

# *La secularización europea como superación de la separación*

*Europe's Secularization as Overcoming of Separation*

VALERIO ROCCO LOZANO

Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.005>  
Bajo Palabra. II Época. N°19. Pgs: 111-132



## Resumen

Este artículo propone la concepción de la secularización como un proceso de *Aufhebung*, expresable lógicamente a partir de la dialéctica hegeliana. Desde el punto de vista crítico, puede llevar a poner en duda la secularización como una negación abstracta de la religión o como una mera separación mecánica de esferas (tanto en el respecto objetivo de las instituciones como en el subjetivo de los comportamientos). Desde el punto de vista propositivo, esta perspectiva también permite recuperar elementos del fondo religioso de la política y de la filosofía que sean beneficiosos para lograr una Europa unida en la diversidad y abierta a la alteridad. Independientemente de cómo se entienda la secularización, uno de los principales logros de la historia nuestro continente, no puede y no debe servir para ser una herramienta de exclusión y de cierre identitario.

*Palabras clave:* Hegel, dialéctica, Europa, migraciones, radicalismo, identidad, alteridad.

## Abstract

This article proposes the conception of secularization as a process of *Aufhebung*, logically expressible through the Hegelian dialectics. From a critical standpoint, it can lead to questioning secularization as an abstract negation of religion or as a mere mechanical separation of spheres (both in the objective respect of institutions and in the subjective one of behavior). From a pro-positive point of view, this perspective also allows us to recover elements of the religious background of politics and philosophy that are beneficial to achieve a Europe united in diversity and open to otherness. Regardless of how secularization is understood, one of the main achievements of our continent's history cannot and should not be used as a tool of exclusion and identity-based closure.

*Keywords:* Hegel, dialectics, Europe, migration, radicalism, identity, alterity.

## 1. Secularización como separación: ¿causa de apertura o de cierre?

HACE DIEZ AÑOS, EN UN ARTÍCULO titulado “Europa, secularización y democracia liberal”, Simon Glendinning se preguntaba en qué medida era posible seguir empleando la filosofía de la historia hegeliana para analizar la situación contemporánea del Viejo Continente. En continuidad con el punto de vista marxista de Perry Anderson<sup>1</sup>, Glendinning sostenía la validez de uno de los principios fundamentales de lo que denominaba “la historia teológica, o mejor dicho la teodicea histórica”<sup>2</sup>, contenida en obras como las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*: la comprensión del devenir histórico como una progresiva secularización. A pesar de formular algunos *caveat* al planteamiento de Hegel<sup>3</sup>, Glendinning elogiaba su tesis sobre la secularización, resumida como sigue: “al criticar la idea de que la religión es simplemente un instrumento para hacer a los hombres más propicios al cumplimiento del deber hacia el soberano y la ley, Hegel insiste en el hecho de que el Estado se basa en la religión [...] Acepta que los hombres reciban una educación religiosa que los enraíce en el Estado en que han nacido, y en este sentido el Estado es primero en el orden de aquello con lo que nos topamos (porque esta educación está dispuesta por él) – pero, insiste Hegel, no es lo primero en el orden de la existencia [...]”<sup>4</sup>.

Glendinning se basaba para estas apreciaciones en los pasajes de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal* en que Hegel señala que el tipo de religión de un pueblo influye en la forma de Estado que llega a darse: en este sentido, Grecia y Roma tuvieron una determinada constitución política en virtud de su religión politeísta, y lo mismo ocurrió con los países católicos (primero) y los protestantes (después)<sup>5</sup>. En su interpretación de Hegel, Glendinning proseguía sosteniendo que:

---

<sup>1</sup> Cfr. al respecto dos artículos del mismo año 2007: Anderson, P., “European hypocracies”, *London Review of Books*, 29/18, 2007, pp. 16-21; y Anderson, P., “Jottings of the conjuncture”, *New Left Review*, 2/48, 2007, pp. 5-37.

<sup>2</sup> Glendinning, S., “Europa, secolarizzazione e democrazia liberale”, *Teoria*, XXVIII/2008/2, p. 101.

<sup>3</sup> Por ejemplo la restricción de la bondad de este principio de secularización al continente europeo, así como el carácter dicotómico de la separación entre naturaleza y espíritu y entre barbarie y civilización.

<sup>4</sup> Glendinning, S., op. cit., pp. 109-110.

<sup>5</sup> Para un estudio sobre la progresiva transformación dialéctica de los rasgos históricos del catolicismo en su perfeccionamiento protestante según la filosofía hegeliana, cfr. Rocco, V., Vélez, M., Zazo, E., “La Reforma en Hegel”, en Gabilondo, A. et al. (eds.), *La herida del concepto*, UAM, Madrid, 2016.

“desde este punto de vista, la historia universal habría sido siempre y fundamentalmente el desarrollo de diferentes repartos entre lo sagrado y lo secular. En la concepción optimista de Hegel, siempre se ha tratado de un movimiento *hacia* un reparto fundamentalmente *ideal*, una formación idealmente armoniosa, esto es, la perfecta separación entre Iglesia y Estado realizada en la Alemania protestante de la época moderna”<sup>6</sup>.

Por tanto, Hegel habría tenido razón al pronosticar el triunfo de la secularización, entendida como progresiva separación de lo sagrado y lo secular, al menos en Europa. Esta tendencia, a su vez, habría provocado el “empeño cada vez mayor por hacer de Europa una casa móvil, dispuesta a acoger en sí una sociedad cosmopolita extraordinariamente variada, multirreligiosa, multicultural y multisexual”<sup>7</sup>. Gracias a este empeño, según Glendinning, “los Estados europeos y su nueva Unión Europea empiezan a darse cuenta de que en este viejo emplazamiento ético es nuestro deber no sólo integrar, sino también respetar la alteridad de todos los que lleguen—hayan nacido aquí o no”<sup>8</sup>.

A diez años de distancia, el recuerdo de la adhesión de Glendinning al optimismo hegeliano sobre la secularización causa cierta desazón y tristeza. No es este el momento de repasar con todo detalle la lamentable situación política, económica y social de Europa, difícilmente predecible hace diez años incluso para uno de los mejores expertos en “filosofía de Europa” de la actualidad<sup>9</sup>. La división interna entre los Estados miembros, fomentada por los nacionalismos de corte populista y culminada en el Brexit y en la ruptura de la mal llamada *pax europea*<sup>10</sup>, ha provocado una reacción de cierre (ideológico, migratorio, económico) a la alteridad no europea. El lema de la UE (“unidos en la diversidad”) ha parecido trocarse en su antítesis: “divididos en la identidad”, esto es, un rearme moral y un cierre identitario *ad extra* directamente proporcional al grado de fractura *ad intra*.

---

<sup>6</sup> Glendinning, S., op. cit., p. 110.

<sup>7</sup> Glendinning, S., op. cit., p. 112.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Sin embargo, Félix Duque, en su libro de 2003 *Los buenos europeos*, Nobel, Oviedo, 2003, p. 462, ofrece una postura equidistante entre el pesimismo y el optimismo: “Europa, otrora ‘rampa de lanzamiento’ de los valores ‘universales’ y ‘espirituales’ del mundo, está a punto de convertirse en lo que ella ya era antes, a saber: un valladar contra la prolongación de Asia y contra la frontera norte de África. Y ello significa que ha de aprender a convivir—o al menos regular—otra vez con su rival secular, ahora famélico y empobrecido, pero por ello tanto más resuelto y peligroso: los pueblos del Islam [...]. Europa (más que América, con su *melting pot*) sólo puede existir de veras como uno de los significados del término “Occidente”: la tierra en la que se pone el sol, o sea: la tierra que acoge en sí todas las luces, todas las mañanas del mundo. Su iluminación le viene “de fuera”: como siempre. Europa: una *gozosa, responsable herida* en la que adviene Mundo”.

<sup>10</sup> Cfr. en este sentido mi artículo “Pax europea y crisis social” en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013, pp. 189-206.

De todas estas reacciones negativas hacia la alteridad que marcan la presente “deriva de Europa”, la más evidente es la que contrapone la identidad europea al Islam. En un reciente artículo Enrique Romerales<sup>11</sup> ha realizado una clasificación de los tipos de respuesta europea frente a lo que muchos tildan de “amenaza islámica”<sup>12</sup>. Según Romerales, la causa última de este choque, de esta incompatibilidad entre lo europeo y el Islam, sería justamente la secularización de Europa, donde “la religión queda cada vez más confinada al ámbito privado”<sup>13</sup> y en la que “existe una gran flexibilidad en cuanto a la actitud y modo en que una persona puede estructurar su vida en el aspecto religioso”<sup>14</sup>. En cambio, para Romerales, “todo esto es muy diferente en los países de mayoría islámica. En la mayoría de estos países no ha habido proceso alguno de secularización, porque tampoco ha habido ni Ilustración, ni revolución política, ni revolución industrial y tecnológica al modo europeo [...]”<sup>15</sup>. En estos países, “la religión sigue estando plenamente presente en el ámbito público, tanto en la sociedad civil como en las instituciones. Esto hace que en muchos países la religión islámica no sea solamente la opción *de partida* para cada individuo, sino habitualmente la única opción factible, o al menos la que con gran diferencia va a causar menos problemas para el individuo”<sup>16</sup>. Al ser la única opción religiosa viable, el Islam conduciría a un fundamentalismo de carácter epistémico que, en ocasiones, puede dar lugar a un auténtico fanatismo, cuando se intenta imponer la fe por la fuerza. La conclusión de la argumentación de Romerales remite a un claro marco de carácter teleológico: frente al pluralismo secularizado de la sociedad europea, “quizás sea que el mundo islámico aún no ha tenido tiempo para llegar a un estadio semejante”<sup>17</sup>. El Islam, por tanto, representaría un “todavía no” en base al modelo europeo (marcado por la historia del Cristianismo) de una creciente y casi total secularización.

Como se ve, por tanto, a distancia de diez años entre sí, Glendinning y Romerales difieren en su diagnóstico final: para el primero la inevitable tendencia europea hacia un modelo secular era promesa de su apertura a la diversidad, a la hibridación en contacto con la alteridad cultural y religiosa. Para Romerales, en cambio, la mis-

---

<sup>11</sup> Romerales, E., “Reacciones de Europa ante el fanatismo islámico”, en Id., Zazo, E. (coords.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 77-104.

<sup>12</sup> Romerales acaba sugiriendo la necesidad de una respuesta propositiva, frente a la inevitable tendencia europea al impasse y a la inacción a largo plazo.

<sup>13</sup> Romerales, E., op. cit., p. 81.

<sup>14</sup> Romerales, E., op. cit., p. 82.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Romerales, E., op. cit., p. 84.

ma situación de una Europa cada vez más secular implicaría un cierre, un repliegue inmunitario e identitario contra esas culturas que aún no han alcanzado un nivel suficiente de secularización.

A pesar de esta discrepancia en las conclusiones, ambas actitudes comparten las premisas de sus razonamientos: en primer lugar, que la secularización constituye un punto de llegada, una meta (quizás sólo asintótica) del devenir histórico. En segundo lugar, que Europa representa la (por ahora) más perfecta culminación de esta tendencia. Por último, que la secularización se caracteriza fundamentalmente por la separación de la esfera política y la religiosa, o, dicho en otros términos, del comportamiento social, objetivo, público, y la actitud personal, subjetiva y privada.

En este sentido, por ejemplo, lo que caracterizaría para Romerales a las sociedades no secularizadas, como las islámicas, sería “*la condena social* de las actitudes laicas (no digamos de las irreligiosas)”<sup>18</sup>. Por su parte, Glendinning señala que “la trayectoria tendencialmente global del mundo de la vida específicamente europeo propia de nuestro tiempo significa, sobre todo, la mundialización de “cuotas” secular/sagrado específicamente cristiana, esa formación específica que podemos llamar la muerte de Dios *en el mundo*”<sup>19</sup>. El carácter teleológico de la secularización (su avance progresivo de un estado a otro) y su concepción como una separación en esferas se encuentran en los análisis más sólidos de este concepto, entre ellos el de Charles Taylor en su monumental libro *A secular Age*, también de hace diez años.

En su clasificación de las posibles concepciones de la secularización, Taylor distingue tres versiones<sup>20</sup>: la primera, la más clásica, la entendería como el vaciamiento de las referencias a Dios y a lo religioso en el seno de la esfera pública (en especial, la política), que se separa así de la religión. La segunda insistiría en la pérdida de peso de la religiosidad en las creencias privadas y los comportamientos individuales derivados de ella. En tercer lugar, estaría la concepción defendida por el propio Taylor, esto es: “el cambio que conduce desde una sociedad en la que es virtualmente imposible no creer en Dios hasta otra en la que la fe, incluso para el más acérrimo creyente, es una posibilidad humana entre otras [...]. La creencia en Dios no ya algo axiomático. Existen alternativas”<sup>21</sup>. Según Taylor, este tercer sentido brota de los primeros dos, dado que –aunque pone énfasis en el nivel de la creencia y la práctica religiosa personal– al menos en el mundo occidental “el giro hacia una esfera pública secular ha constituido una parte de lo que ha llevado a una era secular en

<sup>18</sup> Romerales, E., op. cit., p. 84.

<sup>19</sup> Glendinning, S., op. cit., p. 110.

<sup>20</sup> Cfr. Taylor, Ch., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, pp. 1-4.

<sup>21</sup> Taylor, Ch., op. cit., p. 3.

el tercer sentido”<sup>22</sup>. El primer sentido de secularización (la separación en una esfera pública secular y una privada potencialmente religiosa) es presentado por Taylor de una forma marcadamente teleológica y dirigida hacia la culminación en las sociedades “occidentales, o quizás noroccidentales, o dicho de otra manera, el mundo del Atlántico norte”<sup>23</sup>. Teleología, focalización en el contexto Euro-norteamericano y separación de esferas son justamente las que caracterizan esta primera noción de la secularización: “mientras que las organizaciones políticas de todas las sociedades pre-modernas estaban de alguna manera conectadas con, basadas en o garantizadas por alguna fe o adhesión a Dios, o alguna noción de realidad última, el Estado occidental moderno está libre de esta conexión. Ahora las Iglesias están separadas de estructuras políticas [...] La religión o su ausencia es una cuestión privada”<sup>24</sup>. También José Casanova<sup>25</sup> ha distinguido tres niveles distintos de secularización, que fundamentalmente coinciden con los de Taylor<sup>26</sup> y en los que no es posible, por razones de espacio, detenerse en este momento.

## 2. La secularización como *Aufhebung* de la religión

SIN ENTRAR POR AHORA A VALORAR las primeras dos tesis que comparten los análisis de Taylor, Casanova, Glendinning y Romerales sobre la secularización (la teleología y el Eurocentrismo), nos detendremos en la tercera, es decir, en la consideración del desarrollo hacia lo secular como una separación de esferas cada vez más diferenciadas. La expresión “muerte de Dios *en el mundo*”, presente en la última cita de Glendinning, nos devuelve a las turbulentas aguas del hegelianismo, con las que habíamos empezado.

Como es conocido, en el capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu*, dedicado a la Religión, se nos presenta lo que ha sido denominado como “camino descendente” en la estructura de la obra de 1806/7. En los primeros seis capítulos Hegel presentaría

---

<sup>22</sup> Taylor, Ch., op. cit., p. 4.

<sup>23</sup> Taylor, Ch., op. cit., p. 1.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, pp. 19 y sigs.

<sup>26</sup> Para una exposición comentada de estos tres niveles cfr. Zazo, E., “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas”, en Romerales, E., Zazo, E. (coords.), op. cit., p. 108: “se puede entender ‘secularización’ en tres sentidos: 1) secularización como proceso de diferenciación de esferas o campos sociales que se emancipan del control de las instituciones y organizaciones religiosas (la vagamente llamada ‘modernización’ económica, política y social’). 2) Secularización como proceso de declive de las creencias y prácticas religiosas. 3) Secularización como proceso de privatización de la religión y desaparición del espacio público”.

un camino ascendente, un ascenso desde la certeza individual e inmediata hasta la verdad objetiva, colectiva y en cierto sentido divina. En efecto, el capítulo VI, el del Espíritu, que nos presenta la historia universal y las grandes convulsiones políticas del mundo, termina con la figura –de marcado contenido religioso– del “perdón de los pecados”. El capítulo VII mostraría la inversión quiasmática de este movimiento, con un progresivo descenso de la verdad hacia la certeza, esto es, una bajada de Dios hacia el hombre a través de su progresiva conversión en –nada más y nada menos que– la comunidad, la *Gemeinde* espiritual. Para Hegel, el punto más alto de la religión cristiana (la última en el desfile de formas de manifestación de la divinidad, desde las más abstractas y vacías de contenido, como la religión de la luz del zoroastrismo y el judaísmo) no es la encarnación ni la muerte en la Cruz, sino Pentecostés<sup>27</sup>. Es en este momento en que se hacen verdad las palabras de Jesús: “Cuando dos o más de vosotros estéis reunidos en mi nombre, yo estaré entre vosotros”<sup>28</sup>.

La interpretación de Hegel de este pasaje es fuerte, o metafísica, en el sentido de que tras su muerte Jesús no será sino el *entre* que conecta y unifica los miembros de la comunidad. Es el “bello vínculo”, el amor, fundamento de los lazos comunitarios y en última instancia de la libertad<sup>29</sup>: “así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a *sentir*, pero que no intuye en su conciencia como *objeto* inmediato real”<sup>30</sup>. En Pentecostés, cuando el Espíritu Santo baja, se hace comunidad, infunde a los discípulos el don de lenguas y los incita a la predicación evangélica, entonces Dios no es nada más fuera de esta comunidad, no es sino ella misma: “el espíritu es puesto, por tanto, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad*”<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. a este respecto Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, p. 555: “la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto; sólo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y sólo así es espíritu. Él mismo dice: ‘Cuando esté con vosotros, el Espíritu os guiará en toda la verdad’. En el Pentecostés fue cuando quedaron los Apóstoles llenos del Espíritu Santo. Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual”.

<sup>28</sup> Mateo, 28, 20. Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit., p. 558: “Los fieles de Cristo, que se enlazan en este sentido y viven la vida espiritual, como su fin, forman la comunidad, que es el Reino de Dios”.

<sup>29</sup> Cfr. Cuatango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Abada, Madrid, 2016, p. 33: “la libertad, entendida como soltura, constituye una característica definitoria de la noción hegeliana de espíritu, relacionada con la capacidad para operar en distintos ámbitos de alteridad (en las colonias), en tramas diversas de significado, todo eso que forma parte del ‘entre’ (lo intersubjetivo) en el que se produce el encuentro pero también la confrontación”.

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 2000, p. 456.

<sup>31</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., p. 452.

Esta comunidad ya no tiene por qué configurarse de una manera religiosa. Si lo hace, dice Hegel, es porque aún queda presa de la exterioridad, del rito, de un sentimiento meramente intuitivo, pero pronto se da cuenta de que ese saber y ese obrar que veíamos más arriba deben rebasar la esfera religiosa, el mundo de la representación no estrictamente conceptual: “El espíritu de la comunidad es, así, en su conciencia inmediata, separado de su conciencia religiosa, la que proclama, ciertamente, que esas conciencias no están separadas *en sí*, pero en un *en sí* que no se ha realizado o que no ha devenido todavía absoluto ser para sí”<sup>32</sup>. Con estas palabras termina el capítulo VII, y se abre el terreno para el último capítulo de la obra: el *Saber absoluto* no es sólo la puesta de manifiesto del cruce quiasmático entre el camino ascendente y el camino descendente de la *Fenomenología*, para lograr la reconciliación especulativa de certeza y verdad. Este capítulo también tiene como misión la expresión estrictamente conceptual de ese mismo contenido que la religión todavía presentaba a través de la representación: se trata de acabar con el dogma, con todo elemento refractario a la irrupción del concepto. Y además, tal y como se ha visto, el capítulo VIII logra la unificación de esas dos esferas que distinguía el cierre del capítulo VII: el saber y el actuar religiosos, por un lado, y el saber y actuar seculares, por otro. Entiéndase con ello: la transformación de la teología en filosofía, por el lado del saber, y de la comunidad religiosa en comunidad política, por el lado del actuar. No sorprende que muchos teólogos cristianos califiquen esta interpretación hegeliana del Espíritu Santo como “una traición, [...] una integración, una apropiación racionalista del Espíritu tal como se expresa en los textos bíblicos”<sup>33</sup>.

No es este el momento de tratar si esta calificación es más o menos legítima<sup>34</sup>; para nuestro propósito, es muy importante comprender a fondo esta transformación, en sus dos rasgos característicos: la historicidad y la forma de la superación. En primer lugar, Hegel está pensando en un tránsito efectivo, que se desarrolla a lo largo de la historia europea y en el interior del mismo Cristianismo, tal y como se lee en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*: “la Edad Media fue el Reino del Hijo. En el Hijo, Dios no está aún consumado, lo será en el Espíritu. Porque, como Hijo, se ha puesto fuera de sí mismo y tiene de esta forma un ser de otro modo que no será superado (*aufgehoben*) sino en el Espíritu, en el retorno de Dios a sí mismo. Como la condición del Hijo lleva en sí una exterioridad, la Edad

<sup>32</sup> Hegel, G. W. F., op. cit., p. 457.

<sup>33</sup> Congar, Y. M.-J., *El espíritu santo*, Herder, Barcelona, 2009, p. 163.

<sup>34</sup> Cfr. Malabou, C., *El porvenir de Hegel*, Palinodia, Avellaneda, 2005, p. 169: “A ojos de los teólogos lectores de Hegel, la exposición enciclopédica del momento religioso del espíritu hace aparecer, más que nunca, la ‘sumisión’ de Dios a la necesidad lógica”.

Media tenía por regla la exterioridad. Con la Reforma comienza el Reino del Espíritu, donde Dios es conocido verdaderamente como Espíritu”<sup>35</sup>.

En segundo lugar, tal y como podemos ver en este texto de Hegel, esta transformación no consiste en una mera supresión de la esfera religiosa, sino que debe ser comprendida a través de esa peculiar forma de superación que es la asunción, la *Aufhebung*: una negación que supera lo negado, y al mismo tiempo lo conserva. En este sentido, como se ha dicho, el contenido de lo religioso (marcado por la representación no del todo conceptual y por una cierta exterioridad y objetividad) permanece en la filosofía, que sólo trasciende la forma de expresar sus verdades: “el espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia; dicho espíritu en general y los modos que en él se diferencian caen en el representar y en la forma de la objetividad. El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; lo único que aún resta es la superación de esta mera forma”<sup>36</sup>.

Hay que decir que, en este programa de superación de la religión en la filosofía, por el lado del saber, y en la comunidad política, Hegel es fiel seguidor de Kant, al menos del Kant de *La contienda entre las facultades*, donde se critican dos excesos de la actitud religiosa: por un lado, el ortodoxismo, esto es, el frío institucionalismo de una Iglesia carente de sentimientos; por otro lado, el misticismo, la ensoñación sentimental puramente subjetiva: “entre el desalmado *ortodoxismo* y el *misticismo* que aniquila a la razón, la doctrina de fe bíblica, tal como puede verse desarrollada por medio de la razón a partir de nosotros mismos, constituye la verdadera doctrina religiosa que se funda en el *criticismo* de la razón práctica e incide con una fuerza divina en el corazón de todos los hombres de cara a un mejoramiento sustancial, haciéndolos confluir en una Iglesia universal (aunque invisible)”<sup>37</sup>. El punto de llegada del recorrido de Kant es, desde el punto de vista del saber, su propia filosofía, y desde el punto de vista político una comunidad moral, esa Iglesia invisible que en una *Reflexion* denominaba “el Reino de Dios sobre la tierra [...], destinación última del hombre”<sup>38</sup> y que pronto fue interpretada, por jóvenes lectores como Schelling, Hölderlin y Hegel, como una consigna auténticamente revolucionaria<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, op. cit., p. 660.

<sup>36</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología*, op. cit., p. 461.

<sup>37</sup> Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y teología*, CSIC, Madrid, 1992, p. 39.

<sup>38</sup> Kant, I., *Reflexion 1396*, cit. En Kant, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, ed. de Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 722.

<sup>39</sup> Carta de Hegel a Schelling, finales de enero, 1795: “¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano! [...] Razón y libertad sigan siendo nuestra consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible”, en *El joven Hegel. Escritos y esbozos*, ed. a cargo de J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014, p. 86.

Como comenta Gómez Caffarena, la pacificación entre la filosofía y la teología, “el armisticio propuesto por Kant no es en modo alguno una componenda neutral. La ‘avenencia’ que se sugiere es una auténtica victoria de la Filosofía. Todo, desde el comienzo, se orientaba hacia ahí y no cabe admirarse. Pero sí cabe añadir que se trata de una victoria clemente”<sup>40</sup>.

Para Kant y para Hegel la religión constituye, de alguna forma, un *todavía no* con respecto a la política, y por eso el movimiento histórico debe conducir a su progresiva superación, aunque no a su cancelación. En efecto, ambos filósofos rechazan el ingenuo gesto ilustrado de confianza en una aniquilación absoluta de la religión, entendida como mera superstición, un prejuicio. En la *Fenomenología* Hegel se mofa de esta actitud a través de una cita (una de las pocas explícitas de toda de la obra) de *El Sobrino de Rameau* de Diderot. Ésta se encuentra en el apartado de la lucha entre la *Ilustración* y la *superstición*, tomando prestada una frase que expresa cómo, cuando la primera ha infectado “hasta el tuétano” la creencia religiosa, hasta vaciarla de contenido mediante la penetración de su racionalidad, “una *buena mañana*, da un empujón al camarada y, ¡patapún!, el ídolo se viene a tierra”<sup>41</sup>. Hegel, tras pocas décadas desde la obra de Diderot, no comparte esta actitud meramente negativa de las *Lumières* contra la religión. Ésta no es mera superstición ni terminará de golpe, de manera indolora, repentinamente, casi como una consecuencia mecánica y lógica de la lucha contra los prejuicios heredados. Ser un “todavía no” y un estadio de ese proceso teleológico que debe ser conservado en aquello en lo que culmina (la filosofía y la comunidad política) reviste a la religión cristiana de una dignidad.

Si volvemos, desde este paréntesis por las obras de Kant y Hegel, a la situación actual de Europa, podemos interpretar que la secularización no consiste (al menos no sólo) en una separación de esferas, sino en la superación de una esfera en otra. De hecho, como es conocido, Hegel critica fuertemente, en la observación al parágrafo 552 de la Enciclopedia, la posibilidad de una separación mecánica entre Estado y religión: “es una representación estúpida querer asignarles campos separados, creyendo que la distintividad de éstos bastará para que no se molesten y no se enzarquen en la contradicción y la lucha. Los principios de la libertad jurídica pueden quedarse en abstractos y superficiales, y las instituciones que proceden de ellos serán de suyo insostenibles, si aquellos principios hasta tal punto desconocen la religión que no alcanzan a saber que los principios de la razón de la

---

<sup>40</sup> Gómez Caffarena, J., “Estudio preliminar”, en Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología*, CSIC, Madrid, 1992, p. LIX.

<sup>41</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología*, p. 321.

realidad efectiva tienen su última y suprema garantía en la conciencia religiosa”<sup>42</sup>. No cabe tal separación porque “el espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano y de esta manera la sabiduría se hace concreta con lo mundano y su justificación se encuentra determinada por lo mundano mismo”<sup>43</sup>. La nota concluye, tras una clarificación según la cual sólo en la conciencia protestante la conciencia religiosa y la conciencia ética se armonizan hasta hacerse una sola, con estas palabras: “la constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y sólo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente”<sup>44</sup>.

En los comentarios a este pasaje se ha hecho hincapié en esta última frase, sin prestar tanta atención ni a lo que la precede ni a lo que la sigue. Si nos fijamos en lo primero, se puede ver que hay una relación de procedencia (y precedencia) de la constitución y la legislación *a partir de* la verdad de la religión, de manera coherente con lo que vimos en las consideraciones iniciales de Glendinning y en las relaciones entre capítulo VII y VIII de la *Fenomenología*. Hay una “penetración” del espíritu divino en lo secular, pero no viceversa, de manera compatible con la noción de *Aufhebung* desarrollada anteriormente. En segundo lugar, esta observación se encuentra justo antes de la sección sobre el Espíritu Absoluto, y esto es muy relevante para la estructura general de la *Enciclopedia*. En la observación del segundo párrafo de este capítulo, el 554, Hegel afirma: “que ni aquí ni en general, el creer sea opuesto al saber, sino que creer es más bien un saber y una forma particular de este, lo hemos dicho ya anteriormente [...] Dios ha de ser entendido como espíritu en su comunidad”<sup>45</sup>. Una vez más, también en la *Enciclopedia*, se ve que para Hegel, tanto desde el punto de vista subjetivo (la fe es una forma más de saber) como desde el objetivo (la divinidad desemboca en la comunidad) la religión es asumida (negada pero conservada) en la esfera secular. El Estado se basa en la religión (entendida de una manera objetiva), y a su vez este Estado es sustancia ética, soporte, de la religión entendida como manifestación del Espíritu Absoluto. Pero a su vez, esta religión como segunda sección del Espíritu Absoluto debe ser asumida (igual que ocurría entre el capítulo VII y el VIII de la *Fenomenología*) en esa filosofía que mantiene su

---

<sup>42</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 575-576.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., p. 575.

<sup>44</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., p. 579.

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia...*, op. cit., p. 581.

contenido, superando su forma. Por tanto, dicho de una vez por todas, tanto en el terreno del saber como en el terreno de la comunidad, la esfera secular (religión y política) asume y supera la esfera religiosa.

### 3. ¿Qué secularización –y qué filosofía– para Europa?

LA PREGUNTA QUE PODEMOS PLANTEARNOS, por tanto, es de qué manera la sociedad europea actual es secular: si lo es como una separación de esferas, como veíamos al principio, o como una progresiva superación (negación-conservación, es decir: asunción, *Aufhebung*), de lo religioso en lo político, por un lado, y lo filosófico, por otro. Una buena manera de responder a esta pregunta sería intentar rastrear los elementos religiosos que están presentes (aunque quizás ocultos tras una sedimentación de estratos) en la esfera pública europea. Sin olvidar que seguramente todavía todo el lenguaje, es decir, todo lo que constituye la expresión de nuestro mundo, está transido de referencias implícitas a lo sagrado<sup>46</sup>, si acudimos a la cuestión más específica de las instituciones europeas, se puede argumentar, con Eduardo Zazo, que éstas no son en absoluto neutrales al elemento religioso<sup>47</sup>. La Unión Europea, al renunciar a adoptar una política religiosa común y por tanto al delegarla en cada uno de los Estados, estaría *de facto* manteniendo una postura sustantiva, de cariz proteccionista hacia las creencias hegemónicas en cada país y hostil hacia la irrupción de confesiones no cristianas. En esta situación de “(mono)confesionalismo y [...] pluralidad religiosa estanca e intracristiana”<sup>48</sup>, Zazo sostiene acertadamente que “una gran mayoría de europeos está de acuerdo con el *statu quo* religioso: la

<sup>46</sup> Cfr. al respecto Margel, S., “Séculariser la langue: Derrida, Scholem et Rosenzweig”, en *Phasis. European Journal of Philosophy*, 4/2016, pp. 19-33.

<sup>47</sup> Cfr. al respecto las observaciones de Zazo, E., op. cit., p. 132, sobre el calendario que se ha impuesto en Europa: “la supuesta neutralidad hace que para un cristiano sea más fácil vivir en Europa de acuerdo con los preceptos de su religión que para un musulmán, un judío, un budista o un sij. Al fin y al cabo, el festivo semanal es el festivo de los cristianos (domingo) y no el de los judíos (sábado) o el de los musulmanes (viernes); las principales festividades, como las vacaciones de Semana Santa, se fijan para todos de acuerdo con el calendario de las iglesias cristianas occidentales; igualmente, en torno a la mitad de los festivos nacionales de los diversos Estados miembro de la Unión Europea son festivos de las Iglesias cristianas; e incluso el calendario se rige según la categoría teológica cristiana del Mesías (es decir, Cristo, que no Jesús y los intentos por renombrarlo), sustituyendo el ‘antes de Cristo’ y ‘después de Cristo’ por ‘antes de la era común’ y ‘era común’ (u otras variantes) solamente suprimen el nombre, no la cosa”. Al respecto, cabe citar la pregunta de una alumna de Filosofía de la UAM en una clase de noviembre de 2017: “¿En qué siglo, aproximadamente, vivió Cristo?”. Esta pregunta revela, más que (o además de) una indudable ignorancia, el carácter sepultado, oculto, pero no por ello eliminado, de la religión cristiana en nuestra esfera pública. Claro que los intentos recientes de establecer otros orígenes para el calendario (la Revolución Francesa, la URSS –entre 1918 y 1940– y el Fascismo italiano) no parecen tampoco referentes cómodos o deseables.

<sup>48</sup> Zazo, E., op. cit., p. 123.

religión tiende a ser una cuestión no política, sino cultural y [...] es un asunto delicado que no se suele debatir públicamente y que no debe entrar en el espacio público. Llegamos así a la siguiente paradoja: aunque Europa no se quiera reconocer como religiosa, tampoco fomenta el desarrollo de otras religiones diferentes a las religiones históricas, pues ‘lo religioso’ propiamente europeo (que en forma de autoengaño no se considera religioso porque muchos europeos no creen en Dios ni van a las Iglesias) está inserto en la identidad histórico-cultural de cada comunidad política<sup>49</sup>. La clave de esta aserción estriba, en mi opinión, en los términos “autoengaño” e “inserto”. El elemento religioso está incorporado, aunque parcialmente oculto, en el tejido institucional europeo, de tal forma que toda apariencia de separación secular entre esferas es falaz. Como sostiene el propio Zazo, es “un mito”<sup>50</sup>.

Por otra parte, si descendemos del nivel institucional al más estrictamente político, es indudable que los mayores desafíos a los que se enfrenta ahora mismo el continente son las migraciones, por una parte, y los rebotes de ideologías identitarias fuertes (nacionalismos y populismos). En lo que respecta al primer fenómeno, está bastante claro que la actitud dominante en Europa es el paradigma securitario, inmunitario, de cierre y defensa frente a una amenaza repentina. De hecho, se puede argumentar que la actitud aparentemente inversa adoptada en ocasiones por los Estados europeos, es decir, la gestión técnico-humanitaria de la acogida de refugiados, en realidad comparte las mismas categorías lógicas de exclusión y cierre que la primera, pues ambas se apoyan en el concepto, terriblemente equivocado, de “crisis migratoria”. En ambas actitudes, asistimos a un aumento exponencial del racismo<sup>51</sup>, que es la manifestación exterior de un esencialismo a la hora de pensar la comunidad: “esta defensa del ‘patrimonio de la comunidad’ no puede evitar manifestarse como racismo, aunque sus mentores quieran convencernos de lo contrario (e incluso convencerse a sí mismos), diciendo que no hay razas ni etnias superiores a otras, sino simplemente diferentes entre sí, añadiendo –esto sí– que estas diferencias son fundamentales para la supervivencia de las naciones, lo que coge *in fraganti* una confesión de *esencialismo hiperplatónico* (la especie nacional es superior a la *universalitas* de sus ciudadanos, por no hablar de los recién llegados), por lo que nada de mestizaje ni apertura hacia una variedad multicultural”<sup>52</sup>.

Que este esencialismo comunitarista tenga, en muchas ocasiones, una procedencia claramente religiosa, es evidente a todas luces, no sólo porque es la inmigra-

<sup>49</sup> Zazo, E., op. cit., p. 131.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Cfr. Duque, F., “Dell’altro tra noi (L’immigrazione, il male preteso)”, *Phasis. European Journal of Philosophy*, 4/2016, pp. 191-192.

<sup>52</sup> Duque, F., “Dell’altro tra noi...”, op. cit., p. 193.

ción islámica la que se percibe como amenaza principal para Europa, sino también porque se apela a las raíces religiosas de Europa para fundamentarla: “se trata de reconocer el valor histórico de la herencia griega y de la romanitas por una parte, y del Cristianismo y del Islam por otra, sin por esto pretender volver ideológica –o incluso clerical– a la Unión Europea, sino simplemente constatando que si los europeos son europeos, lo son también gracias a este patrimonio cultural que debe seguir siendo cultivado también en el presente. Si no, el sentido de pertenencia a Europa y el hecho de ser europeos se quedarían en una vacía formalidad ligada al hecho de haber nacido en uno de los países de la Unión Europea”<sup>53</sup>. En el caso de esta postura de Marco Sgarbi, la asunción de una identidad esencial fuerte para Europa implica una serie de consecuencias prácticas que aspiran, de facto, a reducir la diversidad y la apertura a la alteridad: “El sentido de pertenencia debe ser educado y cultivado, y no puede fundarse en principios del todo abstractos, que valgan para todos los seres humanos, sino que debe conectarse a elementos concretos que hayan sido vividos, a la historia que ha forjado a los pueblos europeos. Por tanto, sigamos adelante con un proyecto cultural europeo abierto al futuro y a nuevos desafíos, abierto a otras tradiciones culturales, a otros pueblos y a otros países, pero no olvidemos su pasado, no dejemos de defender sus tradiciones, o nos olvidaremos también para qué está luchando Europa, para qué sus hijos han, en muchas ocasiones, derramado su sangre”<sup>54</sup>.

Si en la actitud frente a las migraciones Europa se caracteriza por un repliegue securitario que esconde razones religiosas<sup>55</sup>, en lo que respecta al resurgimiento de nacionalismos de carácter populista nos encontramos ante las mismas causas: un rebrote de esencialismo comunitario refractario a la alteridad. En efecto, el sentimiento identitario por parte de un grupo dominante genera una diferencialidad puramente excluyente, basada en una ideología de la identidad, y en última instancia en la supuesta unidad esencial de cada individuo de un grupo social con la no menos supuesta característica igualmente esencial de ese grupo mismo. Esta conexión inmediata, carente de particularidad, tiene una forma lógica parecida a la creencia religiosa y en última instancia es hija de la tradicional lógica binaria entre positivo y negativo, idéntico y diferente, con el resultado de una cristalización, por

---

<sup>53</sup> Sgarbi, M., “Europa: identidad y reconocimiento, tradición y proyecto”, en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, op. cit., p. 235.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Al respecto, véase el caso concreto del análisis del rechazo a la integración (política, pero antes aún que ello simbólica) de Turquía en Europa en base a razones ligadas en última instancia a la pujanza de lo religioso en la esfera pública, en el excelente análisis de Navarrete, R., “Europa y Turquía, y viceversa. Una aproximación desde la geo(teo)política de la historia”, en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, op. cit., pp. 69-92.

un lado, en una unidad abstracta esencial (ahora, la Nación, como antes lo fuera la raza o la divinidad) y por otro una dispersión de microcélulas excluyentes entre sí (etnias), creyendo cada una de ellas en su propia superioridad esencial.

En suma, tanto en el aspecto más institucional (a nivel Europeo y estatal) como en el político (en el resurgir de la xenofobia y de los nacionalismos), se encuentra “inserto” (por repetir el término en el que hacíamos hincapié más arriba) el elemento religioso que Europa había creído poder separar quirúrgicamente de su esfera pública. Este elemento no ha sido cancelado abstractamente, según el optimismo Ilustrado-secular, pero tampoco está presente de forma visible, cotidiana, explícita. Simplemente, ha sido asumido, en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*, y reconocer su presencia es la condición de posibilidad de la eliminación de no pocos conflictos: “Europa vive en una situación de parcialidad religiosa y, sin problematizarla, seguiremos fomentando, consciente o inconscientemente, los conflictos identitarios y políticos basados en la religión como instancia cultural y también política”<sup>56</sup>.

Es por esta razón que sigue siendo útil acudir a la filosofía hegeliana para enfrentarse a esta situación. El método especulativo consiste en la comprensión de la unidad profunda que vincula lo que parecía *prima facie* separado. Como se ha visto, la esfera pública europea, pretendidamente secular y separada de la esfera religiosa, comparte en cambio con ella una raíz común. Esta raíz, como se ha visto, es además a su vez de naturaleza religiosa, y esto es a lo que se refiere Hegel cuando sostiene que el Estado está basado en la religión y procede de ella. Si la religión es el momento de la posición, de la inmediatez, y a ella se le enfrenta negativamente la perspectiva secular de una esfera pública de matriz ilustrada, el momento especulativo (la síntesis), esto es, la situación política europea, es un regreso al fundamento de estos polos aparentemente opuestos. Es urgente, desde el punto de vista descriptivo, reconstruir la lógica de esta relación dialéctica, con el fin de que se pueda plantear de otro modo el debate sobre la secularización.

Sin embargo, esta tarea no es meramente crítica y destructiva: en efecto, además de advertir los indudables peligros que cierta concepción fundamentalista de la religión puede tener si se traslada al ámbito político, también se pueden exponer las oportunidades ofrecidas por la emergencia de restos religiosos a partir de las oscuridades de la sedimentación a la que nos hemos referido. Por ejemplo, se podría reivindicar una actualización de la concepción hegeliana de la política como amor que vincula a los miembros de la comunidad tal y como ha sido expuesta en el apartado anterior. En este sentido, cabe apuntar sólo a dos propuestas teóricas: la

---

<sup>56</sup> Zazo, E., op. cit., p. 133.

construcción de la noción de “sentimiento constitucional” y una reconceptualización del discurso sobre la comunidad (más allá del comunitarismo).

Por una parte, la esfera pública europea podría beneficiarse de la adopción de la noción de “sentimiento constitucional”, frente a la concepción habermasiana de “patriotismo constitucional”<sup>57</sup>, anclada a un marco más sustancialista e identitario. Por la actual situación geopolítica, descrita más arriba, la noción de patriotismo parece fuertemente contraindicada para pensar las relaciones actuales dentro del marco europeo. Si es verdad que “la aceptación del poder político por parte de sus destinatarios no puede lograrse sólo por medios racionales, sino que se necesita también un mundo de sentimientos compartidos”<sup>58</sup>, tal y como muestran –tristemente– los recientes acontecimientos en el Reino Unido y en Cataluña, entonces se hace necesaria la conceptualización de “un lazo o compromiso moral o semimoral [...] llámesele sentimiento de fraternidad, solidaridad o identidad pan-nacional o federal”<sup>59</sup>. La noción hegeliana de espíritu como amor comunitario, declinado políticamente a partir de su base religiosa, todavía tiene mucho que aportar a este respecto: “el propio concepto de espíritu remite ya al carácter comunitario exigido para la concreción de una libre individualidad. El sentido mismo no puede [...] comparecer de manera abstracta, sino como la presencia particular en instituciones determinadas. De esa manera, cobra significado propio lo que afirma Hegel en la observación a *Enz* 554: ‘Dios ha de ser entendido como espíritu en su comunidad’. No puede haber, pues, espíritu ni supremo sentido en el hallarse aislado; se necesita un contexto de reconocimiento, una comunidad”<sup>60</sup>. Es preciso rescatar para la política la función social –aunque no el contenido– de ciertos elementos de la religión, si compartimos la visión hegeliana de que la máxima manifestación de Dios son los lazos que unen a los miembros de la comunidad<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989.

<sup>58</sup> Lozano Maneiro, A., “Los Estados Unidos de Europa, ¿mito o posibilidad histórica?”, en Brey Blanco, Id., *Formas de Estado, sentimiento constitucional y soberanía*, Dykinson, Madrid, 2017, p. 161.

<sup>59</sup> Norman, W., “La construcción de una Unión Federal Europea: una perspectiva filosófico-política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 7, 1996, p. 59. Sobre el mismo tema, y desde una perspectiva muy actual para los desafíos filosóficos en España y en Europa, cfr. del mismo autor Norman, W., *Negotiating Nationalism: Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

<sup>60</sup> Cuartango, R., op. cit., p. 235

<sup>61</sup> Cfr. Duque, F., “Estudio preliminar”, en Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Vol. 1, Lógica Objetiva, Abada/UAM, Madrid, 2011, p. 42: “Hegel lo a los antiguos eremitas, ‘sacrificados por el pueblo’, y que no obraban en absoluto en provecho propio. Esta función social –no su contenido– debe ser rescatado. Mas no se trata ya del ‘solitario’. Su papel ha dejado de tener sentido aun con respecto al Dios mentado al final del capítulo sobre el *saber absoluto*: un Dios que sería un solitario sin vida si no se espumeara para él su propia infinitud, rebosante en y como el cáliz de la historia, en los pueblos, cuyo más alto nivel está constituido por la comunidad (*Gemeinde*)”.

Por otra parte, uno de los objetivos principales de la reflexión filosófica sobre la secularización en la Europa actual (cuya dificultad consiste en ser capaz de acoger lo extraño y extranjero, y de ser afectada por ello), estriba justamente en la búsqueda de una noción intermedia, realmente democrática, flexible y abierta, entre la tendencia integracionista y de asimilación, por un lado (si se quiere, el ideal de centralización y homogeneización, todavía latente en muchas naciones europeas) y la llamada “multiculturalidad” (que conduce más bien a la creación de ghettos identitarios, refractarios a toda interacción con los demás grupos). Este objetivo implica un esfuerzo de reconceptualización del pensamiento sobre la comunidad, a través de la investigación de la rentabilidad de nociones que escapen al pensamiento hegemónico identitario/excluyente, tales como heterotopía, hibridación, vibración osmótica, labilidad fronteriza, pliegues de respectividad y fluctuaciones de potencia. Para esta tarea de reformulación conceptual, que implica “rasgar la superficie de los conceptos”<sup>62</sup>, algunos pensadores como Alberto Pirni han intentado explorar (y explotar) las posibilidades disruptivas del concepto de “comunidad político-religiosa” o *Gemeinde*<sup>63</sup> en la filosofía de Hegel<sup>64</sup>. Otros autores, como Alberto Moreiras, llevan tiempo proponiendo nuevas nociones para pensar esta alteridad política, en diálogo con el pensamiento hegeliano: el ejemplo más claro es el de “marranismo”<sup>65</sup>, que parte de la historia religiosa europea (y española) para pensar los fenómenos migratorios en América Latina y en el Mediterráneo. En otras palabras: si el lenguaje filosófico reflexiona sobre su propio pasado religioso y lo trae a la presencia, entonces se abren otros horizontes para pensar de otra manera el problema de la comunidad. El ejemplo más claro, y que ha estado sobrevolando este texto, es del propio término *Aufhebung*, traducido por Félix Duque como “asunción” en virtud de la resonancia religiosa que ha quedado “asumida” en este término filosófico<sup>66</sup>.

Como conclusión, se puede afirmar que, en la pluralidad de concepciones posibles sobre la secularización y el laicismo en el actual panorama europeo, el recurso

<sup>62</sup> Cfr. Pirni, A., “Graffiare la superficie dei concetti”, en Id., (ed.), *Globalizzazione, saggezza, regole*, ETS, Pisa, 2001, pp. 11-26.

<sup>63</sup> Cfr. Pirni, A., “Un binomio impossibile?”, en Id., (ed.), *Verità del potere, potere della verità*, ETS, Pisa, 2012, pp. 11-24.

<sup>64</sup> Y no sólo de Hegel, sino en general de la filosofía clásica alemana. Véase al respecto Pirni, A., *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa, 2006, y especialmente el capítulo 3: “Il regno dei fini e la comunità religiosa”.

<sup>65</sup> Cfr. Moreiras, A., *Marranismo e inscrizione, o sobre el abandono de la conciencia desdichada*, Escolar y Mayo, Madrid, 2016.

<sup>66</sup> Cfr. Duque, F., *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 328: “un buen ejemplo del uso de ‘asumir’ o ‘asunción’ nos es dado por el lenguaje religioso: hablamos de la elevación o ascensión de Cristo al cielo, porque ésta se hace sólo en virtud de la fuerza de su propia divinidad, y en cambio de la Asunción de María (que es elevada, no se eleva a sí misma), porque ésta ‘sube’ por su *función* relativa (Ser madre de Dios), por estar ‘integrada’ en la ‘economía de la salvación’ y no por su mera condición individual”.

al método especulativo de la dialéctica hegeliana sigue teniendo una plena vigencia<sup>67</sup>. Desde el punto de vista crítico, puede llevar a poner en duda la secularización como una negación abstracta de la religión o como una mera separación mecánica de esferas (tanto en el respecto objetivo de las instituciones como en el subjetivo de los comportamientos). La concepción de la secularización como un proceso de *Aufhebung*, expresable lógicamente, también pone en cuestión una comprensión lineal, teleológicamente orientada, de un proceso marcado por una presunta necesidad histórica. Determina relaciones de prelación lógica entre la esfera política y la religiosa, entendiendo la superación, el avance, como un continuo regreso al fundamento. Esta perspectiva implica incluir el discurso religioso en el debate sobre la esfera pública, evitando así actitudes de rechazo a ciertas formas de alteridad extraeuropeas *en cuanto* no secularizadas, lo que ofrece una solución a las cuestiones del nacionalismo y las migraciones. Desde el punto de vista propositivo, esta perspectiva también permite recuperar elementos del fondo religioso de la política y de la filosofía que sean beneficiosos para lograr una Europa unida en la diversidad y abierta a la alteridad. Independientemente de cómo se entienda la secularización, uno de los principales logros de la historia de nuestro continente, no puede y no debe servir para ser una herramienta de exclusión y de cierre identitario.

Para lograr este fin a la vez crítico y propositivo, se necesita del análisis conceptual de una filosofía que pueda (en el doble sentido de que se le permita y de que sea capaz de) tener impacto social sobre el discurso hegemónico y la articulación institucional de Europa<sup>68</sup>. Para conseguirlo es necesario luchar por la filosofía en el exterior, frente a los ataques del entramado económico-político neoliberal que la quiere suprimir. Pero también —y quizás sobre todo— en el interior, contra su conversión en un saber cómodo y acrítico, meramente técnico o historiográfico.

---

<sup>67</sup> Cfr. Cobben, P., “The Citizen of the European Union from a Hegelian Perspective”, en Buchwalter, A., (ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2013, p. 178: “the European Union can be instructively understood by employing Hegel’s conceptual framework”. Cfr. Cuartango, R., op. cit., p. 12: “tal vez haya llegado el momento de suponer [...] que la concepción hegeliana del espíritu, así como del poder asociado a este último, sea acertada”.

<sup>68</sup> Cfr. Cobben, op. cit., p. 191: “The cultivation of European citizenship begins at the level of individual member states. Public discourse has to be transformed into a discourse in which multicultural society no longer is considered a threat but an enrichment of modern freedom. Only when the fear surrounding the loss of an alleged national identity is overcome at this level can space be made for the positive reception of the European project”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, P., “European hypocracies”, *London Review of Books*, 29/18, 2007, pp. 16-21.
- Anderson, P., “Jottings of the conjuncture”, *New Left Review*, 2/48, 2007, pp. 5-37.
- Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012.
- Cobben, P., “The Citizen of the European Union from a Hegelian Perspective”, en Buchwalter, A., (ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht, 2013.
- Congar, Y. M.-J., *El espíritu santo*, Herder, Barcelona, 2009.
- Cuartango, R., *El poder del espíritu. Hegel y el ethos político*, Abada, Madrid, 2016.
- Duque, F., *La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- Duque, F., *Los buenos europeos*, Nobel, Oviedo, 2003.
- Duque, F., “Estudio preliminar”, en Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Vol. 1, Lógica Objetiva, Abada/UAM, Madrid, 2011.
- Duque, F., “Dell’altro tra noi (L’immigrazione, il male preteso)”, *Phasis. European Journal of Philosophy*, 4/2016.
- Glendinning, S., “Europa, secolarizzazione e democrazia liberale”, *Teoria*, XXVIII/2008/2.
- Gómez Caffarena, J., “Estudio preliminar”, en Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y teología*, CSIC, Madrid, 1992.
- Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid, 1999.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 2000.
- Hegel, G. W. F., *El joven Hegel. Escritos y esbozos*, ed. a cargo de J. M. Ripalda, FCE, Madrid, 2014.

- Kant, I., *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, ed. de Félix Duque, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Kant, I., *La contienda entre las Facultades de Filosofía y teología*, CSIC, Madrid, 1992.
- Lozano Maneiro, A., “Los Estados Unidos de Europa, ¿mito o posibilidad histórica?”, en Brey Blanco, Id., *Formas de Estado, sentimiento constitucional y soberanía*, Dykinson, Madrid, 2017.
- Malabou, C., *El porvenir de Hegel*, Palinodia, Avellaneda, 2005.
- Margel, S., “Séculariser la langue: Derrida, Scholem et Rosenzweig”, en *Phasis. European Journal of Philosophy*, 4/2016, pp. 19-33.
- Moreiras, A., *Marranismo e inscripción, o sobre el abandono de la conciencia desdichada*, Escolar y Mayo, Madrid, 2016.
- Navarrete, R., “Europa y Turquía, y viceversa. Una aproximación desde la geo(-)política de la historia”, en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013, pp. 69-92.
- Norman, W., “La construcción de una Unión Federal Europea: una perspectiva filosófico-política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 7, 1996.
- Norman, W., *Negotiating Nationalism: Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- Pirni, A., “Graffiare la superficie dei concetti”, en Id., (ed.), *Globalizzazione, saggezza, regole*, ETS, Pisa, 2001, pp. 11-26.
- Pirni, A., *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa, 2006.
- Pirni, A., “Un binomio impossibile?”, en Id., (ed.), *Verità del potere, potere della verità*, ETS, Pisa, 2012, pp. 11-24.
- Rocco, V., “Pax europea y crisis social” en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013, pp. 189-206.
- Rocco, V., Vélez, M., Zazo, E., “La Reforma en Hegel”, en Gabilondo, A. et al. (eds.), *La herida del concepto*, UAM, Madrid, 2016.
- Romerales, E., “Reacciones de Europa ante el fanatismo islámico”, en Id., Zazo, E. (coords.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 77-104.

Sgarbi, M., “Europa: identidad y reconocimiento, tradición y proyecto”, en Garrocho, D. S., Rocco, V. (eds.), *Europa: tradición o proyecto*, Abada, Madrid, 2013, pp. 223-236.

Taylor, Ch., *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Zazo, E., “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas”, en Romerales, E., Zazo, E. (coords.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 105-133.

---

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2018.19.005>

Bajo Palabra. II Época. N°19. Pgs: 111-132