

---

# Inteligibilidad e historicidad de la experiencia en Hegel

Eduardo Álvarez

---

**Abstract:** This paper defends that, if we understand historicity as rejection of the necessity to refer to something transhistorical in order to explain the human effort to make experience intelligible, then the author that connects intelligibility and historicity in the project of modernity is Marx, not Hegel.

**Keywords:** Hegel, Marx, Reason, Experience, Historicity.

## Introducción

La cuestión que quiero plantear aquí se me suscitó a raíz de una observación de mi maestro Ramón Valls Plana, quien a propósito de Marx señaló en una ocasión que el marxismo, en la medida en que no reconoce una lógica que preceda y guíe la experiencia, se encuentra con la dificultad de dar cuenta de la inteligibilidad de la misma.<sup>1</sup> Él hacía esta observación en conexión con su reflexión acerca de cómo se plantea esta cuestión en Hegel. Por mi parte, pretendo nada más volver sobre este problema para tratar de entender la posición de Hegel y añadir un comentario sobre Marx en relación con este asunto. Sin embargo, el desarrollo de esta meditación referida a la posición de Hegel pienso que nos conduce inevitablemente a enfrentarnos a otra cuestión conexas con la anterior, y es la que se refiere a la historicidad de la experiencia y el modo en que dicha historicidad afecta a la inteligibilidad. Pero vayamos por partes.

## A.

Empecemos por recordar algunos aspectos básicos para orientar el asunto en la perspectiva de la filosofía hegeliana:

La cuestión de la inteligibilidad nos sitúa ante un panorama que trasciende el ámbito del conocimiento en sentido estricto, porque también cabe hablar del carácter inteligible de la experiencia, por ejemplo, estética o moral. Sin embargo, si nos atenemos al sentido de fondo que presta Hegel a este asunto, creo que hay que señalar que el conocimiento constituye un momento siempre presente en mayor o menor grado en toda forma de experiencia y que es responsable de la inteligibilidad de la misma. Pero la aclaración de esto me obliga a hacer una consideración previa sobre la nueva concepción que introduce Hegel en este contexto. En efecto, hay que señalar que en su obra encontramos, en relación con el pasado, una nueva y compleja concepción de la experiencia, en la que destaca

Hegel diversos componentes, vertientes y niveles de consideración. Y esto quiere decir, por lo que respecta al conocimiento, que la experiencia - según Hegel - no solamente involucra a los datos sensoriales junto a la imaginación con sus operaciones asociativas (recogiendo la concepción de los empiristas); la experiencia no solamente envuelve también (siguiendo ahora a Kant) una lógica que la gobierna; sino que implica además la dimensión social e histórica que caracteriza a todos los fenómenos humanos. En este sentido pudo afirmar François Chatélet que Hegel es el más grande empirista de la historia de la filosofía,<sup>2</sup> porque atiende a todos los aspectos involucrados en la experiencia sin hacer abstracción de ninguno de ellos. Pero esa nueva y compleja concepción de la experiencia que presenta en la *Fenomenología del espíritu* entiende la experiencia cognitiva como una tan sólo de las diversas maneras en que la conciencia se relaciona con su objeto. Esto quiere decir que distingue en esa relación diversas vertientes y que podemos hablar así de la experiencia cognitiva, como también de la experiencia moral o estética, entre otras. Ahora bien, en toda forma de experiencia hay que distinguir entre dos momentos fundamentales e irreducibles: el momento de apropiación o asimilación del objeto, que es el predominante en la experiencia cognitiva (el sujeto se apropia el objeto que le es dado, aunque esa apropiación encierra también una actividad conformadora de dicho objeto); y el momento de recreación, a través del cual el sujeto incide con su acción sobre el objeto y/o lo transforma (a la vez que el sujeto mismo se recrea con él), que es el que domina en la acción moral o en la producción estética, aunque éstas son formas de actividad a las que acompaña también una dimensión cognitiva. En realidad, ambos momentos están presentes en toda forma de experiencia, aunque en cada una predomina uno u otro momento. Pero por lo que respecta a nuestro tema, quedémonos con la observación de que en toda experiencia humana hay en mayor o menor medida un momento cognitivo o de apropiación, que es precisamente el que hace posible la inteligibilidad de la experiencia.

Otra consideración nos lleva a lo siguiente. En los diversos ámbitos de la experiencia, son los conceptos los que hacen posible su intelección. Los conceptos empíricos pueden ser de muy diverso tipo y muchos de ellos sostienen nuestro saber más inmediato sobre las cosas con las que nos desenvolvemos cotidianamente. Otros, sin embargo, son conceptos teóricos porque configuran el discurso de una ciencia mediante una teoría acerca de un campo de lo real. Pues bien, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel señala que hay disciplinas que ordenan un campo de nuestra experiencia que sólo de ma-

nera impropia pueden ser calificadas como científicas.<sup>3</sup> Tal es el caso, por ejemplo, de la heráldica (o de la numismática o la filatelia), que son disciplinas con una base intelectual, pero que se fundan más bien en el capricho y carecen por lo tanto de un fundamento racional. Otras disciplinas son ciencias, pero consisten más bien en colecciones de conocimientos (un ejemplo de este tipo de ciencias es la filología). Ni unas ni otras son ciencias filosóficas porque carecen de un fundamento racional. Este fundamento racional sólo puede provenir de lo que llama Hegel el *concepto especulativo o concepto puro*, que no es una construcción arbitraria del intelecto, ni responde a la contingencia, sino que es el modo necesario y genuino en que se desenvuelve el pensamiento cuando éste trata de captar fielmente el ser de las cosas comprendiéndolo en conexión interna con su no-ser; su identidad junto a su diferencia; su positividad como resultado de su negatividad. En ese sentido, el concepto reproduce el movimiento de lo real-efectivo.

Por otro lado, recordemos que Hegel presenta la *lógica* como la ciencia que define el ámbito de la racionalidad. El pensamiento puede versar sobre muchas cosas, pero toma conciencia de sí mismo, de su forma, que no es ajena al contenido, en la *lógica*, en la cual se exponen las formas puras del pensar. Por eso, la *lógica* hegeliana se presenta como el discurso de la razón incondicionada, un discurso cuyo desarrollo determina las formas absolutas de la cientificidad. Es decir: las formas lógicas constituyen la base y, por decirlo así, la conciencia intemporal (o presentada de manera intemporal) de todas las demás formas científicas. Todos los conceptos empíricos de carácter científico son comprendidos como aplicaciones en diversos campos del concepto especulativo como tal. Pero recordemos que el sistema de la ciencia no se agota en la *lógica*, sino que se extiende además a la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu*. Conforman, por lo tanto, una “enciclopedia” o Sistema en el que cada ciencia constituye una totalidad y donde el todo o conjunto del Sistema puede entenderse a su vez como ciencia. Por lo tanto, la *Enciclopedia* ni es un conglomerado de saberes ni incluye disciplinas que no tengan al concepto especulativo como su fundamento racional.

Las “ciencias filosóficas” son, por lo tanto, las que tienen en su base a la *lógica*, que es ella misma también una ciencia filosófica: aquella que estudia el “elemento” de la racionalidad. Ese elemento lo constituye el concepto, que es el *minimum rationale*. De modo que éste se puede determinar en el plano lógico antes de presentarse aplicado a la física o al derecho. Toda ciencia positiva, si se basa en el concepto, es ciencia filosófica, aunque luego desarrolle contenidos exclusivamente positivos, donde sólo cuenta lo empírico. Y la *Enciclopedia*, en realidad, sólo aspira a presentar el resumen del saber fundamental, pues se ciñe tan sólo a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares que constituyen el Sistema. Y, por lo que hace al campo de lo contingente, ahí ya no se hace valer el concepto, sino que más bien se dan razones sobre los fenómenos. Eso quiere decir que hay un tipo de inteligibilidad limitada en ese contexto, donde - parece dar a entender Hegel- se avanzan sentidos para dar cuenta de lo inmediato y cotidiano. Pero el saber fundamental, cuyo resumen ofrece la *Enciclopedia*, es aquel que alcanza la inteligibilidad del concepto, que es la

propia de las ciencias filosóficas. Por lo tanto, la *lógica* determina la forma última de toda realidad inteligible: el espacio de la inteligibilidad. Dejo de lado aquí otros comentarios en los que se extiende Hegel acerca de otras ciencias (comentario al § 16 de la *Enciclopedia*),<sup>4</sup> pues se apartan del asunto que quiero aquí hacer objeto de mi consideración (así, por ejemplo, la cuestión de la matemática o de la historia).

## B.

Pongamos un ejemplo concreto sobre el modo en que los conceptos de las ciencias se fundan en el concepto especulativo, un ejemplo tomado de la *Filosofía del derecho*: el que se refiere a la dialéctica de la voluntad libre.<sup>5</sup> Es éste un concepto de una ciencia filosófica cuya base y posibilidad viene dada por la estructura triádica del concepto puro. Así que empecemos por recordar brevemente la exposición que la *Ciencia de la lógica* desarrolla sobre los tres momentos del concepto puro: lo universal, lo particular y lo singular.

*Lo universal*, en primer lugar, es el concepto entendido como el poder del pensamiento de mantenerse idéntico consigo mismo con independencia del contenido determinado que pueda acoger en cada caso. En cuanto es uno y lo mismo en la diversidad, lo universal consiste precisamente en esta pura referencia a sí mismo. En tanto que tal, es el concepto en su identidad abstracta. Se trata del infinito poder del pensamiento de ser siempre él mismo cuando está en cualquier cosa. Por eso, Hegel lo caracteriza como un poder que se refiere a lo distinto sólo como a sí mismo.

Pero, en segundo lugar, el concepto contiene siempre una determinación *particular*. La cual no es un límite exterior, sino algo generado por el concepto mismo. Es decir: lo particular es lo universal en cuanto se determina a sí mismo como algo específico. Los particulares no son diferentes de lo universal, sino que lo son solamente entre ellos; cada uno de los cuales, sin embargo, coincide con los demás en tener la misma universalidad como su sustancia.

Finalmente, lo *singular* es la unidad de lo universal y lo particular, o sea, la totalidad del concepto en la que aquellos quedan comprendidos como momentos, ninguno de los cuales por separado es propiamente un concepto, sino una abstracción hecha a partir de éste. Lo singular es, por consiguiente, lo universal que se particulariza y vuelve a sí, lo universal concreto.

Con esta posición Hegel está afirmando ni más ni menos, en contra de toda tradición, que lo real-efectivo hecho inteligible por el concepto es siempre lo singular. Pero este singular no coincide con lo que habitualmente recibe esta denominación: en efecto, el “esto” que nuestra sensibilidad aísla aquí y ahora, y al que nuestro dedo apunta, no da cuenta de la universalidad que lo penetra. El singular de Hegel es el “esto”, pero captado a través de la mediación infinita que funda su concepción como algo real-efectivo.

Pues bien, volviendo a la *Filosofía del derecho* y al concepto de *voluntad libre*, que interpretamos como la aplicación científico-positiva del concepto especulativo, hemos de decir que los tres momentos de la voluntad

constituyen un ejemplo concreto de la dialéctica lógica del concepto, y ello de acuerdo con el siguiente esquema:<sup>6</sup>

	I Universalidad ----	Indeterminación	I Libertad
Concepto puro	I Particularidad ----	Determinación	I de la
	I Singularidad ----	Autodeterminación	I voluntad

Es decir: el concepto de voluntad libre, que desarrolla la ciencia del derecho (que sería una “ciencia filosófica”), en tanto que aplicación empírica en ese ámbito del concepto puro como tal, rehace en sus momentos la estructura que define el concepto especulativo. Pues, en efecto, la voluntad contiene:

En primer lugar, el momento universal de la pura *in-determinación*, en el cual la voluntad rechaza todo límite y rehúsa darse un contenido determinado, en cuanto aparece como la afirmación abstracta de sí como puro querer. Pues es, como dice Hegel, “esta *posibilidad absoluta* de poder *abstraerme* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí...”<sup>7</sup> Se trata, pues, de la libertad negativa, que es una libertad del vacío, porque para ella la voluntad sólo es libre mientras quiere su propio querer. En cuanto actitud en el campo del conocimiento, esta forma de entender la libertad de la voluntad se corresponde con la vivencia de la libertad que caracteriza a la conciencia escéptica, que se sustrae a toda determinación porque no quiere comprometerse con ninguna posición concreta: sólo mediante la negación de toda posición determinada se afirma a sí misma como conciencia libre. Sin embargo, esta libertad negativa contiene un momento de verdad que es un componente esencial y, por tanto, no cabe desdeñar. Su error, no obstante, consiste en presentar como un todo lo que sólo es un momento parcial, aunque se trate de algo esencial, que consiste en el poder del yo de desprenderse de toda limitación...

En segundo lugar, la voluntad libre contiene el tránsito a la diferenciación, a una *determinación* en la forma de un contenido y un objeto. Es decir, la voluntad sólo puede ser efectivamente libre si empieza por superar aquella actitud negativa y abstracta del yo que huye de todo contenido restrictivo. Como dice Hegel, “no solamente quiero [así en abstracto], sino que quiero *algo*. Una voluntad que [...] sólo quiere lo universal abstracto no quiere *nada* y no es, por lo tanto, una voluntad. Lo particular que quiere la voluntad es una limitación, pues, para ser tal, la voluntad debe en general limitarse. El que la voluntad quiera algo constituye el límite, la negación.”<sup>8</sup> Pero esta forma de libertad es también unilateral, y la voluntad que únicamente se ata a algo determinado es más bien obstinación.

Por eso hay un tercer momento en el que la voluntad libre se revela en su totalidad y como unidad de los dos momentos anteriores, y consiste en la *autodeterminación* del yo. Es decir: el concepto de la voluntad libre consiste en esa actividad del yo en la que éste, al tiempo que permanece idéntico a sí mismo, se determina en una posibilidad, una posibilidad particular a la que no está sujeto pues la conoce como posibilidad *suya*; en la que permanece sin perderse a sí mismo. Dicho de otro modo, la autodeterminación es la actividad de limitarse y de volver sobre sí.

Así pues, vemos cómo la dialéctica del concepto puro (a través de lo universal, lo particular y lo singular) se

aplica en este caso al concepto de la voluntad libre (donde esos tres momentos se presentan como indeterminación, determinación y autodeterminación) para hacer posible su intelección.

### C.

Pues bien, llegados hasta aquí, y recuperando el hilo principal de mi exposición, tenemos que preguntarnos, a partir de las consideraciones anteriores, hasta qué punto fue Hegel más allá de la posición de Kant, para quien la inteligibilidad de la experiencia depende de las formas a priori, que se pueden separar del material sensible, aunque esas categorías sirvan para hacer la síntesis de dicho material. Y me parece que el modo en que Hegel se plantea superar el dualismo kantiano que se manifiesta en la dicotomía de forma y contenido se entiende mejor si reparamos en la manera en que afronta la célebre distinción kantiana entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. El sujeto empírico no comprende el sentido de su experiencia y es más bien el salto al sujeto trascendental lo que hace posible su inteligibilidad, que se funda en definitiva en la apelación a las formas intemporales de la lógica trascendental. Pues bien, el recurso hegeliano para superar el dualismo de Kant, es decir, para dar cuenta de la inteligibilidad de la experiencia sin necesidad de apelar a una lógica trascendental, tiene antes que nada que poner de manifiesto la *historicidad* de dicha experiencia. Esta noción de la historicidad supone en este contexto una ruptura decisiva. Supone el reconocimiento de que no hay unas formas separadas que regulen la experiencia cognitiva, porque ésta es un proceso en cuyo transcurso se transforma tanto el sujeto como el objeto experimentado. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu* se analiza la experiencia de un modo que disuelve la relación dicotómica entre sujeto empírico y sujeto trascendental, entre *empirie* y *logos*. La inteligibilidad de la experiencia se muestra progresivamente a lo largo del proceso que supone la elevación del sujeto empírico al sujeto racional, desde la conciencia prisionera en la particularidad de su punto de vista unilateral y sensible hasta el saber universal de la razón. Lo que el dualismo kantiano presentaba como un salto inexplicable se explica en la *Fenomenología* como el proceso *histórico* - en el sentido más radical del término- de atesoramiento e interiorización de la experiencia que promueve nuevas figuras de la conciencia.

Esta nueva idea entraña que la experiencia es ella misma histórica y se constituye en un proceso de transformación. A mi modo de ver no es la idea de historicidad que encontramos en Herder y en los románticos, para quienes la historicidad significa ante todo la pertenencia a una tradición o historia particular. Más bien recoge una idea anticipada por Giambattista Vico y formulada en el célebre principio del *Verum factum*, según el cual sólo se conoce lo que se hace. Por eso, según él sólo Dios conoce el mundo, y los hombres, por su parte, sólo conocen propiamente la historia, que es lo que está en nuestras manos hacer. En contra del prejuicio tradicional que considera la historicidad un obstáculo para el conocimiento (puesto que - desde Platón- el reino del conocimiento sería propiamente el de los objetos estables), la historicidad de los fenómenos no sólo no constituye un obstáculo, sino que

es para Vico una garantía de su posible conocimiento. Desde otro ángulo, ese mismo principio, por cierto, también se venía reivindicando en la ciencia experimental desde Galileo, en cuanto ésta trata precisamente de recrear experimentalmente las condiciones que promueven la producción de los fenómenos, rehaciendo así artificialmente el proceso de la naturaleza, “historizando” - por decirlo así- la naturaleza. Ahora bien, Hegel, por su lado, reinterpreta ese principio recogiendo de paso el legado de la tradición filosófica moderna desde Descartes hasta Kant y Fichte para convertirlo en la concepción de que el conocimiento es una actividad, pero una actividad que hace inteligible lo real en tanto rehace en la experiencia el movimiento de la realidad experimentada. Pero da un paso más, que es el que le va a permitir comprender la radical historicidad de la experiencia. Ese paso, ya apuntado por Fichte y desarrollado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, consiste en hacer ver que la actividad del sujeto que configura al objeto de la experiencia se presenta también en sentido opuesto, de tal manera que el sujeto se reconfigura también él mismo en ese proceso. Y este doble sentido en la relación sujeto-objeto, a la que Hegel se refirió con el nombre de “dialéctica”, es precisamente lo que define la historicidad del proceso en el que ambos, el objeto y el sujeto, se ven modificados. Hacer inteligible la experiencia significa, por lo tanto, reconocer su historicidad.

La revelación del carácter histórico de la experiencia, de su radical historicidad, es una aportación fundamental de la *Fenomenología del espíritu*, que por este motivo es la obra de Hegel que más que ninguna otra recoge el espíritu de la modernidad. Y si dicha historicidad de la experiencia no es un obstáculo para la inteligibilidad de la misma, ello se debe precisamente a que el elemento de lo inteligible - el concepto- es él mismo también un proceso. Sin embargo, en el proceso del concepto puro no hay ya historia en sentido propio, al menos en el sentido de que el saber que la *Lógica* expone hace entera abstracción de la experiencia, de modo que no se trata allí ya del saber construido desde un punto de vista, sino del saber incondicionado, del saber de la razón, del saber absoluto. Como se sabe, hay aquí un problema clásico que se ha discutido mucho por los intérpretes de la filosofía hegeliana y es el que afecta a la relación entre la *Lógica* y la *Fenomenología*. Pues la dialéctica fenomenológica que hace inteligible el movimiento de la experiencia mostrando su historicidad intrínseca debe distinguirse nítidamente de la dialéctica intemporal del *logos* expuesta en la *Lógica*, cuyo movimiento no es él mismo un movimiento histórico, ya que esta exposición de las categorías lógicas ha trascendido la historia y se comprende más bien como el movimiento intemporal de los “pensamientos en la mente divina antes de la creación del mundo”<sup>9</sup> - si nos atenemos a las palabras de Hegel en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*- , o más bien - como da a entender en la *Fenomenología*- el saber al que es capaz de elevarse el hombre, en tanto que ser dotado de razón, cuando en su experiencia sigue de manera fiel el curso inmanente del concepto que se manifiesta en ella. Como se sabe, esta discusión ha dado lugar a visiones diversas y ha alentado la interpretación que ve en Hegel al teólogo que funda la consistencia de los fenómenos mundanos, y, entre ellos, de la experiencia humana, en el orden intemporal de la Idea. Este último

esquema es ante todo tributario de la metafísica antigua y, en particular, platónica, aunque reinterpretada en clave cristiana. Pero la *Fenomenología del espíritu* da aliento a un esquema diferente - y de ahí su impacto revolucionario - , en el contexto del proceso de secularización que promueve la modernidad, en tanto confía en las posibilidades de la razón como facultad que distingue al hombre.

#### D.

Pues bien, como antes señalaba, el profesor Valls Plana decía a este respecto que el marxismo se topa con la dificultad de dar cuenta de la inteligibilidad de la experiencia precisamente porque abandona por completo la concepción del *logos* como forma que precede y da sustento a la experiencia humana.<sup>10</sup> Según esa visión, tiene que haber una lógica previa que sirva como soporte de la experiencia y la haga así inteligible. Pues bien, a mi modo de ver ésta es una cuestión fundamental en la que se pone de manifiesto el legado de la teología en la metafísica de Hegel. Creo que es Marx y no Hegel el que lleva a su última consecuencia el proyecto moderno que conecta la inteligibilidad con la historicidad, en el sentido de descartar la necesidad de apelar a un ámbito transhistórico para dar cuenta del esfuerzo humano por hacer inteligible la experiencia. Pues, aunque Hegel reconoce la historicidad de la experiencia a partir de la dialéctica sujeto-objeto, y a pesar también de que señala el modo en que la conciencia se eleva al saber de la razón (lo que en paralelo significa que el concepto se va manifestando progresivamente en las sucesivas figuras del proceso fenomenológico); a pesar de eso - repito- , su apelación a la lógica como la ciencia que dibuja de manera intemporal el espacio de lo inteligible entraña en su metafísica del espíritu la conservación de un motivo característico de la filosofía platónico-cristiana, en cuanto reconoce a la Idea un lugar fuera del tiempo, fuera del mundo.

Marx, por su parte, deja atrás ese último resto de teología cristiana camuflado en el discurso de la metafísica y lleva a sus últimas consecuencias el proceso de secularización en lo que concierne a la conexión entre inteligibilidad e historia. Para Marx, todo lo específicamente humano, incluyendo el conjunto de nuestra experiencia, es histórico. Toda forma de inteligibilidad es un constructo histórico. Los conceptos y las diversas formas intelectuales de las que se sirve el pensamiento son para él construcciones humanas. El sentido lógico con el que hacemos inteligible nuestra experiencia deriva de la facultad humana de distanciarnos de ella para darle un significado a partir de la experiencia ya anteriormente acumulada, de la interpretación que podemos hacer de ella y de los sentidos que proyectamos para las nuevas experiencias. Elaboramos conceptos de manera tentativa para comprender las cosas y nuestro trato con ellas y los modificamos cuando dichos conceptos fracasan o no responden a nuestras expectativas. Y ese espacio intelectual constituido por conceptos que vamos construyendo y modificando nos sirve como guía y sostén de las *nuevas* experiencias, y, en ese sentido, es anterior a éstas. Pero no es anterior a *todas* nuestras experiencias. No hay, por lo tanto, un *logos* que preceda a la totalidad de la historia y anticipe el sentido de ésta. Por eso no cabe hablar tampoco de teleología en

Marx; y, en cuanto a los fines que se anticipan y guían las acciones humanas prestándoles sentido, sólo cabe hablar de un modo que se limita a un determinado contexto. Pues, como dice Marx, los hombres sólo pueden plantearse aquellos fines que se les presentan como posibles a partir de su experiencia y de las condiciones en que se produce su vida. Y esto que vale para la acción se plantea en términos similares cuando se trata, en general, de las construcciones intelectuales que surgen para guiar el pensamiento. Es decir: no hay un *telos* que oriente la totalidad de la historia como razón que presida su despliegue, pero eso no quiere decir que la comprensión del pasado y de las tendencias y legalidades que se manifiestan en él no nos permitan extraer conocimientos y reconstruir sentidos que sirvan para entender el presente y vislumbrar fines posibles para nuestra acción. Los conceptos y las teorías, las construcciones intelectuales en general, se fundan en la experiencia acumulada y en la interpretación que hacemos de ella, a partir de la cual se nos abre la posibilidad de proyectar nuevos fines y sentidos. Pero eso quiere decir que para Marx no hay más sentidos en el mundo que aquéllos que los hombres han logrado introducir en él. Y las ciencias (tantos las naturales como las ciencias sociales), que ensanchan el campo de lo inteligible, son el resultado histórico del esfuerzo humano por regular la relación con la naturaleza y las relaciones interhumanas, y por alcanzar en una y otras un mayor control consciente.

## Notas

<sup>1</sup> Sobre esta cuestión, véase el libro de Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Laia, Barcelona, 1971.

<sup>2</sup> F. Châtelet, *Hegel*, Éditions du Seuil, Paris, 1968 (trad. de Josep Escoda, Laia, Barcelona, 1972, p. 109 y ss).

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Einleitung, § 16, nota. En: *Werke*. In zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 (1ª ed. de los discípulos). Tomo 8, p. 61.

<sup>4</sup> Es interesante al respecto el comentario de Ramón Valls Plana en su *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, Abada Editores, Madrid, 2018, pp. 50-51.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 5-7, en *Werke*. In zwanzig Bänden, ed. ya citada, tomo 7, pp. 49-57.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Die Lehre vom Begriff, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 6, pp. 273-301.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, § 5, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 7, p. 50, nota.

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 6, comentario adicional (Zusatz), p. 54.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Einleitung, en *Werke*. In zwanzig Bänden, tomo 5, p. 44.

<sup>10</sup> R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, op. cit., pp. 22 y 106.