

Seção Temática: Filosofia Clássica Alemã: Recepção e Leituras na América Latina

Julio de Zan y *La primera Filosofía del Espíritu* de Hegel. Un análisis crítico de su traducción e interpretación

Julio de Zan and Hegel's *First Philosophy of Spirit*. A Critical Analysis of his Translation and Interpretation

Julio de Zan e *A Primeira Filosofia do Espírito* de Hegel. Uma análise crítica de sua tradução e interpretação

Milton Abellón¹

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar críticamente *La primera Filosofía del Espíritu* de Julio de Zan, única traducción completa al castellano de la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804) de Hegel, y delimitar el lineamiento interpretativo que acompaña a la traducción en cuestión. Mi tesis es que el posicionamiento hermenéutico general de J. De Zan es no sistemático y que la edición castellana tiene un lineamiento interpretativo doble respecto de los temas que considera fundamentales del manuscrito, el reconocimiento y el lenguaje, de los que sostiene, respetivamente, una lectura antropológica y sociopolítica y una lectura pragmatista que están en íntima relación.

Palabras clave: Julio de Zan. Hegel. La primera Filosofía del Espíritu. Traducción. Interpretación.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y del Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8711-9268>. E-mail: milton.abellon@gmail.com.



Abstract

The aim of this paper is to offer a critical analysis of *The First Philosophy of Spirit* by Julio de Zan, the only complete Spanish translation of Hegel's *Philosophy of Spirit* (1803–1804), and to delineate the interpretive position that informs the translation. My thesis is that J. de Zan's general hermeneutic position is non-systematic, and that the Spanish edition presents a dual interpretive line with respect to the themes it regards as central to the manuscript, namely, recognition and language, on which he proposes, respectively, an anthropological and sociopolitical reading and a pragmatist reading, both of which are closely interconnected.

Keywords: Julio de Zan. Hegel. First Philosophy of Spirit. Translation. Interpretation.

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar criticamente *A primeira Filosofia do Espírito*, de Julio de Zan, única tradução integral para o castelhano da *Filosofia do Espírito* (1803–1804) de Hegel, bem como delimitar a orientação interpretativa que acompanha a referida tradução. Sustento que o posicionamento hermenêutico geral de J. de Zan é assistemático e que a edição castelhana apresenta uma orientação interpretativa dupla no que diz respeito aos temas que considera fundamentais no manuscrito: o reconhecimento e a linguagem. Em relação a esses dois temas, De Zan sustenta, respectivamente, uma leitura de caráter antropológico e sociopolítico e uma leitura pragmatista, que se encontram intimamente relacionadas.

Palavras-chave: Julio de Zan. Hegel. A primeira Filosofia do Espírito. Tradução. Interpretação.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es analizar críticamente la única traducción completa al castellano de la *Filosofía del Espíritu* (1803-1804; FE₁) de Hegel con la que contamos hasta el momento, realizada por el filósofo argentino Julio De Zan (1940-2017).²

La FE₁, texto póstumo dado a conocer por Hoffmeister (1932), es un manuscrito que nos llega incompleto. Pertenecía a las lecciones de Hegel dictadas durante el semestre de 1803-1804 en la Universidad de Jena, que llevaban por título general “El sistema de la

² Presenté una versión muy incipiente y breve de esto en “Julio de Zan: traductor e intérprete de la Filosofía del Espíritu (1803/1804)” en las Jornadas Internas del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos, “Extraterritorialidad y recepción en/de la cultura europea: filosofía, historia, lenguas, letras” (Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2025). La exposición no ha sido ni será publicada.

Filosofía especulativa”. La FE₁ constituye la tercera parte de dicho sistema y está publicada junto a la segunda, la Filosofía de la Naturaleza, en la edición canónica actual GW 6 (1975).³

La traducción de J. De Zan se realiza sobre esta edición alemana y se publica en 2017 con el título *La primera Filosofía del Espíritu*. Se trata de una traducción anotada que exhibe su propia interpretación del manuscrito hegeliano. Sus notas no se limitan a esclarecer cuestiones confusas en el escrito original, sino que, en la mayoría de los casos, son comentarios que formulan su propia lectura sobre los temas del texto, las cuales son reforzadas por las ideas que expone en la Introducción a la edición y en los dos artículos anexos de su autoría que la acompañan. Hasta ahora no contamos con reseñas o estudios críticos sobre esta publicación. Por eso, este trabajo no sólo intenta poner en valor la labor de J. De Zan en los estudios hegelianos de habla hispana, sino también ubicar su interpretación dentro de la *Hegelforschung*, exhibiendo sus referentes y opositores principales.

En la Introducción, De Zan afirma que los “temas sustantivos del manuscrito” (2017a: p. 10) son el reconocimiento y el lenguaje, a los que dedica los dos textos anexos, “La lucha por el reconocimiento” y “El lenguaje y la intersubjetividad”, que “están pensados también como otra ‘Introducción’ [a la traducción]” (2017a: p. 21).

La tesis que sostengo es que la traducción de J. De Zan desarrolla un lineamiento interpretativo doble del escrito de Hegel, que se exhibe no sólo en los anexos y la Introducción, sino también en sus notas: (a) una lectura antropológica y sociopolítica del reconocimiento y (b) una lectura pragmatista del lenguaje, que están en íntima relación.

Para ello, primero, reconstruyo brevemente el itinerario hegeliano de J. De Zan. Luego, presento la traducción y la concepción general del traductor sobre la FE₁. En tercer y cuarto lugar, me ocupo de su lectura del reconocer y del lenguaje respectivamente, destacando sus interlocutores principales y retomando otros textos relevantes del autor para apoyar mi tesis. Por último, compendio las ideas centrales expuestas y realizo algunas observaciones críticas de índole general.

³ De la primera parte del sistema, la Lógica y la Metafísica, se conservan los cursos del semestre siguiente, 1804-1805 (GW 7).

El itinerario hegeliano de Julio de Zan

Julio de Zan nació en Buenos Aires el 27 de noviembre 1940 y falleció en Santa Fe el 18 de agosto de 2017, al mes siguiente en el que se terminó de imprimir su traducción, el 20 de julio. Desde el comienzo de su formación, sus áreas de interés fundamentales fueron la Filosofía Práctica Moderna y Contemporánea, especialmente la Ética y la Política, y la Filosofía Latinoamericana.⁴

Se graduó como Profesor y Licenciado en Filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF) en 1964 y 1969 respectivamente. Durante esta década, Argentina comenzó su proceso de consolidación de la institucionalización de la Filosofía con estándares académicos internacionales (Assalone, 2021). Por entonces, los intereses principales de los y las intelectuales del país eran el tomismo, tendencia afianzada años anteriores, la fenomenología, el existencialismo y los estudios hegelianos, entre los que la *Fenomenología del Espíritu* (1807; *Fen.*) tenía un lugar destacado (Abellón, 2021).

El primer contacto de J. De Zan con la filosofía de Hegel durante su formación de grado tiene lugar por medio de Nimio de Anquín, hegeliano que venía del tomismo y que, en los '60, era docente de Filosofía Moderna y Contemporánea en la UCFS. En 1965, tras haber obtenido su título de Profesor en Filosofía, De Zan viaja a Buenos Aires y tiene su segundo acercamiento importante a Hegel a través de los cursos de Guido Soaje Ramos en la Universidad Católica Argentina, Investigador del CONICET que estaba a cargo de las Cátedras de Ética y Filosofía Social en dicha institución.

En la década siguiente, De Zan inicia lo que será su proceso de consolidación en el estudio de Hegel. En 1970 publica su primer artículo al respecto, “Sentido y vigencia de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, que constituiría una reelaboración de su trabajo de licenciatura realizado en el marco de los seminarios de Soaje Ramos (Maddoni, 2021: p. 135).⁵

En 1972 presenta, junto a Aníbal Fornari y Antonio Kinen, su primer Proyecto de investigación en Universidad Nacional del Litoral (UNL, Santa Fe), cuyo tema era “Trabajo y propiedad”, mostrando un interés temático y una perspectiva definida que

⁴ Por cuestiones de espacio, esta breve presentación del filósofo argentino se centra sólo en los hitos clave de su recorrido formativo respecto de Hegel. Para una reconstrucción biográfica más completa, véase: Maddonni (2021). Para una visión de conjunto de su trabajo: De Miguel (2020), Michelini y Wester (2006), López (2020), Prono (2019).

⁵ Para un estudio de este texto, véase: López (2021).

marcará su Tesis doctoral, “La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica”, defendida en 1998. A mediados de 1970, cuando comienza a esbozar su trabajo doctoral, le escribe una carta a quien, por entonces, consideraba su posible director de tesis, Roberto Prieto, expresándole sus motivaciones y la perspectiva general sociopolítica de su abordaje de Hegel. En la epístola, fechada en febrero/marzo de 1975, dice:

El sentido y el objetivo de mi trabajo no es, en absoluto, el realizar una nueva investigación histórica sobre la evolución del pensamiento sobre Hegel, ni el investigar la génesis de los conceptos en el período juvenil [...] Hegel, y en general los filósofos europeos, no nos interesan por sí mismos, sino en cuanto podamos encontrar en su pensamiento [...] elementos que, asumidos críticamente y desarrollados en un nuevo horizonte nos puedan resultar sugerentes para pensar filosóficamente los problemas propios que nos preocupan a nosotros [...] Este no es un estudio de o sobre Hegel, sino un estudio de Filosofía Social, sobre trabajo y propiedad, a partir de los aportes que para esta problemática pueden hallarse en el pensamiento hegeliano, [...] porque [...] yo no me detengo tampoco en lo pensado o en lo dicho por Hegel, sino que, a partir de Hegel, pretendo ir más allá de él en muchos puntos fundamentales, como creo que es natural, haciendo una re-lectura de sus textos y repensando creativamente sus principios en el hoy contemporáneo y desde nuestra situación. Como lo sugiere el mismo subtítulo de la tesis, Hegel es solamente el punto de partida teórico, no el término ni el objeto de mi trabajo (Maddonni, 2021: p. 143).

En 1978, cuando el Departamento de Filosofía de la UNL es disuelto en el marco de la Dictadura Militar Argentina, De Zan obtiene la Beca de la Fundación Alexander von Humboldt, realizando su primera estancia de investigación en Alemania. De 1979 a 1981, realiza sus estudios doctorales en el Hegel-Archiv de la Universidad Ruhr de Bochum y en el Instituto de Filosofía de la Universidad Erlangen-Nürnberg bajo la dirección de Manfred Riedel y Otto Pöggeler, quien por entonces era el director del Hegel-Archiv. Unos años después, obtiene la beca de la Fundación para el Intercambio Cultural Alemán Latino-Americano que le permite formarse, durante 1987 y 1988, en la Universidad de Frankfurt con Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, a través de quienes se acerca a la filosofía de la ética del discurso y la racionalidad comunicativa, iniciándose en lo que luego se articulará como su lectura pragmatista de Hegel.

De regreso a Argentina y tras desempeñarse como Vicerrector la UCSF durante 1992 y 1995, obtiene su título de Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL), bajo la dirección del Dr. Edgardo Albizu y con la tesis titulada *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción*

hegeliana de la filosofía práctica, publicada en 2003 por Ediciones del ICALA (Universidad Nacional de Río Cuarto).

Para fines de 1990 y comienzos del nuevo milenio, De Zan ya ocupaba un lugar destacado en la ciencia argentina. Se desempeñó como Investigador Principal del CONICET y extendió su actividad docente a la Universidad Nacional de Entre Ríos y la Universidad Nacional de San Martín. Para este periodo, los temas del reconocimiento y el lenguaje en la filosofía hegeliana de Jena toman un lugar central en sus escritos, alcanzando su punto cúlmine con la publicación *La primera Filosofía del Espíritu*, que constituye no sólo un hito en los estudios hegelianos de habla hispana en general, sino también particularmente un aporte fundamental a las investigaciones hegelianas en nuestro país. En efecto, para esa fecha, los estudios hegelianos argentinos se centraban fundamentalmente en la *Fen.*, la *Ciencia de la Lógica* (1812-1813, 1816) y la *Filosofía del Derecho* (1820). En este sentido, la edición de J. De Zan se erige como una figura central en el país en lo que concierne a las investigaciones de la eticidad del joven Hegel.

Acerca de *La primera Filosofía del Espíritu* de Hegel

La traducción de J. De Zan constituye un hito clave dentro los estudios hegelianos de habla hispana porque, como adelanté, es la única traducción completa al castellano de la FE₁. Para el momento en que J. De Zan traduce el texto, se habían publicado dos traducciones parciales, ambas de la primera parte del fragmento 22: la castellana de Rendón (2002) y la portuguesa de E. De Lima (2008). Estaban disponibles, además, dos traducciones completas: la francesa de Planty-Bojour (1969) y la edición inglesa de Harris y Knox (1979). La traducción de J. De Zan consulta la francesa y la de Rendón.⁶

La edición castellana traduce el manuscrito ya reconstruido por los editores de GW 6: no incluye la indicación de las tachaduras y los cambios que Hegel realiza en el original, aunque sí las anotaciones al margen. Incorpora también las notas de la edición alemana, junto a un glosario de términos, e introduce títulos y subtítulos ausentes en GW 6, mediante indicaciones bien señaladas. Su estilo logra una traducción muy amena y

⁶ La inglesa la menciona solamente en el Glosario a propósito de la traducción de “Sittlichkeit” por “vida ética” (*ethical Life*). En la Introducción no la consigna como edición consultada.

legible para los/as hablantes hispanos/as. Sin embargo, la edición presenta tres cuestiones generales que es menester señalar.

La *primera* es que el título del texto original es “Filosofía del Espíritu” (*Philosophie des Geistes*), no “La primera Filosofía del Espíritu”. Cabe entender, aunque resulte confuso a primera vista, que “La primera Filosofía del Espíritu” corresponde a la edición castellana en su conjunto, no al texto traducido, porque en el interior de la edición y en la traducción misma se respeta el título original del manuscrito.

La *segunda* consiste en que De Zan traduce “conciencias singulares” (*einzelne Bewußtsein*) por “conciencias particulares”. Si bien es cierto que Hegel utiliza el término en referencia a los particulares, especialmente en los fragmentos anteriores al Espíritu del pueblo, la cuestión estriba en que, para 1803/1804, no había desarrollado aún claramente la distinción entre “particular” y “singular” que cobra importancia en su madurez. De hecho, define el Espíritu del pueblo como un “gran individuo universal (*ein großes allgemeines Individuum*)” (GW 6, 271). La traducción de J. De Zan, en este sentido, retoma un desarrollo hegeliano posterior, velando la posibilidad de detectar los cambios que Hegel realiza en este periodo juvenil.

La *tercera* cuestión radica en la traducción de “Sittlichkeit” (Eticidad) por “mundo ético”, que De Zan realiza siguiendo los usos franceses, la edición inglesa y los desarrollos que Hegel hace de la noción de “mundo ético” en la *Fen.* y obras de madurez. Según el traductor, “[e]l vocablo ‘eticidad’ inventado ‘ad hoc’ por los traductores españoles de Hegel, [...] carece de significado en castellano” (2017a: p. 138). Además de los usos en otras obras, De Zan brinda dos razones fundamentales de su elección de traducción. La primera (*i*) es que “Sittlichkeit” retoma el sentido griego de “ethos” (costumbre), que Hegel utiliza ya en “Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural” (1802; DN) en contraposición a la subjetivación moderna de la moralidad. Siguiendo el aspecto comunitario del concepto griego, afirma que podría traducirse también por “comunidad ética”. La segunda (*ii*) es que, lo que se conceptualiza como “sociedad civil” en las obras de madurez, y que aparece ya en Jena en los desarrollos del trabajo universal y el intercambio, representa una dimensión individualista que se contrapone al sentido comunitario hegeliano. Por ello, para distinguir ambos aspectos, considera necesario usar un término no tan amplio como “eticidad”. Según mi posición, “mundo ético” resulta un término confuso en FE₁. En primer lugar, Hegel desarrolla la noción de “mundo” en este manuscrito fundamentalmente en relación con la significación

lingüística de la naturaleza. La eticidad como tal no se agota en esto. En segundo lugar, en el marco de la exposición genética y la realización inmanente de la eticidad que Hegel elabora en sus manuscritos juveniles de Jena, la “sociedad civil” y otras dimensiones no comunitarias son precisamente momentos o dimensiones del movimiento total de la realización de la eticidad. Por esto, “mundo ético” no es quizá la traducción más adecuada de “Sittlichkeit” en el contexto expositivo de FE₁.

La traducción de J. De Zan completa la traducción al español del conjunto de textos de Jena anteriores a la *Fen.* que los estudios especializados consideran principales para las investigaciones de la Filosofía práctica de Hegel durante este periodo. En este sentido, la edición argentina representa un hecho fundamental para la *Hegelforschung* hispana.⁷

Antes de avanzar, me gustaría detenerme en la concepción o el posicionamiento general de J. De Zan sobre la FE₁, pues esclarece el recorte temático y los lineamientos hermenéuticos específicos indicados en la Introducción. Su posicionamiento general puede calificarse como “no sistemático”: su lectura no busca dar con el lugar que la Eticidad o el Espíritu ético ocupa en el Sistema de la Filosofía especulativa que Hegel estaba elaborando por entonces, a diferencia, por ejemplo, del famoso trabajo de Kimmerle (1970), que se centra fundamentalmente en el periodo 1800-1804 y que De Zan califica de “sistemológico” (2017b: p. 150).⁸ Es de esperar que De Zan no haga una lectura sistemática, dado que, desde su juventud, como le expresó a R. Prieto, su interés en Hegel no apunta a ello, sino más bien a las tesis centrales de su Filosofía práctica.

Sin embargo, sí enfatiza, como han hecho otros especialistas con anterioridad, uno de los aportes centrales de FE₁: el método inmanente de exposición del Espíritu ético, que anticipa la metodología de la *Fen.*⁹ La FE₁ expone el movimiento por el que la conciencia, que intuye a su objeto -sea la naturaleza u otras conciencias- como algo distinto de sí misma, deviene Espíritu: conciencia absoluta que, por sus propias mediaciones, ha

⁷ Me refiero a: “Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural” de 1802 (trad. de D. Negro Pavón, 1979), el *Sistema de la Eticidad* 1802-1803 (SdS; trad. de L. González-Hontoria con la edición de D. Negro Pavón, 1982; trad. de J. López Osorno, 2006, y trad. de L. Zito, 2025), y la *Filosofía del Espíritu* de 1805-1806 (FE₂; trad. de Rilpada, 1984).

⁸ De Zan hace una pequeña alusión a la cuestión del sistema solamente en la nota final de la traducción (2017a: p. 116, n. 180) y a propósito de la interrupción abrupta del manuscrito, que, a diferencia de FE₂, desarrolla el momento final del sistema, compuesto por el arte, la religión y la filosofía. Sin embargo, no se expide al respecto. Por otra parte, tampoco hace una lectura lógica de FE₁, porque, según él, no la presupone (2017a: p. 10).

⁹ Esta tesis ya había sido afirmada por Düsing y Kimmerle (1986: p. XXIX), Kimmerle ([11870, 1982] 2016: pp. 259 y ss.), Riedel (1967: pp. 195-196), Siep (1979: p. 20) y Wildt (1982: p. 345).

superado sus propias contraposiciones, alcanzado el conocimiento de la igualdad de sí misma con su objeto. Mas esta elevación de la conciencia al espíritu es, a la vez, el devenir y el realizarse del espíritu mismo. En este sentido, la FE₁ expone el movimiento genético del devenir inmanente del Espíritu del pueblo, movimiento por el que se realiza y conoce a sí mismo como Espíritu ético (*sittlicher Geist*) (fragmentos 15-19; GW 6, 268, 270, 274).

De Zan, define esta metodología como el “método fenomenológico [...] que puede llamarse también reconstitutivo [...] del proceso real de la formación de la conciencia y del espíritu en el mundo” (2017a: p. 23). Su abordaje de la cuestión del método no se enfoca en el problema del conocimiento de sí del Espíritu ético, cuestión esencial para una lectura sistemática del manuscrito. Su acercamiento es más bien sociopolítico: lo que expone la FE₁ es “la constitución del espíritu universal en el nivel político de un pueblo” (2017a: p. 21), mostrando que “solamente a partir [...] de la filosofía de la conciencia puede desarrollarse [...] el modelo intersubjetivista en el cual cobra todo su significado el principio del reconocimiento recíproco, que es fundamental en la Filosofía del Espíritu” (2017a: p. 21).

El sentido antropológico y sociopolítico del reconocimiento

Para De Zan, el reconocimiento (*Anerkennung*), que Hegel define ya en SdS como “la intuición (*Anschauung*) de sí mismo en un extraño” (GW 5, 289), constituye “[e]l elemento constitutivo fundamental de la intersubjetividad humana” (2017c: p. 172). Tomando desde su propia perspectiva como referente principal la célebre investigación de Siep (1979), De Zan entiende que, en la FE₁, el reconocer es el principio por excelencia de “la reconstrucción del proceso de la formación de la conciencia y del mundo humano” (2017c: p. 172), que funciona como presupuesto básico del lenguaje y la comunicación.

En discusión con los lineamientos interpretativos morales del reconocimiento, especialmente en oposición a Honneth (1992), Ricoeur (2004) y Williams (2012), De Zan comprende el reconocimiento en un sentido antropológico y sociopolítico. Es antropológico porque es el elemento constitutivo de la subjetividad humana. “Antropológico” no se limita aquí al “sentido restringido del capítulo de la *Enciclopedia* titulado ‘Antropología’”, sino que debe entenderse en un sentido más amplio, como ‘el conocimiento del verdadero ser humano, [...] de la esencia misma del hombre como

espíritu' (§ 434), que puede considerarse más próximo al sentido contemporáneo de la Antropología Filosófica" (De Zan, 2010: p. 307). En íntima relación, el reconocimiento tiene un sentido sociopolítico porque es la condición y el elemento constitutivo de toda intersubjetividad y comunidad, desde la comunidad primaria de la familia hasta la comunidad política de los pueblos, el Estado, que tiene en la lucha por el reconocimiento su "formación [y] comienzo" (2017b: p. 181).

En este sentido, y apoyándose en Düsing (1986), el reconocimiento es, para De Zan, transversal a los tres momentos generales del devenir del Espíritu en la FE₁: (i) la familia, (b) la lucha y (c) el espíritu del pueblo.

La conformación de la familia (fragmento 21), en lo tocante a la intersubjetividad, tiene dos momentos fundamentales. El primero (i) es el amor entre los sexos. Hegel lo define como la inclinación permanente (*bleibende Neigung*) y duradera por la que los sexos dejan de ser, uno para el otro, meros objetos de satisfacción de su apetencia sexual, logrando su "ser uno inmediato [en el] intuirse (*Anschauung*) [cada uno] a sí mismo en el ser de la otra conciencia" (GW 6, 302). El segundo (ii) es la educación, que consiste en el proceso formativo del hijo, producto de la relación sexual de los sexos. Los padres le transmiten al hijo su saber (*Wissen*), "su conciencia [y] un mundo que ya está elaborado (*bearbeitet*) [por ellos]" (GW 6, 304-305). Al incorporar lo transmitido, el hijo se intuye en sus formadores y éstos en él, realizando el ser uno o unidad familiar: "[e]n la familia [...] el individuo se intuye a sí mismo en los otros" (GW 6, 306).

De Zan presenta una lectura naturalista de este momento. Siguiendo el naturalismo de SdS, comprende el amor como el "sentimiento natural" (2017c: p. 188) que define el "reconocer privado y natural [de los sexos]" (2017c: p. 182). Este reconocer, junto a la educación, como proceso formativo de transmisión y aprendizaje del "mundo de la cultura" (2017a: p. 81, n. 106), conforma el reconocimiento natural de la familia: "en la familia ya se ha alcanzado el reconocimiento [entre sus miembros]. Pero ésta es todavía una comunidad natural, inmediata" (2017a: p. 83, n. 108).¹⁰

La familia está conformada no sólo por la unidad de sus miembros, sino también por la unidad de ellos con el conjunto de sus posesiones (*Besitz*), lo adquirido por ellos mediante su trabajo sobre la naturaleza, que conforma el patrimonio familiar (*Familiengut*) (GW 6, 300-301; De Zan, 2003: pp. 76, 209). Esta unidad o ser uno de las

¹⁰ Vuelvo sobre esto en las observaciones críticas de las Consideraciones finales.

conciencias de la familia y sus posesiones es lo que caracteriza a cada familia como una “totalidad de la conciencia” (GW 6, 307), una “totalidad absoluta” (GW 6, 308) o “totalidad de la singularidad” (GW 6, 280).

La lucha se establece entre familias y se desarrolla en la primera parte del fragmento 22, titulado “El reconocimiento”.¹¹ Al comienzo del fragmento, Hegel sostiene que “es absolutamente necesario que la totalidad a la que ha llegado la conciencia en la familia se conozca a sí misma como sí misma en otra totalidad semejante, [en otra] conciencia” (GW 6, 307). El reconocer recíproco en cuanto tal (*das gegenseitige Anerkennen überhaupt*) consiste precisamente en “el ponerse a sí como una totalidad singular de conciencia en otra totalidad singular de conciencia” (GW 6, 307).¹²

En el encuentro entre familias cada una aparece para la otra como una totalidad excluyente que amenaza lo que cada una es para sí misma, una totalidad absoluta de conciencia. Ante esto, el punto de partida de la lucha es el querer probarse ante la otra como lo que cada una es para sí. Las familias quieren (*wollen*) ser reconocidas (*anerkannt*) por las otras como lo que cada una es para sí misma, una totalidad absoluta de conciencia (GW 6, 308). Para probarse ejecutan de manera recíproca una lesión (*Verletzung*) contra la otra familia, que consiste fundamentalmente en la quita de sus posesiones (GW, 6, 308-309; De Zan, 2017a, pp. 85-86, n. 113-114). Pero como cada familia es una con sus posesiones, dicha lesión es una lesión a la totalidad familiar como un todo, lo que da paso a la lucha a vida o muerte (GW 6, 308). Empero, esta última es un medio contradictorio que cancela aquello que se propone. Si la familia muere, no se preserva y pierde la posibilidad de ser reconocida, pero si la otra familia muere, no hay quien reconozca (GW 6, 310, 321). La lucha tiene su fin en la conciencia de muerte y la imposibilidad que implica para el reconocer. Pero, más aún, la pretensión primera de reconocimiento consiste en un “reconocer [que] es [una] contradicción absoluta en sí

¹¹ De Zan comparte esta idea con especialistas que conocía: Harris ([1980] 1996: p. 246) y Kimmerle (1970 [1982] 2016: p. 252). También con otros a los que no consigna, pero son referentes en el tema: Ifergan (2014: p. 146-147), Nance (2017: p. 46-48) y Williams (1992: p. 87).

¹² Traducción de J. De Zan: “es absolutamente necesario que la totalidad a la cual ha arribado la conciencia en la familia se [re]conozca como sí misma en otra totalidad de conciencia como ella [...] En esto consiste el reconocimiento mutuo en cuanto tal [...], el [im]-ponerse a sí mismo como una totalidad singular de conciencia en otra totalidad singular de conciencia” (2017, pp. 85-86). “Es ist absolut notwendig, daß die Totalität, zu der das Bewußtsein in der Familie gelangt ist, sich in einer andern solchen Totalität, Bewußtsein, sich als sich selbst erkennt [...] Dies ist das gegenseitige Anerkennen überhaupt, [...] als Setzen seiner als einer einzelnen Totalität des Bewußtseins in eine andere einzelne Totalität des Bewußtseins” (GW 6, 307). Realizo un señalamiento crítico general sobre el tratamiento de J. De Zan del fragmento 22 en las Consideraciones finales.

mismo” (GW 6, 321). La voluntad de cada familia de ser reconocida por las otras como una totalidad de conciencia implica ya el reconocerse a sí misma en como conciencia no absoluta. Por esto, el reconocimiento recíproco es lo contrario de lo que se presentaba: es la “muerte de la conciencia como totalidad absoluta [...] cada una [*sc.* cada familia como totalidad de conciencia para sí] tiene que morir para sí” (2017c: p. 178). Es precisamente por esto que se realiza el reconocimiento recíproco entre las familias: cada una “se intuye por esto en otra conciencia [*sc.* en otra familia]” (GW 6, 313), dando lugar a la conciencia absoluta del pueblo (GW 6, 312, 314).

De la lectura de J. De Zan sobre la lucha cabe destacar una cuestión fundamental. La lucha no se corresponde con un momento histórico efectivamente ocurrido, sino que consiste en “la reconstrucción de las condiciones que tienen que ser pensadas para explicar la creación del mundo social, [...] del Estado” (2017c: p. 175). En estos manuscritos juveniles, Hegel conceptualiza la noción de “pueblo” a la luz de los nacientes Estados nacionales del siglo XIX (2017a: p. 95, n. 144). En este sentido, la lucha por el reconocimiento es, para De Zan, tal como ya había apuntado Siep (1974), la alternativa hegeliana a las Teorías Modernas del Contrato Social, en especial, a la formulada por Hobbes (De Zan, 2017a, p. 94, n. 136; 2017c, 2003: pp. 271 y ss.). Esta es una tesis que Hegel afirma de manera explícita en FE₂ (GW 8, 213 y ss.). En la FE₁, al respecto, Hegel sostiene que el pueblo no surge de “ninguna composición (*Komposition*), ningún contrato (*Vertrag*), ningún pacto (*Urvertrag*) tácito (*stillschweiger*) o expreso (*ausgesprochen*)” (GW 6, 315). Por el contrario, la lucha por el reconocimiento entre familias es el fundamento del pueblo y, con ello, del Estado (De Zan, 2017c: pp. 187-188).

El espíritu del pueblo se desarrolla en la segunda parte del fragmento 22, donde se expone su consumación. La conciencia universal de los miembros del pueblo se realiza por sus propias costumbres, sus obras (*Werke*), que son el producto del hacer de todos. En efecto, mediante éstas se intuyen y conocen recíprocamente en su igualdad consuetudinaria, es decir, como miembros de un pueblo determinado (GW 6, 217, 275, 316).

Las obras y costumbres que Hegel desarrolla en este apartado son: el lenguaje del pueblo, el trabajo universal y la propiedad. Me concentro aquí en los dos últimos y dejo el primero para el próximo apartado, dedicado al lenguaje.

En marco del pueblo, el trabajo es universal, es decir, trabajo de todo el pueblo (*die Arbeit des ganzen Volkes*). Se trata del trabajo todos sus miembros en vistas a la

satisfacción de sus necesidades. En el contexto del trabajo universal, los singulares intercambian recíprocamente los productos de su trabajo para satisfacer sus necesidades y las de los demás: venden el excedente de su trabajo singular y compran el excedente del trabajo de otros para satisfacer las necesidades que no pueden satisfacer por medio de su propio trabajo. Esto crea “una dependencia universal recíproca de todos con respecto a los otros” (GW 6, 322) para la satisfacción de las necesidades de los miembros del pueblo. La lectura de J. De Zan ubica el reconocimiento intersubjetivo en esta “trama social de la interdependencia de todos” (2017a: p. 106, n. 158) porque es por esta dependencia recíproca que los singulares se reconocen en su universalidad como seres intersubjetivos que precisan de los demás para su supervivencia.

Hegel conceptualiza el trabajo universal a la luz de los avances de la Revolución industrial de su tiempo, donde la máquina tiene un lugar privilegiado. El trabajo universal maquinal, a diferencia de la herramienta, implica una racionalidad técnica en cuanto requiere un conjunto de reglas productivas universales que, siguiendo las leyes naturales, hagan funcionar la maquinaria (GW 6, 320-324; De Zan, 2017a: p. 107; 2003: p. 216). Estos modos productivos, invenciones técnicas creadas y aprendidas por los miembros del pueblo, constituye un patrimonio común (*allgemeines Gut*) del mismo, que se transmite generacionalmente y forma parte de la tradición del pueblo (GW 6, 300, 319-320; Kimmerle, [1970, 1982] 2016: p. 250; De Zan, 2003: p. 218; 2017a: p. 185).

El abordaje de J. De Zan sobre este punto, en lo que al reconocimiento respecta, se focaliza en dos cuestiones. La primera (i) es el reconocimiento de los inventores de las técnicas productivas por parte del resto de los miembros del pueblo: “el individuo quiere ser reconocido por su saber y por el dominio de un oficio [...] la invención de nuevos instrumentos, procesos o la invención tecnológica” (2017a: p. 105, n. 158). Hegel afirma esta idea de forma explícita y utiliza “*ankerkannt*” (GW 6, 320). Sin embargo, considero que el término “*anerkannt*” se utiliza aquí con otra acepción. Se trata de querer ser “convalidado” o “legitimado” por los otros, acepciones que carecen del sentido espiritual de intuición de sí en el otro que define el reconocer en la eticidad hegeliana.

La propiedad (*Eigentum*), por su parte, es la posesión singular universalmente reconocida como tal o, en otros términos, la universalidad de la posesión singular: “como reconocida, la posesión singular es simultáneamente universal, [pues] en esta posesión singular [reconocida] todos poseen (*besitzen*)” (GW 6, 325). Reconocer la propiedad implica la exclusión recíproca de todos en lo que respecta a sus posesiones: cada uno

excluye a los otros de sus propias posesiones, afirmando el poder y la exclusividad sobre ellas (Avineri, 1974: pp. 88-89; De Zan, 2017a: p. 114; 2003: pp. 203 y ss.). En este sentido, la propiedad implica el reconocimiento recíproco de todos los miembros del pueblo como poseedores singulares.

De Zan expone la lectura jurídica de la propiedad en sus notas, tal como había hecho anteriormente en su tesis doctoral (De Zan, 2003: p. 204). La propiedad, dice, “tiene la forma de *un derecho*, que me es reconocido por los demás (reconocimiento que está además institucionalizado y garantizado en el sistema jurídico)” (De Zan, 2017a: p. 114, n. 177; subrayado original). Agrega, empero, que el “derecho de propiedad, [...] la ‘situación de reconocimiento recíproco’ como ‘estado de derecho’, está claramente *implícita* en el texto que estamos leyendo” (De Zan, 2017a: p. 115, n. 178; subrayado mío). En efecto, en FE₁, no hay ninguna mención al derecho, hecho llamativo dado el desarrollo extenso que Hegel había realizado de aquel en SdS. El manuscrito de 1803-1804, que nos llega incompleto, concluye de manera abrupta con la introducción de la noción de persona, lo que hace suponer que lo que vendría luego es la exposición del derecho, tal como afirman los editores alemanes Düssing y Kimmerle (1986: XXIII). Si bien acuerdo con esto último, considero que la interpretación jurídica de la propiedad en FE₁ que hace De Zan pasa por alto una cuestión central que exhibe este manuscrito: la propiedad jurídicamente reconocida y el reconocer jurídico de los propietarios concomitante están sustentados en el reconocimiento recíproco más básico de la universalidad de la posesión singular dada por la exclusión recíproca, del cual el sistema jurídico es su institucionalización.¹³

El sentido pragmático del lenguaje y la intersubjetividad

El filósofo se acerca al problema del lenguaje en los escritos tempranos de Jena por medio de Daniel Lesserre, que le hace conocer el texto de Hoffmann sobre el lenguaje en Hegel (1996), aunque ya su maestro Habermas (1968) había puesto años antes el tema en el centro del debate y en relación con el reconocer. Las influencias de J. De Zan son variadas, dado que retoma no sólo especialistas de Hegel -como Kimmerle (1970) y Simon (1966)-, sino también ideas contemporáneas del giro pragmático. Además, de los

¹³ Esta idea que toma como base ciertas observaciones de Blumendfeld (2024, p. 218).

filósofos mencionados, en sus textos se destacan Austin (1955) y Wittgenstein (1953). A partir, por tanto, de distintas corrientes de pensamiento, De Zan logra una aproximación novedosa del manuscrito y desarrolla una lectura pragmatista del lenguaje en la FE₁, comprendiéndolo fundamentalmente como un hacer que constituye, al igual que el reconocer, una condición indispensable de la intersubjetividad. Por otra parte, el referente con el que discute aquí es Siep, quien en su célebre estudio sobre el reconocer no se ocupó del lenguaje, pues consideró que Hegel estaba lejos de considerarlo como fundamento de las relaciones de reconocimiento (1979: p. 23).

En FE₁, el lenguaje se expone, en primer lugar, como una potencia teórica de la conciencia (fragmentos 18-20). Él es la “existencia ideal del espíritu” (GW 6, 318) que logra el dominio ideal sobre la naturaleza al ponerle nombre a las cosas (GW 6, 280-281). En cuanto tal, el lenguaje es la relación entre la pluralidad y variedad de nombres que, en su forma fonética, externalizan los signos almacenados en la memoria. Los signos son las síntesis unitarias de la multiplicidad de las determinaciones de las cosas y ordenan la diversidad de las sensaciones e intuiciones empíricas permitiendo la identificación de los objetos. Pero los signos son internos e ideales (mentales) y el significado (*Bedeutung*) del signo es “lo que [el sujeto] piensa a través de él [...], lo que opina con él” (GW 6, 287-288). El referente de Hegel aquí, según señala De Zan, es Herder (1772), cuya filosofía “se ha caracterizado por la concepción de la unidad indisociable de pensamiento y lenguaje” (De Zan, 2017b: p. 164). En FE₁, Hegel “adopta [...] el punto de vista de Herder, que ‘el hombre piensa con palabras’” (2013: p. 55).

Ahora bien, los signos, en cuanto internos e ideales, tienen una muda designación (*stumme Bezeichnung*) y su significado permanece interior al sujeto. Sólo adquieren existencia exterior y realidad efectiva cuando se externalizan. Esto sucede por su forma fonética, es decir, mediante el habla (*Sprechen*) (GW 6, 288) o, como entiende De Zan siguiendo a Austin, mediante el “acto de habla” (2017c: p. 157). Es por el hablar mismo que el significado se realiza y adquiere realidad efectiva (GW 6, 289-290).

Pero no se trata sólo de la exteriorización de la interioridad de un sujeto aislado. La concepción del lenguaje de Hegel “rompe el solipsismo de la conciencia” (De Zan, 2017c: p. 170). El lenguaje tiene una existencia absolutamente comunicable (*allgemeine mitteilende Existenz*) por la que la conciencia hablante supera su contraposición con aquellos “a quienes habla” (GW 6, 278) porque puede expresar con sentido para sí y para los demás lo que opina (*meint*). Por esto, Hegel sostiene que “cada conciencia hablante

deviene en ello [*sc.* en el habla] inmediatamente en otra conciencia” (GW 6, 318). En este sentido, De Zan, junto a Habermas y Harris, entiende que la comunicación es un medio de reconocimiento recíproco intersubjetivo.¹⁴

La comunicabilidad, sin embargo, no sólo hace que el lenguaje adquiera su dimensión intersubjetiva, sino que revela que es un hacer y un producto intersubjetivo. Si los hablantes no compartiesen los significados, no podría haber comunicación posible. En esta dirección, en la segunda parte del fragmento 22, Hegel dice que el lenguaje sólo existe y es realmente efectivo en un pueblo (GW, 6, 309). El lenguaje “sólo es como lenguaje de un pueblo (*Sprache eines Volks*), [...] sólo como obra de un pueblo (*Werk eines Volks*)” (GW 6, 318). Sólo en un pueblo, el lenguaje es significativo (*bedeutende Sprache*) porque es “un universal en sí reconocido que resuena del mismo modo en la conciencia de todos” (GW 6, 318). Lo que cada conciencia hablante dice es “algo ya producido” (GW 6, 318), o sea, el conjunto de significados elaborado por los miembros del pueblo y es por esto por lo que es posible que todos puedan expresar con sentido para sí y para los demás “lo que cada uno opina” (GW 6, 319).

La comunicación es condición de la intersubjetividad, “genera performativamente la intersubjetividad y el espacio público” (De Zan, 2017a: p. 102, n. 148). Pero la interacción comunicativa entre los singulares es lo que conforma el lenguaje como conjunto de significados compartidos por el que es posible la comunicación y el reconocimiento recíproco de los hablantes. En este punto radica el corazón de la lectura pragmatista de J. De Zan, que califica a Hegel como “*precursor del giro pragmático* en la Filosofía del Lenguaje” (2017b: p.164; subrayado original). En efecto, “la semántica no es independiente de la pragmática, o del uso comunicativo del lenguaje” (2017b: p.155). Por el contrario, “la sintáctica y la semántica son abstracciones analíticas a partir de la pragmática de la comunicación, o de los actos de habla y del discurso, en el que se constituyen, [...] en el habla de un pueblo, es decir, en el uso” (2013: p. 58). En este sentido, “[l]a pragmática no es entonces una aplicación ulterior que se hace en la comunicación, sino la cosa misma del lenguaje, su verdadera realidad” (2013: p. 58).

Desde este punto de vista, “la formación del mundo en el lenguaje (*die Bildung der Welt zur Sprache*)” (GW 6, 319) también tiene como eje central la pragmática. Es

¹⁴ De Zan (2003: pp. 201-206; 2017a: pp. 102-104; 2017c: p. 171), Habermas (1968: pp. 12-13, 35-36), Harris (1979: pp. 192-193, 242).

mediante el lenguaje en cuanto acto significativo de los miembros del pueblo que la naturaleza deviene un mundo humano -sc. naturaleza significada lingüísticamente –, o sea, “mundo del yo” (Habermas, 1968: p. 30), el cual, siguiendo el posicionamiento de J. De Zan (2013: pp. 52 y ss.), podría traducirse como el “mundo del pueblo” o “mundo del nosotros”.

El último punto que resalta la interpretación del filósofo argentino sobre el lenguaje es su transformación. Hegel sostiene, al final de la exposición del lenguaje en el fragmento 22, que “el lenguaje [...] es reconstruido (*reconstruirt*) en un pueblo” (GW 6, 319). Esto quiere decir que el conjunto de significados establecidos por sus miembros se modifica mediante sus usos y actos de habla. Por ello, De Zan anota que “[l]a reconstrucción de la lengua no es aquí la operación metódica de un trabajo académico de reconstrucción de la gramática, sino el proceso histórico de su evolución en el uso que los hablantes hacen de ella” (2017a: p. 104, n. 153). Si estas modificaciones no sucediesen, el lenguaje devendría “una lengua muerta” (2017c: p. 164). A partir de este punto se comprende la tesis hegeliana según la cual, al educar al hijo, los padres “engendran su [propia] muerte” (GW 6, 303) e intuyen en la nueva conciencia formada su propia conciencia en cuanto superada. La educación, en efecto, es el proceso formativo por el que los padres transmiten a los hijos el lenguaje del pueblo y con ello, su mundo, que será transformado por las nuevas generaciones, haciendo del mundo del pueblo, un mundo del nosotros distinto.¹⁵

Consideraciones finales

En este trabajo me propuse hacer un análisis crítico de *La primera Filosofía del Espíritu* de J. De Zan, edición que contiene la única traducción completa al castellano de FE1. El objetivo general de tal análisis consistió en delimitar el lineamiento interpretativo que acompaña la traducción en cuestión.

En primer lugar, sostuve que el posicionamiento hermenéutico general de J. De Zan es no sistemático. Su abordaje del manuscrito hegeliano no pretende dilucidar el lugar y la función que la eticidad ocupa en el Sistema de la Filosofía especulativa que Hegel estaba elaborando en dicho periodo durante su estadía en Jena. Su foco de interés radica

¹⁵ Desarrollé el problema del lenguaje, la educación y el reconocer en: Abellón (2025).

más bien en las tesis de la Filosofía práctica de Hegel en cuanto tal, es decir, no en cuanto momento del devenir del Espíritu absoluto. Pero también, como se exhibe a través de sus interpretaciones, pone de relieve la actualidad del joven Hegel para pensar el mundo contemporáneo y sus problemáticas.

En segundo lugar, mostré que la edición castellana presenta un doble lineamiento interpretativo respecto de los temas que De Zan considera fundamentales del manuscrito, el reconocimiento y el lenguaje. Sobre el primero, se desarrolló su lectura antropológica y sociopolítica. Sobre el segundo, su lectura pragmatista.

La interpretación antropológica y sociopolítica del reconocimiento puede resumirse en dos ideas fundamentales. La primera es que el reconocimiento recíproco es el principio constitutivo de la subjetividad humana, del ser humano en cuanto ser social, es decir, de la intersubjetividad. La segunda es que el reconocimiento es el fundamento y el principio constitutivo de un pueblo *-sc.* del Estado-: (a) es fundamento porque la lucha por el reconocimiento es lo que da lugar a la conformación del Estado, conceptualizado en este manuscrito como pueblo, y (b) es principio constitutivo porque conforma la unidad de los miembros del pueblo, su intuición recíproca universal a través de sus propias obras y costumbres.

La interpretación pragmatista del lenguaje también puede abreviarse en dos ideas centrales. La primera es el lenguaje no es un conjunto fijo de signos, reglas gramaticales y sentidos utilizados por los hablantes, sino más bien el conjunto de significados compartidos por los miembros del pueblo y que es conformado por sus propios actos de habla. La segunda es que el lenguaje es, asimismo, principio de la intersubjetividad, pues los hablantes se intuyen a sí mismos en los otros mediante sus actos comunicativos.

Acerca estos lineamientos, me gustaría hacer aquí *tres observaciones* generales. La primera [1] es sobre el *reconocimiento* y cuenta de *dos puntos*.

El primero (i) respecta al fragmento 22, dedicado precisamente al reconocimiento. Una primera cuestión (1.a) consiste en su titulación. Este fragmento carece de título en el manuscrito original. Los editores de GW 6 lo titulan con las primeras palabras de la primera oración, “es absolutamente necesario”, y luego, en el tope superior de la página, introducen como “título” del fragmento “reconocimiento” (*Anerkennung*). Ahora bien, esta titulación se limita a la primera parte del fragmento, al desarrollo de la lucha por el reconocer. El fragmento 22 continúa con el proceso de realización del espíritu del pueblo. Cuando la lucha cesa y comienza este proceso, los editores alemanes cambian el título

del tope superior de la página por “El pueblo” (*das Volk*) (GW 6, 316). De Zan titula el fragmento 22 en su totalidad bajo el título “El reconocimiento”, pues comprende que la lucha es “solamente un momento en el proceso del reconocimiento” (2017a: p. 85, n. 110). Luego indica las temáticas con subtítulos, por ejemplo, “La formación del espíritu del pueblo” y “Trabajo y propiedad”, a los que agrega, a la vez, otros subtítulos según los temas expuestos.

Esta decisión editorial marca la propia interpretación de J. De Zan del manuscrito. En efecto, el término “reconocer” aparece pocas veces en la segunda parte del fragmento 22 y, en general, lo hace con otras acepciones del término alemán. Un caso es el de los miembros del pueblo que quieren ser reconocidos por sus oficios. Otro, el del lenguaje como universal reconocido por todos los miembros del pueblo. Como señalé anteriormente, el significado de “*anerkannt*”, en estos casos, no es el espiritual de la intuición de sí en el otro, sino que tiene el sentido de “validado”, “convalidado”, “legitimado”. Más allá de esto, considero que la interpretación de J. De Zan es correcta: me refiero a que, en la exposición del Espíritu del pueblo, se realiza el reconocimiento universal de sus miembros. Hegel ya había dejado planteado el sentido del concepto de reconocimiento en la lucha: intuición y conocimiento de sí en el otro. Se mostró que, en la segunda parte del fragmento 22, esto se realiza por medio de las obras y costumbres de los miembros del pueblo.

La segunda cuestión (*i.b*) radica en la traducción de J. De Zan del primer párrafo del fragmento, donde se introduce y define por primera vez en el manuscrito el “reconocer” (*Anerkennen*). Si bien difiero en varios puntos de su traducción, el más importante es la introducción del prefijo ‘re’ al verbo “conocer” (*erkennen*).¹⁶ En el fragmento anterior, en el marco del desarrollo del matrimonio, toma la misma decisión de traducción y anota: “[e]l verbo usado aquí por Hegel en alemán es: ‘*erkennen*’, el cual se puede traducir también por ‘conocer’, pero en este contexto es sin lugar a dudas ‘reconocer’. Pongo entre paréntesis solamente el prefijo “re” para mantener la diferencia con ‘*anerkennen*’” (2017a: p. 80, n. 150). Schnädelbach (2000: pp. 126 y ss.) observó que es la primera vez que Hegel define el reconocimiento como una relación de conocimiento-concepción retomada en la FE₂ y la *Fen-*. y no sólo como una relación de intuición, tal como era conceptualizada en SdS. A partir de 1803-1804, el intuir será una noción

¹⁶ Cfr. nota 11, *supra*.

relacionada más bien con la inmediatez, mientras el conocer lo será con la reflexión y la mediación. En este sentido, la traducción de J. De Zan vela un cambio importante en el desarrollo del joven Hegel.

El segundo punto (ii) sobre el reconocimiento consiste en su interpretación naturalista del reconocer familiar, específicamente el reconcomiendo de los sexos y sus implicancias metodológicas. Como desarrollé extensamente en otro lugar (Abellón, 2023, 2025), la FE₁ presenta un giro subjetivista y consuetudinario del reconocer que conlleva el abandono de las nociones de eticidad y reconocer naturales que eran estructurales en SdS. En el escrito de 1803-1804, el amor no es definido como un “sentimiento” (*Gefühl*), como lo era en SdS, e incluso pierde su carácter de relación apetente: “[la] apetencia (*Begierde*) se libera (*befreit sich*) así de su relación con el goce [sexual], deviene un ser uno inmediato de ambos [sexos] en el absoluto ser para sí de ambos, o deviene amor” (GW 6, 302). La FE₁ parece esbozar otra noción de reconocimiento que se limita a su sentido sociopolítico -sc. la lucha y el espíritu del pueblo-. El problema metodológico que trae aparejado este cambio consiste en lo siguiente: dado que relaciones de intuición recíproca natural, como el amor entre los sexos, dejan de ser consideradas en FE₁ como relaciones de reconocimiento en sentido estricto, entonces la concepción del reconocer como relación intersubjetiva fundamental e inherente al devenir inmanente de espíritu ético, acuñada por Siep (1979) y continuada por gran parte de la *Hegelforschung*- se debilita y la consumación de la realización del conocimiento de sí mismo del Espíritu ético a través de todas sus mediaciones encuentra un punto de fuga.¹⁷

La segunda [2] observación concierne al *lenguaje*, particularmente a su lugar en la familia en el marco de la exposición genética del Espíritu del pueblo. El lenguaje, como se desarrolló, es sólo lenguaje de un pueblo. Esto quiere decir que no hay, para Hegel,

¹⁷ Según De Zan, “la *Anerkennung* [el reconocimiento] no es un problema gnoseológico, de conocimiento [...] sino una cuestión que se plantea ante todo en la acción y que se resuelve en el campo de la praxis” (2017c: p. 175). Desde el posicionamiento no sistemático de J. De Zan, mi señalamiento crítico puede resultar externo. Sin embargo, es una cuestión que atañe a las investigaciones hegelianas dedicadas a los escritos de este periodo. De hecho, cabe mencionar que tal problema metodológico se resuelve en FE₂, donde Hegel vuelve sobre las nociones de eticidad y reconocimiento naturales de SdS, pero desde la Filosofía del Espíritu en cuanto Filosofía de la conciencia desarrollada en FE₁. Esto le permite reconceptualizar la eticidad natural y absoluta de SdS y las concepciones del reconocer concomitantes, el reconocer natural y el reconocer ético-consuetudinario, en cuanto dos momentos del Espíritu ético absoluto (el espíritu inmediato natural y el espíritu mediado consuetudinariamente), dando paso al Espíritu absoluto que, tras el arte y la religión, alcanza su consumación en la Filosofía. La Filosofía práctica, en Hegel, es parte del movimiento total de la consumación del Espíritu absoluto, no una disciplina independiente o autónoma, como no lo es ninguna otra parte de su Sistema.

lenguaje privado ni tampoco, parece sugerir, de pequeñas comunidades o tribus: “Los bárbaros no saben expresar lo que ellos quieren decir; lo dicen solamente con medias palabras, o [expresan] justamente lo contrario de lo que quieren decir” (GW 6, 318). De Zan anota: “[l]os hombres primitivos, dispersos o agrupados en pequeñas tribus extrañas y hostiles entre sí, no tienen un lenguaje común que les permita entenderse y tampoco cada familia o tribu tendría un lenguaje propio desarrollado” (2017a: p.102, n. 149). Más allá del carácter o grado del desarrollo del lenguaje, el señalamiento de J. De Zan ilumina un punto poco claro del manuscrito. Desde este punto de vista, las familias, en su estado pre-político -sc. antes de la constitución del pueblo por la lucha- no tendrían lenguaje. La educación, que Hegel expone con anterioridad a la lucha, tampoco podría entenderse como el proceso formativo de enseñanza y aprendizaje de un lenguaje. Esta cuestión podría esclarecerse si se comprendiese que: (a) por “lenguaje de un pueblo” Hegel está pensando la lengua de los nacientes Estados nacionales. Por esta razón, se refiere a los bárbaros (*Barbaren*), no a tribus o pequeñas comunidades. Por otra parte, si se entendiese que, en el marco de su reconstrucción racional de las condiciones de constitución de los pueblos y el Estado, (b) la familia pre-política es solo una abstracción explicativa. Esto no pretende resolver la complejidad del problema, pero sí echar luz sobre una cuestión no explicitada por la argumentación de Hegel.¹⁸

La tercera [3] observación es sobre la *relación entre el reconocimiento y el lenguaje*. De Zan afirma dos tesis que están en íntima relación y que, a primera vista, podrían resultar confusas. Por un lado, que el lenguaje es esencial para el reconocimiento intersubjetivo. Por otro, que el reconocer es presupuesto del lenguaje y de la significación (2017c, 2013, 2010). En rigor, ambas tesis expresan la sutilidad de su investigación sobre este problema en FE₁. A partir de sus desarrollos, puede afirmarse que el reconocimiento es presupuesto del lenguaje y la significación en dos sentidos. El primero respecta a lo más básico, lo natural: el reconocer incluye, según la interpretación de J. De Zan, relaciones naturales como el amor sexual, en el que los amantes se intuyen recíprocamente como seres humanos que son para sí. El segundo es el sentido sociopolítico: la lucha por el reconocer como fundamento racional de la formación del pueblo y el Estado. Con el cese de la lucha, “*comienza la historia* de la formación del

¹⁸ De hecho, para Wildt (325 y ss.), desde la perspectiva genética, las familias carecen de lenguaje antes de la lucha.

lenguaje, del espíritu, [...] del derecho y de lo político” (2017c: p. 179; subrayado original). Por otro lado, el lenguaje también es condición de la intersubjetividad social, pues hace posible el reconocimiento discursivo de los miembros del pueblo y la formación de su mundo.

El trabajo de J. De Zan logra armonizar dos cosas que, a veces, es difícil conjugar. Por un lado, la seriedad y el rigor académico, y, por otro lado, la actualización de un clásico del siglo XIX. Sus interpretaciones, con las que los/as especialistas podemos o no acordar, lo cual es parte natural del quehacer filosófico, exhiben no sólo un conocimiento profundo del manuscrito y de las discusiones del momento, sino también de la Filosofía práctica del joven Hegel. Los escritos de Jena previos a la *Fen.*, en su mayoría manuscritos póstumos, son, en comparación con las obras de periodos posteriores, muy poco abordados por la *Hegelforschung* en general. En habla hispana contamos incluso con una menor cantidad de especialistas dedicados/as a estos escritos, en comparación con Europa y Estados Unidos. El estudio de la Filosofía práctica de Hegel como tal, además, suele centrarse fundamentalmente en la *Filosofía del Derecho* y, en todo caso, en la *Enciclopedia* y la *Fen.* En este sentido, la labor académica de J. De Zan constituye un aporte de envergadura. Su traducción castellana de la FE₁, de algún modo, consume sus años de investigación, lo cual erige al filósofo argentino, distinguido como *Santafesino Ilustre*, como un referente latinoamericano imprescindible para el estudio de la Filosofía Práctica de Hegel durante el periodo de Jena.

Referencias

ABELLÓN, M. El amor, la relación entre padres e hijos y el reconocer en la *Filosofía práctica de Hegel* (1802-1804). *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Recife, v. 22, n. 40, p. 97-128, 2025.

ABELLÓN, M. El reconocer en la *Filosofía del Espíritu* (1803/1804) de Hegel. *Virtuajus*, v. 8, n. 15, p. 151-169, 2023.

ABELLÓN, M. La recepción argentina de la *Phänomenologie des Geistes* en la década de 1960. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 42, p. 108-130, 2021.

ASSALONE, E. Hegel en Argentina. Un estado de la cuestión y una propuesta de periodización. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 42, p. 4-26, 2021.

- AUSTIN, J. *How to Do Things with Words*. Harvard: Harvard University Press, 1955.
- BLUMENFELD, J. *The Concept of Property in Kant, Fichte and Hegel. Freedom, Right and Recognition*. New York: Routledge, 2024.
- DE LIMA, E. O Fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/1804): apresentação e tradução. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 5, n. 8, p. 75-98, 2008.
- DE MIGUEL, R. (ed.). Ética, racionalidad y democracia: homenaje a Julio De Zan. Dossier dedicado a Julio De Zan. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, v. 22, n. 1, 2020.
- DE ZAN, J. Introducción, Notas y Glosario. In: HEGEL, G. W. F. *La primera Filosofía del espíritu*. Trad. de J. De Zan. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2017a. p. 7-145.
- DE ZAN, J. El lenguaje y la intersubjetividad. In: HEGEL, G. W. F. *La primera Filosofía del espíritu*. Trad. J. De Zan. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2017b. p. 149-170.
- DE ZAN, J. La lucha por el reconocimiento. In: HEGEL, G. W. F. *La primera Filosofía del espíritu*. Trad. J. De Zan. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2017c. p. 171-198.
- DE ZAN, J. El reconocimiento como presupuesto del lenguaje, de la intersubjetividad y del sujeto moral. In: GUISTI, M. (ed.). *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*. Perú: Fondo Editorial PUCP, 2017d. p. 71-96.
- DE ZAN, J. La lucha por el reconocimiento en Hegel: ¿acontecimiento moral, o antropológico? Discusión de algunas interpretaciones recientes. *Contrastes*, v. 15, n. 1, p. 307-318, 2010.
- DE ZAN, J. La Primera Filosofía del Espíritu de Hegel (1803/04): una anticipación del nuevo paradigma del lenguaje. *Taula, quaderns de pensament*, n. 45, p. 49-63, 2013.
- DE ZAN, J. *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la filosofía práctica*. Rio Cuarto: Ediciones del ICALE, 2003.
- DE ZAN, J. Sentido y vigencia de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Revista de la Universidad Nacional del Litoral*, n. 81, p. 99-126, 1970.
- DÜSING, E. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, 1986.
- DÜSING, K.; KIMMERLE, H. Einleitung. In: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*. DÜSING, K.; KIMMERLE, H. (ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1986. (GW 6). p. VII-XXXIV.
- HABERMAS, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“. In: HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. p. 9-55.

HARRIS, H. General Preface and Introduction to the First Philosophy of Spirit. In: HEGEL, G. W. F. *System of Ehtical Life and First Philosophy of Spirit*. Trans. H. Harris and T. Knox. Albany: State University of New York Press, 1979. p. IX-X, 189-205.

HARRIS, H. The concept of Recognition in Hegel's Manuscripts. In: O'NEIL, J. (ed.). *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and Commentary*. Albany: New York University Press, [1980] 1996. p. 233-254.

HEGEL, G. W. F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [DN]. In: HEGEL, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*. GW 4. Eds. Buchner, H., Pöggeler, O. Hamburg: Felix Meiner, 1968. p. 415-448.

HEGEL, G. W. F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Trad. D. Negro Pavón. Madrid: Aguilar, 1979.

HEGEL, G. W. F. System der Sittlichkeit [SdS]. In: HEGEL, G. W. F. *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. GW 5. Eds. Baum, M., Meist, K. R. Hamburg: Felix Meiner, 1998. p. 277-362.

HEGEL, G. W. F. *El Sistema de la Eticidad*. Trad. L. González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1982.

HEGEL, G. W. F. *El Sistema de la Eticidad*. Trad. de J. López Osorno. Buenos Aires: Quadrata, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Sistema de la Eticidad*. Trad. L. Zito. Buenos Aires: Las cuarenta, 2025.

HEGEL, G. W. F. *Jenenser Realphilosophie I*. Hoffmeister, J. (Hrsg.). Leipzig: Felix Meiner, Philosophische Bibliothek, 1932.

HEGEL, G. W. F. Philosophie des Geistes [FE1]. In: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe I*. GW 6. Düsing, K. u. Kimmerle, H. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1975. p. 266-326.

HEGEL, G. W. F. *La première Philosophie de l'esprit*. Trad. Planty-Bojour, G. Paris: PUF, 1969.

HEGEL, G. W. F. *System of Ehtical Life and First Philosophy of Spirit*. Trad. H. Harris and T. Knox. Albany: State University of New York Press, 1979.

HEGEL, G. W. F. *La primera Filosofía del Espíritu*. Trad. J. De Zan. Bueno Aires: Las Cuarenta, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe II*. GW 7. R. P. Horstmann u. J. Heinrich Trede (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1971.

HEGEL, G. W. F. Philosophie des Geistes [FE2]. In: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III*. GW 8. Ed. Horstmann, R. P. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1976. p. 185-288.

HEGEL, G. W. F. *Filosofía Real*. Trad. J. M. Ripalda. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes [Fen.]*. GW 9, Bonsiepen, W. u. Heede, R. (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (1812/13-1816). GW 11-12. F. Hogemann u. W. Jaeschke (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 1978, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica* (1812/13-1816). Trad. F. Duque. Madrid: Abada, 2011, 2015.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Unter Mitarbeit von Udo Rameil. W. Bonsiepen u. H.-C. Lucas (Hg.). Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1830). Trad. R. Valls Plana. Madrid: Abada, 2017.
- HERDER, H. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1772.
- HOFFMANN, T. G. W. F. Hegel. In: BORSCHKE, T. (ed.). *Klassiker der Sprachphilosophie*. München: C. H. Beck, 1996.
- HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- IFERGAN, P. *Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit _ Autonomy, Alienation, and the Ethical Life _ The Jena Lectures 1802–1806*. New York: Palgrave Macmillan UK, 2014.
- KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800-1804*. Hamburg: Felix Meiner, 2016.
- LÓPEZ, D. Julio De Zan intérprete de Hegel. Dos lecturas de la Fenomenología del espíritu (en tiempos distintos). *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 42, p. 131-149, 2021.
- LÓPEZ, D. (ed.). *El Idealismo alemán como filosofía de la libertad. Julio De Zan, in memoriam*. Editorial UADER, 2020.
- MADDONNI, L. Julio Dario De Zan. Ficha bio-bibliográfica en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos del CEL*, v. 5, n. 10, p. 129-160, 2021.
- MICHELINI, D.; WESTER, J. (ed.). *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo: homenaje a Julio De Zan*. Santa Fe: Ediciones del ICALA, 2006.
- NANCE, M. Hegel's Jena Practical Philosophy. In: MOYAR, D. (ed.). *The Oxford Handbook of Hegel*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 31-61.
- PRONO, S. (ed.). Edición Homenaje a Julio de Zan. Dossier dedicado a Julio de Zan. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, número especial, 2019.
- RENDÓN, C. La lucha por el reconocimiento en el Fragmento de 1803/1804. *Areté. Revista de Filosofía*, v. XIV, n. 2, p. 271-287, 2002.

- RIEDEL, M. Hegels Kritik des Naturrechts. *Hegel-Studien*, Bd. 4, p. 177-204, 1967.
- RICOEUR, P. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2004.
- SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- SIEP, L. Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, Bd. 9, p. 177-207, 1974.
- SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Friburgo-Munich: Verlag Karl Alber, 1979.
- SIMOM, J. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart-Berlin-Köln-Main: Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1966.
- WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- WILLIAMS, B. *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*. Mexico: FCE, 2012.
- WILLIAMS, R. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1953.
-

Recebido em: 30/04/2026
Aprovado em: 04/08/2026
Publicado em: 07/09/2026