



FE, DEVOCIÓN Y CIRCULARIDAD: LA FILOSOFÍA HEGELIANA COMO CULTO

Faith, devotion and circularity: Hegelian philosophy as cult

*Ignacio Andrés de la Carrera Fernández del Río*¹

Universidad de Chile, Santiago, Chile

ignaciodelacar@gmail.com

1. Fe y culto

En la introducción a la sección “Espíritu absoluto” de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, nos encontramos con la siguiente reflexión por parte de Hegel:

La *religión*, como se puede llamar a esta esfera suprema en general, hay que considerarla tanto como saliendo del sujeto y encontrándose en él, como saliendo de modo objetivo del espíritu absoluto, el cual como espíritu está en su comunidad. (Hegel *Enzyklopädie* § 554).

Inmediatamente después, en el § siguiente, el texto prosigue:

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es en sí misma esencialmente proceso cuya unidad inmediata y sustancial es la *fe* en el testimonio del espíritu como *certeza* de la verdad objetiva (Hegel *Enzyklopädie* §555).

La fe, pues, es una cierta correspondencia entre subjetividad y objetividad. La religión es un objeto distinto del sujeto, tiene un contenido y verdad objetivos. Ella está, sin embargo, unida a la conciencia subjetiva: es un objeto *para* dicha conciencia y lo es de manera *inmediata*. Esta inmediatez es su certeza: la conciencia simplemente *sabe* (sin necesidad de pruebas más allá de su certeza misma) tanto el contenido del objeto que sabe cómo ese contenido es verdadero. Esto se acerca al significado de fe que suele usarse en el lenguaje cotidiano: la fe suele entenderse como la capacidad de sostener algo sin necesidad de dar razones de ello, el

¹ Abogado, Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Chile.



poder dar una afirmación que no se funda en otra cosa. Sobre todo en el ámbito religioso (donde más importancia se le da) la fe es algo que simplemente se tiene o no se tiene.

Para Hegel, la fe tiene por contenido a Dios, es el saber inmediato de Dios y el saber inmediato de que Dios *es* (Houlgate 24). Más precisamente, y debido justamente a la inmediatez que la caracteriza, la fe no es sólo certeza de que hay Dios, sino la certeza de que Dios *está presente* (Houlgate 27). La fe misma *es* la presencia de Dios. Sabe que Dios está presente porque ella es su presencia, no requiere de otro testimonio que ella misma: es el testimonio del espíritu (Hegel *Enzyklopädie* § 555; Houlgate 25; 1 Juan 5:7-8). Y la presencia de Dios en la conciencia subjetiva es la *unidad* del creyente con Dios: esta unidad es el concepto mismo de fe. Por otro lado, que la fe se manifieste a algunos y no a otros es algo que depende exclusivamente de la voluntad divina. Está más allá de nuestras fuerzas el tener fe o no, la manifestación de Dios en la conciencia subjetiva es absolutamente incondicionada: “esta es la doctrina protestante de la fe como la gracia de Dios” (Regenbogen y Meyer 267).

En resumen, la fe es tanto la unidad del creyente con Dios como el testimonio de dicha unidad. Ahora bien, junto con ser su unidad inmediata, la fe reconoce también la diferencia entre la conciencia que es ella misma y Dios que es su objeto (Hegel *Enzyklopädie* §555). Se sabe separada de Dios y, por lo tanto, reconoce que es mala, finita y débil, mientras Dios es bueno, infinito y omnipotente. Se reconoce, en definitiva, como pecadora (Houlgate 27 y 29). Para poder realizar el concepto de su fe, esto es, llegar a ser plenamente la unidad con Dios que *sabe que es* a pesar de que por el lado de su particularidad es lo absolutamente distinto de él, la conciencia subjetiva debe depurarse, *formarse* y quedar así liberada de su separación con lo divino. Esto es lo que Hegel llama *devoción* (Hegel *Enzyklopädie* § 555).

La devoción consiste en el *culto* (implícito o explícito), esto es, el proceso mediante el cual el devoto, sostenido por la fe, supera la oposición entre él y Dios hasta lograr su unidad, es decir, hasta *realizar* la fe. El culto, pues, presupone la fe, pero también culmina en ella (Hegel *Enzyklopädie* § 555; Houlgate 28). Al llegar a esta meta, al unirse con Dios, dicha unión es la que justifica la fe de la que se partió. La fe inmediata, justificada por sí misma, es la que lleva a la devoción y al culto, que culminan en la fe realizada. Pero esa fe



realizada (precisamente por no ser algo distinto de la fe inmediata) es la que justifica su propio presupuesto. La fe, pues, es un círculo: la misma autosuficiencia que tenía en su inmediatez ahora se despliega en los momentos separados de inmediatez y realización.

Todavía más: como la fe *es, presupone y se dirige* a la unidad de la conciencia subjetiva con Dios, la religión perfecta (aquella que corresponda plenamente al concepto de lo que es la fe) *debe* ser la religión que represente como posible dicha unidad: el contenido de la religión que corresponda a la fe debe ser la creencia en que Dios puede ser uno con el hombre, que es precisamente lo que ocurre en el cristianismo (Houlgate 28). Que en la representación cristiana Dios se haya encarnado en forma humana *muestra* que la unidad en que consiste la fe es posible. Es el cristianismo el que justifica la fe como tal, la fe que comparten todas las religiones.

Lo que la encarnación muestra es que la debilidad y carácter pecaminoso del hombre es un momento negativo de Dios mismo. La buena nueva cristiana, en la interpretación luterana que sigue Hegel, es que los pecados son perdonados (Houlgate 29). Hay, pues, que dejarse perdonar, y la humildad de aceptar ese perdón es el reconocimiento de la propia menesterosidad respecto de Dios, con el resultado subsiguiente de la absoluta entrega del creyente, el vaciamiento de la obstinación particular para dejarse mover por aquel. La particularidad propia queda entonces superada y la reconciliación con Dios completa. Esto es lo que muestra la muerte de Jesús: al darse libremente en sacrificio su particularidad es negada y su “retorno al padre” completado. Pero como al mismo tiempo Cristo es Dios, su sacrificio es el sacrificio de Dios mismo, en que Dios (que primeramente era una entidad abstracta y separada del mundo) se manifiesta en su realidad efectiva como amor (1 Jn 4:8). Dios se manifiesta como amor al sacrificarse por nosotros. Y al sacrificarse uno por el prójimo, negando así el carácter absoluto de la particularidad propia, se identifica uno con Dios: ambos son momentos de la misma reconciliación.

Esto es justamente lo que se representa en el culto: Dios, como cordero pascual, se ofrece a sí mismo en un banquete a sus fieles. En esto se manifiesta la realidad efectiva de Dios, pero también la del hombre. En el sacrificio de Cristo, Dios y hombre se dieron en



sacrificio al unísono y este sacrificio es el espíritu vivificador de la comunidad, la resurrección que instaura una iglesia. El espíritu “como espíritu está en su comunidad” (Hegel *Enzyklopädie* § 554), en efecto, el culto muestra que en la apertura a la muerte, en el amor, uno es movido por Dios, con lo que ambas voluntades se identifican. Esa es la liberación en que consiste el culto: la depuración de la mera particularidad que sin embargo vivifica a la particularidad.

2. Filosofía y religión

¿Qué relación tiene la religión con la filosofía? Para Hegel filosofía y religión tienen el mismo contenido y el mismo fin: Dios, ni más ni menos (Hegel *Begriff* 284; Hegel *Enzyklopädie* § 1). La diferencia entre ambas es una cuestión de *forma*. Mientras la filosofía goza de la forma que propiamente le corresponde a su contenido, la forma de la religión mezcla al contenido infinito con lo finito, con lo natural, lo espaciotemporal. La forma de la filosofía es el pensamiento conceptual; la de la religión, la representación y el sentimiento (Houlgate 16-24). Lo que en la filosofía aparece como unido por la necesidad conceptual, lo que en ella se mueve por su propia racionalidad, aparece en la religión como enlazado de manera externa, mediante vínculos contingentes y arbitrarios. Si en la religión, por ejemplo, Dios aparece siendo tres personas sin que quede muy claro por qué han de ser tres y no cuatro, cinco o un millón; la filosofía, en cambio, muestra la necesidad de que los momentos del concepto sean tres, siendo estos tanto el presupuesto de la racionalidad de la doctrina religiosa de la Trinidad como la meta a la que esta doctrina llega una vez que se eleva por sobre su carácter de representación y adopta una forma conceptual.

Si la correspondencia entre filosofía y religión es así de plena, entonces no es raro que Hegel mismo considere a la filosofía como una forma de culto (Houlgate 32). Al igual que el culto religioso consiste en la liberación de la propia particularidad para identificarse con Dios, el “culto filosófico” es el proceso por el cual el devoto de la razón supera las propias



opiniones contingentes y arbitrarias dejándose llevar solamente por el movimiento que la razón le indica (de Vos 107). La verdad filosófica de Dios, la forma que propiamente le corresponde, es la forma conceptual, la forma de la razón. Para Hegel Dios es la razón, como ser, concepto, idea y espíritu². La formación (*Bildung*) que busca elevarse hasta el pensamiento plenamente racional (y ser uno con la razón) es, pues, el culto.

De hecho, la circularidad que la filosofía (como sistema que se expone en la *Enciclopedia*) exhibe es la misma circularidad del culto. El pensar filosófico comienza con la identidad entre pensamiento y ser: la *fe* que es el punto de partida para Hegel es la que tiene el sujeto en la certeza de ser uno con el objeto³. Pero como, al mismo tiempo, el pensar tiene la conciencia de la diferencia con lo pensado (Hegel *Enzyklopädie* § 17), el despliegue del sistema es el esfuerzo de las muchas formas de subjetividad y objetividad por superar su unilateralidad, que las mantiene como finitas. El resultado, la filosofía propiamente tal, es la identidad inmediata de que partió el pensar filosófico, sólo que ahora esta identidad está mediada por todas las determinaciones de sí misma (la serie de los momentos que se despliegan en el sistema enciclopédico). Y, al saberse ahora la razón como una consigo misma, es esta identidad la que justifica el punto de partida. Y esto porque *es* el punto de partida, dado que, desde un punto de vista sistemático, la filosofía en su culminación se identifica con la lógica (Hegel *Enzyklopädie* § 574). En otras palabras, la racionalidad en la realidad es algo que debe presuponerse para poder verse, pero es el verla lo que justifica la presuposición de que depende. La filosofía es también fe. Y tal como Dios se manifiesta sólo para los que ya creen en él, así la racionalidad de la realidad es ya una verdad para aquellos que gozan de la gracia de creer en ella y de dejarse dirigir por el pensamiento mismo:

Por lo que se refiere al *comienzo* que la filosofía tiene que adoptar parece que ella comienza con una suposición subjetiva, igual que las otras ciencias en general, a saber, con un objeto particular, y así como en los otros casos se toma al espacio, al número, etc., parece que aquí hay que tomar al

² “El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las definiciones metafísicas de Dios” (Hegel *Enzyklopädie* § 85).

³ En realidad, el punto de partida es aún más inmediato: el pensar libre de cualquier presuposición (Hegel *Enzyklopädie* § 78). Que este pensar puro *es de hecho* la identidad inmediata entre pensamiento y ser es algo que el lector reconoce al cerrarse el sistema (Hegel *Enzyklopädie* § 574).



pensamiento como objeto del pensar. Sólo que eso es precisamente el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y por tanto él mismo se *engendra y da su objeto*. Más adelante, aquella posición que de este modo aparece como *inmediata* debe convertirse en *resultado* en el interior de la ciencia y precisamente en su último resultado, con el cual la filosofía alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa. De este modo, la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal. – O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia y, por consiguiente, el primero de los conceptos (que por ser el primero contiene la partición de que el pensar es objeto para un sujeto, al mismo tiempo extrínseco, que filosofa) ha de ser abarcado por la ciencia misma. Éste es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción (Hegel §17).

El comienzo es el pensamiento que se tiene a sí mismo por objeto. Este es el supuesto. La meta a la que finalmente llega es su comienzo mismo, y así, al ser el resultado el comienzo, este queda justificado. Ahora bien, como el supuesto de que parte la filosofía es el pensar libre como tal, es la racionalidad la que se justifica a sí misma. Esto porque la libertad en que consiste este pensamiento es la autodeterminación, el poner por sí mismo su objeto, y no el verse determinado por algo externo al pensamiento mismo, pues esto lo haría contingente y arbitrario. El movimiento *necesario* que une a las figuras racionales unas con otras es lo que hace a la razón libre, porque esta necesidad es absolutamente interna. En resumen, la razón se da a sí misma, de modo necesario, y esa necesidad es la libertad. Pero como el pensamiento es, en su concepto, esta racionalidad, de esto se deduce que el punto de partida para pensar racionalmente es el pensar *como tal*. Dicho de otra manera, el salto de fe que se da a la hora de pensar racionalmente es el pensar en sí mismo. Lo que Hegel dice es que *si pensamos* debemos llegar a la identidad de pensamiento y ser (pues esta identidad *es* el pensamiento), mediante el proceso de formación (*Bildung*) y liberación de nuestra conciencia, que es el proceso de formación y liberación de la razón misma. Esto corresponde exactamente, en “el elemento de la representación”, al culto divino por medio del cual la fe llega a sí misma.

La diferencia, entonces, entre “culto filosófico” y “culto religioso” es la diferencia que hay entre concepto y representación. La fe, y el culto que esta se da a sí misma, parece



contingente y arbitraria, sobre todo vista desde fuera de la conciencia del creyente. Su carácter representacional es el origen de la diversidad de cultos y de religiones, que *parecen* ser inconmensurables unos con otros así como inconmensurables respecto de la conciencia no-creyente. Aquí Dios es tres, allá es indivisiblemente uno, aquí se encarna en hombre, allá se encarna en vaca y en mono... la religión aparenta ser un mercado donde se ofrecen servicios para todos los *gustos*. Gustos que, como son *meramente* subjetivos, son en última instancia contingentes. Sin embargo, cuando trasladamos la mirada a la interioridad de la conciencia, vemos que la fe (al menos cuando es sincera) no tiene la forma de la contingencia, sino de la necesidad. Lo que desde afuera es contingente es para el creyente una creencia *necesaria*, pero precisamente como, al representarse externamente esta necesidad, toma la *forma* de la contingencia, los creyentes de toda religión (que comparten *una única fe*, la fe como tal), al representar cada uno su fe, no se reconocen en la representación del otro. De ello resulta la consiguiente paradoja de que históricamente ha habido, y todavía hay, muchos creyentes enfrentados, a veces violentamente, *cada uno de los cuales* cuenta con “el testimonio inmediato del espíritu”:

Incluso una familiaridad somera con las afirmaciones de Müntzer, Hoffman, Jan van Leiden, Niclaes, Traske y otros durante los siglos XVI y XVII muestra que ellos afirmaban cosas contrarias y violentamente discrepantes como reveladas divinamente por Dios, desde la necesidad de una violencia apocalíptica proactiva hasta el retiro pacifista del compromiso político, desde la necesidad de nuevos rituales y liturgias hasta la insignificancia de todas las cosas exteriores en el culto religioso. El principio de no contradicción asegura que no todas pueden haber sido correctas, como siempre lo han visto y observado con razón sus críticos. Más aún, ¿cómo pueden las respectivas y rivales afirmaciones de verdad involucradas ser evaluadas de manera convincente, sea entre los europeos de la modernidad temprana o los de ahora? (Gregory 161).

La solución de Hegel es decantarse por *una* de estas representaciones religiosas como la más profunda y verdadera: el cristianismo luterano (Houlgate 26). El motivo es que el luteranismo es la *representación* de la fe que mejor corresponde al *concepto* de la fe (la unidad entre conciencia subjetiva y Dios), como se vio más arriba. Pero aunque la fe luterana sea una consecuencia *necesaria* del concepto de fe como tal, el hecho de que este vínculo sea



necesario, es decir, el hecho de que en su desarrollo hasta el luteranismo la fe se manifieste con una forma racional, no impide, sin embargo, que esta forma racional esté puesta como contingente. Dicho de manera más clara: el cristianismo luterano puede que sea plenamente racional y la religión verdadera, pero por el hecho *de ser religión* aparece como algo contingente. En concreto, aparece en un momento *particular* de la historia, en un lugar *particular*, y mezclado con intereses políticos, sociales y personales *particulares*, pudiendo perfectamente haber aparecido, en principio, en cualquier otro tiempo y lugar, en cualquier otro contexto histórico. De ahí también que la afiliación a la religión luterana, a la religión cristiana en general, o a cualquier otra creencia, esté en la práctica mediada por todo tipo de contingencias, como la identidad cultural o el sentimiento de pertenencia al grupo, así como el mero azar.

Pero como la filosofía no sólo es racional, sino que tiene a la racionalidad como el elemento donde se mueve, la racionalidad que todos los seres humanos compartimos por el hecho de serlo, la fe filosófica es absolutamente *comunicable*. En el fondo no es más que el autoconocimiento de aquello que nos constituye. La “afiliación filosófica”, a diferencia de la afiliación religiosa, no aparece como algo azaroso, sino como razonada, necesaria y libre. Si uno se dedica a pensar *hasta el final*, debe alcanzar la verdad absoluta. El no llegar a ella muestra que el pensamiento de quien piensa es de algún modo deficiente. Puede que su pensar quede estancado en la mera representación, degradado en lo sensible; o puede también que el pensamiento se obstine en determinadas unilateralidades y no quiera ir más allá de las limitaciones que se muestran en ellas.

En el primer caso está la conciencia religiosa no-filosófica: como el culto del pensamiento requiere tiempo y disciplina, la filosofía no es algo que se ofrezca a *todos* los hombres, sin perjuicio de que se ofrece a *cualquiera*. Pero la religión “es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación” (GW 19:12). Esto no quiere decir que conciencia filosófica y religiosa sean incompatibles en una misma persona, como si entregarse a la filosofía excluyera la fe religiosa. Más bien al contrario: si bien los fieles no *necesitan* de la filosofía, el filósofo *debe ser* un devoto religioso



(Houlgate 22). Esto porque la filosofía, al contener todas las determinaciones previas en ella, contiene a la religión en ella; lo que significa, dicho desde el lado de la subjetividad, que ser seres formados racional y filosóficamente incluye de suyo el modo representativo de relacionarse con la verdad, además del modo estético, político, moral, natural, etc. Sin estos modos inferiores estaríamos “incompletos”, la filosofía no se manifestaría con su contenido pleno. La filosofía lo contiene todo y no excluye nada. Por otro lado, puesto que la filosofía, al ser plenamente conceptual, es superior a la religión en tanto esta es representativa (Hegel *Begriff* 284), tiene la filosofía a la religión como presupuesto histórico. En la conciencia, desde un punto de vista empírico y finito, se llega a la filosofía *desde* la religión, dado que la conciencia se hace representaciones de los objetos antes de hacerse conceptos de ellos (Hegel §1).

En el segundo caso están los distintos momentos de la historia de la filosofía, en cuanto expresan en el tiempo y el espacio los momentos del desarrollo de la filosofía para alcanzarse a sí misma, su culto. Estos momentos tomados separadamente son cada uno una escuela o sistema filosóficos, mostrando cada cual una unilateralidad particular con la que la filosofía se dota de contenido. En ese sentido, no hay muchas filosofías, sino *una sola*, y en cada momento de su historia expresa la verdad toda, solo que de manera abstracta, todavía indeterminada de alguna u otra forma (Hegel §13).

Evidentemente, esto significa que para Hegel *su* filosofía es *la* filosofía en su plenitud, y en cuanto tal contiene la verdad absoluta *como* verdad absoluta. De más está decir que esto choca con el pluralismo filosófico y epistemológico al que estamos tan acostumbrados. Al respecto se pueden decir por lo menos dos cosas. Primero, que es problemático considerar “cerrado” al sistema hegeliano de cara al futuro. Si con Hegel la filosofía alcanza la verdad absoluta, la cual contiene en ella al espacio y al tiempo así como también a la historia universal, esta verdad debe ser, de algún modo, *atemporal*. Pero como la filosofía no se ocupa del futuro y no hace profecías (Hegel *Grundlinien* 19) esta verdad absoluta pareciera tener por límite un horizonte histórico más allá del cual la negatividad (y por lo tanto la determinación) pudiera seguir actuando. Segundo, y contra las nociones posmodernas, el



pensar, para Hegel, presupone que la verdad *es*. Toda afirmación es, por tanto, una declaración de verdad. Y como la filosofía se ocupa de la verdad absoluta, todo pensador de la historia de la filosofía ha declarado contener en su pensamiento a la verdad absoluta, incluyendo (algo que es a todas luces evidente) aquellos que niegan que dicha verdad absoluta exista.

3. El mundo

Hasta aquí el carácter cultural de la filosofía por el lado de la conciencia subjetiva. Por el lado de la verdad objetiva, esto es, por el lado del contenido a la que esta conciencia subjetiva se enfrenta, podemos constatar también su carácter de culto, lo que no es sorprendente considerando todo lo dicho de que sujeto y objeto se identifican. El contenido de la filosofía es la realidad efectiva (Hegel §6). Este contenido se ha hecho tanto mundo interior como exterior: el espíritu absoluto retorna a sí mismo sólo pasando por el camino de formación que son el espíritu subjetivo (alma, conciencia, espíritu) y el espíritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad). En otras palabras, la formación tanto del espíritu humano *en sí* como la formación del mundo social y político en que este espíritu se despliega *para sí* tienen por fin justamente el que la razón, el espíritu, el fundamento tanto de lo subjetivo como de lo objetivo, pueda reconocerse en esta actividad de ponerse como otro. Este proceso es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*): la identidad entre la esencia y la existencia.

Dado que la determinación más concreta y abarcadora del espíritu relativo (el espíritu subjetivo y el objetivo por oposición al espíritu absoluto) es la historia universal, se puede considerar de manera general a esta como el proceso formativo por el cual la razón se libera a sí misma de estar puesta como lo otro de sí: la naturaleza (Hegel §18). Esto porque la historia, al transcurrir en las determinaciones *naturales* de tiempo y espacio presenta de manera inmediata la contingencia y arbitrariedad de la naturaleza. Desde el punto de vista de la organización de la *Enciclopedia*, la historia es el proceso por el cual la naturaleza se eleva



y profundiza, se *interioriza*, para volver a la lógica: este retorno a la lógica desde la naturaleza es lo que muestra la filosofía del espíritu. Y presenta el mismo movimiento cultural por el que el devoto de la religión se libera de sí mismo y llega de esa manera a sí mismo. Como dice Hegel al final de la *Fenomenología*:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida [...] (Hegel *Fenomenología del espíritu* 473).

Estos dos lados, la historia (la realidad como empíricamente ocurre) y la filosofía (la comprensión conceptual de la misma realidad) son en el plano objetivo y en el subjetivo, respectivamente, el culto que confirma al espíritu en sí mismo. Por el lado subjetivo, como ya se vio, es la liberación de la conciencia de lo contingente y arbitrario y así dejar, con humildad, que sea la razón misma quien la mueva. Por el lado objetivo, es esta misma liberación pero en un ámbito político e histórico: la consecución de un orden social en el que la subjetividad libre y racional se pueda reconocer. Ambas aspiraciones, la filosófica y la política, son el culto al espíritu. Pero para que dichas aspiraciones puedan verse efectivamente realizadas, hay que gozar de la fe que ya es en sí su realización y la justifica:

Lo absoluto es el espíritu; he aquí la definición suprema de lo absoluto. – Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura [*Bildung*] y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal (Hegel *Enzyklopädie* §384N).



Bibliografía

- De Vos, Lu. “Gott oder die absolute Idee. Zum Thema der Hegelschen Religionsphilosophie“, *Hegel-Studien* 29 (1994), 103-116.
<https://www.jstor.org/stable/i26598255>
- Gregory, Brad. *La Reforma involuntaria: Cómo una revolución religiosa secularizó a la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, trad. por Ramón Valls Plana, Abada Editores, 2017.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke* 19. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1989.
- Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2013.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2003.
- Houlgate, Stephen. “Glaube, Liebe, Verzeihung: Hegel und die Religion”, *Hegel-Studien* 49 (2015), 13-38. <https://www.jstor.org/stable/e26595898>
- Regenbogen, Arnim y Uwe Meyer. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2013.

Fecha de Recepción: 14/09/2022 – Fecha de Aceptación: 07/11/2022