
artículos

**La *Fenomenología del Espíritu*
como modelo de interpretación
de la subjetivación social**

**The *Phenomenology of Spirit* as a Model of
Interpretation for the Social Subjetivization**

ADRIANO BUENO KURLE

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Resumen: En este artículo defiendo la consideración de la *Fenomenología del Espíritu* como modelo para pensar los procesos de subjetivación en la sociedad contemporánea, especialmente considerando la noción de fracaso de la experiencia y las figuras de la autoconciencia. Para ello, divido la presentación en tres etapas.: En primer lugar, evalúo críticamente la propuesta del filósofo brasileño Marcos Nobre, en su libro *Como Nasce o Novo* [Cómo nace lo nuevo], de tomar la *Fenomenología* como modelo filosófico para la Teoría Crítica contemporánea, y argumento que él no presenta la relación entre su propuesta para la Teoría Crítica y su análisis de la *Introducción* de la *Fenomenología*. En segundo lugar, considero útil su hipótesis, por lo que me aproximo a la *Lucha por el reconocimiento* de Honneth (tomada por Nobre como uno de los modelos de obra fenomenológica), y critico su posición en relación con la *Fenomenología del espíritu*, en particular por no reconocer que esta obra implica una radicalización, y no un debilitamiento, de la noción de intersubjetividad, en relación con los escritos anteriores de Hegel. Propongo la noción de *fracaso de la experiencia* como guía para comprender los conflictos sociales, en lugar de la lucha por el reconocimiento, considerándola un concepto más amplio, que abarca el reconocimiento. Por último, considero la autoconciencia en la *Fenomenología* como un modelo para comprender las figuras sociales y sus problemas, concluyendo que esta idea puede ser útil como herramienta para interpretar la sociedad contemporánea, especialmente la brasileña ante el crecimiento de la nueva extrema derecha.

Palabras clave: Fenomenología del Espíritu; autoconciencia; fracaso de la experiencia; lucha por el reconocimiento; subjetivación.

Abstract: In this article, I defend the consideration of the *Phenomenology of Spirit* as a model for thinking processes of subjectivation in contemporary society, especially considering the notion of *failure of experience* and the figures of *self-consciousness*. For that, I divide the presentation into three parts: First, I critically evaluate the proposal by Brazilian philosopher Marcos Nobre, in his book *Como Nasce o Novo* (How the New Is Born), to take the *Phenomenology* as a philosophical model for contemporary Critical Theory, and I argue that he fails to present the relationship between his proposal for Critical Theory and his analysis of the Introduction to the *Phenomenology*. I critically analyze his book and argue that it does not present the relationship between his proposal for Critical Theory and his analysis of the *Introduction of the Phenomenology*. Secondly, I find his hypothesis useful, and so I approach Honneth's *Struggle for Recognition* (taken by Nobre as one of the models of a phenomenological work) and criticize his position concerning the *Phenomenology of Spirit*, in particular by not recognizing that this work implies a radicalization, and not a weakening, of the notion of intersubjectivity, in relation to Hegel's earlier writings. I propose the notion of *failure of experience* as a guide to understanding social conflicts rather than the *struggle for recognition*, considering it a broader concept encompassing recognition. Finally, I consider self-consciousness in the *Phenomenology* as a model for understanding social figures and their problems, concluding that this idea can be helpful as a tool for interpreting contemporary society, especially Brazilian society, in the face of the rise of the new extreme right wing.

Keywords: Phenomenology of Spirit; self-consciousness; failure of experience; struggle for recognition; subjectivation.

0. Introducción

Considerando la propuesta de Marcos Nobre¹ de una distinción entre trabajos fenomenológicos y sistemáticos en la Teoría Crítica, basada en la filosofía de Hegel, y una perspectiva de la Teoría Crítica basada en la idea fenomenológica, aquí considero la posibilidad de utilizar la *Fenomenología del espíritu*² como herramienta para interpretar la sociedad contemporánea, especialmente desde el concepto de la autoconciencia. Para ello, sigo el siguiente camino:

(1) Discuto el libro de Nobre, resumiendo su propuesta y algunas críticas a su libro, en particular que su propuesta de tomar la *Fenomenología del espíritu* como modelo para una Teoría Crítica contemporánea no se demuestra en su análisis detallado de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, de modo que las dos partes de su libro no se complementan, y la segunda no justifica ni demuestra ser claramente útil a la primera;

(2) considero que la idea de Nobre de un enfoque fenomenológico (en el sentido hegeliano) y de procesos de subjetivación, en oposición a los enfoques enciclopédicos (que tienden a reducir los sujetos a determinaciones objetivas generales) es un camino útil para una lectura contemporánea de la sociedad. Para ello, considero críticamente la propuesta de Axel Honneth de *Lucha por el reconocimiento*³, y propongo la noción de *fracaso de la experiencia*, considerando la *Fenomenología* de Hegel. Expongo los aspectos básicos del rechazo de Honneth de la fenomenología como “filosofía de la conciencia”, y critico su interpretación de que Hegel debilita la noción de intersubjetividad, argumentando

1 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, Todavia, São Paulo, 2018.

2 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 9, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1980.

3 HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: A Gramática moral dos conflitos sociais*, Tradução de Luiz Repa, Ed. 34, Sao Paulo, 2003.

que, por el contrario, Hegel radicaliza la concepción de la intersubjetividad, incluyéndola como elemento constitutivo de la subjetivación.

(3) Siguiendo esto, propongo la autoconciencia en la *Fenomenología* como modelo para comprender los procesos de subjetivación. Los momentos de desarrollo de la autoconciencia no serán considerados como meras etapas abandonadas en la formación del Espíritu, así como la autoconciencia y el Espíritu no son tomados como momentos sucesivos, sino simultáneos y operando en diferentes niveles de formación psíquica. Sostengo que los momentos de la autoconciencia son como circuitos de formación socio-psíquica que se complementan y se relacionan en tensión negativa, abriendo la posibilidad de una lectura que considere esos circuitos como elementos determinantes de los grupos sociales en formación y, por lo tanto, como constituyentes de subjetividades.

(4) Por último, defiendo la hipótesis de que la idea de Nobre puede complementarse con una interpretación *psicosocial* de la autoconciencia desde la *Fenomenología*, de modo que sirva como elemento (y no como totalidad) para interpretar los procesos de subjetivación social. De este modo, esta hipótesis podría ser útil para comprender el movimiento neorreaccionario brasileño, lo que dejo en este artículo sólo como sugerencia.

1. La propuesta de Marcos Nobre

Como Nasce o Novo, de Marcos Nobre⁴, presenta al menos tres propuestas: (i) una interpretación de la posición de la *Fenomenología* en el conjunto de la obra de Hegel; (ii) un análisis detallado de la Introducción a esta obra, acompañado

- 4 El libro de Nobre tuvo una acogida tibia, teniendo en cuenta su alcance. Encontré dos reseñas, así como dos artículos que discuten su libro, acompañados de una presentación y respuestas del propio autor, en la revista *Analytica*. Sin embargo, las reseñas no abordan suficientemente la propuesta de Teoría Crítica (punto que me parece haber sido descuidado por el propio autor en la concepción misma de su libro). La reseña de Ázara de Oliveira es más descriptiva; véase ÁZARA DE OLIVEIRA, Hélio, «Como nasce o novo: Resenha», *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, 2021, n. 69, pp. 1695–1701. DOI: 10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-50122; la de Caux, más implicada en la propuesta de la Teoría Crítica, aunque parece, a lo largo de su escrito, cada vez más distanciada del texto de Nobre; DE CAUX, Luiz Philippe, «Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema: Resenha de «Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel», de Marcos Nobre (São Paulo: Todavia, 2018)», *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), 2018, pp. 121-129. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>. El artículo de Caux en *Analytica* va más allá de los límites del libro e incluye clasificaciones e incluso acusaciones contra Marcos Nobre basadas en el conjunto de su obra. Véase DE CAUX, Luiz Philippe, «De onde vem o “novo” Três objeções a Marcos Nobre». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 110-136. doi:<https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43443>. No es de extrañar que Nobre responda que “[l]a dificultad de reaccionar ante esta multitud de objeciones se ve agravada por el hecho de que no estamos de acuerdo en lo básico, no estamos de acuerdo en lo que escribí en mi libro”. (NOBRE, Marcos, «Reações». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1),

de una traducción; y (iii) una propuesta de actualización de esta obra, tomándola como modelo para la Teoría Crítica contemporánea.

En la conexión entre las propuestas, encontramos lo siguiente: (a) La *Fenomenología* puede ser entendida como una obra de un período de indefinición sistemática e histórica, y es, por tanto, el modelo de un modo de pensar orientado hacia procesos de subjetivación, con mayor apertura en ámbitos particulares. Por otra parte, la filosofía hegeliana del período de la *Enciclopedia* se caracteriza por su estructura sistemática, que tiende, por una parte, a la rigidez general y, por otra, al conservadurismo político⁵. (b) Estos dos tipos de composición filosófica se repetirían en obras relevantes para la Teoría Crítica, con importantes teóricos que alternan entre el modelo fenomenológico en la juventud y el modelo enciclopédico en la madurez, como en el joven Marx y el Marx de *El capital*, en Lukács en *Historia y conciencia de clase* y en *Ontología del ser social*, y en Honneth, en la relación entre el período de la *lucha por el reconocimiento* y escritos más recientes como *El derecho de la libertad*⁶. (c) El desarrollo de pensamientos de uno u otro tipo estaría relacionado con sus momentos históricos, estando el tipo *fenomenológico* vinculado a momentos revolucionarios o de indefinición, mientras que el tipo *enciclopédico* estaría relacionado con momentos de determinación política⁷.

Nuestro momento, en fin, sería el de valorizar el modelo *fenomenológico*. Si Nobre, por un lado, acusa a los filósofos de conservadores envejecidos, por otro, abre una interesante propuesta de actualización de la Teoría Crítica y de lectura social contemporánea.

Aunque el trabajo de Nobre se dedica extensamente a situar su interpretación de la *Fenomenología* dentro de la exégesis hegeliana en la primera parte (situándola como obra autónoma), y a examinar en detalle la *Introducción* a la *Fenomenología* en la segunda parte, lo que más me importa aquí es su propuesta de pensar la *Fenomenología* como *modelo filosófico*. A este respecto, presento a continuación los puntos que me parecen relevantes para este propósito.

En su presentación del libro en la revista *Analytica*, Nobre da prioridad a la interpretación de Hegel, siendo la *Presentación* una especie de apéndice explicativo. Según Nobre:

2021 p. 143. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43445>). Márcia Gonçalves, por su parte, se centra en la interpretación de Hegel y la posición del "absoluto" en un artículo muy interesante que, sin embargo, está desconectado de la discusión sobre la Teoría Crítica. Véase GONÇALVES, Márcia, «O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 96-109. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43441>. La presentación de Nobre en *Analytica* también se utilizó en este artículo: NOBRE, Marcos, «Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico. Uma apresentação de Como Nasce o Novo». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 54-95. doi: <https://doi.org/10.35920/arfv23i1.43439>.

5 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 52 ss.

6 Ibid., p. 62 ss.

7 Ídem.

El objetivo fundamental del libro es proponer una interpretación de la *Fenomenología* como modelo filosófico que se sostiene por sí mismo, independientemente de los escritos anteriores y de la obra posterior de Hegel. Tal punto de vista puede permitir vislumbrar una interpretación no metafísica de Hegel, al tiempo que trata de evitar la violencia exegética que puede acompañar a tal empeño. Uno de los resultados de este objetivo podría ser también una mejor comprensión de algunas de las razones de la incomodidad y la fascinación suscitadas por el libro. Por último, se trata de una mirada que busca posibles afinidades entre este modelo filosófico y el momento actual y sus condiciones de producción intelectual. Por estas razones, el empeño por encontrar soluciones a las dificultades del texto de la *Fenomenología* pretende también, al menos en términos programáticos, proyectar a Hegel más allá de 1807, en lugar de inmovilizarlo en forma de monumento⁸.

Situar la *Fenomenología* como modelo de pensamiento implica clasificar los tipos de obras críticas en función de la relación entre el diagnóstico de la época y el diagnóstico del presente, a partir de la distinción entre obras *fenomenológicas* y *enciclopédicas*⁹. Dice Nobre:

Caracterizar así la vertiente intelectual de la Teoría Crítica significa también afirmar que todo modelo crítico y todo diagnóstico de la actualidad pueden describirse en términos de diferentes constelaciones de estos dos momentos, llamados aquí fenomenológico y enciclopédico. Dependiendo de cada caso concreto, se otorga centralidad a uno de ellos, mientras que el otro, si pasa a un segundo plano, no queda anulado. La preeminencia de uno de estos momentos determina ya en gran medida los contornos del diagnóstico del tiempo y del modelo crítico en cuestión¹⁰.

La distinción entre los modelos *fenomenológico* y *enciclopédico* tiene sentido en Hegel porque la *Fenomenología* es el libro en el que, a pesar de la intención de presentación sistemática, este proceso de presentación tiene lugar *a partir* de formaciones subjetivas inmanentes, en interacción con la objetividad, la intersubjetividad y la sociedad¹¹. Nobre valora la idea de diagnóstico

8 bién NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., pp. 13-14.

9 Ibid., p. 52 ss.

10 NOBRE, Marcos, *Fenomenologia como Modelo Filosófico*, op. cit., p. 67, mi traducción.

11 Así pues, la crítica de Caux no parece sostenerse, ya que ignora dos aspectos fundamentales en el análisis de Nobre, a saber, el carácter externo y esquemático de la *Enciclopedia* y la falta de un lugar para la *Fenomenologia* en este sistema tardío –sobre lo que Nobre argumenta extensamente. Véase DE CAUX, Luiz Philipe, *Sobre Jovens e Novos*, op. cit.

(socio-histórico), distinguiendo entre la “época” y el “tiempo presente”¹². Este elemento conecta la exégesis de la *Fenomenología* (y, por tanto, la distinción entre obras *fenomenológicas* y *enciclopédicas*) y la justificación para retomar la *Fenomenología* como modelo filosófico.

Los diagnósticos de época, podríamos pensar, son importantes para los diagnósticos del presente, ya que nos permiten situar el presente en un campo de relaciones más amplio y tal vez más decisivo. En los momentos de crisis, sin embargo, los diagnósticos de época y el tiempo presente se encuentran —y es en este momento cuando surgen las obras clasificadas por Nobre como “fenomenológicas”. Un momento de *crisis* es aquel en que las referencias generales y sistemáticas no sirven como patrón suficiente, ni para interpretar ni para orientar las acciones¹³. Si vamos a utilizar el modelo fenomenológico como herramienta de comprensión e interpretación, es porque estamos viviendo tiempos de crisis¹⁴. Así pues:

12 Nobre considera elementos históricos y biográficos para inferir justificaciones no explícitas del desarrollo de la obra de Hegel. Este método me parece cuestionable. En primer lugar, debemos considerar la propia crítica de Hegel al conocimiento esotérico, precisamente en el Prefacio a la *Fenomenología*. En segundo lugar, creo que los elementos biográficos deberían ser secundarios en la interpretación filosófica, y que deberíamos partir de la idea (hegeliana) de crítica immanente (véase, por ejemplo, LUFT, E. duardo, *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995). Este segundo argumento, sin embargo, puede no ser eficaz para refutar a Nobre: su perspectiva parece ser que las propias ideas de Hegel siguen una determinada tendencia en el contexto social e histórico. Así pues, su argumento no es sólo biográfico. Se puede interpretar que el propio Hegel desarrolla sus presentaciones filosóficas [*Darstellungen*] (si se puede hablar aquí en plural) como una interpretación del desarrollo immanente de la historia de las ideas (desde una perspectiva occidental —aunque pretenda ser más amplia). En este sentido, Nobre estaría utilizando una perspectiva hegeliana. El problema, sin embargo, sería el consiguiente dogmatismo de una exposición que toma como premisa fundamental la afirmación del elemento histórico, sin demostrar la lógica immanente que llevaría de esta premisa (la bancarrota de la Revolución Francesa y de la Ilustración napoleónica) a sus consecuencias en el plano filosófico (la defensa del reformismo, vinculado al esquema filosófico sistemático). En este sentido, véase DE CAUX, Luiz Philipe, *Sobre jovens e velhos*, op. cit. A pesar de ello, Nobre no deja de analizar detalladamente el texto de Hegel, centrándose en la noción de experiencia, precisamente aquella que serviría de parámetro tanto para la comprensión del hilo conductor de la *Fenomenología* como para la posible utilización de la propia *Fenomenología* como modelo filosófico. Sin embargo, Nobre no conecta el análisis textual de Hegel con sus hipótesis. El principal problema del libro de Nobre es la falta de conexión entre las partes. La segunda parte debería justificar la primera. Sin embargo, como el propio autor afirma (NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., pp. 09-11), la segunda parte fue escrita antes que la primera —y aparentemente sin que las ideas expuestas en la primera estuvieran presentes, y sin revisión y adaptación. De este modo, aunque el libro presenta una hipótesis importante, no desarrolla la relación entre sus dos partes —precisamente donde debería residir el corazón del argumento (el término medio del silogismo, la tan valorada mediación de Hegel). El resultado es que el libro parece la suma de dos apéndices. A diferencia del propio autor, creo que su mayor valor reside en la primera parte.

13 Increíblemente, el término «crisis» no aparece en el índice del libro.

14 Es lo que deduzco de la lectura de Nobre. Creo que esta afirmación no es muy cuestionable, a pesar de la ausencia del término «crisis» en el libro.

La *Fenomenología del espíritu* e *Historia y conciencia de clase* [Lukács] coinciden no sólo con momentos revolucionarios, sino con momentos de expansión de la revolución (o, al menos, de lo que entonces parecía una revolución en expansión): con Napoleón, con la Revolución Rusa. En el marco de la Teoría Crítica, este movimiento que comenzó con Hegel puede leerse en términos de la necesidad de una *reconstrucción de la subjetivización de la dominación* [el subrayado es mío] en su propia complejidad, con vistas a presentar las condiciones tanto para el propio estallido revolucionario como para su expansión y consolidación. Es el momento de la ruptura el que permite llegar a un diagnóstico del potencial emancipatorio y de los bloqueos a la emancipación en el tiempo presente¹⁵.

En este sentido, el análisis de la *Introducción* a la *Fenomenología*, en la segunda parte del libro, puede verse como una presentación de una nueva noción de *experiencia*, que podría ser útil para pensar la sociedad actual y para actualizar la Teoría Crítica.

A pesar de la interesante idea presentada en la primera parte y del análisis detallado del texto de Hegel, Nobre no consigue demostrar la relación entre la hipótesis que defiende y su lectura de la *Introducción*. Así, quien busca la hipótesis de por qué la *Introducción* a la *Fenomenología* debe ser tomada como referencia para una noción de experiencia en la Teoría Crítica acaba encontrando, en la segunda parte, un análisis excesivo y fatigoso, que correspondería a quien busca exclusivamente un análisis textual de la *Fenomenología*. Al no conducir a una aclaración de la hipótesis central del libro, las partes I y II parecen agregados contingentes en un mismo libro. En cuanto al interés de las ideas, la parte I, más breve, parece más interesante que la parte II, excesivamente larga¹⁶.

En otras palabras, aunque Nobre presenta una interpretación de cómo Hegel entendía la perspectiva del conocimiento en su época a partir de la transformación inmanente y conceptual de la noción de *conciencia natural* a la concepción del propio Hegel, no sólo su lectura no conduce a la explicación y confirmación de su hipótesis, sino que ni siquiera hay una mención clara,

15 Ibid., p. 64, mi traducción.

16 Además, creo que el análisis de Hegel presenta una laguna en la contextualización histórica: la ilustre ausencia de Fichte en la bibliografía. Pienso que la relación de Hegel con Fichte es fundamental para comprender su posición en relación con la filosofía moderna, y puede colaborar para enriquecer la lectura de la concepción de "representación natural". Véase HEGEL, G. W. F., «Differenz Des Fichte'schen Und Schelling'schen Systems Der Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: *Janear Kritische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1968, pp. 01-92; HEGEL, G. W. F., «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: *Janear Kritische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1968, pp. 313-414; FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Meiner, Hamburgo, 1997.

a lo largo del análisis del texto de Hegel, de la hipótesis presentada en la primera parte. En resumen: Nobre afirma que la *Fenomenología* puede ser pensada como un modelo para actualizar la Teoría Crítica. No muestra *cómo*.

2. Lucha por el reconocimiento *versus* fracaso de la experiencia

Aunque el planteamiento de Nobre es incompleto y, por tanto, insuficiente, creo que señala un camino interesante, al defender un enfoque *fenomenológico* y aportar la noción hegeliana de *experiencia*. Aquí es donde creo que podemos explorar un camino convergente con Nobre. Como afirma el propio autor, en *La lucha por el reconocimiento*¹⁷, de Honneth, encontramos un modelo filosófico *fenomenológico*. A partir de aquí, llevaré a cabo un diálogo crítico con esta obra, partiendo de la afirmación de Nobre de que:

[a]demás de incorporar el giro intersubjetivo habermasiano sin caer en el “reconstructivismo”, la apropiación crítica y la actualización del modelo de la *Fenomenología* también deben evitar la rigidez de los intentos de Honneth. Al pensar la actualización en términos de mantenimiento de los esquemas fundamentales del pensamiento hegeliano – ya sea a partir de los escritos de Jena o de la *Filosofía del Derecho* – Honneth se ve obligado a encontrar siempre paralelismos en el momento presente que a menudo resultan inverosímiles o incluso acríticos. Una actualización de la *Fenomenología* que no se comprometa con tal rigidez preestablecida no debería, por tanto, pretender encontrar en el presente figuras que se correspondan con las que caracterizan el recorrido fenomenológico tal y como fue concebido originalmente por Hegel. Más bien, en su apropiación crítica, debería tratar de reconstituir las figuras sucesivas de los movimientos emancipatorios en su multiplicidad y multidimensionalidad, con el fin de iluminar sus configuraciones actuales¹⁸.

En este sentido, quiero abordar aquí dos elementos: en primer lugar, una crítica a Honneth, en *Lucha por el reconocimiento*, en su relación negativa con la *Fenomenología del espíritu*. Abordo críticamente las razones de Honneth para rechazar la *Fenomenología*. Esta exposición prepara la sección siguiente, en la que definiendo una lectura de la *autoconciencia* como posible modelo que sirva de herramienta (no por sí sola completa y suficiente) para pensar los procesos de subjetivación en el nivel de la formación de la autoconcepción.

Según Honneth:

17 HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit.

18 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 77, mi traducción.

en la obra de Hegel, el programa así esbozado nunca superó el umbral de los meros esquemas y proyectos; en la *Fenomenología del espíritu*, con la que Hegel pone fin a su actividad de escritor en Jena, el modelo conceptual de una “lucha por el reconocimiento” ya ha perdido su llamativa significación teórica. Sin embargo, al menos en los escritos que se nos han conservado de los años anteriores a la elaboración del sistema definitivo, ya es posible reconocerlo en sus rasgos teóricos fundamentales, con tal claridad que a partir de ahí pueden reconstruirse las premisas de una teoría social autónoma¹⁹.

En resumen, Honneth analiza tres escritos de la época de Jena, *System der Sittlichkeit*²⁰ y los esbozos de la *Realphilosophie* de 1803-4²¹ y 1805-6²². Honneth encuentra en el proceso de desarrollo del pensamiento de Hegel el paso de un “naturalismo aristotélico” a una “filosofía de la conciencia”. En el primer momento, es posible encontrar los gérmenes de una teoría de la *lucha por el reconocimiento*, que tendría un carácter político y empírico. En el segundo momento, las relaciones intersubjetivas se reducirían a la formación de la conciencia y del *espíritu*, sofocando el potencial dialógico y comunicacional de la lucha por el reconocimiento²³. Claramente, el planteamiento de Honneth implica tomar la *Fenomenología* como un paso hacia una noción “fuerte” de intersubjetividad²⁴, porque la filosofía de la conciencia sería tomada como metafísica y, por tanto, incompatible con las condiciones del pensamiento actual²⁵. La filosofía de la conciencia es metafísica en la medida en que presupone la “marcha objetiva de la razón”²⁶, un “proceso abarcador de la razón”²⁷. Honneth sostiene que debemos partir de las críticas post-hegelianas (de Feuerbach, Marx y Kirkeggard) para defender la necesidad de apelar a las ciencias empíricas, reivindicando el giro “histórico-materialista” para criticar y reconstruir la teoría hegeliana²⁸.

19 HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 30.

20 HEGEL, G. W. F., «*System Der Sittlichkeit*. Reinschriftentwurf (1802/03)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799 – 1808), Felix Meiner Verlag, Berlin, 1998, pp. 277-362.

21 HEGEL, G. W. F., «Das System der Speculativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zum Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 6: Janear System Entwürfe I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, pp. 01-326.

22 HEGEL, G. W. F., «Naturphilosophie und Philosophie des Geistes: Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/06)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 7: Janear System Entwürfe I. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, pp. 01-288.

23 Véase HONNETH, Axel, *Luta por reconhecimento*, op. cit., p. 62-65.

24 *Ibid.*, p. 66.

25 *Ibid.*, p. 117.

26 Ídem.

27 *Ibid.*, p. 118.

28 *Ibid.*, p. 122.

Honneth aborda tres aspectos a “reconstruir” en Hegel: (1) considerando que la intersubjetividad en Hegel está ligada a la filosofía de la conciencia y a la metafísica, la reconstrucción propuesta por Honneth implica la aplicación de la psicología social apoyada empíricamente²⁹; (2) tres niveles sistemáticos diferentes de reconocimiento, el amor, la ley y la eticidad, que también deben ser reconstruidos de una manera no metafísica³⁰; (3) en cada nivel, existen formas correspondientes de *falta de respeto* (es decir, un *fracaso* del reconocimiento), que llevan a los sujetos en esta situación a una *lucha por el reconocimiento*, pero esta hipótesis también debe investigarse empíricamente³¹.

No es necesario presentar todo el libro de Honneth, pero sigue siendo importante reconstruir a Hegel a través de la psicología social de Mead, “ya que sus escritos nos permiten traducir la teoría hegeliana de la intersubjetividad a un lenguaje teórico postmetafísico”³². Mead coincidía con Hegel no sólo en criticar el atomismo social y la génesis social de la identidad del “yo”, sino también en tomar la lucha por el reconocimiento como punto de referencia para explicar la evolución moral de la sociedad³³. El interés de Mead por “la investigación psicológica está determinado desde el principio por la necesidad de aclarar los problemas filosóficos del idealismo alemán de un modo no especulativo”, tomando como principio el pragmatismo³⁴. En lo que sigue, Honneth reconstruye el nivel de reconocimiento del *amor* a través del psicoanálisis de Winnicott. Esto es todo lo que nos interesa hasta ahora.

Después de abordar los elementos de Honneth relevantes para nuestro debate, ésta es mi crítica.

Partimos de dos preguntas: ¿sería mejor, más “empírico”, presuponer individuos naturales, sin formación mediada, incluso en su autoconcepto? ¿Sería esto lo humano? En este sentido, Honneth ignora las críticas de Hegel a las concepciones filosóficas modernas, especialmente a la subjetividad tomada como “absoluto”. La reducción de la llamada “filosofía de la conciencia” al “totalitarismo” y a la metafísica merece una reflexión que recupere la *amplia* preocupación epistémica de Hegel.

Hay que discutir el concepto de metafísica y si Hegel es un metafísico³⁵. No creo que haya que entender a Hegel como un metafísico en el sentido de

29 Ibid., p. 119-121.

30 Ibid., p. 121.

31 Ibid., p. 122.

32 Ibid., p. 123, mi traducción.

33 Ibid., p. 125.

34 Ibid., p. 126, mi traducción.

35 Honneth parte de la concepción postmetafísica de Habermas. Para una reconstrucción y crítica de esta concepción, véase PUNTEL, Lorenz B., «O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: Uma crítica», *Síntese* v. 40 n. 127, 2013, pp. 173-223.

“más allá de la experiencia”. Al contrario, la propia noción de experiencia que aporta Hegel demuestra cómo los elementos que se consideran “metafísicos” son constitutivos de ella. Así, el problema no radicaría en su noción fenomenológica y posterior de “espíritu”, sino en el reconocimiento mismo de la imposibilidad de una experiencia de la conciencia independiente de la universalidad³⁶. En este sentido, no cabría acusar al concepto de *espíritu* o *conciencia* de “metafísico”. Por el contrario, el *espíritu* implica el reconocimiento de la interacción, especialmente intersubjetiva, social, histórica y cultural, como elemento primordial no sólo de la ciencia (entendida en general y, por tanto, de la filosofía), sino también de nuestras autoconcepciones individuales –atestiguando así el carácter *dogmático* (éste es el problema, no el *metafísico*) de las concepciones filosóficas basadas en la experiencia subjetiva individual (aunque pretendan, como en las filosofías trascendentales de Kant y Fichte, representar una posición *universal*). Se trata de una observación muy pertinente que Nobre hace en su análisis de la *Introducción*.

Honneth, al entender que hay un presupuesto de la “marcha objetiva de la razón” en la llamada “filosofía de la conciencia” de Hegel, ignora el problema de la sistematicidad de la razón y su relación con la justificación del conocimiento, problema heredado por Hegel de Kant y sus seguidores, y muy bien elaborado por Fichte en “Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia”³⁷. El caso aquí no es meramente metafísico, sino epistemológico. Tanto la *Fenomenología* como la *Lógica* evitan acertadamente los presupuestos dogmáticos, llevando hasta el límite las paradojas de la fundamentación epistémica. Hegel intentó explícitamente crear una filosofía libre de presupuestos³⁸.

Además, al criticar la “filosofía de la conciencia” por implicar Hegel la intersubjetividad no sólo como constituyente de las relaciones sociales, sino también de los propios sujetos (es decir, *como instrumento de subjetivación*), Honneth busca apoyo en las críticas materialistas de Feuerbach y Marx. El resultado implícito, sin embargo, de defender un “naturalismo aristotélico” aún presente en el Hegel de Jena, es la adhesión al atomismo social y subjetivo. Esta ni siquiera era la posición de Marx, ya que el principio materialista allí no era el atomismo (ya sea objetivo, subjetivo, ontológico o social), sino la *praxis*³⁹. Ésta implica un conjunto de relaciones, en lugar de partir de *unidades discriminadas predefinidas*. Esto está más en consonancia con la perspectiva

36 GW 9, op. cit., p. 63 ss.

37 FICHTE, J. G., *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, Gabler, Jena e Leipzig, 1798.

38 HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 21: Wissenschaft der Logik, Teil 1 (1832), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, p. 27 ss.

39 Véase MARX, K., ENGELS, F., *Marx-Engels-Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1978, p. 28 ss.

holística de Hegel. Hegel no ignoró la relación con lo empírico, sino que evaluó filosóficamente los límites de los conceptos empíricos en la ciencia de su tiempo⁴⁰. Además, es sumamente pertinente recordar lo que escribió uno de los padres de la Teoría Crítica en “Teoría tradicional y teoría crítica⁴¹”, que nos lleva a cuestionar el dogma de la “ciencia natural pura”.

Creo que la intersubjetividad en la *Fenomenología* es tan fuerte que parte del reconocimiento de la incompletud del sujeto atómico (podríamos decir, de la dicotomía reconocida entre sujeto atómico y autónomo), que es lo que parece reivindicar tímidamente Honneth. En la *Fenomenología*, el sujeto individual como presupuesto se disuelve y, como el propio Honneth advierte, solo se realiza en la totalidad de su experiencia natural, intersubjetiva y social. En el Hegel de la *Fenomenología*, no existe un sujeto individual reconocido y definido previo a la intersubjetividad. La conclusión de Honneth de que la *Fenomenología* es un desvío hacia una noción “fuerte” de intersubjetividad me parece falsa.

La concepción de Honneth del “naturalismo aristotélico” parece presuponer al individuo como un átomo “natural”, y a la intersubjetividad “comunicativa” como un proceso externo a los individuos. ¿No sería eso dogmático? ¿No tiene también presupuestos metafísicos (aunque no se discutan o expliciten)? Para Hegel, tal posición sería *inmediata e intuitiva*, y necesitaría ser justificada en la *mediación* y el *concepto*. Ahora bien, las formas apropiadas de conocimiento deben corresponder a la constitución del objeto. Tomar al individuo humano como principio dado no mediado sería situarlo como principio incognoscible de mediación –lo que implicaría un defecto análogo al de la filosofía trascendental kantiana (en la que la verdad se postula como un más allá⁴²).

Al abordar la cuestión de este modo, Honneth procede de forma dogmática e ignora el argumento hegeliano. La “intersubjetividad” de Honneth sigue siendo algo externo al sujeto, al mismo tiempo que sigue siendo externo al propio Estado, que no es más que un resultado intersubjetivo externo al sujeto y externo a sí mismo. A diferencia de Hegel, la eticidad de Honneth no tiene (en términos de Hegel) *sustancialidad*. Para Honneth, la “lucha por el reconocimiento” y la “lucha por la autoafirmación” no solo son distintas, sino que están separadas⁴³. El argumento de Hegel a favor del reconocimiento en la *Fenomenología* alcanza el resultado crítico que une teoría y práctica al concebir

40 Como las nociones mismas de materia y cuerpo, véase la Filosofía de la Naturaleza en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 20: Enzykloädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 233 ss.

41 HORKHEIMER, Max, «Traditionelle und kritische Theorie», *Studies in Philosophy and Social Science*, 6, 1937, pp. 245-294.

42 Véase el análisis de Marcos Nobre sobre el concepto de «representación natural» en la *Introducción a la Fenomenología*. NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 109 ss.

43 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 87, comentando la *Realphilosophie I*.

que el *conocimiento*, el *reconocimiento* y el *autoconocimiento* son complementarios y codependientes⁴⁴.

El presupuesto filosófico que Honneth denomina “empírico” en Mead es claramente el evolucionismo. Sin embargo, en su aproximación a Mead no hay elementos de “verificación empírica”, sino sólo una adaptación de la teoría del yo a la teoría de la evolución. Esto no le hace menos “metafísico” que Hegel, aunque al tomar acriticamente un principio filosófico de la biología, puede denunciar un dogmatismo que el propio Hegel siempre evitó y criticó. No es necesariamente dogmático partir de una teoría específica (siempre que se deje claro y se tengan en cuenta los límites del planteamiento). Sin embargo, Honneth es dogmático cuando considera la filosofía especulativa de Hegel como “metafísica”, algo que hay que superar, y una teoría como la de Mead como “empírica” simplemente porque *especula* a partir de una teoría científica de su tiempo.

Aunque la teoría de la evolución de Darwin tiene ventajas sobre la teoría natural adoptada por Hegel en lo que se refiere a la concepción del sujeto, la adopción del principio evolutivo implica una elección de *filosofía práctica* que requiere una explicación filosófica.

Hegel, al valorar la *expresión* y la *exteriorización* también en la formación de la autoconciencia –subrayando el carácter necesariamente intersubjetivo de esta concepción– encaja en una perspectiva pragmática y empírica (aunque las experiencias puedan llevarnos a transformaciones en la teoría de Hegel). El uso de la teoría de Mead parece interesante –lo que no está justificado, en mi opinión, es la exclusión de la *Fenomenología*.

Honneth, sin embargo, parece aún más metafísico que Hegel al presentar estas cuestiones a través de una “lógica moral de los conflictos sociales”⁴⁵. Para Hegel, esta lógica (podríamos decir, normatividad) no puede ser puramente moral, sin integrar un todo ontológico, antropológico y social.

Honneth valora la formación del yo como presuponiendo exigencias morales; encontramos la relación familiar y la propiedad en el primer momento, en el *Sistema de la eticidad*⁴⁶ de Hegel; en la *Fenomenología*, sin embargo, esta formación del yo se encuentra con una exigencia de intersubjetividad y de relaciones de objeto que es pre-moral y pre-social. Así, en la *Fenomenología*, Hegel desarrolla una concepción en la que las exigencias morales sólo surgen después de las exigencias epistémicas de autorreconocimiento y de relación con

44 Creo que esta hipótesis es bastante compleja y merecería un artículo por sí sola. No puedo desarrollarla plenamente aquí. Véase GW 9, p. 108 y ss. y también PIPPIN, Robert, «On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"», en *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.23>

45 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 122.

46 GW 5, op. cit., p. 282 ss.

el mundo. Aquí es donde Hegel desarrolla una concepción que es original e importante, a saber, que las exigencias morales *dependen* de la autoconcepción objetiva (la razón), que sólo surge después de la intersubjetividad, y que la ética exige la formación *social* (por lo tanto, el *espíritu*). Así pues, contrariamente a lo que piensa Honneth, Hegel radicaliza la intersubjetividad, en lugar de neutralizarla. Honneth tiene razón, sin embargo, al decir que Hegel conecta la intersubjetividad con la formación de la conciencia. Pero se equivoca al concebir que esto impide el desarrollo de una concepción “no metafísica”. Lo que impide la concepción que espera Honneth es precisamente la falsedad de la concepción atomista del individuo, que no sólo es refutada en las esferas política y social, sino también en las ontológica y epistemológica.

El abordaje de Mead parece mostrar que el propio Honneth considera la crítica externalista de Hegel a la concepción del “yo”. Al ignorar, sin embargo, que el propio Mead debió de estar influido por la *Fenomenología* (ya que los escritos que menciona, de la época de Jena, sólo se publicaron póstumamente y no constituyen ninguna obra completa), Honneth parece introducir, por la puerta de atrás, al Hegel que quiere evitar⁴⁷.

Honneth ignora el hecho de que el capítulo sobre la *autoconciencia* en la *Fenomenología* —precisamente el punto de transformación en las anteriores concepciones del yo— exige una lectura más amplia que la meramente política y social. Aquí, Hegel aborda la *génesis* de la autoconciencia sin presuponer una sociedad determinada, ni siquiera un *origen de la sociedad*. Más bien, lo que se aborda es el camino de la formación del *espíritu*, no de un modo histórico (ni conjetural ni empírico), sino de un modo *lógico-genético*. Por eso, la propiedad, la familia y la descendencia se sitúan en un momento posterior, que ya dependen de la formación ética y social. La génesis de la formación de la autoconciencia desde la perspectiva de la *Fenomenología* pasa por reconocer la *negatividad* como principio motor de la acción humana y de la búsqueda del autoconocimiento. Aquí es donde falla la insistencia de Honneth en una “lucha por el reconocimiento” basada en la propiedad y el propósito de reconocer a la *persona*, porque aquí Hegel complejiza el desarrollo de la noción del yo y la génesis misma de la eticidad.

No reconocer las razones de esta nueva exposición lleva a Honneth a negar la propia complejización de la intersubjetividad y la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología*. Es en este punto donde debe reconocerse que Hegel, en lugar de ser “metafísico”, pone en marcha una noción crítica de los presupuestos atomistas y materialistas hobbesianos, haciendo inviable la noción dogmática supuestamente “aristotélica” que Honneth pretende encontrar en Hegel y desarrollar mediante la reconstrucción.

47 También es interesante observar cómo la estructura tripartita de Honneth entre “amor, derecho y ética” parece reflejar, con adaptaciones, la estructura de la Filosofía del Derecho de 1821. Véase HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 14: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

En su aproximación a Mead, Honneth presupone una normatividad social a ser seguida o imitada por el niño⁴⁸, ignorando el hecho de que es esta presuposición la que Hegel cuestiona, buscando mostrar *las condiciones de la formación de la normatividad social*. Por lo tanto, la obra de Mead, tal como la describe Honneth, puede servir muy bien como complemento de la *Fenomenología*. Por sí sola, es dogmática.

Aunque la teoría de Honneth en *La lucha por el reconocimiento* puede servir como una herramienta interesante para interpretar los procesos sociales y la subjetivación, creo, junto con Marcos Nobre, que la *Fenomenología* también puede servir como modelo interpretativo. En lugar de la *falta de respeto* y de *la lucha por el reconocimiento*, podemos hablar de un *fracaso de la experiencia*⁴⁹. En este sentido, podemos basarnos en concepciones pragmático-epistemológicas, como la que encontramos en Pippin⁵⁰. Lo que tenemos en la *Fenomenología* es la concepción de la conciencia como pura negatividad, punto al que se llega precisamente en la autoconciencia, donde también se alcanza la concepción del infinito⁵¹.

Esto lleva a Hegel a cambiar la estructura del reconocimiento en el nivel de los primeros contactos intersubjetivos y, en consecuencia, la noción de la formación de la autoidentidad y la alteridad. En lugar de reducir la intersubjetividad a un concepto externo o a exigencias universales, Hegel complejiza el camino, ampliando la mediación y reconociendo el papel de la *diferencia* en la formación de la identidad de la autoconciencia.

La *Fenomenología* se desarrolla mediante el *análisis* y la *crítica immanente*. A través de la *negatividad*, se abre el camino de la *construcción*. Así, a partir de concepciones *dadas*, Hegel demuestra sus límites y contradicciones, señalando el camino hacia otras concepciones, a las que denomina *figuras de la conciencia* o del *Espíritu*. La conciencia es el punto de partida precisamente porque el análisis es *immanente*: no se trata de presentar concepciones y críticas externas o *ad hoc*, sino de evaluar cada concepción *en su funcionamiento*. No es un camino que *presuponga* algo que aún está por demostrar, ya sea el Concepto, la Lógica o el

48 HONNETH, Axel, *Luta Por Reconhecimento*, op. cit., p. 134.

49 Un concepto más amplio, que debería incluir también los casos de falta de respeto y la lucha por el reconocimiento.

50 PIPPIN, Robert, *On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"*, op. cit. Una interpretación no metafísica del concepto de *Espíritu* se presenta en PIPPIN, Robert, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014, p. 07 ss.

51 Véase el final del capítulo 3, GW 9, p. 99 y ss. Es importante considerar el desarrollo de esta idea en Hegel, a partir de la influencia de Fichte. Véase KLOTZ, Christian, «Kritik und Transformation der Philosophie der Subjektivität in Hegels Darstellung der Erfahrung des Selbstbewußtsein», en VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 171-186.

supuesto “absoluto”⁵². Más bien, la presentación [*Darstellung*] es prueba de sí misma⁵³. En cuanto a la vía fenomenológica, podemos decir con Nobre que “toda posición de conocimiento de la conciencia es una actitud en relación con el conjunto de la experiencia, presupone siempre, en el límite, la pretensión de justificarse como forma de vida”⁵⁴.

Sin entrar en detalles ni discutir las interpretaciones de la *Fenomenología* (que son muchas), nuestro objetivo aquí es tomar la *Fenomenología* como *modelo*, especialmente para el proceso de *subjetivación*. Cada *figura* necesita probar su propia autoconcepción en la *práctica*, en la relación entre *certeza* y *verdad*. El *fracaso* en la *realización* de su autoconcepción expresa el *fracaso de la experiencia*. En este movimiento, la *Fenomenología* nos proporciona elementos para pensar críticamente las sociedades contemporáneas. Volvamos a Nobre:

[...] el problema es ahora el de una época que tiene en su “corazón” al “individuo reflejante”, cuya “representación natural”, sin embargo, hace invisible su posición en la forma de vida que no sólo lo hace posible, sino que abre posibilidades inagotables para su desarrollo y realización. Es esta nueva forma de invisibilidad (y de ceguera) el objeto por excelencia de Hegel en la *Fenomenología*. Y la crítica de esta invisibilidad es lo que hace de este libro un modelo filosófico aún hoy y tal vez un punto de partida ineludible para una Teoría Crítica de la sociedad que se proponga no sólo investigar la acuñación de la subjetividad por las estructuras de dominación, sino también los procesos de subjetivación en los que surge el potencial no sólo de resistencia, sino también de superación de la propia dominación⁵⁵.

Así, lo que se mueve en la *Fenomenología* no es cualquier individuo humano natural, sino el *saber*, que se desarrolla en diversas formas. Cada forma tiene

52 Al contrario de lo que piensa, por ejemplo, SANTOS, José Henrique, *O Trabalho do Negativo: Ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*, Loyola, São Paulo, 2007, p. 18.

53 Sobre este punto, véase el Prefacio a la *Fenomenología*, GW 9, pp. 01-49. Existen diversas interpretaciones sobre cómo leer la *Fenomenología*. Labarrière distingue dos posiciones metodológicas para comprender la *Fenomenología*: la histórico-genética y la sistemática (LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1979, p. 24. El primero está representado por Hyppolite; Labarrière ve los dos modelos como complementarios (p. 26-27). Para un resumen de la estructuración de Labarrière, véanse las pp. 83-84. María Borges defiende la interpretación de Labarrière frente a M. N. Forster, ya que, para ella, Forster ve un paralelismo histórico entre los momentos de autoconciencia y los momentos del Espíritu, aunque se presenten en niveles fenomenológicos diferentes. (BORGES, María de Lourdes, *A Atualidade de Hegel*, Editora UFSC, Florianópolis, 2009, pp. 45-70). Tal lectura podría ser llamada paralelista. Creo que la autoconciencia no está en la historia y, por tanto, sus figuras sólo mencionan alegóricamente a figuras históricas.

54 NOBRE, Marcos, *Como Nasce o Novo*, op. cit., p. 160, mi traducción.

55 Ibid., p. 238, mi traducción.

su propia *estructura de acción* (como veremos en la próxima sección) y el *fracaso de la experiencia* demuestra la inadecuación contextual de esta concepción, ya sea con el mundo natural o con el mundo social.

En lo que sigue, presento brevemente la idea de que la autoconciencia en la *Fenomenología* puede servir de modelo para la interpretación social.

3. La autoconciencia como elemento de subjetivación

La autoconciencia en la *Fenomenología*⁵⁶ es un pasaje interesante para considerar el proceso de subjetivación y el *fracaso de la experiencia*. Se trata del fracaso en la realización de la concepción de sí mismo. Tiene el carácter epistémico de la autoconstrucción. Este fracaso se produce bien por insuficiencia y defecto de las normas, bien por falta de condiciones materiales o contextuales.

La lectura que defiendo es psicosocial: entiende que la autoconciencia se forma en procesos intersubjetivos, que generan circuitos de relación que definen modos de acción⁵⁷. Cada *figura* de la autoconciencia describe modos de acción en niveles de pre-razón, es decir, en niveles de funcionamiento anteriores al reconocimiento de la unidad entre la conciencia y el mundo, entendiendo la conciencia como fuente del aspecto universalizador de la actividad cognitiva, como fuente de negatividad, lo que garantizaría entenderla como fuente de expresión de una cierta independencia en relación con los objetos⁵⁸. La autoconciencia no es autosuficiente por sí misma. Para conocerse a sí misma, necesita constituir una identidad práctica, que necesita ser mediada con otros. Por ello, el reconocimiento intersubjetivo es necesario para la constitución del sí mismo.

La noción hegeliana de autoconciencia *niega* que pueda explicarse por el mero acceso introspectivo inmediato, ya que el *yo* no se explica suficientemente como una estructura abstracta de actividad consciente (como en la *apercepción trascendental* kantiana o el *yo* cartesiano), sino que, al implicar relaciones intersubjetivas *determinadas*, abre la posibilidad a *distintas formas de subjetivación*. Así, la autoconciencia se genera por la conciencia de uno mismo en relaciones de agencia, en el mundo natural y social⁵⁹.

Mi idea, en resumen, es que la *autoconciencia* en la *Fenomenología* puede utilizarse como un modelo (ni único ni completo) para interpretar grupos y

56 GW 9, pp. 103-131.

57 Podemos ver una idea de circuito aplicada a la interpretación de la *Fenomenología* en su conjunto en LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, op. cit., pp. 174-178.

58 KLOTZ, Christian, «Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Año 2º, N.º 03, dez. 2005, p. 03.

59 Sobre este punto, véase PIPPIN, Robert, *On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"*, op. cit., especialmente pp. 58-59.

acontecimientos sociales, con vistas a comprender la formación de subjetividades. Sin embargo, esto no implica *reducir* los grupos o acontecimientos a momentos de la autoconciencia. Se trata, más bien, de comprender sus procesos de formación y experiencia, considerando los procesos de *autoconciencia* no como totales o aislados, ni como meramente desfasados, sino como circuitos que componen la formación del *Espíritu* – y que, por lo tanto, están necesariamente presentes como etapas, al mismo tiempo que son superados e incorporados a otros circuitos, pero también son momentos *conservados* como elementos de un circuito más amplio y, en consecuencia, *mantenidos como configuración posible*. Dado que cada figura presenta un fracaso en la experiencia, su identificación es útil para comprender las inadaptaciones o los conflictos sociales⁶⁰.

Para justificar mi posición, hago una breve interpretación *fenomenológica* del proceso de supersunción [*Aufhebung*]. Este término, como explica Hegel en la *Lógica*, tiene un triple significado, que Hegel explora a veces simultáneamente: anular, conservar y elevar⁶¹. Esta polisemia, sin embargo, no sólo es diferente, sino doblemente paradójica: lo que se anula se opone a lo que se conserva, mientras que lo que se conserva se opone a lo que se eleva (ya que esto implica transformación y, por tanto, no conservación). Este término, cuando se utiliza en este triple sentido, implica un tipo de transformación en la que la configuración se niega decididamente, reconociéndose su verdad parcial como parte del camino de la construcción, y finalmente implica una transformación inmanente, en la que se produce una expansión de la complejidad. Mi breve hipótesis interpretativa: *Aufhebung*, en el contexto de la *Fenomenología*, es el proceso de establecimiento de nuevos circuitos, basado en la negación determinada introyectada en el circuito vigente a reelaborar. Por lo tanto, la *Aufhebung fenomenológica* es *trans-subjetivación*.

Un concepto clave para responder por qué las figuras autoconscientes pueden servir de modelo para la interpretación social es el concepto *fenomenológico hegeliano* de experiencia. Así, en lugar de entender los conflictos y problemas

60 Creo que el pasaje sobre la autoconciencia es rico para relacionarlo con el psicoanálisis social. En este sentido, Clark Butler establece paralelismos entre la conciencia en la fenomenología y el psicoanálisis de Freud. Véase BUTLER, Clark, «Hegel and Freud: A Comparison», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, jun., 1976, pp. 506-522. <https://www.jstor.org/stable/2106868>. Sin embargo, esta interpretación implica dejar de lado diversas preocupaciones epistemológicas y ontológicas de Hegel, lo que requeriría otra lectura. Abrir la posibilidad, sin embargo, de lecturas psicoanalíticas parece importante. También en CARRÉ, Louis, «Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale», *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VI (1), 2014, pp. 46-66, vemos una defensa de la relación entre Hegel y el psicoanálisis, esta vez más amplia. Este vínculo es explorado por Honneth cuando relaciona a Mead y Winnicott, en *Luta Por Reconhecimento*, op. cit. Se pasa por alto la riqueza de los planteamientos del propio Hegel, especialmente en la *Fenomenología*.

61 GW 21, pp. 94-95; véase aún BURBIDGE, John W., «Aufhebung», en BYKOVA, Marina F., WESTPHAL, Kenneth R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism, Palgrave Macmillan, Cham, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9

simplemente como “falta de respeto” o “fracaso en el reconocimiento” (como quiere Honneth en *Lucha por el reconocimiento*), podemos interpretar los problemas de las figuras sociales como *fracasos de la experiencia*. La experiencia puede contener problemas de reconocimiento sin reducirse a ellos. Así, los conflictos sociales no se reducen a reivindicaciones explícitas y conscientes contra otros grupos o incluso instituciones que no los reconocen, sino que también pueden entenderse identificando la contradicción interna entre lo que esta forma de subjetividad busca y lo que realmente hace o puede lograr. De este modo, determinados grupos sociales pueden presentar una configuración incompatible no sólo con la sociedad en la que participan, sino también con las exigencias de la propia realidad natural y social. En otras palabras, son fracasos de la experiencia en el sentido del autorreconocimiento⁶².

Pero los grupos sociales reales no se reducen a la *autoconciencia*. La hipótesis aquí es que los circuitos anteriores al *Espíritu* operan constantemente y pueden, en casos regresivos o de inadaptación social, operar *hegemonicamente*. Esto significa también que, por lo general, las subjetividades no se *reducen* a formas específicas de autoconciencia, sino que operan regresivamente de acuerdo con ellas en un entorno social más desarrollado⁶³.

Así, podemos comprender cómo formas de subjetividad coherentes con formas sociales supuestamente “caducas” coexisten y sobreviven con formas posteriores, sin dejar de existir. Sin embargo, no se trata de *reducir* los sujetos a estos modelos fenomenológicos, sino que son tendencias o modos de acción que forman parte de la vida de los individuos como parte de grupos o como entidades sociales. De este modo, la figura del siervo, por ejemplo, designa un modo de acción (y, por tanto, una estructura de subjetivación), que puede ayudar a describir una situación social en un entorno específico (relaciones económicas, o específicamente en un entorno laboral), mientras que no son suficientes para describir una situación familiar, por ejemplo. Por lo tanto, estos modelos fenomenológicos, a pesar de expresar la génesis del autococonocimiento espiritual, pueden pensarse, en su aplicación social y empírica,

62 Carré aborda un problema relevante de la Teoría Crítica: por un lado, pretende emancipar a los sujetos, mientras que, por otro, puede acabar colocando al teórico en la posición de “explicar” la realidad de los propios sujetos analizados. En este sentido, el vínculo con el psicoanálisis de Freud puede resultar problemático, al igual que la distinción de perspectivas, que Hegel utiliza en la *Fenomenología*, entre la vía inmanente de la propia conciencia y el para-nosotros, la posición del filósofo. Véase CARRÉ, Louis, *Hegel avec Freud*, op. cit.

63 Es ciertamente cuestionable y complicado defender si fuera posible una regresión fenomenológica en la propia *Fenomenología* de Hegel. Sin embargo, creo que, si tomamos la Fenomenología como modelo y herramienta, esto se convierte en un problema menor. La categoría de “regresión” es propuesta por Jaeggi en lugar de “resentimiento” para abordar los procesos de ascenso del reaccionarismo en las sociedades contemporáneas. JAEGGI, Rahel, «Modes of Regression: The Case of Resentment», *Critical Times*, 5 (3), Dezembro 2022, pp. 501–537. doi: <https://doi.org/10.1215/26410478-10030204>

como modelos para comprender procesos de subjetivación que generan circuitos *particulares*, en una sociedad más amplia, y en el conjunto más amplio de la vida individual.

4. Conclusión

En este artículo, he presentado una propuesta de utilización de la *Fenomenología del espíritu* para proporcionar *modelos* de lecturas sociales. Podemos buscar reconstruir interpretativamente formas de subjetividad y subjetivación en las sociedades contemporáneas inspiradas en el procedimiento de la *Fenomenología*, y a partir de la noción de *fracaso de la experiencia* podemos identificar problemas e incompatibilidades. Esta propuesta se construye a partir de Marcos Nobre, quien propone que la *Fenomenología* sea tomada como *modelo* para la Teoría Crítica contemporánea, a partir de una distinción entre el trabajo *fenomenológico* y el *enciclopédico* en la tradición dialéctico-crítica. El primero estaría más centrado en la comprensión de las formas de subjetivación de la dominación.

Aunque la propuesta de Nobre va acompañada de un análisis detallado de la *Introducción* a la *Fenomenología*, no muestra cómo pretende aplicar la *Fenomenología* como modelo, ni explica qué entiende por subjetivación. Dado que Nobre señala el influyente libro *Lucha por el reconocimiento*, de Axel Honneth, como ejemplo de obra fenomenológica, me propuse abordar críticamente esta obra y criticar su posición en relación con la *Fenomenología*. Honneth utiliza la crítica habermasiana de la “filosofía de la conciencia”, que la toma como modelo de la metafísica, para descartar la fenomenología y las obras posteriores de Hegel como modelos útiles para la teoría crítica de la sociedad. Al mismo tiempo, intenta encontrar las semillas de una “teoría de la lucha por el reconocimiento” en textos del periodo de Jena, tomándolos como base para desarrollar una intuición que el propio Hegel no habría desarrollado (porque la habría abandonado en favor de una “filosofía de la conciencia”).

Crítico la concepción de Honneth argumentando que la conexión entre intersubjetividad y formación y transformación subjetivas implica no una noción débil, como quiere Honneth, sino una noción fuerte de intersubjetividad. Argumento que la concepción fenomenológica del fracaso de la experiencia puede servir como concepto para comprender los problemas sociales, y que la concepción de la autoconciencia de la *Fenomenología* puede utilizarse como modelo (entre otros) para pensar las formas de subjetivación en las sociedades contemporáneas.

La inspiración central de esta idea, presentada aquí de forma no aplicada y muy esquemática, es la búsqueda de conceptos y modelos para pensar críticamente la sociedad brasileña contemporánea, especialmente ante el surgimiento de la nueva extrema derecha y, en el caso específico de Brasil, la

emergencia del bolsonarismo. Estos acontecimientos sociales implican procesos de subjetivación como causa y como consecuencia, y creo, con Marcos Nobre, que la *Fenomenología* (tomada como obra autónoma, independientemente de la validez exegética de esta hipótesis) tiene mucho que aportar como fuente de conceptos heurísticos.

Bibliografía

- ÁZARA DE OLIVEIRA, Hélio, «Como nasce o novo: Resenha», *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, 2021, n. 69, p. 1695–1701. Doi: 10.14393/REVEDFIL.v33n69a2019-50122
- BORGES, Maria de Lourdes, *A Atualidade de Hegel*. Editora UFSC, Florianópolis, 2009.
- BURBIDGE, John W., «Aufhebung», en BYKOVA, Marina F., WES-TPHAL, Kenneth .R. (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave Handbooks in German Idealism, Palgrave Macmillan, Cham, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-26597-7_9
- BUTLER, Clark, «Hegel and Freud: A Comparison». *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36, No. 4, Jun., 1976, pp. 506-522. <https://www.jstor.org/stable/2106868>
- CARRÉ, Louis, «Hegel avec Freud. Psychanalyse, subjectivité et critique sociale», *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, VI (1), 2014, pp. 46-66.
- DE CAUX, Luiz Philipe, «De onde vem o “novo” Três objeções a Marcos Nobre», *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, 110-136. doi:<https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43443>
- _____, «Sobre jovens e velhos: Marcos Nobre entre Fenomenologia e Sistema: Resenha de “Como nasce o novo: Experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel”, de Marcos Nobre (São Paulo: Todavía, 2018)», *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 23(2), 2018, p. 121-129. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v23i2p121-129>
- FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer* (1794), Meiner, Hamburg, 1997.
- _____, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Gabler, Jena e Leipzig, 1798.
- GONÇALVES, Márcia, «O compromisso entre o velho e o novo na Fenomenologia do Espírito de Hegel. Uma discussão acerca do livro de Marcos Nobre», *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 96-109. doi: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43441>

- JAEGGI, Rahel, «Modes of Regression: The Case of Ressentiment», *Critical Times*, 5 (3), Dezembro 2022, pp. 501–537. doi: <https://doi.org/10.1215/26410478-10030204>
- HEGEL, G. W. F., «Das System der Speculativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zum Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 6: Jeneare System Entwürfe I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, pp. 01-326.
- _____, «Differenz Des Fichte'schen Und Schelling'schen Systems Der Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: Jeneare Kritische Schriften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, pp. 01-92.
- _____, «System Der Sittlichkeit. Reinschriftentwurf (1802/03)», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 5: Schriften und Entwürfe (1799 – 1808), Felix Meiner Verlag, Berlin, 1998, pp. 277-362.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 9, Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 14: Grundlinien der Philosophie des Rechts.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 20: Enzykloädie der Philosophischen Wissenschaften Im Grundrisse (1830), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.
- _____, *Gesammelte Werke*. Band 21: Wissenschaft der Logik, Teil 1 (1832), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.
- _____, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie», en HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*. Band 4: Jeneare Kritische Schriften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 313-414.
- HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: A Gramática moral dos conflitos sociais*, Tradução de Luiz Repa, Ed. 34, Sao Paulo, 2003.
- HORKHEIMER, Max, «Traditionelle und kritische Theorie», *Studies in Philosophy and Social Science*, 6, 1937, pp. 245-294.
- KLOTZ, Christian, «Consciência de si e identidades práticas na Fenomenologia do Espírito», *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2º, N.º 03, dez. 2005. <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/207/171>
- _____, «Kritik und Transformation der Philosophie der Subjektivität in Hegels Darstellung der Erfahrung des Selbstbewußtsein», en VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt Am Main, 2008, pp. 171-186.
- LABARRIÈRE, Pierre Jean, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1979.
- LUFT, Eduardo, *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 1995.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels-Werke, Band 3*, Dietz Verlag, Berlin, 1978.

- NOBRE, Marcos, *Como nasce o novo*, Todavia, São Paulo, 2018.
- _____, «Reações». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, p. 137-153. doi:<https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43445>
- _____, «Fenomenologia do Espírito como modelo filosófico. Uma apresentação de Como Nasce o Novo». *Analytica - Revista de Filosofia*, 23(1), 2021, pp. 54-95. doi: <https://doi.org/10.35920/arf.v23i1.43439>.
- PIPPIN, Robert, *After the Beautiful: Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- _____, «On Hegel's Claim that Self-Consciousness is "Desire Itself"», en *Recognition and Social Ontology* Brill, Leiden, 2011. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202900.i-398.23>
- PUNTEL, Lorenz B., «O Pensamento Pós-Metafísico de Habermas: Uma crítica», *Síntese* v. 40 n. 127, 2013, p. 173-223.
- SANTOS, José Henrique, *O Trabalho do Negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*, Loyola, São Paulo, 2007.