

Julio De Zan intérprete de Hegel. Dos lecturas de la *Fenomenología del espíritu* (en tiempos distintos)

Julio De Zan interpreter of Hegel. Two readings of the *Phenomenology of the Spirit* (in different times)

Diana López*

Resumen: En la tradición de la filosofía en la Argentina, Hegel ha significado hasta nuestros días una fuente de importantes visiones sobre la naturaleza de la sociedad y la historia. La *Fenomenología del espíritu* resulta ser una provocación del pensamiento que encuentra en Julio De Zan (1940-2017) un intérprete privilegiado. Desde sus comienzos académicos como profesor e investigador, se interesó inicialmente por esta obra. En el contexto de este dossier dedicado a “La filosofía de Hegel en la Argentina” proponemos un análisis de dos artículos de Julio De Zan publicados en tiempos distintos: “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu* (1970) y “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” (2007).

Palabras clave: *Fenomenología del espíritu*, experiencia, *praxis*, método, vigencia

Abstract: In the tradition of philosophy in Argentina, Hegel has meant to this day a source of important views on the nature of society and history. The *Phenomenology of the spirit* turns out to be a provocation of the thought that finds in Julio De Zan (1940-2017) a privileged interpreter. From his academic beginnings as a professor and researcher, he was initially interested in this work. In the context of this dossier dedicated to “Hegel’s philosophy in Argentina”, we propose an analysis of two articles by Julio De Zan published at different times: “Sense and validity of the

* Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador. Docente e Investigadora en la UNL, UADER y UNR (Argentina) y en la Universidad de la República (UdelaR-Uruguay). Ha dirigido proyectos de investigación (UNL) y es autora de numerosas publicaciones sobre el Idealismo alemán. Compiladora de: *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009), *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011), *Ser, razón y lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento* (2014), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates* (2016), y *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan In Memoriam* (2020). Y co-compiladora de: *Verdad, lenguaje y acción* (2014), *El vuelo del búho. Estudios sobre el idealismo* (2014) y *Variaciones sobre temas del idealismo* (2018). Dirección electrónica: dianalopezfilo@gmail.com

Phenomenology of the spirit” (1970) and “Experience and *praxis*. Method questions in Hegel’s *Phenomenology of the Spirit*” (2007).

Key words: *Phenomenology of the spirit*, experience, *praxis*, method, validity

En la tradición de la filosofía en la Argentina, Hegel ha significado hasta nuestros días una fuente de importantes visiones sobre la naturaleza de la sociedad y la historia. La *Fenomenología del espíritu* resulta ser una provocación del pensamiento que encuentra en Julio De Zan (1940-2017) un intérprete privilegiado. Desde sus comienzos como profesor e investigador, De Zan se interesó inicialmente por esta obra. En el contexto de este dossier dedicado a “La filosofía de Hegel en la Argentina”, proponemos un análisis de dos artículos de Julio De Zan publicados en tiempos distintos: “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu* (1970) y “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” (2007).

1. La *Fenomenología del espíritu* en 1970. Conciencia, verdad y saber

Para quien se encuentra por primera vez con el lenguaje de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel no deja de presentarse como accesible cuando es interpelado desde aquella inquietud intelectual que puede ser, a su vez, tan rigurosa como apasionada. En su primer trabajo sobre la obra de Hegel, titulado “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu* (1970), Julio De Zan² parte de la premisa de que la conciencia se eleva ella misma a la ciencia, a través del recorrido de su propia experiencia en la totalidad de sus momentos. De tal modo que, por una parte, lleva la conciencia ingenua hasta el saber filosófico y, por otra, obliga a salir a la conciencia singular de su pretendido aislamiento, de su ser para sí, para elevarse por fin a la categoría de espíritu. Se trata, por lo tanto, de seguir la conciencia individual desde sus primeros impulsos para realizarse a sí misma hasta su

² El interés de Julio De Zan por la filosofía de Hegel hunde sus raíces en sus trabajos de seminarios para la obtención del título de “Licenciado en Filosofía” en la Universidad Católica Argentina hacia fines de la década del ’60. Allí estudió con Guido Soaje Ramos, Profesor de Ética y Filosofía Social en la carrera de Filosofía de la UCA y fundador del Instituto de Filosofía Práctica que edita la Revista *Ethos* en 1973. Radicado posteriormente en la ciudad de Santa Fe, De Zan se desempeñó como docente de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y como investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral.

descubrimiento del concepto de espíritu, el cual está dado ya allí como el fundamento de toda la experiencia. Según De Zan,

La *Fenomenología* introduce a la conciencia común en la atmósfera de la ciencia; es la introducción sistemática al sistema hegeliano, pero no hay ni puede haber una introducción a esta introducción. Por eso la “introducción” que el propio Hegel antepone ya cae dentro de ella, forma parte integrante de la obra en el planteo mismo del problema y la determinación de los medios puestos en acción para resolverlo.³

Para ser una introducción al sistema de Hegel, la *Fenomenología del espíritu* debe cumplir con dos requisitos contradictorios: acceder al saber absoluto desde un punto de partida que no es este saber y estar ya en el movimiento del saber absoluto (ya que sólo se puede acceder por haber llegado). Hegel resolvió este problema presentando el desarrollo del espíritu en el campo del “ser inmediato” de la conciencia. Este desarrollo permite presenciar la reapropiación de la conciencia como conciencia de sí misma, de su propio camino. En este contexto, De Zan observa que Hegel, en sus escritos anteriores al período de Jena, había criticado toda propedéutica filosófica y había rechazado la idea de una reflexión sobre el instrumento del saber previa a la elaboración del saber mismo, oponiéndose con Schelling a Kant y Fichte. Ahora, en su texto de 1807, retoma su crítica a una filosofía que no sería más que teoría del conocimiento y dice: “Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento de otro*”.⁴

El hecho de plantear sistemáticamente el problema de la crítica del conocimiento como tarea previa al conocimiento mismo, supondría una concepción general del ser y del conocer diametralmente opuesta a la que Hegel sostiene. O mejor, la concepción que Hegel entiende que es preciso superar de manera definitiva. En este sentido, según De Zan:

³ De Zan, Julio, “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu*”, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1970.

⁴ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces. México, F.C.E. 2ª reimpresión. 1973, p. 52. En adelante *Phä*.

El punto de partida del sistema hegeliano es justamente el inverso, la no quebrantada unidad de lo objetivo y lo subjetivo implicada en la Idea lógica. La escisión en la Naturaleza y la oposición entre Naturaleza y Espíritu, brotará de ella como su propio desarrollo inmanente.⁵

Sin embargo, De Zan advierte a su vez que el rechazo por parte de Hegel de toda crítica del conocimiento, no implica aprobar de lleno la filosofía del absoluto de Schelling: “Para quien la ciencia es precisamente un saber esotérico, porque se mantiene siendo un interior no desplegado”⁶. Con lo cual, la misma idea de la “fenomenología” como el camino que conduce gradualmente hasta la ciencia, implica ya una posición diferente a la de la especulación schellingiana; asociada exclusivamente al saber intuitivo como conocimiento adecuado de lo absoluto y alejada del carácter constitutivo de la reflexión en el sistema de la identidad. Dado que, para Hegel, la filosofía ha de construir lo absoluto en la conciencia y para la conciencia, lo absoluto deberá poder ser conocido mediante las determinaciones del sujeto finito. De todos modos, esta diferencia entre Hegel y Schelling no atañe solamente al método que siguen, sino también a la diferente estructura de lo absoluto que subyace a tal método.

En el punto II de su artículo, De Zan observa que es la *Fenomenología* misma la que muestra cómo la conciencia se eleva a la ciencia a través del recorrido de su propia experiencia en la totalidad de sus momentos. Éstos se mueven en una espiral ascendente, llevados por las implicaciones del contenido concreto de cada uno de ellos. Lo cual muestra el carácter irrelevante e innecesario de aplicar, desde una supuesta “exterioridad”, principios o esquemas preformados al contenido de la conciencia: “Solamente se trata, dice De Zan, de permitir que el contenido de la conciencia se desarrolle por sí mismo, desde sí mismo, según sus propias exigencias lógico-ontológicas, que constituyen el dinamismo de su propia vida inmanente”⁷. El pensamiento se delimita en su racionalidad fijando así sus propias posibilidades: replegándose sobre sí mismo, reflexiona en un espacio circular donde prima la coherencia totalizante. En este sentido, dado que tiene su verdad solamente en el desarrollo completo de su contenido, es la misma experiencia de la conciencia la que se despliega desde el interior y ve transformarse su mundo como ella misma. Citando a

⁵ De Zan, “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu*”, p. 104.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 106.

Heidegger, dice De Zan: “En el título ‘Ciencia de la Fenomenología del espíritu’, el espíritu es el sujeto de la Fenomenología no su objeto”.⁸ La originalidad del método consiste en aceptar y asumir todas las determinaciones de la conciencia fenomenal tal y como se presentan.⁹

El análisis va en busca de articulaciones decisivas en torno a la noción de “experiencia”. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo existente. Sin embargo, la “escisión” de la razón entre receptividad y espontaneidad será admitida por Hegel como punto de partida del “venir a sí” de la conciencia. No como división estática e irrevocable, sino como la marcha misma del devenir del espíritu, tal que, ya no se trata de los límites de una razón finita –detenida al borde de las posibilidades del “saber de” sino de la errancia ontológica de la autodeterminación del “saber-se” de lo absoluto. En este sentido, la *Fenomenología* en ningún caso es un saber *de*, es decir, *sobre* la experiencia. Con la expresión “ciencia de la experiencia de la conciencia”, Hegel no quiere hacer hincapié en el hecho de que esta ciencia debería probar su verdad *en* la experiencia. “Experiencia de la conciencia” significa que es la conciencia misma la que hace la experiencia, estando comprendida en la experiencia misma. En esa experiencia que la conciencia hace sobre sí, el saber llega a sí mismo, a su más propia esencia.

En el medio de este despliegue, De Zan formula un punto III. Aquí la conciencia es considerada como el ser ahí inmediato del espíritu. Cita a Hegel: “El ser ahí inmediato del espíritu, la *conciencia*, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad que es lo negativo con respecto al saber” (*Phä.* 25). La conciencia es conciencia de un objeto que constituye su verdad y que le aparece como extraño, como otro que ella misma. Pero, por otra parte, ella es conciencia del propio saber de esa verdad. Solamente cuando ha devenido propiedad de la conciencia, lo inmediato está presente en su efectividad y en su verdad. Es la experiencia la que permite encontrarse al sí mismo y revelarse a la sustancia. Su revelación consiste en mostrarse para el sí mismo como ella es en sí. Al ser esencialmente espíritu, se manifiesta así a la conciencia, que descubre finalmente en su objeto lo que ella misma es.¹⁰

⁸ Heidegger, Martin, “El concepto hegeliano de experiencia”, en *Holzwege*. Trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960, p.168.

⁹ Cf. De Zan, “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu*”, p. 108.

¹⁰ Cf. Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1946, p. 555.

Esto volverá definitivamente caduco todo proyecto de elaboración de una metafísica orientada a sostener distinciones entre el sujeto y el objeto: la conciencia accede al saber absoluto a partir de su autodesenvolvimiento, de su autocrítica, de una autodisolución que presupone necesariamente —es en este sentido que la dialéctica de las figuras de la conciencia descritas en la “Introducción”, corresponde rigurosamente a la definición que le da Hegel en los primeros pasajes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. De Zan llama la atención en el punto IV de su artículo acerca de la participación vital del proceso como la verdadera esencia del espíritu. Así dice: “Lo verdadero es el todo” significa, pues, dentro de esta relación, que la ciencia no es el principio o el fin del proceso sino el proceso mismo. La verdad no puede ser captada en un término final susceptible de ser descrito por sí mismo y en el que todo estaría dado a la vez, sino que a su esencia le pertenecen los grados “recorridos”.¹¹

Ahora bien, si “lo verdadero es esencialmente sujeto” (*Phä*, 15), el proceso del desarrollo de la conciencia, que engendra sus momentos al atravesarlos, tiene sus raíces en el concepto de lo absoluto que en modo alguno es dado como supuesto. De ser así, este “absoluto” no sería absoluto, sino que estaría determinado por su opuesto, por los conceptos teóricos. Más bien, la forma de exposición de una *experiencia* de lo absoluto, como lo pretende Hegel, disuelve el concepto de exposición como representación de una realidad que supuestamente podría oponerse a su tematización. Por el contrario, no puede pensarse “fuera” de su exposición, de modo que, “la fenomenología de la conciencia debe conducir hasta él”. Este camino, sin embargo, dice De Zan:

va descubriendo la no verdad o la no realidad de sus propias concepciones del mundo [...] la pretensión que se desentiende sin más de lo falso como la escoria que debe eliminarse del metal puro, es lo propio de la manera dogmática de pensar en el dominio filosófico.¹²

El tema básico de la *Fenomenología del espíritu* es, según las propias palabras de Hegel, no tanto el movimiento de la conciencia como la fundamentación (*Begründung*) de la ciencia.¹³ Dicho más exactamente: la

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

¹² *Ibid.*, p. 114.

¹³ Cf. Lugarini, Leo, “Sull’argomenta della *Fenomenologia della spirito*”, en *Il Pensiero, Rivista de Filosofia*. Edizioni Scientifiche Italiane, Roma, tomo 15, 1970, p. 15 y sig.

fundamentación tiene el significado de que representa al devenir de la ciencia en general o del saber (*Phä*, 26) y en ello pone en relación entre sí a las distintas formas del espíritu. Señalado en el punto V y desarrollado en el VI de su artículo, “el principio de imanencia” se configura para Julio De Zan, en “la ley de una racionalidad que le es interior al desarrollo de la experiencia de la conciencia”. Así dice:

La ley interna de este desarrollo, por el que la conciencia natural progresa por sí misma hacia la ciencia, siguiendo el camino que le impone necesariamente la propia articulación del contenido, es la dialéctica –con la cual se identifica la experiencia [...] La *Fenomenología* es el saber de tal experiencia [...] Por lo cual, la dialéctica de la conciencia es visible en la *Fenomenología* como dialéctica del saber filosófico.¹⁴

La historia de la autoconciencia se convierte en una historia de la *formación* de la conciencia misma como ciencia. La meta de este despliegue genético no es, por consiguiente, la voluntad racional ni tampoco el genio, sino el “saber absoluto” como medio intelectual dentro del cual pueden desarrollarse las categorías de la lógica especulativa. En esta instancia, el saber llega a ser idéntico con su objeto. De Zan destaca que es en el final de la *Fenomenología* donde se hace efectivo el cumplimiento de este fin, la circularidad del concepto:

Solamente que, ahora, para quien haya recorrido en la compañía del filósofo especulativo, todo el largo y penoso camino que el espíritu ha realizado, el absoluto no es una mera anticipación, la vacía autointuición de lo divino, esa árida abstracción, sino el resultado que lleva en sí el organismo completo de la forma desarrollada, con toda la riqueza de sus figuras históricas.¹⁵

Véase la autodedicación de Hegel a la *Phä* en Intelligenblatt de la A.L.Z. de Jena del 28-10-1807, copiado por Hoffmeister en la Introducción a su edición. También allí la fundamentación del saber filosófico es señalada como la meta de la *Phä*.

¹⁴ *Ibid.* p. 118.

¹⁵ *Ibid.* p. 120.

2. La *Fenomenología del espíritu* treinta y siete años después

En el año 2007, la revista *Cuadernos Filosóficos. Segunda época* de Rosario publica un *dossier* dedicado a Hegel, en oportunidad del bicentenario de la primera edición de la *Fenomenología del espíritu*. Julio De Zan participa de dicho *dossier* con un artículo cuyo título es “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”.¹⁶

Como en el artículo publicado treinta y siete años antes, De Zan destaca la importancia del tránsito de la conciencia a la autoconciencia. Y ello porque la primera –desplegada en sus tres momentos: “La certeza sensible”, “La percepción” y “Fuerza y entendimiento”– no logra superar la escisión del sujeto y el objeto, la enajenación en la que el sujeto no se reconoce a sí mismo, puesto que “[...] la conciencia en cuanto tal es conciencia de lo otro, del objeto como independiente o contrapuesto a la conciencia”.¹⁷

Sin embargo, a diferencia de lo considerado en el artículo de 1970, De Zan se aboca al “juego” de los dos planos en que la experiencia tiene lugar: como experiencia de la conciencia individual y como experiencia histórica del espíritu. La historia es valorada como el “devenir” del espíritu que, por cierto, no tiene su verdad en un resultado final, sino en el todo del proceso. Con lo cual se confirma la ley metafísica del todo, en virtud de la cual las fases del proceso no desaparecen en su transcurso, sino que se conservan por ser lo esencial en el todo. Ahora bien, el espíritu en su más concreta realidad aparece en el escenario de la historia universal, que es el progresivo desarrollo de la libertad. De modo tal que, dice De Zan

la experiencia y el método de la *Fenomenología* no pueden entenderse como un proceso meramente teórico, sino fundamentalmente *práctico*, como un hacer en el cual la conciencia se va realizando en sus distintas figuras a través de la constitución y transformación del mundo.¹⁸

Partiendo de la afirmación de Hegel: “La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente” (*Phä*, 111), De Zan observa en el punto I de su

¹⁶ De Zan, Julio, “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” en *Cuadernos Filosóficos. Segunda época*, IV, Rosario, 2007.

¹⁷ De Zan, “Experiencia y *praxis*...”, p. 108.

¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

artículo, que el sujeto conquista su autonomía mediante la negatividad de su acción en el mundo y su finitud se supera en el momento en que la reconoce como tal: actividad transformadora del mundo y creadora de la historia. A partir de allí, se propone desarrollar la estructura y dinámica de la experiencia en tres pasos: la exposición del concepto de experiencia en el texto de la “Introducción” de la *Fenomenología* (II); el tratamiento de los presupuestos de este concepto partiendo del Prefacio de la obra (III) y la referencia a algunas interpretaciones de estos textos hegelianos a fin de poner de relieve la dimensión “práctica” de la experiencia fenomenológica (IV).

La *Fenomenología del espíritu* tiene por objeto mostrar cómo la conciencia común, simple, natural e inmediata, es capaz de desprenderse de sus ilusiones sobre los objetos, sobre su mundo y sobre ella misma, para acceder al saber verdadero de este objeto y de sí misma por la mediación reflexiva y la apropiación de su propia historia ética, cultural y religiosa. En este sentido, realiza el camino hacia la ciencia a través de la *negación*. A lo largo de esta marcha, la conciencia natural aprenderá que ella es solamente saber no real, o sea, que ella es sólo concepto del saber, “abstracto”, no realizado como efectivamente real. El concepto real del saber (ciencia) sólo se alcanzará cuando la conciencia haya recorrido la serie entera de sus figuras, cuando haya logrado aprender –aprendizaje que es para ella negativo- que lo que creía ser saber real, no lo era. Por lo tanto, la realización efectiva, positiva del saber, implica una experiencia negativa de la conciencia (escepticismo) cuyo resultado es, al mismo tiempo, *negación, conservación y superación (Aufhebung)* de lo negado. Negación que tiene un resultado positivo: el descubrimiento de la no verdad de un saber constituye un nuevo saber y una nueva verdad, al tiempo que el proceso pone de manifiesto una *necesidad* que se funda en la *conexión intrínseca* de las figuras: cada una se origina necesariamente en la anterior y da *necesariamente* origen a la siguiente.¹⁹

De este modo, liberada de las ilusiones que procedían de la oposición entre el sujeto y el objeto, la conciencia sabe como inmediatamente idénticos la efectividad y su saber de sí mismo, tal que, el objeto correlativo a su movimiento es el movimiento de determinación interna de sus propias diferencias, esto es, el *espíritu*. De Zan analiza en el punto II, los distintos

¹⁹ Cf. Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und Einleitung*, Frankfurt, 1971, pp. 90-93.

momentos que van desde la conciencia y su mundo como realidades separadas y lo expone como sigue:

La conciencia relaciona y contrasta en todo momento el concepto con el ser en sí, su visión del mundo, sentimientos, valoraciones, con lo que es: la verdad. Pero el individuo encuentra que esta comparación arroja siempre un resultado negativo; comprueba que el saber no se adecua al objeto, a la verdad. Esta inadecuación, esta desigualdad del concepto y del objeto, o del saber y el ser, es lo negativo y esta negatividad es la que impide el reposo, la que inquieta al saber y lo hace progresar [...] La permanente inquietud de la conciencia que se siente siempre insatisfecha, empeñada en una búsqueda incesante; la desigualdad del deseo frente a lo dado inmediatamente; la negatividad del trabajo como destrucción transformadora del objeto para adecuarlo a las necesidades; el movimiento constitutivo de la historia que no se detiene en ninguna de sus realizaciones sino que las va disolviendo a todas para avanzar siempre.²⁰

El devenir de la conciencia es un camino doloroso en el que cree perderlo todo para reencontrarlo al final transfigurado. Sin embargo, es necesario considerar que no se trata de un movimiento externo por el cual el sujeto fuera pasando de un objeto a otro, a la vez que abandona a los anteriores. Por el contrario, son comprendidos por la conciencia como siendo ella misma, como formas de su propio ser. De modo tal que, “(...) conforme a la visión hegeliana de la historia, el sujeto se halla cada vez en un estadio más alto porque lleva en sí el resultado de la anterior experiencia que lo ha enriquecido”.²¹ Lo cual le permite a De Zan considerar el concepto de *experiencia* como “movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma” (*Phä*, 58), de modo tal que: “La dialéctica no es un método introducido desde fuera por el filósofo, sino la estructura de la propia experiencia que hace la conciencia”.²²

Que el método no esté separado del contenido implica un “percatarse de sí” de la conciencia que hace la experiencia, ascendiendo a lo absoluto o a la totalidad del espíritu desarrollado. De modo tal que, comienza siendo conciencia natural pero la totalidad de las manifestaciones del espíritu se le revelarán como manifestaciones de ella misma. El espíritu

²⁰ *Ibid.*, p. 117.

²¹ *Ibid.*, p. 119.

²² *Idem.*

no es sólo saber, sino despliegue de sí mismo, exteriorización de lo que él es o contiene. Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia y esta confirmación es la presentación del espíritu. En el punto III, para la formulación que guía su análisis del Prólogo a la *Fenomenología*, De Zán afirma al respecto:

El resultado final de la totalidad de esta experiencia, que incluye toda la vida de la conciencia y la historia del mundo, descubre siempre lo mismo, que lo que parecía ser en sí, la sustancia contrapuesta al sujeto, no es ajena al saber, sino algo esencialmente ligado a cada forma de la conciencia (...) La verdad deja de ser algo abstracto, estático y sin vida, para entrar en la historia: la verdad pertenece al saber y el saber a la verdad.²³

Importa ver que el núcleo de las ideas expresadas por De Zán es claro y encuentra su apoyo textual directo en la fórmula: “El espíritu que se sabe desarrollado, así como espíritu es la *ciencia*” (*Phä*, 19). Este modo hegeliano de proceder hace de la *Fenomenología* un verdadero sistema orgánico. Con el surgir de la primera figura nace un elemento nuevo, pero en esa novedad el desarrollo anterior se representa y adquiere una significación más rica y más concreta. Así sucesivamente hasta el término de la *Fenomenología* en que se alcanza la instancia de su riqueza más compleja y diferenciada. Riqueza que pasa a ser, a su vez, un elemento simple en cuyo seno la ciencia vuelve a comenzar nuevamente su despliegue. El elemento del saber absoluto se convierte en elemento de la filosofía especulativa, particularmente de la *lógica*. Según De Zán:

[...] mientras nos mantenemos en el nivel de la experiencia, aunque se haya superado la dualidad de la conciencia y el mundo, del en sí y el para sí que aparece ahora como una unidad *en y para sí*, queda sin embargo la dualidad de este objeto y la conciencia de sí que es el sí mismo en cuya experiencia se manifiesta dicha unidad como algo que es *para la conciencia*. Esta es la dualidad del fenómeno que se presenta a lo largo de toda la *Fenomenología* y no desaparecerá sino en la *Lógica*.²⁴

Aquí la diferencia, como diferencia entre la conciencia y la autoconciencia, ya no se presenta, sino que se ha convertido en una

²³ *Ibid.*, p. 121.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

diferencia inmanente al contenido, dejando de ser una diferencia en la aprehensión del contenido. Dice allí mismo De Zan:

Esta dualidad no es ahora la de la conciencia sensible, que está sólo al comienzo y ya ha sido superada, sino que es la dualidad inmanente a la conciencia de sí, el desdoblamiento de lo espiritual en sí mismo [...] el en sí y para sí debe llegar a ser no solamente para nosotros, o en sí, sino también para sí mismo”.²⁵

Mientras el realismo de la conciencia ingenua conduce al idealismo trascendental, lo que aquí tenemos es que, el saber del mundo es un saber: “Con esto se supera también el idealismo (subjetivo) de la filosofía moderna y se recupera la metafísica, pero como filosofía del espíritu absoluto”.²⁶

La oposición de la que parte la *Fenomenología* se puede expresar por medio de parejas diversas, todas las cuales enuncian la propia oposición en el problema del conocimiento. Se trata de la oposición entre sujeto y objeto, yo y mundo, conciencia y su correlato objetivo, certeza y verdad. En cuanto que es solamente conciencia, el espíritu se dirige a un mundo que le es extraño. Un mundo, por consiguiente, que es sensible y que el espíritu recibe pasivamente en él. Ese mundo lo siente, lo percibe, lo concibe, según su entendimiento (*Verstand*). Ahora bien, para De Zan:

Esa necesidad que tiene la conciencia de pasar por el conocimiento de sus objetos para llegar al conocimiento de sí misma, es la manifestación, en el nivel fenomenológico, de una ley ontológica fundamental. Lo absoluto no se encuentra dado inmediatamente, sino que llega a ser por mediación de su autoalienación en el mundo. Su conocimiento no es por tanto una intuición inmediata, sino un retorno a sí mismo a partir del mundo de la objetivación y de la alienación. Esta ley ontológica que determinará el método constructivo del sistema y la articulación de sus partes, se manifiesta ya en la vida misma de la conciencia, es aquí el resultado de la experiencia [...] La oposición de la conciencia y el mundo, del objeto y el concepto, ha sido superada.²⁷

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 122.

El movimiento del espíritu que rebasa esta diferencia, es lo que se entiende por *experiencia*. Los momentos no están ya uno fuera del otro en la oposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, siendo lo verdadero en la forma de lo verdadero: el pensamiento de sí mismo de lo absoluto. Es la experiencia la que permite encontrarse al sí mismo y a la sustancia revelarse en él. Este espíritu, que ha pasado a ser para la conciencia espíritu cierto de sí mismo reconciliado con el espíritu finito, es espíritu absoluto, es decir, *sujeto*. La verdad, deja de ser simplemente algo que se da en una conciencia, aunque allí encontramos su manifestación, el fenómeno. La verdad es la *idea* misma hablando ontológicamente, sustancia espiritual que es al mismo tiempo *sujeto*, en cuanto se desdobra en determinaciones conceptuales opuestas y a través de estas oposiciones se desarrolla, desplegando todo su contenido immanente en el organismo de la *ciencia*.²⁸

Con lo expuesto podemos arribar al IV y último punto que De Zan formula para dar cierre a su artículo, registrar su avance argumentativo y el sentido innovador que caracteriza el aporte de este estudio en relación al publicado en 1970. Queda claro que el método de la experiencia fenomenológica no es “aplicable” al campo de la filosofía práctica, sino que se desarrolla desde el comienzo en este terreno. El sí mismo se ha alienado como determinación y relación, siendo mediatizado por la universalidad de las autoconciencias. Ha sido necesario que la conciencia singular, cerrada en sí misma, pasara a ser *médium* del “reconocimiento universal”. En otras palabras, que el individuo tomara conciencia de que su ser depende del reconocimiento de los otros -lo mismo que el señor depende del siervo, el “yo culto” del universo social, la subjetividad de la espiritualidad esencial de la familia, la sociedad civil y el Estado, el saber absoluto de la historia del mundo-. De Zan lo expresa en estos términos:

[...] es en el desarrollo de todas las dimensiones de su vida que la conciencia hace la experiencia del choque con la realidad en sí, de la diferencia y la inadecuación del mundo objetivo con su propio saber y entender, así con el deseo, la necesidad y la libertad del individuo [...] en la descripción del proceso de la experiencia va jugando Hegel con los dos planos en que ésta tiene lugar, como experiencia de la conciencia individual y como experiencia histórica del espíritu [...] el proceso que lleva a la identificación del saber y la verdad, de la conciencia y del

²⁸ *Ibid.*, p. 123.

mundo, no puede entenderse por lo tanto como un proceso meramente teórico, epistemológico, sino fundamentalmente práctico, como un hacer en el cual la conciencia se va realizando en sus distintas figuras a través de la transformación y realización del mundo.²⁹

El saber que el espíritu tiene de sí mismo es mucho más que la existencia de ese espíritu, es la reconquista reflexiva a partir de la cual regresa a sí mismo introduciendo progresivamente la historia del mundo. Esto se muestra en el devenir del espíritu desde su forma inmediata hasta su saber de sí mismo. Desde el aislamiento de la conciencia singular hasta la sustancia espiritual, desde el placer y la necesidad, la ley del corazón y el delirio de la presunción, hasta, finalmente, la individualidad que se sabe real en y para sí. Si el devenir de una verdad es el en sí de esa verdad, al reconciliar la historia del pensamiento y de la acción con su propio pensamiento, Hegel ejecuta esto que De Zan interpreta como

[...] *una ampliación del concepto de experiencia* [...] la cual trae aparejada una transformación del concepto del método fenomenológico, o de sus interpretaciones estrechamente epistemológicas. Al destacar en cambio el lado práctico de este método, como lo hemos ensayado aquí, mediante la comprensión de la experiencia como experiencia de la acción humana, del trabajo y de la historia, se hace posible comprender ahora su alcance en relación con las ulteriores “experiencias” del espíritu.³⁰

Estamos ante el aspecto específico de la interpretación que De Zan lleva a cabo, tanto de la exposición como de la posición de Hegel en torno a la noción de “experiencia” conforme se postula en *Phä*. Es usual que tal categoría sirva de base, como se sabe, para el intento de exégesis de las tesis centrales de la obra hegeliana de 1807. Sin embargo, De Zan desliza aquí una idea que será vital para entender la obra en su conjunto: el elemento de la existencia de la filosofía es el concepto y es justamente este elemento lo que la *Fenomenología* se propone revelar como resultado de la experiencia humana: de la razón observante que sólo quiere hallarse como cosa, a la razón activa que quiere producirse a sí misma, al punto que la gran obra humana es la organización colectiva, la vida de un pueblo libre. Dice De Zan:

²⁹ *Ibid.*, pp. 126-127.

³⁰ *Ibid.*, p. 128.

En los capítulos centrales de la *Fenomenología* -Autoconciencia, Razón y Espíritu-, encontramos experiencias “prácticas” por las cuales la conciencia experimenta una inversión (*Umkehrung*), no solamente de su *saber*, que es rebajado a mera opinión mediante la negación o refutación de las pautas con las que media su verdad y orientaba su obrar, sino que son experiencias por las cuales se lleva a cabo la *Umkehrung* de su ser, y del resultado efectivo de su acción en el mundo. Estas son las experiencias que revelan de manera más vívida la fecundidad del método fenomenológico.³¹

Arribamos así a una visión del mundo, del hombre y de la historia que subraya el carácter de la conciencia histórica como saber que el espíritu tiene de sí mismo en su necesidad interior de proseguir. La humanidad ha tomado conciencia de sí misma haciéndose capaz de engendrar su propio destino. Ello pone de manifiesto un desarrollo al que Hegel compara con una génesis orgánica y un devenir para el cual el idealismo, lejos de absorber toda realidad en el yo —y oscilar entre términos irreconciliables—, se comprende como “un fenómeno de la historia del espíritu”. Cuando cada figura confirma la distancia que la separa del concepto y muestra su libertad recorriendo y borrando -confirmando- esa distancia, en cada una de ellas se hace la experiencia del espíritu. Las figuras pre-figuran la totalidad en un estadio anterior al de su exposición. En este sentido, es correcto llamar “espíritu” a una vida que no es individual y que, sin embargo, posee la constitución de sujeto. Pues descansa únicamente sobre sí misma y suscita por sí misma un saber de sí: bajo la forma de la accidentalidad, es la historia; pero en cuanto “concebida”, es la ciencia del saber que aparece.

3. Conclusión

Lo que en la *Fenomenología del espíritu* se consume es la especulación filosófica aliada con una considerable fuerza poética. Liberada de las ilusiones que procedían de una oposición dualizante entre el sujeto y el objeto, la conciencia sabe, como inmediatamente idénticos, la efectividad y su saber de sí mismo. Lo sabe de modo tal que el objeto, correlativo al movimiento de la conciencia, es el movimiento de determinación interna de sus propias

³¹ *Ibid.*, p. 130. Cf. Pöggeler Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Verlag K.Alber, 1973, pp. 240-241.

diferencias, esto es, el espíritu. La cuestión es si el principio de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace, bastan como fuentes de orientaciones normativas capaces no sólo de “fundar” la ciencia, la moral y el arte, en general, sino de estabilizar una formación histórica carente de modelos. Cuando Hegel caracteriza la fisonomía del mundo moderno, explica la “subjetividad” por la “reflexión” y la “libertad”, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí. Luego, que el espíritu no sólo ha entrado en la realidad, sino que se ha tornado objetivo en ella, la filosofía resulta absuelta de la exigencia de confrontar la existencia con el concepto. Se trata de la estructura de la autorrelación del sujeto que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo “especulativamente”. De la mano de la crítica, la razón fundamenta la posibilidad del conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, cerciorándose de su alcance y límite. Sin embargo, lejos de ignorar la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por la filosofía de la reflexión, Hegel entiende la ruptura de la armonía de la vida como desafío práctico a la filosofía y como necesidad de filosofar: la época de la Ilustración, que culmina en Kant y Fichte, ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión, y con ello ha elevado a absoluto algo finito. Hegel recoge y examina la noción de “crítica” no sólo expositivamente, sino dialéctico-especulativamente: ésta debe orientarse contra las opacas abstracciones que se interponen entre la conciencia subjetiva y las configuraciones objetivas de la razón, a la vez que elevar la reflexión al plano reconciliador que de sí cobra un espíritu absoluto.

En el artículo “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu* (1970), De Zan reconoce la convicción por parte de Hegel de la exigencia de reconciliar a la razón contra las positivities de una filosofía orientada a sostener las distinciones de una conciencia desgarrada. A través del medio que el conocimiento y la acción representan, sujeto y objeto forman constelaciones siempre nuevas, por las que ambos se ven afectados y cambiados en su forma. El concepto traspasa el objeto y despierta a una nueva vida lo fenecido en la objetivación precedente. Un orden meramente arbitrario hubiese tenido la gran desventaja de que se hubiesen pasado por alto algunos puntos de vista importantes. En tanto que la disposición adoptada por Hegel sigue la pauta de un desarrollo afín a una “lógica” de necesidad orgánica. Como resultado de este despliegue y con el concepto ya suyo de saber absoluto, reconcilia la diferencia entre sujeto y objeto, tal que, cada momento sólo se *relaciona* con el otro, sin reducirse a él. La

conciencia ciertamente descubre que, aquello de lo que es consciente no es meramente de un objeto que se opone a ella. Sino que, en lugar de suprimir la idea de un campo de objetividad independiente por completo, comprende que su objeto es algo con lo que coexiste en una relación de interdependencia y determinación recíproca. Esto implica, para Hegel, que el saber absoluto o la filosofía especulativa revelan la verdad del ser más acabadamente que cualquier otra forma de conciencia.

De Zan formula, en este contexto, una concepción más relacional que reduccionista del saber absoluto. No se trata del pensamiento conceptualmente estructurado, forma pura, vacía y transparente. Es también saber del proceso, es decir, saberse en un saber por medio del cual lo que inicialmente experimenta la conciencia como sustancia se revela de forma gradual como sujeto. La relación sujeto-objeto es un elemento introducido *a posteriori* en una situación que de por sí obedece a la estructura de un entendimiento entre sujetos y no a la lógica de una objetivación practicada por un sujeto. El saber absoluto continúa siendo una forma de conciencia en la medida en que dicho conocimiento se relaciona con lo que lo trasciende. Pero, al mismo tiempo, es conciencia de sí por mediación del espíritu viviente que funda una comunidad, en la cual un sujeto se sabe uno con el otro sujeto y, sin embargo, sigue siendo él mismo. De allí que, independizar a la conciencia de la particularidad e intersubjetividad objetivas sería “aislar” artificialmente la subjetividad del contexto conceptual que la hace posible: el proceso integral del espíritu.

En el dinamismo inmanente de la conciencia, la experiencia instaura una relacionalidad inédita *sin* la distinción problemática entre pensamiento y ser. El sistema en su totalidad implica que, de otro modo, la crítica filosófica no podría proponerse satisfacer la necesidad a que ella objetivamente responde, al tiempo que representa el proceso demostrativo que falsa la suposición ontológica fundamental tanto de la filosofía clásica como de la moderna, a saber: la contraposición abstracta de la esencia y el fenómeno, de lo que es eternamente y de lo que no lo es, de lo que permanece y de lo inconstante. He aquí lo que De Zan introduce como novedad en el artículo “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, publicado treinta y siete años después: una filosofía que se sabe a sí misma como resultado del mismo proceso que ella conceptúa como conexión de naturaleza e historia, no puede ubicarse fuera del elemento del tiempo. Estas exigencias se cumplen si se entiende que la conciencia se relaciona *con* sus propias condiciones objetivas

proporcionadas por el lenguaje y el mundo objetivo de la intersubjetividad. Ciertamente, Hegel no podía aceptar a la experiencia histórica como criterio independiente de la validez de su teoría. Esto sería incompatible con la autofundamentación de la filosofía, con el concepto previo que la lógica tiene de sí misma. De todos modos, la historia es el *médium* de la experiencia en el que la filosofía debe someterse a prueba y en el que puede naufragar. Con la incorporación metódica del estudio de la evolución histórica en la elaboración de los problemas y de los conceptos de la filosofía práctica, Hegel intenta reconducir las esferas de la legalidad y la moralidad -separadas por Kant- a una raíz común, a fin de reconectarlas con la vida del espíritu orientada por el interés en la realización de la libertad. De Zan rescata el gesto -¡y gesta!- de desustanciación que lleva “fluidez a los pensamientos fijos”, para arrancarlos de su inmediatez y hacerlos entrar en el proceso de mediación conceptual, que solo permite que lo inmediato se manifieste y diga su verdad. Esto implica pensar a la razón como relación del sujeto consigo mismo, de modo tal que no se limite por su parte a imponerse a lo otro como poder absoluto, sino que al mismo tiempo no tenga su consistencia y movimiento en otra cosa que en impedir y contrarrestar todas las absolutizaciones. Es decir, en acabar disolviendo y absorbiendo todo lo positivo que ella misma genera. La destrucción de la positividad no es obra de la crítica externa de la razón filosófica, sino el resultado de la autocrítica del propio proceso de realización histórica de la eticidad absoluta de un pueblo. Esta tensión, que es la apertura universalista del “espíritu absolutamente libre”, se profundiza en la *Fenomenología* anticipando la diferenciación del espíritu absoluto tal como se expondrá finalmente en el sistema enciclopédico. De este modo, la filosofía contribuye a derribar las limitaciones de la libertad contraponiendo la infinitud del concepto como lo absoluto, o lo absolutamente válido, a la facticidad histórica.

Julio De Zan pertenece a la generación que se debatía entre las interpretaciones que, más allá de sus diferencias, coincidían en ver en el carácter absoluto del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu* la forma acabada de una metafísica de la subjetividad. Pero también a la generación que, en la línea del pensamiento de Hegel, no renunció al intento de la crítica a la Ilustración y su noción de racionalidad. Una generación que discutió los alcances de una revolución de las formas de vida ejecutada de forma ajena a toda conciencia y que logró percibir el peligro de una civilización exclusivamente técnica prescindente del vínculo de la teoría con la *praxis*. Que pudo distinguir contrastes, matices y tonalidades en el descolorido

paisaje de un mundo totalmente administrado. Que llegó a valorar el empuje de los movimientos sociales y la ampliación de la libertad en el terreno de los derechos, a la vez que comprendió y compartió el sentido de una filosofía de la *praxis* guiada por la intuición de que, incluso bajo las limitaciones funcionales de los sistemas sociales altamente complejos, es posible seguir bregando por la realización de la idea de totalidad ética.

Referencias bibliográficas

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Trad. de Wenceslao Roces. F.C.E. 2ª reimpresión. México, 1973.
- De Zan, Julio, “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del espíritu*”, publicado por la UNL, Santa Fe, 1970.
- De Zan, Julio, “Experiencia y *praxis*. Cuestiones de método en la *Fenomenología del espíritu de Hegel*” en *Cuadernos Filosóficos. Segunda época IV*, Rosario, Santa Fe, 2007.
- Heidegger, Martin, “El concepto hegeliano de experiencia”, en *Holzwege*. Trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
- Lugarini, Leo, “Sull argumenta della Fenomenología della spirito”. En *Il Pensiero, Rivista de Filosofia*. Edizioni Scientifiche Italiane, Roma, tomo 15, 1970.
- Marx, Werner. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und Einleitung*, Frankfurt, 1971.
- Pöggeler, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Verlag K. Alber, 1973.
- Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/München, Verlag K. Alber, 1979.

Recibido: 04/2021; aceptado: 07/2021