*, p. 177 (trad. p. 159). Las críticas a Marcuse se encuentran en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, pp. 48-104 (trad. *Ciencia y Técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 53-112) y “Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts”, en *Theorie und Praxis*, pp. 336-58 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 314-34).

Al igual que Marcuse, Löwith se formó con Heidegger en Friburgo y luego se distanció del maestro por motivos políticos. En el "Informe bibliográfico acerca de la discusión filosófica sobre Marx y el marxismo", Habermas declaró por vez primera que consideraba *Razón y revolución* de Marcuse y *De Hegel a Nietzsche* de Löwith como investigaciones complementarias<sup>40</sup>. Compuestas en el exilio y publicadas en 1941, ambas rehabilitaban la radicalización posthegeliana del pensamiento histórico y social valiéndose de los análisis de *Ser y Tiempo* sobre las estructuras de la historicidad. Sin duda, Habermas bebe de ambas fuentes en su inicial intento de rescatar la actualidad de "la ruptura entre la metafísica que culmina en el sistema de Hegel y el pensar postmetafísico que parte de Marx". Ahora bien, en ese "Informe" de 1957 también dedica una sección a discutir diversas interpretaciones teológicas del marxismo y se hace eco entonces de otro estudio sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia en el que "Löwith (hacía) de la secularización la clave para la interpretación del materialismo histórico... como una pseudo-metamorfosis del mesianismo judeo-cristiano"<sup>41</sup>. El artículo de 1963 titulado "El repliegue estoico de la conciencia histórica", dedicado a la filosofía de Löwith, refleja la significación que atribuye a las dos cuestiones mencionadas: la ruptura con la tradición sobrevenida en el pensamiento filosófico tras la muerte de Hegel y la lectura unilateral del marxismo como secularización de una herencia escatológica<sup>42</sup>.

Por un lado, Habermas ensalza los clarividentes análisis de Löwith sobre "la historización y la pragmatización de la conciencia filosófica" que aconteció con "la ruptura revolucionaria" en el pensamiento del siglo XIX provocada por los jóvenes hegelianos, en quienes Löwith descubría "a adversarios más severos y, sin embargo, un espíritu más afín que en Heidegger". Para Habermas, esta afinidad reside en que el pensamiento de los jóvenes hegelianos nos ha legado a los nacidos después la pretensión práctica de realizar la filosofía y el compromiso con la "reflexión sobre el inalienable emplazamiento his-

<sup>40</sup> HABERMAS, Jürgen, "Zur philosophischen Discussion um Marx und den Marxismus", p. 388 y p. 456 n. 4 (trad. pp. 361 n. 4); el siguiente entrecomillado dentro del texto se extrae de la p. 409 (trad. p. 383). Las dos obras citadas están disponibles en castellano: MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1972; y LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968. La valoración de Habermas sobre la afinidad de esas obras reaparece, por ejemplo, en su "Wozu noch Philosophie? (1971)", en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, p. 24-25 (trad. "¿Para qué seguir con la filosofía?", en *Perfiles filosófico-políticos*, p. 23).

<sup>41</sup> Véase HABERMAS, Jürgen, "Zur philosophischen Discussion um Marx und den Marxismus", pp. 414-21; la cita en la p. 417 (trad. *Teoría y Praxis*, pp. 388-96, la cita en la p. 391). Habermas se refiere a LÖWITH, Karl, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

<sup>42</sup> HABERMAS, Jürgen, "Karl Löwith. Stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein", en HABERMAS, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, 1981, pp. 195-216 (trad. pp. 175-194); las citas que siguen en el texto proceden de esas páginas. No es casual que este artículo y el artículo "Un Schelling marxista" aparecieran recopilados -junto al informe bibliográfico de 1957- en el "Apéndice" de la primera edición de *Teoría y Praxis*; véase *Theorie und Praxis*, Berlin, Luththerhand, 1963, pp. 261-370.

tórico, desde la experiencia de la absoluta relevancia de lo más relativo, de lo temporal y lo contingente”, puesto que, situada aún “en ese umbral, la filosofía que asume su propio interés inevitable en la reflexión ha renunciado por completo a la pretensión clásica y se retrotraído desde la ontología hasta la crítica”. Es de destacar que Habermas nunca abandonará su admiración por los análisis de Löwith sobre la ruptura espiritual entre Hegel y la primera generación de sus discípulos<sup>43</sup> y que la tesis que el primer Habermas elaboró a partir de esos estudios (a saber, que la condición postmetafísica de la filosofía actual mantiene una relación de contemporaneidad con el pensamiento de los jóvenes hegelianos) seguirá siendo una de las líneas vertebradoras de su defensa del legado filosófico moderno y de su articulación del pensamiento postmetafísico durante los años ochenta.

Sin embargo, el joven Habermas no se muestra condescendiente con algunas consecuencias que Löwith deriva de su rastreo de los antecedentes teológicos de la filosofía de la historia en la historia bíblica de la salvación. Las reservas se dirigían en primera instancia contra la alternativa que Löwith proponía a una conciencia histórica que, madurada durante siglos en la teología de la tradición judeo-cristiana, se impuso en el siglo XIX en forma atea. A Habermas no le convenía “el repliegue estoico frente a la conciencia histórica” con el que Löwith se volvía desde la modernidad hasta la antigüedad (de una manera hasta cierto punto análoga al gesto de la *Kehre* heideggeriana). Pero las reservas se enfilaban además hacia el sentido que Löwith adjudicaba a los “presupuestos teológicos” de la filosofía de la historia. Pues, si bien es indudable que su comprensión de la tradición de la filosofía de la historia es deudora en muchos aspectos de la interpretación de Löwith, la posición teórica de Habermas era incompatible con la supuesta subdeterminación escatológica, anclada en la religión de la salvación, de la perspectiva secularizadora sobre la emancipación social que iniciaron las teorías ilustradas de la historia y consumaron las teorías decimonónicas de la evolución social y, en particular, el materialismo histórico.

En lugar de renegar del sentido inédito y transformador avanzado por una tal secularización de la historia, Habermas lo concibió como una *Aufhebung*, como una superación que, al tiempo que la niega, conserva de la tradición sus momentos de verdad; y su propósito fue actualizarlo y desarrollarlo con un instrumental filosófico y científico para hacerlo valer frente a la ontología y al positivismo. El “marxismo hegeliano” del joven Habermas planteó de hecho la renovación de la teoría crítica como una actualización del materialismo histórico en forma de una filosofía empírica de la historia, comprometida con la falsabilidad científica y orientada por una intención práctico-política. Este programa está esbozado en el “Informe bibliográfico” de 1957, vehicula el resto de textos recopilados en *Teoría y praxis* y queda patente en el titulado

---

<sup>43</sup> Véase, por ejemplo, HABERMAS, Jürgen, “Arbeit und Interaktion”, en *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, p. 44 (trad. p. 48); “Wozu noch Philosophie? (1971)”, pp. 15-37 (trad. pp. 15-34); o *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 65-70 (trad. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 69-74).

“Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica”<sup>44</sup>. Las tesis básicas de tal programa son que la validez de la utopía no depende de un conocimiento enfático, sino de un carácter experimental e hipotético; que las ciencias sociales han de mostrar las posibilidades objetivas de la transformación social; y que, dado que la historia la hacen los hombres en situaciones concretas, el sentido de la historia, lejos de ser algo dado o evidente, se impone como una hipótesis práctico-política a realizar socialmente. Concluiré con un breve comentario sobre estos lineamientos.

Por un lado, Habermas entiende el materialismo histórico como “crítica”. Esta forma reflexiva de teoría científica, situada “entre” la filosofía tradicional y el positivismo, plantea una relación de la teoría con la praxis en razón de su estructura como una filosofía de la historia proyectada con intención política y, en esa medida, científicamente falsable. Parte, con Marx, de la renuncia a las ilusiones de autonomía de la filosofía primera y entiende la empresa teórica como una autorreflexión radical que se hace consciente de sus orígenes históricos y de su misión práctica. Habermas reivindica en este sentido la tesis marxista de la *Aufhebung* de la filosofía: la realización de la filosofía a través de su supresión como teoría tradicional y su conversión en crítica que sirve de prólogo a la práctica. Esto atañe en primera línea a la filosofía tradicional de la historia como un punto de vista contemplativo sobre la totalidad de la historia que pretendía revelar el significado de ésta de modo unitario o mediante una garantía metafísica, heredando así los supuestos de sus antecedentes teológicos. Según Habermas, Marx refutó tales construcciones y echó por tierra toda garantía puramente teórica de superar la historia. El significado de ésta se descubre teóricamente en la medida en que la humanidad se lo impone como tarea práctica; y, dado que el movimiento histórico es contingente por lo que hace a sus condiciones empíricas y a la obligación práctica de los actores sociales, el futuro no puede ser objeto de contemplación especulativa ni de mera predicción científica, sino una cuestión de proyección práctica y de compromiso activo con el presente<sup>45</sup>.

Por otro lado, Marx pretendió abrir esa condición histórica de la razón práctica al dominio de la investigación histórica y científico-social<sup>46</sup>: la prima-

<sup>44</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”, pp. 228-289 (trad., pp. 216-272).

<sup>45</sup> De acuerdo con la interpretación de Habermas, si bien Kant enfrentó la máxima de Vico *verum et factum convertuntur* dentro de una filosofía prospectiva de la historia, el joven Marx radicalizó la pretensión de que los seres humanos podemos profetizar el futuro en tanto que lo realizamos, al otorgar al primado de la razón práctica el sentido epistémico de un compromiso práctico enraizado históricamente: “cabe conocer teóricamente el sentido de la historia en la medida en que los hombres se disponen a realizarla y cumplirla prácticamente... Por lo que hace a la historia, Marx explica la voluntad de hacer como presupuesto de la posibilidad de conocer. El sentido del proceso histórico fáctico se revela en tanto que se aprehende un sentido, derivado de la “razón práctica”, de aquello que debe ser de otra manera medido con las contradicciones de la situación social y de su historia, y en tanto que dicho sentido se somete al examen teórico de los presupuestos de su realización práctica” (HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, pp. 432-3; trad. 407). Véase también *Ibid.*, pp. 271-278 (trad. 258-266).

<sup>46</sup> Habermas analiza en ese sentido el engarce entre la teoría de las ideologías y la teoría de la revolución. El punto de partida es el análisis crítico-ideológico del trabajo alienado de la

cía de la práctica históricamente condicionada y comprometida ha de estar científicamente fundada e informada. De ahí que, en la actualización habermasiana, la filosofía de la historia sea empírica en la medida en que es una crítica social sujeta al trabajo interdisciplinar de la investigación científica, la cual ha de mostrar las condiciones de posibilidad de la transformación social, y en que se somete a las pruebas falsadoras de las ciencias<sup>47</sup>. La presencia o ausencia de “condiciones objetivas” de posibilidad de la transformación social tienen que verificarse empíricamente. Esto no significa que queden suficientemente demostradas por medios científicos, pues se requeriría además su aprovechamiento por una praxis estimulada por la comprensión de la necesidad práctica de la transformación: “La filosofía de la historia... asegura empíricamente su propia validez al asegurar la validez de todas las condiciones verificables de una revolución posible, mientras que su verdad sólo puede mostrarse en la realización práctica del propio sentido expresado por ella”<sup>48</sup>. Las condiciones a las que está sujeta la teoría crítica son tanto empírico-teóricas como práctico-políticas. Mediante la satisfacción de estas últimas se puede confirmar la verdad de la teoría crítica; pero, si no se satisfacen las primeras, permanece empíricamente refutada.

En suma, aun reconociendo la herencia conceptual de las tradiciones religiosas en la filosofía de la historia del materialismo histórico y en la teoría crítica de la sociedad, Habermas pergeñó su programa de filosofía materialista de la historia como una superación de las visiones religiosas de la historia del mundo y de las filosofías especulativas de la historia que siguieron a éstas. Este programa intentaba invertir las interpretaciones teológicas que traducían la sustancia de la tradición utópica del marxismo y de la teoría crítica en clave de historia de la salvación<sup>49</sup>, puesto que pretendía acompasar la superación de la filosofía, su conversión en crítica comprometida en la práctica, con una superación (vale decir, con la negación y la conservación a la par que la realización secularizada) del contenido emancipatorio interno a la promesa judeo-cristiana de la redención.

situación histórica particular y su fin la transformación revolucionaria de las condiciones históricas concretas. Por tanto, la experiencia de la alienación y del interés práctico en su superación son los motores de una teoría científica a la que le es constitutiva la relación de la teoría con la praxis: las categorías básicas de la teoría crítica marxista reflejan el interés en la emancipación y están formadas con un ojo puesto en la transformación práctica; por eso, la misma crítica se conceptúa como momento o prólogo de la situación cuya superación prepara.

<sup>47</sup> “La dependencia de la crítica respecto de la ciencia, de los análisis empíricos, históricos, sociológicos y económicos es tan esencial que puede ser refutada científicamente y -dentro de la teoría- sólo científicamente” (HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis*, p. 413; trad. p. 387). Véase *Ibid.*, p. 237 (trad. p. 225)

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 433 (trad. p. 407).

<sup>49</sup> Similares apreciaciones críticas a las vertidas en el informe de 1957 contra las interpretaciones teológicas del materialismo histórico reaparecen en el escrito de 1963 “Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik”; véase *Theorie und Praxis*, pp. 402-421, 231-237 (trad. pp. 376-96, 219-222).