

Resumen: El ensayo expone las diferencias que el joven Hegel hace entre laicismo y secularización, en especial en el texto de *La positividad de la religión cristiana*, escrito en el período en que Hegel vivió en Berna. Los dos conceptos permiten comprender los actuales fenómenos de religión y política, sobre todo en el adelgazamiento del proyecto político del Estado nación y la compleja red de problemas que enfrentamos en la secularización de la naturaleza y del Dios cristiano.

Palabras clave: Hegel, laicismo, secularización, estado, política, religión.

Abstract: The essay exposes the differences that young Hegel makes between laicism and secularization, especially in the text of *The positivity of the Christian Religion*, written in the period in which Hegel lived in Bern. The two concepts allow understanding the current phenomena of religion and politics, especially in the thinning of the political project of the Nation State and the complex network of problems we face in the secularization of nature and God.

Key words: Hegel, laicism, secularization, state, politics, religion.

LAICISMO Y SECULARIZACIÓN EN LA FILOSOFÍA DEL JOVEN HEGEL

SECULARISM AND SECULARIZATION IN THE PHILOSOPHY OF YOUNG HEGEL

ERNESTO GALLARDO LEÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

netoleon@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0564-8634>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n13.02>

Recibido: 17 de diciembre de 2018.

Aprobado: 27 de febrero de 2019.

Introducción

La compleja relación entre el Estado nación y las diferentes creencias religiosas siguen siendo un apartado relevante en nuestro siglo XXI. A pesar del efecto secularizador que han tenido las revoluciones científicas y tecnológicas y de la política pública que garantiza al sujeto la libertad de creencia, las fronteras que separan al legislador, al político, al científico y al creyente se han adelgazado con la pérdida de autoridad del Estado.

El fracaso del proyecto político del Estado nación marcó el regreso del sectarismo y hoy los discursos religiosos comienzan a recuperar los espacios vacíos que las legislaciones y el mercado no pueden cubrir o cumplir. La fe y la política quisieron separarse como ideal de inclusión y para integrar el respeto estricto a los Derechos Humanos, pero ese proyecto ha ido en declive, sobre todo cuando los problemas se han convertido en una red inextricable. Aún así, comprender las diferencias entre dos términos opuestos y complementarios, como *secularización* y *laicismo*, nos ayuda de manera central a explicar su actualidad e importancia.

El objetivo de este ensayo es presentar algunos argumentos que Hegel ofrece para describir las consecuencias históricas, filosóficas y políticas de la *secularización* y del *laicismo*. Me limitaré a revisar un período y una obra: el Hegel de Berna, en el texto de *La positividad de la religión cristiana*.

Laicismo

La *secularización* y el *laicismo* son dos conceptos que heredamos de diferentes *modernidades*. La modernidad *secular* de nuestros días proviene del Renacimiento, de la conciencia histórica de los pueblos y las civilizaciones, donde Dios se hace Historia (*Deus sive Natura*) a través de las representaciones pictóricas que retratan la carnalidad y la vuelta al mundo (al siglo) de los dioses cristianos, al mismo tiempo, de una concepción de la naturaleza como un "objeto" que puede medirse, estudiarse y entenderse en algoritmos matemáticos.

En cambio, el *laicismo* viene de otra *modernidad*: del entramado político que surgió con la Reforma de Lutero y que encarnó en los ideales de defensa cívica sobre la libertad de creencia, que luego se incorporó al programa de la Ilustración y trascendió a la Revolución francesa.

Hegel comienza sus reflexiones sobre *secularización* y *laicismo* en algo que no le es ajeno: la religión cristiana. El texto de *La positividad de la religión cristiana* es un intento por comprender cómo el cristianismo degeneró en una religión positiva. A primera vista, el texto parece de índole teológico, pero en realidad es una reflexión sobre cómo Alemania ha caído en un marasmo social y político; Hegel utiliza al cristianismo para pensarlo. ¿Por qué? Por tres razones: primero, porque la formación de Hegel había sido de teólogo y filósofo, por lo que entender el cristianismo era una forma particular de entenderse a sí mismo y lo que ocurría en Alemania; segundo, porque Hegel tenía en Montesquieu, en Herder y en Rousseau una de sus fuentes de inspiración: la religión puede impulsar la unidad, el espíritu de totalidad de los pueblos que encuentran sus raíces y sus modos de autodeterminación; tercero, porque Alemania vivía una división política y cultural, a causa de la tensión entre los reinos que pertenecían al viejo régimen político enlazado al orden papal y los reinos que apoyaron la Reforma de Lutero y que pretendían un cambio social en la manera de entender la jerarquía y el cristianismo. Es por eso que como bien afirma Rubén Dri, "a Hegel no le interesa primariamente la veracidad o no del cristianismo sino el cristianismo en tanto motor de la unidad del pueblo. Su problema no es teológico sino político"¹.

También Lukacs² es de la misma opinión, que Hegel busca un cambio político en Alemania y que la expresión "positividad", finalmente, es un aspecto "crítico" del cristianismo. Lukacs dice que Hegel se refiere a la "positividad" como algo "ajeno al sujeto, muerto, dado, y sin embargo, dominante, desgarrar la unidad". Sin duda, hay una visión crítica de Hegel en el término "positividad", porque la idea es que cuando una religión degenera en la "positividad", deja de "moralizar" a los seres humanos. Aunque Hegel no siempre piensa que en la religión todo sea "positivo", tal y como sugiere Lukacs, sino que hay en lo religioso un aspecto de formación social y vinculante que Hegel reconoce. El sujeto es parte de ese complejo formativo.

Así que, siguiendo la línea de nuestra exposición, la teoría de la secularización y del laicismo que se desprende de la *positividad* se inicia en esa reflexión: ¿qué es la *positividad*? Como ya señaló antes Lukacs, la positividad es cuando la fe degenera en dogmas y en palabras del propio Hegel "que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera,

¹ Ruben Dri, *Revolución burguesa y nueva racionalidad: sociedad burguesa y razón en el joven Hegel* (Buenos Aires: Biblos, 1994), 43.

² Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (Barcelona: Grijalbo, 1970), 53.

la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres”³ y todo aquello que no ayuda a la “moralidad de los hombres” y que proviene de la “prescripción” de “mandamientos” sin sentido o de “fórmulas muertas”, esa es una religión “positiva”.

Aquí se abre un camino de reflexión sobre la diferencia religiosa entre el cristianismo y el judaísmo: Hegel contrasta la fe de la nación judía con las enseñanzas de Jesús. Para Hegel, es evidente que los judíos habían caído en una religión muerta y anquilosada, fundada en la práctica de dogmas y no en el impulso moral puro. Al contrario, la figura de Jesús se contrapone a esa religiosidad muerta y pretende una nueva espiritualización de la religión judía, una fe que sea cumplida no por obediencia y mandato, sino como una convicción moral y autónoma.

La influencia de Kant es indudable, pues Hegel piensa en la libertad de la convicción religiosa como una “virtud”, tal y como Kant había pensado el orden político y social, que cuando se acepta voluntariamente y se decide de forma racional, se habla de “autonomía”, pero cuando la ley se cumple por obligación sin considerarla emanada de nuestra voluntad, entonces, la ley es “heterónoma”. Kant diría que el verdadero “sujeto”, “ciudadano cosmopolita”, hombre “libre” en toda la extensión de la palabra es quien se impone a sí mismo la ley y la obedece porque cumple con fines racionales. El individuo que no obedece la ley por creerla contra sus intereses y que no reconoce en sí mismo la libertad y la racionalidad de las leyes, es heterónimo, no es moral. La teoría subjetiva de Kant, su teoría política se reproduce aquí en la visión del fenómeno religioso de Hegel: la religión judía era una religión “heterónoma”, “muerta”, “inmoral” y el papel de Jesús era el del “sujeto” libre, autónomo y moral.

Según Hegel, Jesús “se propuso elevar la religión y la virtud a la moralidad y restaurar la libertad de ésta, que es su esencia.”⁴ Jesús es, por tanto, el baluarte que se opone a una nación corrupta y desgastada, es el sujeto que se enfrenta a las tradiciones por rescatar el espíritu de lo religioso volviendo a la virtud de las enseñanzas bíblicas, es el que asume la responsabilidad de seguir el espíritu de la ley y no solo su cumplimiento técnico. Hegel dice que Jesús “exigía una lucha contra el poder reunido de un orgullo nacional enraizado, de la hipocresía y santurronería entretejida en toda la constitución y contra los privilegios de aquellos que presidían tanto en los asuntos de la fe como la ejecución de la ley.”⁵

³ G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 74.

⁴ *Ibíd.*, 75.

⁵ *Ibíd.*, 76.

Para Hegel, la crítica de Jesús era un momento de ruptura con lo "positivo", una afirmación de la libertad personal y de lo esencial de la religión judía, pero el proyecto de Jesús fracasó. Sin embargo, motivó a muchos a continuar la búsqueda de una religión sin dogmas, sostenida en el espíritu. El problema es que el cristianismo degeneró luego en una religión "positiva", a pesar de que el proyecto emprendido por Jesús era una lucha en la que siempre se incluyera a todos en la unidad política. El cristianismo, dice Hegel, tuvo esa virtud: "perdonar los pecados" e "incluir" a los "excluidos", es decir, tratar a todos como seres "racionales", como "sujetos". Finalmente, el apoyo que podía tener bajo estos preceptos el cristianismo se debía a que es una religión que pone sus principios teóricos bajo el impulso de la "razón práctica".

En este punto, Hegel deja ver la influencia del pensamiento de Fichte y de Schelling. Hegel pretende demostrar que la "fe positiva" del cristianismo es solo así cuando se funda en una "fe heterónoma", que proviene de la "autoridad" y la "obligación", pero que sus fundamentos esenciales son todos de raigambre "práctica". El destino del cristianismo es hacer "sujetos" a las personas, dignas por sí mismas, pero esa dignidad proviene de "hacer" el cristianismo, de practicar el cristianismo. Vemos aquí las ideas de Fichte: solo se es sujeto en la medida en que el sujeto piensa, reflexiona, se *pone* como principio cuando quiere entender la realidad de la que es parte y el último camino del conocimiento es el regreso a la subjetividad, al "espíritu" diría el joven Hegel. El verdadero cristianismo es el que atiende a sus preceptos "morales" con el fin de constituir una "eticidad" y solo es posible atendiendo los fines racionales a los que Jesús apelaba, sin pensar en los "milagros" o fijando su imagen más que su obra. Y en estos argumentos, encontramos a Schelling.

En un texto que está fechado en 1796 y que se titula *Primer programa del idealismo alemán*, que se le adjudica a Hegel por ser la única copia conocida y por estar escrita de su puño y letra, se aprecia la renuncia a una *metafísica* por la afirmación de una *ética*, pues el objetivo es llevar al sujeto a la transformación de sí mismo "como de un ser absolutamente libre"⁶. Nada que este fuera del *sujeto* puede considerarse "moral" o "libre", porque son objetos del *entendimiento* que dependen totalmente de la consciencia del sujeto. Ni Estado ni legislación ni gobierno ni Iglesia, solo el "derrocamiento de toda fe degenerada", nada que no dependa de la autonomía del sujeto, que es el fundamento de "la libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y

⁶ *Ibíd.*, 219.

que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*.⁷ El Programa... concluye con una apología de la estética y de la mitología, sobre la filosofía y la ciencia, como Schelling pensó y escribió después.

Schelling y Hegel compartían la idea de una "fe degenerada", la caída de los "estados eclesiásticos" y una teoría del "sujeto práctico" como absoluto. Así que cualquier cosa que no permitiera que lo religioso se manifestase como "moral" o como una "ética" del sujeto, era "positividad". Es por ello que el cristianismo, que había iniciado como una religión que afirmaba la razón práctica y la primacía del sujeto, luego se degradó a una religión positiva, que se apoyaba en la autoridad del texto, en la figura milagrosa de Jesús, en una secta que creó la idea de igualdad y luego se parcializó, terminó haciéndose Estado sin la distinción precisa entre la virtud pública civil y la virtud privada religiosa. Aquí el argumento de Hegel es contundente y su aportación al concepto de "laico" es clave: ¿por qué una secta se hace Estado y luego no entiende la diferencia entre la creencia privada, subjetiva, que es una fe sin obligaciones públicas, autónoma; y una creencia pública, civil, que solo atiende a razones coercitivas y, por lo tanto, heterónomas? En otras palabras, ¿por qué un Estado cristiano debe obligar a sus ciudadanos a una sola fe, cuando la fe es una cuestión privada, subjetiva y autónoma? ¿Por qué la igualdad creada por el cristianismo se convirtió en un hecho interpretativo y no en una realidad tangible en la práctica?

Sin duda, porque el cristianismo perdió la brújula y se convirtió en una religión "positiva", que imponía la fe cristiana por su "afán de expansión", pero en la modernidad, en la defensa del Estado de derecho, el sujeto y su libertad de conciencia se hacen una de las pautas esenciales de rompimiento con la fe heterónoma, positiva. ¿Qué defiende el Estado moderno? Al sujeto y sus derechos, no como una imposición, sino como un "deber" interiorizado por el sujeto. La legitimidad del Estado no depende de la imposición de la ley, más bien de que el sujeto de derecho se vea a sí mismo como un sujeto que determina al Estado desde su deber. Es decir, la legitimidad del Estado proviene de que el sujeto, el ciudadano, se reconozca a sí mismo como "sujeto moral", autónomo, que ve en el Estado a una representación auténtica de su propia voluntad. De otro modo, el Estado será una fuerza coercitiva y heterónoma, que puede tener la fuerza para obligar al sujeto, pero no la legitimidad necesaria para vincularlo a una estructura social homogénea. Por eso Hegel escribe que "el Estado no puede exigir moralidad de sus ciudadanos en cuanto

⁷ *Ibíd.*, 220.

Estado, sino solamente en cuanto entidad moral⁸, creando la certeza interior de que su legitimidad depende de su "moralidad", de su "eticidad", de que cada sujeto sigue la ley y al Estado, porque en el Estado se representa su propia moralidad.

El cristianismo y todas las religiones, según Hegel, comparten esta visión de la unidad y de la moralización del sujeto. Incluso, es la religión la que ha creado esta idea de la "eticidad", que vincula a los individuos dispersos en la unidad política, donde los diferentes se hacen iguales en la fe y en los deberes mutuos, pero sobre todo en las creencias compartidas, en los "dogmas".

Esto último es lo que genera la tensión entre el Estado civil y el Estado eclesiástico: mientras en el Estado civil yo puedo "elegir" mis creencias, que se ajustan a una moralidad interior, subjetiva, siempre respetando el deber de los demás y el mío, expresados en la voluntad del Estado al que pertenezco; en el Estado eclesiástico es imposible "elegir" las creencias, porque su unidad depende no del reconocimiento de la moralidad del sujeto, sino de su creencia "positiva" a los "dogmas" establecidos. En un Estado civil, si la ley no representa la "moralidad" del sujeto, no es "justa" porque atenta contra la "dignidad" implícita de la libertad de creencia, entonces, el sujeto puede disentir del Estado y oponer su voluntad individual, quitarle legitimidad al Estado y a la ley. En cambio, en un Estado eclesiástico es imposible oponerse a los "dogmas", porque esas creencias establecidas están sobreentendidas y si el sujeto pretende oponerse a ellas por parecerle "injustas" o cuestionarse la naturaleza racional de esas creencias, es castigado y excluido.

Hegel defenderá la idea, inspirada en Schelling, Lessing, Kant y Rousseau, de que el Estado civil, a diferencia del Estado eclesiástico, debe defender la libertad de creencia del sujeto, la libertad para creer es la piedra angular sobre la que se construyen los Estados civiles. De hecho, ese es el punto de quiebre entre un Estado y otro: la defensa de la libertad del sujeto. En el Estado civil, la construcción del Estado depende enteramente de la libertad del sujeto, de ella emana su legitimidad y autoridad. En el Estado eclesiástico, según Hegel, lo importante no es el sujeto, sino la unidad "dogmática" de la que extrae su autoridad y legitimidad, sin excepción del Estado cristiano del que se trate, sea católico o protestante. Hegel asegura que

la Iglesia protestante es un Estado, tanto como la católica, aunque no quiera admitir esta designación. Esto se aclara por el hecho de que la Iglesia es un contrato, de cada uno con

⁸ *Ibíd.*, 98.

todos y de todos con cada uno, para proteger a todos los miembros que profesan determinada confesión y determinadas opiniones religiosas y disponer la conservación y fortificación de las mismas.⁹

Es verdad que el Estado eclesiástico ha enseñado la "moralidad" a los individuos en su formación religiosa, pero el Estado civil moderno ha de apoyarse sobre una base incondicional, que es la virtud del sujeto para autodeterminarse y fundándose en ese principio, el Estado civil debe encargarse de proteger la propiedad, la libertad de creencia y de opinión. Nace aquí la idea que luego verá su configuración en la *Filosofía del derecho*: la sociedad civil.

El nacimiento del sujeto en el contractualismo es el momento de separación entre los Estados civiles modernos y los Estados eclesiásticos antiguos: el sujeto es el parámetro de objetivación de ese fenómeno histórico, político, cultural y económico. El Estado civil nace como garante y defensor de los derechos subjetivos, pero ese Estado no sería posible sin la conciencia del sujeto que se libera a sí mismo en la autodeterminación del mercado, de la propiedad y de la creencia. Tampoco el sujeto sería posible sin el impulso otorgado por el Estado eclesiástico que configuró la unidad y la "moralidad" del Sujeto desde la familia. En la oposición y complementación de los dos Estados, la consecuencia vital es el sujeto como ciudadano.

El análisis histórico y filosófico de Hegel se detiene en revisar el papel que Lutero tuvo en este conflicto y en la configuración del sujeto moderno: Hegel lo llama "paladín" de la "libertad", por haber defendido que la Iglesia protestante no tuviera un "concilio" (que para Hegel, el "concilio" fue la culminación autoritaria y positiva de la Iglesia católica con respecto a las enseñanzas de Jesús y a la libertad de las comunidades cristianas para creer lo que quisieran sobre Jesús). Es así que Lutero protegía que "la fe de cada protestante, pues, debe ser su fe porque es su fe y no porque es la fe de la Iglesia; él es un miembro de la Iglesia protestante porque se unió libremente a ella y porque permanece en ella por libre decisión."¹⁰

La concepción de que Lutero benefició a la "libertad" de creencia es una de las características del idealismo alemán: nadie pone en duda que la teoría moral de Kant sea una expresión pormenorizada de las estrictas normas "pietistas", así como tampoco se

⁹ *Ibíd.*, 104.

¹⁰ *Ibíd.*, 116.

debate la formación luterana de Fichte, Hegel, Hölderlin y Schelling. El mismo Weber¹¹ en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, hace consciente que el término *ética protestante* es algo más que un supuesto teórico, para Weber es una manera "nueva" de entender el mundo, que rompió con una forma "tradicional" de vivir el "trabajo". Por eso Lutero y Calvino, según Weber, crearon una "eticidad", unas prácticas y unos modelos de conducta que los dos aportaron en sus disertaciones. Uno de esos principios "éticos" es el de "libertad de creencia" (además de la dignidad del "trabajo" en la inversión valorativa de la "ascética inframundana", a la "ascética intramundana"), que caracterizó (y caracteriza) a las sectas protestantes.

La Iglesia católica y la protestante son diferentes en ese aspecto: para los protestantes no hay un "concilio" que designe una serie de creencias impuestas para afiliarse, cada quien puede y debe creer lo que quiera y el Estado civil debe garantizar ese derecho al ciudadano. La función principal del Estado civil sería no imponer una fe y una práctica religiosa (culto), sino cuidar que el sujeto pueda creer lo que quiera y practicar la fe que mejor le parezca sin atentar contra los derechos de otros sujetos.

Desde este escrito de la *Positividad*, Hegel defenderá la separación entre Iglesia y Estado, por no convenir la unidad a ninguna de las dos. No obstante, Hegel reconoce que la Iglesia ayuda a la "moralización" del individuo en su aprendizaje de los valores formativos y sabe que el Estado civil necesita de la Iglesia en esa formación de ciudadanos que entiendan el deber como un aspecto central de las relaciones humanas.

Secularización

En un esfuerzo posterior, luego de escribir la *Positividad*, Hegel intentó otra introducción e hizo un borrador nuevo. Las ideas principales permanecen (la definición de *positividad*, la primacía de la razón práctica, las distinciones entre Estado civil y Estado eclesiástico, la teoría del sujeto desde la perspectiva del contractualismo, la división entre Iglesia y Estado y las aportaciones de la Reforma de Lutero), pero agrega dos elementos que no habían sido tomados en cuenta: la fe como un problema epistemológico y la historia como un factor de comprensión filosófico.

¹¹ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I* (Madrid: Taurus, 1998), 25-231.

En la primera redacción de la *Positividad*, Hegel nunca se preocupó por el problema epistemológico de la fe, su interés era estudiar con detenimiento los aspectos políticos y filosóficos de la relación Estado civil y Estado eclesiástico. El tema de la epistemología y de la historia se volvieron esenciales, en especial porque Hegel está buscando una voz propia y una forma auténtica de expresar sus ideas. En la segunda redacción está la intención de incluir el problema epistemológico de la fe y la historia. La historia no como un relato de lo que sucedió, sino como las figuras contrastadas que dieron origen al cristianismo. Lo mismo con la epistemología: no interesa describir con detalle cómo nace la fe, sino cómo es que la fe tiene aspectos racionales que impactan en el sujeto y cómo se trastornan algunos de ellos en positividad.

Hegel se pregunta cuáles son "las verdades de la religión cristiana que tienen relación con la facultad cognoscitiva"¹², para poder entender la fe como un proceso de "conocimiento", no solo de creencia positiva. Si pensamos que en Kant y en el empirismo de Hume y Hobbes la imaginación, el entendimiento y la razón no parecen tener relación con la "fe", a excepción posiblemente de la "imaginación" en su aspecto más negativo, Hegel piensa que las verdades de la religión cristiana son en parte de la "imaginación", del "entendimiento" y de la "razón". La fe no puede ser solo un momento irracional, por las motivaciones que implica debe tener una racionalidad. Aquí Hegel comenzará a distanciarse de manera radical del empirismo, de la Ilustración y de Kant, porque la "fe" no puede ser solo un capricho "irracional" del sujeto, también debe contener en su lógica un aspecto racional práctico. Este es el primer intento que Hegel hace para demostrar esa naturaleza racional de la "fe".

En el sujeto la fe contiene un poco de cada una: la "imaginación" aprueba los "sentimientos" que el "entendimiento" ha traído desde la experiencia histórica. La imaginación no se pregunta por la verdad de esos sentimientos, solo se limita a "sentirlos" y por ese motivo los considera verdaderos. Hegel dice que eso es la "fe", una forma del sentimiento que se supone a sí misma verdadera. Sin embargo, cuando el entendimiento se da cuenta que hay aspectos de la "imaginación" o del "sentimiento" que son contradictorios (por ejemplo, los milagros o lo sobrenatural), el entendimiento las "rechaza" y en el sujeto hay una pugna interna para saber cuál es "verdadera", presentándose tres casos que el sujeto vive en su fuero interno:

¹² G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, 138.

- a) "Mantener fija –por deber, o sea, por temor al Señor Todopoderoso– una única conexión de acontecimientos que se brindan a la imaginación, cuando el entendimiento siempre trata de hallar otra más";
- b) "Obliga además al entendimiento a que ponga manos en un asunto que le es repugnante, prestando el concepto de causa; pero cuando quiere proceder más adelante, inmediatamente se expulsan de la conciencia sus exigencias";
- c) "Presentar a la imaginación la conexión dada y que esta fijación no ceda lugar al entendimiento."¹³

Podemos notar la naturaleza kantiana y empirista de las figuras de la conciencia subjetiva: el sujeto quiere "creer", pero no quiere ceder ante las pruebas que el entendimiento le presenta, porque la "imaginación" y el "sentimiento" le han generado un arraigo "causal", pues ha unido su "fe" a la conciencia. El sujeto no parece resolver dicha contradicción hasta que la razón en su aspecto práctico le presenta una solución completa a esa aparente disolución entre entendimiento e imaginación.

La unidad de la conciencia subjetiva se realiza en la razón práctica, aunque la fe positiva siempre se mantiene en el lado "objetivo" de la relación, porque a pesar de que el sujeto cree en la "ley" impuesta por Dios para su acción (que sería el aspecto moral de la fe), el sujeto con fe positiva no puede dejar de lado los "milagros" y la creencia de que la acción divina lo hacen una "representación", un "objeto de su reflexión", es decir, el sujeto se hace objeto, fe positiva, cuando cree que Dios es un objeto fuera de él, no una forma de la razón práctica.

En esa dinámica de la subjetividad que explora su fe se encuentra el "deber" que subyace a la razón, ese deber en un sujeto es ser "feliz" y ser "moral", aunque en un primer momento parece que están opuestos. La felicidad se presenta al sujeto como una realidad sensible, donde puede cumplir todos sus "instintos", así que la felicidad del sujeto depende de la realización efectiva de lo que quiere y desea.

Esta visión de la "felicidad" como el cumplimiento inmediato de los deseos en el sujeto tiene como trasfondo al empirismo de Hobbes y Hume. La posición de los empiristas con respecto al "valor" era la misma que consideraban con respecto a la "sustancia", que en la parcialización de los valores, donde cada sujeto experimenta el dolor y el placer de manera distinta, no hay una "sustancia" que soporte por qué una cosa es "buena" y otra

¹³ *Ibíd.*, 38.

"mala", ya que cada sujeto siente y vive de manera particular el dolor y el placer, de tal manera que no hay nada que sustente la existencia de un "valor trascendente". De este modo, cada sujeto puede decidir qué lo hace "feliz" cumpliendo sus placeres personales. Hegel no está de acuerdo con los empiristas y ofrece el contraargumento de Kant.

¿Es verdad que el sujeto es feliz cumpliendo de manera inmediata sus deseos? Cuando así ocurre, otra figura de la conciencia se le impone al sujeto: el "deber", es decir, el impedimento real de que hay otras subjetividades que quieren cumplir ese mismo deseo de felicidad y que esta no es posible si no se incluye a los demás. La moralidad de incluir a otro y la realización inmediata de los deseos hacen crecer la tensión de la conciencia, que no permite que el sujeto entienda que la felicidad no es la realización inmediata de los deseos ni que la moralidad se opone a la felicidad, sino que las dos se encuentran unidas en la razón, porque "la razón es absoluta, perfecta en sí misma", pues nunca está dividida sino que al "carecer de la conciencia de que su idea infinita tiene que ser creada solamente por ella misma, limpia de toda mezcla ajena."¹⁴ En este punto, Hegel regresa a su posición anterior: la razón práctica y la autonomía del sujeto son la verdadera naturaleza de la experiencia religiosa, dando la razón a Kant, a Fichte y a Schelling.

El texto además hace un análisis histórico y filosófico de la función de la "fantasía", de la "mitología" y de las creencias religiosas que motivaron al pueblo griego, al pueblo romano y a los pueblos sajones a crear una "identidad". Esto sirve como corolario a lo que será la idea de secularización, pues es aquí donde Hegel inicia una caracterización de las "figuras" en la historia y hace una crítica feroz a la "pobre imaginación" de los alemanes, que no tienen "una fantasía religiosa crecida en nuestro suelo y ligada con nuestra historia, y nos falta por completo fantasía política. Lo que nos queda son unos pocos restos de fantasías propias que, bajo el nombre de supersticiones, arrastran una vida degradada entre el pueblo inculto."¹⁵ (EJ: 146) Hegel piensa que no hay un rescate auténtico de la cultura "alemana" y reconoce que en el pueblo alemán no hay un interés "interpretativo", tal y como lo concibió Herder, de su herencia "mitológica" para abonar en las transformaciones sociales del "espíritu". Esas "transformaciones", dice Hegel, pueden ser silenciosas y paulatinas, como fue el caso del cambio de la religión griega y romana, a la religión cristiana.

En el fondo de estas afirmaciones se encuentra la frustración y la esperanza de Hegel sobre el efecto de la Revolución francesa en Alemania. El deseo de participar en los ám-

¹⁴ *Ibid.*, 142.

¹⁵ *Ibid.*, 146.

bitos culturales y provocar un cambio sustancial que estalle la revolución en Alemania, depende de despertar esos pensamientos en la población, de producir cambios "espirituales" que den paso a una Alemania más próspera. Hegel confía en que "las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla."¹⁶

Esa es la tarea que Hegel se propone con sus contemporáneos, hacer la revolución social, política y económica en Alemania por medio de la cultura y solo puede hacerse entendiendo cómo es que esos cambios fueron posibles. Pero la labor de entender el presente siempre comienza en el pasado y la "identidad colectiva" se inicia en la subjetividad. Por eso es que en Hegel historia y sujeto son una realidad que se configura mutuamente.

Si hemos de entender el papel del sujeto y su aparición en la modernidad, es indispensable comprender cómo el cristianismo ocupó el lugar de otras religiones y de otras fantasías religiosas. También es necesario entender cómo es que el cristianismo trastornó en una religión positiva que luego se fracturó para dar lugar al sujeto moderno. La historia del sujeto es la historia de su fe religiosa, de su arte y de sus expresiones particulares, eso dice quién es, de dónde viene y a dónde va. Esa historia de la conciencia del sujeto comienza con la pregunta: "¿Cómo se pudo desalojar a una religión que se había establecido en los Estados [antiguos] desde hacía largos siglos y que estaba estrechamente vinculada con la constitución política de estos Estados?"¹⁷

Las "figuras" de la conciencia aparecen en la "fe". La "fe" es un momento vital en la conciencia del sujeto, es una parte de su conocimiento del mundo y es un motivo de la relación Estado-sujeto. Por eso la pregunta, ¿por qué el cristianismo desplazó a otras religiones? Entender ese proceso le permitirá a Hegel crear el sistema de pensamiento que pueda cambiar el estado de cosas en Alemania.

La historia de la fe del pueblo griego y romano, la manera en que vivieron su "fe", nos ayuda a entender qué fue lo que sucedió, nos revela las razones por las cuales el cristianismo "desplazó" a la antigua religión griega y romana. Según Hegel, la religión griega y romana era una religión de "hombres libres", no heterónoma, porque sus leyes, su Estado y su religión eran una sola. Su autonomía se debía a que había una continuidad entre el "sujeto" que hacía la ley y que aplicaba sus principios morales, el Estado y la religión

¹⁶ *Ibíd.*, 149.

¹⁷ *Ibíd.*, 149.

que lo cobijaban para cumplir sus fines. El ciudadano griego y romano no exigía para sí mismo nada, sino que le importaba más aún la unidad y "perdurabilidad" del Estado. Su idea de "individualidad" se

esfumaba detrás de esa perfecta unidad. Los dioses cuidaban el Estado, los hombres y los dioses vivían en continuidad, por esa razón el ciudadano griego "nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo, y menos todavía rogar por ella."¹⁸

El ciudadano griego y romano era tan "libre" que podía oponer su voluntad a la voluntad del Estado. Si el Estado actuaba injustamente, el ciudadano griego podía levantarse en su contra y seguir la conciencia propia que le ayudara a restaurar el orden. Hegel comenta:

Su voluntad era libre, obedecía a sus propias leyes; no conocía mandamientos divinos o, cuando llamaban mandamiento divino a la ley moral, éste no les era *dado* en ninguna parte ni en ningún texto, sino que los regía invisiblemente (Antígona).¹⁹

Para Hegel, hubo una renuncia del ciudadano de Atenas y de Roma por la lucha de la libertad, debido a que otorgaron el poder a un grupo de "aristócratas" más interesados en el dinero y en el poder, que en la construcción de la ciudad y en el mantenimiento de la República. Esto causó una "desespiritualización", una fragmentación social que simplemente no podría recuperarse. Hegel cita a Montesquieu sobre la "usurpación violenta" del poder y la pérdida de la "conciencia" del sujeto sobre su Estado, que finalmente traen el caos, porque el sujeto que no se reconoce en el Estado, se refugia en su propio interés y la consecuencia de la ruptura entre Estado y sujeto es la tiranía y el "estado de naturaleza" de Hobbes. Hegel lo describe así:

Desapareció toda libertad política: el derecho del ciudadano era sólo un derecho a tener seguridad para su propiedad, que llenaba ahora su mundo entero. La muerte, el fenómeno que destruía toda la trama de sus fines, la actividad de toda su vida, tenía que transformarse para el individuo en algo terrorífico, pues ya no había nada que le sobreviviera.²⁰

¹⁸ *Ibíd.*, 151.

¹⁹ *Ibíd.*, 151.

²⁰ *Ibíd.*, 152.

El resultado de la indiferencia del sujeto por la política, la caída del Estado griego y romano en la tiranía y el "estado de naturaleza" es la muerte de los dioses, ya que la religión pierde su fuerza originaria para revitalizar y empujar al sujeto a cumplir sus ideales. La fractura del sujeto es al mismo tiempo la ruptura del Estado y de los dioses: nada puede mantenerse estable y unido, si no hay continuidad entre las creencias religiosas y el Estado como un organismo que garantiza la libertad del sujeto. No basta que el Estado proteja la "seguridad" de la propiedad, también necesita inspirar al sujeto para seguir un ideal.

Hegel adelanta aquí una crítica que luego hará al contractualismo y que Marx reproducirá elocuentemente: la defensa que el Estado hace solo de la "propiedad privada" es el efecto de una degradación de la relación Estado-sujeto-religión, así que el fundamento de la relación política entre Estado y sujeto no puede sostenerse en la defensa de la "propiedad privada", tal y como habían pensado Locke y Hobbes. Esa fue la muerte total de los dioses griegos y romanos, en los que el sujeto no podía refugiarse, porque resultaban "seres particulares", "imperfectos", con las "debilidades de los hombres" y así "no podían satisfacer un ideal."²¹ Hubo un quiebre moral, una fractura "espiritual" que desgastó el régimen y colapsó la vida política y social de los romanos y los griegos.

La descripción de Hegel sobre la desvalorización de los dioses griegos y romanos nos obliga a recordar nuevamente a Weber. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber relata la *desmagificación*, el *desencantamiento* del mundo que sufre un protestante cuando su relación directa con Dios es incierta: sin talismanes o protecciones exteriores que puedan apoyar su existencia moral, el protestante cae en un abismo de angustia, en un colapso del sentido y de la existencia. Dios o los dioses juegan el rol de estructuradores del mundo, sin ellos el quiebre moral es irreversible, porque sobre esos dioses el sujeto proyecta sus esperanzas, sus miedos y sus articulaciones existenciales. María Zambrano, en *El hombre y lo divino*, recupera también el "drama" de la existencia humana que Hegel había identificado en la caída, desaparición y desplazamiento de los dioses: "Esta situación que Hegel llevó a su extremo es la más clara expresión de la tragedia «humana», de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses."²² Esa tragedia es la "historia" del sujeto, del hombre que vive buscando el sentido de su existencia o la lógica inmanente de lo divino en sus experiencias de vida.

²¹ *Ibíd.*, 153.

²² María Zambrano, *El hombre y lo divino* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 14.

Hay en el ser humano, en general, un hambre de lo absoluto, una persecución constante de llenar el mundo de sentido; la razón nos impulsa a creer y a querer que los ideales se cumplan. Hegel piensa que eso empujó al ciudadano griego y romano al cristianismo, ya que ofrecía un sentido del mundo muy diferente al que habían vivido. El Dios cristiano es un Dios que no permanece en el mundo, niega la naturaleza y se hospeda en una realidad trascendente. El cristianismo deshabitó la naturaleza, por ser una creación más del Dios fuera del mundo, pero orientó su teología a que lo más importante no era la realización del cristiano en el mundo material, objetivo, natural, sino en una realidad trascendente, fuera del mundo. La esperanza no es quedarse en el mundo y realizarse con el Dios en la naturaleza, sino trascender la naturaleza y el tiempo, para obtener la eternidad.

Pero esos elementos teológicos favorecieron al cristianismo frente al judaísmo, porque mientras el judaísmo no frecuentó la idea de "mesías" y esperanza de manera recurrente (pues solo lo hizo cuando eran "subyugados" por otros pueblos), el cristianismo puso su teología en el concepto de *esperanza trascendente*. Si los griegos y los romanos creían que los dioses habitaban el mundo, para el cristiano el Dios creador del mundo y el hombre estaban separados, y la unidad solo era posible trascendiendo el mundo material y temporal. Es así que "la doctrina cristiana atribuyó todo esto a la divinidad en cuanto obra de un ser que está fuera de nosotros, del cual no somos parte alguna, ser lejano con el cual no tenemos nada en común."²³

Debemos considerar, precisa Hegel, que este cristianismo que nacía era perseguido, todavía una religión que solo podía ofrecer una salida a esclavos y excluidos. Aunque su fuerza radicaba en ese aspecto: si la idea del cristianismo es prometer una vida de justicia después de la muerte o un Dios fuera de este mundo, la conciencia del sujeto veía los padecimientos del mundo en que vivía como un sentido pleno de su desgracia. La fragmentación, la muerte y las penas se compartieron también en la población griega y romana, por lo que fue cuestión de tiempo para que el cristianismo encontrara eco en muchas personas sin destino o sentido existencial. Además, el cristianismo tuvo la virtud de incluir en su seno a todos sin excepción: niños, mujeres, soldados, judíos convertidos o de cualquier otra religión.

²³ *Ibid.*, 155.

Conclusión

Los efectos de la secularización siempre son terribles: la desmagificación del mundo nos ha traído consecuencias terribles, como la destrucción irracional del planeta, la violencia institucionalizada y protegida en una teología política, el vacío de sentido y la crisis generalizada de los valores comunitarios. Conocemos la secularización por la desmoralización y el abatimiento de los dioses que se hacen *siglo* y se vuelven objetos de decoración o pretextos de alienación.

Hace unos días vi una película mexicana que se llama *González: falsos profetas*²⁴, que certifica el proceso de secularización y ridiculización de la vida espiritual, para convertirse en un mercado de la banalización y el lucro descontrolado de grupos sin escrúpulos que venden una forma de la religión descafeinada. Basta ver el motivo que empuja al personaje principal a integrarse a las filas de una secta cristiana que se anuncia por la televisión: “pagar sus deudas”.

Por último, creo que hoy estamos ante un embate abierto sobre la libertad de creencia. En el laicismo, no solo se trata de la posibilidad de creer en lo que uno quiere, sino también de poder manifestar esas creencias abiertamente. En los inicios de nuestro siglo, los Estados “confesionales” están de vuelta y han tomado otra mecánica: no se trata de proteger al sujeto y su creencia, sino de secularizarla y quitarle el discurso crítico. Los poderes del mercado global sistematizan al individuo y lo hacen parecer “libre” en sus creencias, aunque en realidad lo diluyen en la vorágine de la indiferencia tecnológica. La herencia de la secularización y del laicismo han perdido su fuerza real: lo que resta de ellos quedó a la deriva después de la nueva organización política del mundo.

²⁴ Christian Díaz Pardo, *González: falsos profetas* (México: IMCINE, 2015).

Bibliografía

Díaz Pardo, Christian. *González: falsos profetas*. México: IMCINE, 2015.

Dri, Ruben. *Revolución burguesa y nueva racionalidad: sociedad burguesa y razón en el joven Hegel*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Lukács, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.

Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus, 1998.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.