



La dialéctica del señor y siervo en la antropología

Martin Albert Persch

Investigador independiente  

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.102205>

Recibido: 13/04/2025 • Aceptado: 03/02/2026 • Publicado en línea: 20/04/2026

Resumen. El presente ensayo propone un uso filosóficamente productivo de la dialéctica hegeliana del señor y el siervo, entendiéndola no como un conflicto intersubjetivo por el reconocimiento, sino como un proceso interno de autoescisión de la autoconciencia implicado en la formación de conceptos. A partir de una interpretación del capítulo sobre señoría y siervo de la *Fenomenología del espíritu*, se defiende que toda ontología socialmente vigente constituye un horizonte normativo históricamente situado, susceptible de ser transgredido por la experiencia práctica. Partiendo de la tesis de que la conceptualización emerge de un conflicto entre la experiencia singular y una ontología socialmente establecida, el trabajo desplaza este esquema hacia contextos sociales no modernos, en los que no existen formas altamente institucionalizadas de mediación. Para ello, articula la dialéctica hegeliana con aportes de la antropología y la etnografía, en diálogo con Lévi-Strauss y Descola, en particular la noción de estacionalidad desarrollada por Graeber y Wengrow, proponiendo así los fundamentos de una antropología dialéctica del concepto.

Palabras claves: dialéctica de señorío y servidumbre; formación de conceptos; antropología filosófica; estacionalidad; práctica social.

EN The Dialectic of Master and Servant in Anthropology

Abstract. This article proposes a philosophically productive use of the *Phenomenology of Spirit*, and in particular of the dialectic of lordship and bondage, in order to reflect on the anthropological conditions of concept formation. Starting from the thesis that conceptualization emerges from a conflict between singular experience and a socially established ontology, the paper shifts this framework toward non-modern social contexts in which highly institutionalized forms of mediation are absent. In dialogue with contemporary anthropology, especially with the notion of seasonality developed by Graeber and Wengrow, it is argued that seasonal gatherings constitute privileged social configurations for the emergence of practical, technological, and cosmological innovations. In such scenarios, the mediation between the individual subject and the collective conceptual horizon can take place in a concentrated and situated manner. The articulation between Hegelian reflection and ethnographic evidence thus allows conceptualization to be understood as a socially embodied and culturally variable process, without recourse to the figure of an abstract pre-social subject.

Keyword: dialectic of lordship and bondage; concept formation; philosophical anthropology; seasonality; social practice.

Sumario: 1. 1. Introducción; 2. Individuo y sujeto; 3. Señor y siervo; 4. Antropología del concepto; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Persch, M.A. "La dialéctica del señor y siervo en la antropología", Revista de *Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.102205>

1. Introducción

Hegel es un pañuelo rojo en muchas facultades de ciencias sociales, especialmente en América Latina. Esto se debe, entre otras cosas, a las afirmaciones que el filósofo realiza, especialmente en la *Filosofía de la Historia* ([1837] 2020), a saber, que los pueblos americanos, africanos y también los del sudeste asiático y Australia no habrían aportado nada filosóficamente relevante al desarrollo del espíritu universal y más bien permanecerían en una especie de minoría de edad. Estas sociedades serían representativas de un estado de naturaleza; en este sentido, estos pueblos podrían considerarse pueblos primitivos (Naturvölker), es decir, pueblos cuyo modo de vida se caracterizaría por estar inmerso en los mecanismos de la naturaleza. En otras palabras, no vivirían en un orden autodeterminado, como resultaría de una autorreflexión crítica sobre su propio modo de vida, sino que su vida social estaría determinada en gran medida por la dinámica ecológica imperante en su entorno.

Sin embargo, las afirmaciones anteriores, aunque deban rechazarse sobre la base de la ciencia antropológica moderna, no son en absoluto una expresión de racismo. La razón aducida por Hegel para la supuesta falta de madurez histórica no es de naturaleza biológica. Más bien, fueron las condiciones ecológicas de los trópicos y el Ártico las que no habrían permitido a estos pueblos a afirmarse como actores autónomos e imponerse como fuerza dominante en el entorno. Con esta intuición, Hegel demostró a su vez una gran clarividencia antropológica, porque determinados ecosistemas, como la selva amazónica, la jungla de Papúa o el bosque boreal de Norteamérica y Siberia, imponen de hecho límites claros al desarrollo de la cultura humana. Sin embargo, esto no significa que estas sociedades hayan quedado fuera de la historia ni que sean pueblos primitivos, aunque las dinámicas específicas de la naturaleza desempeñen un papel mucho más importante en la configuración de sus propias vidas que en el caso de las sociedades industrializadas modernas. Las dinámicas culturales y las de los fenómenos ecológicos están estrechamente imbricadas. Sin embargo, contrariamente a lo que suponía Hegel, todas las sociedades que conocemos viven en una etnicidad concreta, por no hablar de las civilizaciones avanzadas como el reino de Benín, los incas, los aztecas y los mayas, de las que Hegel aparentemente sabía poco o nada, y que no tenían nada que envidiar a las civilizaciones avanzadas europeas y asiáticas.

Independientemente de la difícil posición que ocupa Hegel en la ciencia antropológica, en este ensayo queremos explorar la cuestión de hasta qué punto y cómo la filosofía de Hegel puede servir de base para la teorización antropológica. En un principio, este empeño puede cuestionarse por la sencilla razón de que el propio Hegel, como acabamos de mostrar, probablemente se habría opuesto a tal empresa. Pero gracias a los conocimientos de la antropología moderna, que Hegel no podía conocer ni sospechar, podemos continuar su filosofía, si bien contra su voluntad, al menos en su espíritu. Ninguna cultura se encuentra única y exclusivamente confrontada con las fuerzas naturales de su entorno ecológico. Todos los sujetos se desenvuelven en un contexto que está determinado tanto por las fuerzas naturales como por las sociales. Los sistemas clasificatorios, las cosmogonías, el universo mitológico, y especialmente los sistemas de parentesco, que norman las dinámicas reproductivas de todos los grupos, están constituidos por objetos ideales institucionalizados. Toda sociedad humana vive en función del *concepto*. Cualquier sujeto humano, incluso aquellos pertenecientes a las sociedades más simples de los que tenemos conocimiento, se desenvuelve siempre en un entorno en el que fuerzas naturales y sociales confluyen, es decir, se desenvuelve en un ambiente en el que el sujeto se debate siempre también consigo mismo. Como demostró Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1981 [1955]), los conceptos mitológicos se orientan fundamentalmente a establecer una división del trabajo específica, especialmente en función de conceptos de género, y gestan así siempre una *eticidad*, a saber, una idea específica de *libertad*. Y esta idea de libertad, si bien se define en gran medida, pero no exclusivamente, en relación con el ecosistema, también se atribuye a diferentes grupos más o menos libertades en relación con un orden grupal determinado. Todos los humanos viven en una realidad conceptualmente mediada, lo que implica que ésta sea también siempre discursivamente constituida, siendo el lenguaje una herramienta fundamental de la mediación social, aunque no la única.

En consecuencia, la *Fenomenología del Espíritu* (1807) en particular debería constituir la base de nuestras consideraciones posteriores. Pues es precisamente aquí donde se ilustra con especial claridad el proceso de mediación socialmente necesario del concepto. La *Fenomenología* se encuentra antecediendo a la *Lógica* y constituye la condición de posibilidad para que esta pueda comenzar de manera legítima. Se trata de un proceso cuasi antropológico en el que un pensar situado debe afirmarse, y dicha afirmación debe tener lugar, en primer término, frente a sí mismo. De este modo, Hegel describe en la *Fenomenología* aquello que debe acontecer para que la conciencia no se disuelva en sus propias contradicciones, sino que, mediante su superación (*Aufhebung*), logre abrirse paso hacia nuevos conceptos. No nos hallamos aquí, por tanto, ante una teoría antropológica en sentido estricto; sin embargo, se pone de manifiesto un movimiento de la conciencia que ha de cumplirse en toda cultura humana estructurada conceptualmente y que, en ese sentido, puede resultar fecundo también para la reflexión antropológica.

Si todas las sociedades se mueven y desarrollan en el marco de una etnicidad concreta, entonces ésta también se basa en instancias de mediación social mediante las cuales estos pueblos desarrollan, formalizan e institucionalizan formalmente sus ideas y conceptos específicos. Ahora bien, es obvio que las instancias mediadoras que se encuentran en las sociedades no modernas no pueden ser las mismas que las descritas por Hegel en la *Fenomenología*, es decir, la familia (al menos no la familia nuclear tradicional), el Estado, el sistema jurídico y las instituciones de la sociedad civil. Y así, los hechos científicos que tenemos ante nosotros nos instan a formar una teoría que sólo puede dominarse mediante la interacción de la filosofía y la antropología. Pues para hacer comprensibles las prácticas culturales y los sistemas de pensamiento subyacentes de las distintas sociedades en su constitución concreta, que es el objetivo de toda antropología, habría que elaborar con ayuda de la etnografía un itinerario fenomenológico específico para cada sociedad. Sólo a través de los desvíos de esta *ruta fenomenológica*, por la que los conceptos se ponen en relación con las instancias sociales mediadoras que determinan su desarrollo, es posible desvelar su significado concreto. De este modo, la investigación antropológica también podría aportar ideas relevantes para la conceptualización filosófica.

En el presente trabajo, sin embargo, queremos dedicarnos a otro mecanismo descrito en la *Fenomenología del Espíritu*, a través del cual las intuiciones de Hegel puedan hacerse fructíferas para la ciencia antropológica, a saber, la dialéctica del señorío y la servidumbre. Esta instancia mediadora es parte inherente de toda dinámica social, aunque se encuentra, por así decirlo, aguas arriba de una interacción social específica. Al fin y al cabo, *señor* y *siervo* se encuentran en la *Fenomenología* en el capítulo sobre *la autoconciencia*, por lo que estas dos figuras son también personalidades metafóricas y la dialéctica entre ambos no representa en absoluto un hecho social concreto, como tan a menudo se malinterpreta. Más bien, Hegel presenta un proceso de mediación que también es sumamente importante para la ciencia antropológica, a saber, la mediación del *sujeto individual* con el *sujeto trascendental*. Y éste es un problema que tradicionalmente se ha descuidado en antropología.

2. Individuo y sujeto

La dinámica subyacente a todo movimiento de la razón es la interacción entre sujeto y objeto. Esto representa la constelación básica de toda existencia consciente, no sólo en la *Fenomenología del Espíritu*, ya en forma de la *certeza sensible*, sino también en general. Ahora bien, como Hegel describe también en la *Fenomenología*, la certeza sensible se convierte rápidamente en una percepción conceptualmente mediada. La forma de vida humana se caracteriza precisamente por el hecho de que su interacción con el mundo objetual circundante está mediada por *lo ideal*. *Lo ideal*, que representa una dimensión genuinamente humana de la realidad, se convierte así en el vínculo entre sujeto y objeto, es decir, *lo ideal* es el punto de fusión a través del cual objeto y sujeto se hacen idénticos; se hacen iguales en su diferencia. La razón constituye el mecanismo que permite al sujeto adaptarse estructuralmente al objeto, haciéndolo idéntico a sí mismo. Sin embargo, no se trata de una identidad material, sino *ideal*; el objeto material se hace idéntico a su complemento *ideal*, a saber, su *concepto*, es decir, el objeto se comporta según el concepto que el sujeto se ha formado de él. Y esta conceptualización no es en absoluto arbitraria, sino el resultado de la interacción concreta del sujeto con el mundo objetual que le rodea. Hegel expresó esto en el prefacio a la *Fenomenología* de tal manera que el sujeto debe “entregarse a la vida del objeto” (2008:36), es decir, debe permitir que el objeto le afecte tanto sensorial como intelectualmente para desvelar su naturaleza real.

Sin embargo, los sujetos individuales no crean por sí mismos todos los términos que utilizan. La forma de vida humana se caracteriza como ninguna otra por estar socialmente determinada. Por decirlo de manera metafórica, los conceptos y términos que determinan nuestra presencia en el mundo, los absorbemos con la leche materna. A medida que crecemos, nos socializamos dentro de un marco cultural y social, y por ende conceptual, muy específico. Así, el pensamiento de cada *sujeto individual* procede inicialmente dentro del marco que le ha fijado el *sujeto trascendental*, es decir, el horizonte intelectual histórico de su sociedad. Éste es también el punto de partida de Hegel en la *Fenomenología*. Aunque ésta tiene como finalidad la recapitulación del proceso de la formación conceptual, esto no significa que se trataría de la hazaña de un sujeto individual que formaría por sí solo, en un acto heroico, todos los conceptos que conoce y utiliza. Se trata siempre de una conceptualización (modificación y/o transformación conceptual) que tiene lugar en un marco sociohistórico concreto.

A primera vista, esta situación pareciera ser contradictoria. Pues si los conceptos en los que se basa la dinámica social ya están formados y el sujeto individual simplemente los absorbe mediante su socialización, haciéndolos suyos, entonces no parece necesario que este sujeto forme por sí mismo ningún concepto nuevo. Sin embargo, esta necesidad surge y es asumida también por Hegel en la *Fenomenología* sobre la base de una intuición antropológica, a saber, que las sociedades se desarrollan. Y el desarrollo social es inconcebible sin la formación de conceptos; de hecho, para Hegel, la formación de conceptos es en sí misma la fuerza motriz del progreso social. Los hombres aspiran siempre a una mayor libertad, por lo

que no dejan de avanzar intelectualmente hacia nuevas dimensiones de la realidad, lo que les permite organizarse socialmente de un modo más autodeterminado en relación con esta realidad objetiva.

¿Por qué es especialmente importante este hecho para la antropología? Todas las escuelas teóricas de antropología social y cultural de los siglos XX y XXI se han fijado el objetivo de comprender las diversas culturas no modernas en su totalidad, como diferentes expresiones de la forma de vida específicamente humana. Para ello, es necesario poder comprender los sistemas de pensamiento subyacentes a cada práctica cultural, es decir, los conceptos propios de cada cultura. A su vez, una comprensión completa de los respectivos sistemas conceptuales sólo es posible si se puede demostrar cómo y con qué motivación y finalidad las distintas culturas forman sus conceptos. Lo que distingue a las distintas escuelas teóricas de la antropología es básicamente la explicación de este hecho: ¿por qué las distintas culturas piensan cómo piensan?

Un intento de presentar en detalle las diversas propuestas explicativas de las distintas escuelas teóricas rebasaría el ámbito de este artículo. Por lo tanto, me limitaré aquí inevitablemente a un marco muy esquemático y general. Emile Durkheim y Marcel Mauss (2009 [1903]) reconocían que los conceptos tienen a menudo el objetivo de estabilizar la dinámica social y societal. Malinowski adoptó un punto de vista similar, con la salvedad de que para él se hacía hincapié en la satisfacción de necesidades prácticas (Malinowski, 1981 [1944]). Para Levi-Strauss (1973(a)), que introdujo el estructuralismo en la antropología, los diferentes sistemas conceptuales deberían ser la expresión de una estructura mental universal, que se manifestaría de forma diferente a través de la experiencia cultural concreta de cada sociedad, pero que siempre estructura la experiencia en una lógica dualista en la que ciertas macrocategorías, como él las denominaba, como caliente/frío, crudo/cocinado, cultura/naturaleza, etc., funcionan como guía universal. En los años noventa, el pensamiento postestructuralista se abrió paso en los debates, y Philippe Descola es sin duda el representante más famoso de esta reorientación de la antropología levi-straussiana. También él cree que todos los sistemas de pensamiento y conceptos se basan en una lógica universal uniforme, pero que la conceptualización ya no está determinada por muchas macrocategorías dicotómicas, sino por una sola dicotomía principal, a saber, la atribución de interioridad y exterioridad a los diferentes fenómenos del entorno.

Lo que todos estos diferentes enfoques teóricos tienen en común es que no consiguen describir la formación de conceptos en términos concretos. No es casualidad, ya que se trata también de un complejo problema filosófico que difícilmente puede resolverse mediante la investigación etnográfica. Malinowski (1981) ha señalado la función fundamental de las instituciones sociales, como el lenguaje, los rituales y la religión, a través de las cuales los conceptos de nueva creación adquieren validez universal al integrarse en las prácticas colectivas. Ciertos conceptos prevalecen sobre otros anticuados porque demuestran ser más eficaces para resolver los problemas colectivos. La gnoseología pragmática de Malinowski está ya muy próxima a las explicaciones de Hegel, como veremos enseguida. Levi-Strauss (1973(b)), por su parte, propuso que la estructura mental universal debe considerarse esencialmente relacionada con la estructura del mundo objetual material. La percepción de los objetos es posible porque su constitución estructural corresponde a nuestra estructura mental, y un *bricoleur*, es decir, un sujeto teóricamente pensante que a menudo se identifica con el chamán, realiza experimentos intelectuales e introduce los nuevos conceptos resultantes de esta práctica teórica en la comprensión colectiva a través de los mitos (Lévi Strauss, 1973 (a)). Si los trabajos de Levi-Strauss resultan por lo demás cautivadores por su abundancia de ejemplos y su proximidad al material etnográfico, rápidamente se pone de manifiesto que la figura del *bricoleur* es una personalidad extremadamente artificial. Descola da plena expresión a este alejamiento de la realidad cuando nos remite a un «sujeto abstracto» en un intento de presentar esta situación en el marco del postestructuralismo, en el que los sistemas de pensamiento de los distintos pueblos se describen incluso como ontologías:

[se] trata, pues, de una experiencia mental, si se quiere -y llevada a cabo por un sujeto abstracto respecto del cual es indiferente saber si ha existido alguna vez-, pero que produce efectos muy concretos, porque permite comprender cómo se puede especificar objetos indeterminados al atribuirles o negarles una «interioridad» y una «fisicalidad» análogas a las que adjudicamos a nosotros mismos. (Descola, 2012:182)

Pasemos ahora a un pasaje específico de *la Fenomenología*, a saber, el capítulo sobre el señorío y la servidumbre, en el que Hegel intenta ilustrar precisamente este complejo proceso de mediación, si bien no sobre la base de observaciones etnográficas, sino con la ayuda de una metáfora sorprendentemente precisa. No sólo en Hegel, sino en general en la filosofía moderna desde Kant, el sujeto ya no puede entenderse directamente como *sujeto individual*, sino, como ya hemos mostrado anteriormente, como horizonte histórico del pensamiento, es decir, se trata de un sujeto social o trascendental. Esto significa, por tanto, que los procesos de pensamiento del sujeto individual no coinciden inmediatamente con el movimiento de la razón, que es objetivado por el sujeto trascendental. Y del mismo modo que el espíritu del mundo no es una entidad real con autonomía de acción, sino el proceso global de la civilización humana, que a su vez es impulsado por sujetos sociales concretos, el sujeto trascendental tampoco es una entidad empírica. El sujeto trascendental es expresión de la dialéctica de un contexto social global.

Por tanto, si el sujeto del que se ocupa la filosofía, a saber, el sujeto trascendental, no piensa por sí mismo como entidad autónoma, sino que es la expresión de un esfuerzo social global del pensar, entonces, para no caer en una imagen tan irreal como la de Descola, hay que discutir quién es el protagonista real de este esfuerzo por pensar, es decir, de la formación de conceptos. Y este protagonista es precisamente el sujeto individual, porque sólo los individuos humanos concretos piensan realmente. Evald Iliénkov lo expresa en pocas palabras cuando dice que:

la conciencia social no es simplemente la conciencia individual repetida muchas veces [...] sino que es, de hecho, un sistema históricamente formado y en desarrollo de «naciones objetivas», formas de patrones del «espíritu objetivo» de la humanidad (o más directamente, del «pueblo» con su inimitable cultura espiritual), siendo todo ello bastante independiente de los caprichos individuales de la conciencia o la voluntad. (Iliénkov, 2021:265)

Pero, ¿cómo surge el horizonte histórico e intelectual de esta conciencia social, el sujeto trascendental? Para responder a esta pregunta, debemos abordar el problema de dos maneras. En primer lugar, recurriendo a Hegel, mostraremos lo complejo y difícil que es el proceso gnoseológico subyacente a este proceso. La dialéctica del señor y el siervo representa precisamente este proceso y, por tanto, puede considerarse como un modelo para su comprensión general. Posteriormente intentaremos hacer antropológicamente tangible este proceso, presentado por Hegel en forma de metáfora.

3. Señor y siervo

Como ya había señalado arriba, inicia Hegel la *ruta fenomenológica* con la *certeza sensible*, es decir, con el sujeto individual que percibe los fenómenos de su entorno. El sujeto individual es quien, mediante su *fuerza real*, impulsa este proceso, y la percepción del entorno se realiza mediante el establecimiento de una relación de fuerza; lo que percibe el sujeto es la resistencia, la fuerza del objeto que éste presenta ante la *fuerza real* del sujeto. Aunque en el prefacio afirma que el sujeto debe “entregarse al objeto”, para Hegel el proceso de pensamiento es, sin duda, una acción que emana del sujeto.

El sujeto individual, en cuanto tal, carece de consistencia propia. Esto vale no solo para el individuo empírico del que se ocupa la antropología clásica, sino también para la conciencia entendida como figura lógica, tal como aparece en la *Fenomenología*. Una reconstrucción del proceso del pensar humano no puede comenzar en un punto cero imaginario. Todo sujeto individual actúa siempre dentro de un marco que no ha sido creado por él mismo, sino que lo precede y lo condiciona. Se trata siempre de sujetos socializados. Nos hemos siempre ante una praxis cultural que se caracteriza por individuos que interactúan colectivamente con los fenómenos del entorno en base al repertorio conceptual característico de su cultura. Este repertorio conceptual engloba la totalidad que habitan sus miembros, a saber, su *ontología*, que comprende tanto la conceptualización de los fenómenos del entorno como la autoimagen. Esta ontología no ha sido creada por un sujeto abstracto en un momento dado, sino que es el resultado de la organización concreta de la vida de una sociedad específica; se trata de una colectividad humana que, a lo largo de un proceso histórico, ha desarrollado una estructura social en relación con las condiciones interculturales y ecológicas, y mediante dicha estructura social gestiona la supervivencia y reproducción del colectivo. Esta estructura social sólo puede organizarse a través de una mediación *ideal* muy específica, de la que surge, en última instancia, una totalidad conceptual, basada en unas formas de reflexividad esquematizadas.

Esta ontología coincide con lo que Hegel denomina el *saber absoluto*. No se trata, como muchas veces malinterpretado, de un conocimiento que abarcaría todo lo que habría por saber, sino un saber que engloba todo lo que un sujeto colectivo sabe en efecto.

El *saber absoluto* constituye un horizonte normativo de conocimiento a partir del cual se despliegan todo nuevo pensar y toda formación conceptual (Stekeler-Weithofer, 2005). Henrich (2010 [1971]) ha mostrado que el saber absoluto puede comprenderse como un conjunto de estructuras de pensamiento transindividuales y de contextos normativos de validez que determinan la actividad del sujeto. Es, por tanto, el propio *saber absoluto*, en cuanto producto de un desarrollo histórico, el que sitúa y condiciona el pensar de cada individuo. En Hegel, el pensar es siempre situado, razón por la cual la formación de conceptos adopta la forma de un movimiento circular incesante, en el que la conciencia, a través de un proceso histórico, se da a sí misma su propio marco de acción. En este sentido, «cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo cerrado en sí mismo; pero cada una de ellas es, al mismo tiempo, solo un momento de un círculo mayor» (Hegel, 2011 [1830], p. 42).

Ahora bien, en principio resulta indiferente el punto desde el cual se inicie la exploración de una figura circular. Sin embargo, numerosos intérpretes han subrayado que la dialéctica hegeliana debe comprenderse más propiamente como una espiral que como un círculo cerrado (Gadamer, 2010; Fulda, 1975; Hyppolite, 1974). En consecuencia, no es en absoluto irrelevante el lugar en el que se fija el comienzo de la investigación filosófica: este debe situarse allí donde el movimiento circular adquiere un nuevo ángulo de torsión, es decir, en el punto en el que, mediante la introducción de nuevas configuraciones conceptuales, el círculo ontológico se amplía y se transforma en una espiral dialéctica.

Que la autoimagen, tanto del grupo como la de cada individuo por separado, y los conceptos que determinan los fenómenos del entorno, se encuentran en una relación de interdependencia, es probablemente una de las ideas más importantes del capítulo sobre la *autoconciencia*, de la que la *dialéctica entre señor y siervo* es un pasaje crucial. Esta idea constituye también una certeza antropológica de gran importancia: uno es lo que hace.

La *ruta fenomenológica* describe el ascenso de la conciencia desde formas elementales de reflexividad hasta la *autoconciencia*, en la que el sujeto reconoce que la verdad del mundo objetivo depende de su propia autoimagen y de su actividad conceptual. La plena concreción de la razón, culminada en el saber absoluto, exige una mediación social e histórica compleja, pero su primer paso decisivo consiste en el autoconvencimiento del sujeto respecto de la contradicción del pensamiento vigente y de la necesidad lógica de un nuevo impulso conceptual. Pero ¿Cómo llega algo así a producirse?

Ya hemos señalado que la dialéctica del movimiento del pensar no constituye en modo alguno un movimiento circular, aunque a primera vista pueda parecerlo; los sujetos individual y colectivo se comportan en función de la ontología característica del grupo, y esta es, a su vez, el resultado de la actividad grupal, es decir, del establecimiento de una relación de fuerza específica del grupo con las fuerzas del entorno. No obstante, esta totalidad no es tan cerrada como podría aparentar; “Su círculo cerrado produce la apariencia ininterrumpida de lo natural, en definitiva, la apariencia metafísica del ser. La dialéctica, sin embargo, destruye siempre de nuevo esta apariencia” (Adorno, [1956] 2019:13). Lo que garantiza la transgresión de esta totalidad ininterrumpida es la inquietud de nuestra forma específica de vitalidad, es decir, que todos los seres humanos, a lo largo de la historia, han anhelado progresar.

No solo las sociedades modernas, sino todas las sociedades de todos los tiempos buscan mejorar, siempre que le sea posible, sus mecanismos de interacción con los fenómenos del entorno, o podríamos decir en referencia al trabajo de *Leslie White* (1949), que buscan hacer más eficiente la acumulación de energía, es decir, producir más energía con simultánea reducción del esfuerzo de trabajo necesario.

La pregunta que hay que responder es cómo pueden introducirse nuevos impulsos y figuras de pensamiento en un sistema aparentemente cerrado de pensamiento conceptual esquematizado. Los sistemas de pensamiento permanecen estables y sin cambios mientras las sociedades desenrollan periódicamente la misma dinámica reproductiva. Aunque en nuestra visión actual del Occidente moderno nos hemos acostumbrado a pensar en las sociedades y sus formas de pensar cambiando en intervalos cada vez más cortos, evidencia la historia de la humanidad que las actividades vitales pueden mantenerse estables durante siglos o incluso milenios. Ahora bien, pueden surgir toda una serie de situaciones que sacuden la estabilidad de estas formas de actuar y pensar. Esta sacudida no es el resultado de un esfuerzo puramente intelectual de unos cuantos *bricoleurs*. Las formas de reflexión sufren inevitablemente una transformación cuando las sociedades se ven obligadas a modificar su *dinámica de producción y reproducción*.

Las razones de este cambio en la dinámica productiva pueden ser múltiples y atribuirse tanto a factores internos como externos. Por razones externas, me refiero a fenómenos que no tienen su origen en la dinámica de los grupos, como cambios en el ecosistema como, por ejemplo, sequías prolongadas, inundaciones, o la llegada de nuevos grupos humanos culturalmente diferentes a su propio territorio, o incluso la colonización, pero también la extinción de determinadas especies de animales puede obligar a los grupos a reorganizar fundamentalmente su dinámica productiva. Por supuesto, esto también puede ser desencadenado por mecanismos internos, así como por una *innovación tecnológica*, como una nueva técnica o instrumento de caza. Sin embargo, es importante señalar que no es el trabajo intelectual por sí solo, sino sólo su aplicación social, lo que realmente puede cambiar la dinámica del grupo. Lo mismo puede decirse de la aplicación de nuevos tipos de formaciones grupales para la caza, la pesca, la agricultura, la transformación de recursos, la arquitectura, etc. Las formas de reflexión de una sociedad sólo sufren una modificación fundamental cuando todos estos fenómenos que afectan a la sociedad repercuten en la dinámica reproductiva del grupo.

Todos estos nuevos impulsos que, en última instancia, desencadenan cambios en la dinámica grupal, no son, por supuesto, perceptibles de forma general y colectiva. El *sujeto colectivo* no es, como ya hemos afirmado, un ente empírico que podría actuar efectivamente. Todo cambio social tiene su punto de partida siempre y necesariamente en el *sujeto individual*. Porque es el *sujeto individual empírico*, el que siente, piensa y actúa. Y la resolución de las contradicciones y conflictos sociales también tiene su punto de partida en él. Toda ontología, es decir, una totalidad conceptualmente concebida genera una expectativa muy concreta en cada *sujeto individual*. Este sujeto individual y empírico es el portador del proceso cognitivo, a través del cual la conciencia se manifiesta como forma lógica, es decir, en cada *autoconciencia* domina una expectativa a que el objeto se comporta de acuerdo con el *concepto*. Los cambios en el mundo objetual sacuden inevitablemente la correspondencia entre objeto y concepto y, en consecuencia, también sacuden la autoconciencia.

Supongamos que un sujeto individual utiliza una estrategia novedosa para cazar un animal. Esta nueva estrategia de caza implica que el sujeto interactúa con un animal conocido de un modo que se aparta de

la tradición. Como consecuencia, es de esperar que el *sujeto individual* experimentaría una confrontación ligeramente diferente con las fuerzas de este fenómeno ecosistémico, perviviendo consecuentemente una ruptura en la ontología. El objeto empezaría a comportarse para el sujeto individual de forma divergente con respecto al concepto del *saber absoluto*; el horizonte normativo de conocimiento se ve modificado por la actividad del sujeto. El objeto empieza a *contradecirle*. Y también es de esperar que el sujeto no sabría, en un primer momento, qué hacer con la impresión de esta incoherencia, con esta contradicción:

Esta diferencia se debe a que el contenido humano de la conciencia, que se funda en el pensamiento, no aparece inicialmente en forma de pensamiento, sino como sentimiento, percepción, imaginación, -formas que deben distinguirse del pensamiento como formas. (Hegel, 2011: 34)

Y es exactamente en esta situación que surge la figura del *siervo*. El sujeto individual concibe una incoherencia, una ligera fisura en la totalidad, sin embargo, la percibe todavía como *sentimiento*. El sujeto individual debe actuar ahora a tientas, intentando de captar conceptualmente este nuevo objeto. Que esta fisura “aparezca inicialmente como sentimiento, percepción, imaginación”, no significa que sería fruto de una inspiración contemplativa; su origen es la *certeza sensible*. Y en este avance a tientas, palpando lo desconocido, se revela toda la complejidad del ejercicio dialéctico.

La aprehensión de nuevos fenómenos, de nuevos objetos, o una aprehensión divergente de objetos ya conocidos, no podría transcurrir por medio de una absorción a ciegas o toma de posesión violenta y arbitraria. El objeto no puede ser recortado o enderezado hasta encajar nuevamente a la ontología. Existen más bien dos opciones para la remediación de esta fisura en la totalidad. Por un lado, puede recobrase la coherencia lógica de la totalidad por medio de la simple integración, es decir, el nuevo objeto recibe una conceptualización que permite a que éste sea integrado a la totalidad en base a la lógica dominante, empotrado milimétricamente, como un trabajo de *Sashimono*. Podemos imaginarnos semejante proceso utilizando el ejemplo de un nuevo animal que se ha asentado en el ecosistema. Un animal que, sin embargo, no supone, en última instancia, ningún cambio drástico para la dinámica reproductiva del colectivo. Puede, con unos pequeños cambios en el sistema de clasificación, incorporarse a la ontología dominante.

No así en el ejemplo que acabamos de describir, es decir, cuando un fenómeno del entorno revela un contenido que no es reconciliable con la ontología dominante, por lo que produce necesariamente una transgresión del concepto. A lo largo de la historia universal, los diversos grupos se ven una y otra vez confrontados con fenómenos que son simplemente irreconciliables con la coherencia lógica existente y que producen así necesariamente una transgresión lógica- ontológica, es decir, ciertos fenómenos pueden producir una necesaria reconfiguración de lo que una cultura en particular estima como coherente. Esta reconfiguración de la propia *onto-logía* se produce necesariamente en función de objetos que obligan a la sociedad a modificar su propia constitución interior, su *división de trabajo*, con lo que cambia no sólo la interacción entre los miembros del colectivo sino también la del colectivo como unidad con las fuerzas del entorno.

Cualquier objeto que, para integrarse en la totalidad, exige una reconfiguración fundamental del *saber absoluto*, ocasiona, en un primer momento, un tirón violento, una repulsión después de la cual ninguna rueda dentada del engranaje se entrelaza con otra; la coherencia lógica del *saber absoluto* y, con ello, de la totalidad, ha sido quebrantada. Esta sacudida ocurre, como hemos señalado, primero en el *sujeto individual*, o más preciso, en la *autoconciencia* de la que es portadora. Independientemente de si se trata de un cambio en la actividad de los sujetos ocasionado por una innovación tecnológica, cambios en la organización intragrupal (cambios sociológicos o políticos) o por cualquier otra causa, como por ejemplo un cambio en las características del entorno ecológico (sequías o inundaciones prolongadas, introducción de nuevas especies, etc.), está claro que la contradicción lógica, causada por la modificación de las circunstancias concretas, se revela siempre y necesariamente en el nivel de la *autoconciencia*. Sin embargo, el impulso que ocasiona esta sacudida de la *autoconciencia* se produce lógica- y necesariamente en la *certeza sensible*, porque es aquí donde ocurre el contacto entre sujeto y objeto, y en el cual la inconsistencia conceptual se materializa. Es en este punto donde el círculo experimenta su nuevo ángulo de torsión.

La *razón* media la actividad vital del colectivo, y con ello, el trabajo de cada individuo como miembro de un contexto civilizatorio particular, y en esta actividad, la razón pretende «encontrarse y tenerse como objeto que es, como un modo real, dotado de presencia sensible.» (Hegel, 2008:149) Y cualquier cambio en la interacción del sujeto con los objetos del entorno que revela una contradicción entre éste y el concepto, revela una realidad divergente y disonante con la ontología, con el *saber absoluto*, es decir, una realidad material que se rebela contra la ontología históricamente determinada:

Pero aquí, donde se abre ante ella un campo inabarcable, la descripción, en los límites de lo universal, sólo puede haber encontrado, en vez de una riqueza inconmensurable, los límites de la naturaleza y de su propia acción; la descripción, aquí, ya no puede saber si lo que parece ser en sí no es más bien algo contingente; lo que ostenta el sello de una formación confusa o rudimentaria, débil y apenas desarrollada de la indeterminabilidad elemental, no puede ni siquiera ser descrito. (Hegel, 2008:151)

Una grieta se abre en la totalidad, y esta tensión ontológica no sólo señala al sujeto que el objeto en cuestión, que pertenece al mundo circundante, es un objeto desprendido de él y de la totalidad, sino que ella, la *autoconciencia*, se concibe a sí misma, a través del objeto inconmensurable, como un sujeto desprendido del mundo. La identidad inmediata entre el *saber absoluto* y el mundo deja de existir, sujeto y objeto se enemistaron, y éste se taña de su singularidad; «En las funciones animales la conciencia es consciente de sí como de este singular real» (Hegel, 2008:136).

La irrupción del objeto desconcertante significa para el sujeto una recaída forzada hacia dimensiones antepuestas de la mediación conceptual, dentro de las cuales tendrá que volver a entretejer la unidad perdida. Y como es característico para Hegel, no podría tratarse de una recaída arbitraria, una caída libre, sino de una remisión mediada de la *razón* hacia círculos previos dentro del engranaje del gran círculo. Vieweg puntualiza que «en el idealismo, la razón camina por el mundo con la certeza de experimentarse solo a sí misma, la certeza de ser la realidad» (Vieweg, 2020:124). La experiencia de su propio desacoplamiento obliga por lo tanto a la razón a desdoblarse y volver a encontrarse consigo misma, es decir, retroceder hacia los inicios de su propia existencia como *autoconciencia* y ajustar las cuentas consigo misma, con sus conceptos. El movimiento resultante es el encuentro entre dos *autoconciencias*, entre el *señor* y el *siervo*. Éste no constituye por lo tanto un encuentro de dos sujetos empíricos, sino «sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias» (Hegel, 2008: 114). Una *autoconciencia* en tanto representante de la ontología, y la otra como portadora de una *autoconciencia* renovada.

Hegel opera en consideración de su propia máxima lógica; que no puede existir nada entre cielo y tierra que no se encuentra mediado por el ser humano, es decir, no hay nada sino en tanto concepto. Incluso las ideas contradictorias lo son solamente en la medida en que las concebimos como tales, es decir, en relación a la ontología dominante o el *saber absoluto*. No existe ninguna meta-esfera más allá de nuestro universo conceptual, a nuestra totalidad. Y es por ello que la *autoconciencia* rezagada, que intenta serenarse ante el tirón inesperado, se reanima como *conciencia*, es decir, portadora de un significado conceptual objetivo muy específico, pero ahora en un escenario en el cual no se confronta solamente al mundo objetual, sino a otra *conciencia*, es decir, un significado conceptual objetivo distinto. En este momento, la *autoconciencia* aun no comprende que ella misma es tanto la una como la otra *conciencia*, su imagen reflejada: *señor* y *siervo* son la *autoconciencia* desdoblada en el interior del *sujeto individual*; el *señor* es portador del movimiento del saber absoluto, es decir, es *autoconciencia*, mientras que el *siervo* es portador de la nueva contradicción, la semilla de una nueva *conciencia*:

Ambos momentos son esenciales; pero como son, al comienzo, desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo. (Hegel, 2008; 117)

Mientras que el *señor* es el movimiento de la *razón* que se ve obligado a descender, el *siervo* es un movimiento de la *razón* en ascenso, que ha ganado impulso en las “funciones animales” que dominan en la *certeza sensible*. La interpretación de Stekeler-Weithofer (2008), a la cual nos adherimos en el presente trabajo, parte de la premisa de que la dialéctica del señor y el siervo no constituye, como suele presentarse, un enfrentamiento interpersonal por el reconocimiento. Más bien, se trata de un proceso de autoformación de la conciencia. Del mismo modo, Henrich (2001 [1982]) ha señalado que nos encontramos ante una relación del sujeto consigo mismo, siendo esta autorreferencialidad de ningún modo equivalente a una identidad consigo mismo. De este modo, la lucha entre el señor y el siervo representa el esfuerzo de la conciencia por recuperar dicha identidad consigo misma, sin la cual la formación del concepto no puede avanzar.

Señor y *siervo* corresponden a dos diferentes dimensiones de la *razón*; la mental y la corporal; el *señor*, quién defiende la supremacía de los conceptos abstractos sobre el movimiento de la *razón*, y el *siervo*, quién pretende concretizar al concepto, haciéndose cargo del movimiento del objeto: “En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia” (Hegel, 2008: 114).

La inevitable lucha a muerte entre *señor* y *siervo* es consecuencia de los principios lógicos que dominan también la dialéctica hegeliana. Otra frecuente malinterpretación de la lógica hegeliana consiste en atribuirle una supuesta arbitrariedad, que permitiría concebir los objetos por una cosa o por su contrario, dependiendo de lo que convendría en cada momento o caso. En este sentido cabe señalar que una contradicción dialéctica no constituye una contradicción lógica. La lógica hegeliana no evoca, ni tolera contradicciones lógicas, y su desenvolvimiento se funda en la certeza de que el movimiento de la *razón* solo pueda culminarse satisfactoriamente en la medida en que su camino se va purgando, una y otra vez, de toda contradicción lógica. *Señor* o *siervo*, el concepto en su actual constitución o el movimiento hacia su remodelación; ambos no pueden existir al mismo tiempo. Uno tiene que ganar, el otro morir.

Cada una de las dos *conciencias* pretende ser el portador y expresión de la vida misma, y no son capaces de comprenderse en su mutua mediación. El *señor* es portador de una *razón* que es segura de su causa y dominio, pero que solo puede reconocer a su contraparte al despreciar su pretensión de autenticidad, es

decir, no reconociéndolo como producto de sus propias limitaciones sino como sustancialmente distinto. No obstante, como el idealismo parte de la convicción de que la idea solo puede experimentarse a sí misma, podemos inferir que al distinguir al *siervo* como algo distinto a sí mismo, solo es posible para el *señor* en tanto que el *siervo* participa en su idea, en el movimiento del *saber absoluto*. El *señor* representa la totalidad conceptual, lo que también significa que el *siervo* no puede haberse originado fuera de esta totalidad, sino que es necesariamente un componente y un producto de esta totalidad. No existe un “fuera” del que pueda proceder. Por supuesto, lo mismo ocurre con el *siervo*, que aún no se da cuenta de su dependencia de la totalidad conformada por el señor. Pero, aunque esta interdependencia se oculta aun para ambos, la lucha por la desaparición definitiva de uno de ellos es inevitable. Sólo uno puede ser la medida del mundo.

El señor se relaciona al siervo de un modo mediato, a través del ser independiente, pues a esto precisamente es a lo que se halla sujeto el siervo; está es su cadena, de la que no pudo abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad. (Hegel, 2008: 118)

El *siervo* todavía no es una *conciencia* independiente, sino solo portador de la contradicción de una coseidad específica que aún no ha sido llevado a concepto, y su relativa independencia es garantizada tanto por el impulso de la *coseidad* como también por el hecho de que el *señor* aún no se percata de que esta nueva contradicción es expresión de su propia limitación e intrínseca a su propio dominio. Pero el *señor* tiene la situación bajo control, cuenta con mayor perspicacia porque conoce y se sabe dueño de todo lo que existe. Lleva ventaja sobre la situación, y se relaciona con la coseidad por medio del *siervo*, es decir, teme la confrontación directa con el objeto que amenaza con alterar el orden establecido, y por ello, intercala al *siervo* entre sí mismo y ese objeto. El *siervo*, en contraste, se encuentra en un campo de batalla que no eligió y que aún no comprende ni domina, y tampoco comprende la razón de la situación actual, es decir, como se ha producido la dependencia que caracteriza su condición. Entiende que su situación se encuentra relacionada con su trabajo sobre la coseidad, pero no logra aun desenmascarar plenamente las razones de su *encadenamiento*. Impresionado por las circunstancias, el *siervo* cae víctima de su miedo a la muerte, de su desaparición, y cede ante el poderío del *señor*.

Por el momento, el *siervo* no tiene otra opción que someterse al mando del señor, lo que significa trabajar para éste. Aquí puede apreciarse que los términos que Hegel emplea en este pasaje son mucho más precisos de lo que comúnmente es reconocido. El *señor* es el dueño del movimiento de la totalidad, y por encontrarse sobre su “propiedad”, en el marco del *saber absoluto* que es su dominio, el *siervo* tiene que trabajar el objeto para aquél. Y trabajar significa explorar, mover y tentar al objeto, echar mano, entrar en una acción recíproca, transformarlo y dejarse transformar por el objeto. El *trabajo* del siervo es la actividad mediante la cual el señor logra acceso y control sobre la cosa, absorbiendo e integrándola en su propio movimiento sin mancharse las manos. El señor procede exactamente igual que los señores feudales, cuya reivindicación de la propiedad del territorio da lugar, *ipso facto*, a una reivindicación de los frutos del trabajo del siervo. En el marco del *saber absoluto*, dominio del *señor*, al igual que en el reino feudal o la hacienda, domina la *sinrazón*, y un ajuste de cuentas entre *señor* y *siervo* será necesario para que la *razón* pueda abrirse paso. Difícil imaginarse una metáfora más precisa.

El siervo trabaja la cosa, pero sin perspectiva de éxito, es decir, sin perspectivas de apropiarse plenamente de los frutos de su trabajo. A través de su labor, “la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición de ser independiente como de sí mismo” (Hegel, 2008: 120). La causa de su fracaso se revela prontamente al *siervo*; es la cadena que le ate al señor. No se trata de una cadena que impidiera al siervo moverse libremente en el tiempo y espacio, sino más bien de una cadena lógica que lleva al *siervo* a reproducirse y a desenvolverse a sí mismo en los términos del movimiento del señor, y a través del trabajo, el *siervo* se torna consciente de este movimiento que le era todavía oculto en un inicio. Cobra consciencia de ser el verdadero productor de valor, de ser el origen de todo el orden que el señor reclama su propiedad.

El *siervo* empieza a concebirse y la fatalidad de su propia existencia como producto del orden arbitrario del *señor*, es decir, cobra consciencia de ser denigrado al estatus de herramienta por el *señor*. Comprende que la sustancialidad de su trabajo se encuentra inseparablemente vinculada a su propia *libertad*, y que ambas son incompatibles con el dominio del *señor*. Mediante este proceso, el *siervo* se realiza a través de su experiencia práctica como *autoconciencia*, y como tal comprende también que sólo puede ser libre en este mundo, en esta *totalidad*, mediante su acción autónoma, es decir, su trabajo independiente. No puede evitar luchar contra el *señor* y su orden. Tendrá que alcanzar la autonomía, eliminando la figura del *señor*.

Hegel describe tres fases que el *siervo* atraviesa en su intento por resolver el empate; el *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desventurada*, pero ningún trayecto resulta satisfactorio, porque ninguno logra resolver satisfactoriamente el conflicto. “En efecto, la verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia, duplicada. Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la diversidad de ambos es todavía lo dominante” (Hegel, 2008: 129).

El problema no tiene solución en la dimensión en la cual se mueven *señor* y *siervo*, es decir, en la dimensión del entendimiento. No puede haber solución en este nivel de la mediación conceptual, debido a que aún nos encontramos en el nivel del *sujeto individual*. Y en este nivel, el *señor* es literalmente el mundo del *siervo*, y toda rebelión estaría condenado a fracasar. El *entendimiento*, en contraste con la *razón*, es el reino de la miopía individual. Un solo campesino puede rebelarse contra un señor feudal o gamonal durante un breve periodo de tiempo, pero la realidad social pronto le alcanzará. La interacción recíproca entre *señor* y *siervo* tiene que elevarse a la dimensión colectiva, a la órbita del *espíritu*, es decir, a la dimensión social. Sólo un cambio general de las circunstancias sociales puede reunir a *señor* y *siervo* en un cuerpo social unificado, en el que ambos dejan de existir como tales, es decir, es decir, una sociedad en la que la contradicción social entre señor y siervo se encuentra superada. Solo a través del movimiento de la *razón* podrían reunificarse las conciencias doblegadas, constituir un campo de gravedad que vuelva a elevar *siervo* y *señor* en una sola *autoconciencia*, a través de la cual la coseidad pueda ser asimilada y conquistada espiritualmente, por el *sujeto transversal*.

Si, de acuerdo a Hegel, la reconciliación de *señor* y *siervo* no es posible en la dimensión del *entendimiento*, es decir, en la dimensión individual, la elevación hacia el siguiente círculo, a través de la conjugación de las dos conciencias, trae como resultado la percepción del mundo como una unidad, a partir de la cual la *razón* puede avanzar su camino hasta llegar al *saber absoluto*; un *saber absoluto* modificado. El sujeto individual intenta lograr la reconciliación vía el paso por la *razón observante* y la *introspección*, pero ninguna de estas fases permite alcanzar este campo de gravedad que podría forzar la unificación de *señor* y *siervo*.

En relación con el movimiento de la *razón*, es decir, la reorientación de las formas de pensamiento dentro de una sociedad, esto significa que todo sujeto individual que, por la *razón* que sea, haya adquirido nuevos conocimientos, debe introducirlos de forma convincente en la dinámica de la sociedad. Mediante la aplicación práctica de los nuevos conocimientos, por ejemplo, en la caza, la pesca, la agricultura, la arquitectura o la fabricación de ropa, etc., estos nuevos conocimientos dan el salto de la actividad y mente de un sujeto individual a la dinámica reproductiva de un colectivo, es decir, transitan desde el *sujeto individual* hacia el *sujeto colectivo*. Y sólo entonces quedará claro, *a posteriori*, si este nuevo conocimiento tiene también un efecto transformador sobre la ontología, es decir, si pone en cuestión la visión tradicional del mundo tal y como se ha entendido hasta entonces o si exige nuevas respuestas *cosmo-lógicas* y sociales. De ser así, el colectivo se enfrenta a un largo y complejo proceso de mediación, que en última instancia se manifiesta en que los nuevos conocimientos se convierten en el canon social con el paso del tiempo. Esta reconciliación satisfactoria de la cosmovisión con las nuevas certezas puede ocurrir solamente por medio de una mediación social, política y religiosa, que el sujeto individual no es capaz de realizar por sí solo. Es necesario que el sujeto individual se haga portador de la consciencia del *siervo*, para elevar el novedoso impulso de la coseidad hacia una dimensión superior de mediación; el orden público que, de acuerdo con Hegel, es el dominio de la *razón*. Y es exactamente esta *ruta fenomenológica*, a saber, el proceso determinado de mediación social que el sujeto individual tendría que recorrer en una sociedad específica para concretar nuevos conceptos, que una antropología dialéctica tendría que reconstruir para cada sociedad en especial.

4. Antropología del concepto

De este modo, la metáfora del conflicto entre señor y siervo transmite vívidamente el conflicto interior subyacente a toda conceptualización, que un sujeto individual debe resolver en primer lugar consigo mismo. Para poder tener en cuenta una nueva experiencia de vida y pensamiento, todo sujeto debe reconocer, en primer lugar, el impulso del objeto como tal para sí mismo. En primer lugar, esto no significa otra cosa que darse cuenta de la existencia de esta contradicción con respecto a la ontología dominante. Debido a que este esfuerzo intelectual tiene lugar en la experiencia vital concreta de un individuo empírico, la dinámica intelectual de este sujeto es, por supuesto, limitada. Puesto que la ontología dominante, es decir, el *saber absoluto* de la formación social a la que pertenece y con la que este sujeto individual se ve ahora confrontado en medio de su experiencia, es el producto de una dinámica social e histórico compleja, se encuentra el sujeto individual ante una tarea que no puede resolver con sus propias fuerzas. El impulso del objeto, que éste adquiere mediante la actividad del sujeto, contradice a los conceptos de la ontología dominante. El sujeto individual toma conciencia del impulso legítimo del objeto, es decir, adquiere una consciencia de la naturaleza necesaria de éste. Todavía no puede formarse una idea clara de la forma específica de esta transformación conceptual. En los capítulos posteriores a la dialéctica entre *señorío* y *servidumbre*, Hegel describe la *ruta fenomenológica* que el sujeto individual tiene por delante y a lo largo de la cual atraviesa de toda una serie de instancias mediadoras, hasta reconciliar finalmente el impulso de la coseidad con el *saber absoluto*. El sujeto debe introducir el impulso lógico de la coseidad en la sociedad, lo cual es desarrollado por Hegel a partir del capítulo de la *Razón*. En primer lugar, el sujeto individual debe tomar conciencia del carácter racional de su propio impulso, tanto en la forma de la *Razón Observante* como en la *Autorrealización de la Autoconciencia*. Sobre todo, la fase de la *autorrealización*, en la que el sujeto

individual se percata de las implicaciones sociales de la cuestión, implica y prepara ya la transición a la mediación social. E incluso si Hegel pone el acento en la mediación lingüística en esta transición a la dimensión social, que jugará un papel central en el capítulo sobre el *Espíritu*, cabe suponer que este proceso lingüístico tiene lugar en el marco de un nuevo tipo de práctica social, como una división modificada del trabajo durante determinadas acciones, que a menudo va acompañada de innovaciones tecnológicas.

Pero, ¿cómo imaginar ese proceso de pensamiento metafóricamente descrito por Hegel en su realización empírica concreta, y cómo se produce tal proceso en absoluto? Puede surgir de y en el marco de una situación social real en la que los sujetos empíricos entran en un nuevo tipo de interacción con los objetos del entorno. Ni la contemplación de un sujeto abstracto ni la experimentación de un *bricoleur* son escenarios creíbles. En su libro *El Amanecer del Todo* (2021), el antropólogo *David Graeber* y el arqueólogo *David Wengrow* han reanimado una importante categoría antropológica, a saber, la *estacionalidad*. Prácticamente todas las culturas cambian sus estructuras sociales y políticas durante las diferentes estaciones del año. Esto tiene que ver con el hecho de que las sociedades disponen de diferentes recursos durante las distintas estaciones y su propia organización social se adapta a la disponibilidad de éstos. Graeber y Wengrow citan el trabajo del antropólogo *Robert Lowie*, que pasó su vida estudiando las culturas indígenas de Norteamérica. Describió cómo los grupos familiares dispersos de estas sociedades formaban una gran tribu en determinadas épocas del año y se reunían en un punto geográfico determinado para cazar, pescar y celebrar juntos. Pero durante “gran parte del año la tribu simplemente no existía como tal; y la familia o los pequeños grupos de íntimos que hacían su vida juntos no necesitaban ninguna organización disciplinaria particular” (Lowie en Graeber y Wengrow, [2021] 2022:107).

Como ya se ha mencionado, estas asociaciones estacionales pueden observarse en prácticamente todas las sociedades. En muchos casos estas reuniones suelen ser grandes festividades que pueden durar de varias semanas a meses, durante las cuales estos grupos se organizan sobre la base de una forma de gobierno específica, que también vuelve a desaparecer cuando se dispersan. Sólo cabe mencionar aquí de pasada que estas reuniones estacionales también se asocian a la aparición de los primeros estados. Sin embargo, por lo que respecta al presente trabajo, lo que interesa son las prácticas sociales específicas y, por consiguiente, las ocasiones intelectuales que tienen lugar durante dichas reuniones.

Es de suponer que han sido estos momentos de confluencia durante los cuales se gestan nuevas formas de interactuar con los fenómenos del entorno y consecuentemente una

innovación tecnológica. La caza con un mayor número de participantes es la ocasión perfecta para probar nuevos métodos y estrategias. La presencia de un mayor número de personas en los campamentos permitirá experimentar con nuevos métodos arquitectónicos o poner a prueba nuevas formas de producción de artefactos. Y la presencia de más personas dará naturalmente lugar a espacios de recitación de mitos, de intercambio de experiencias trascendentales, ceremonias rituales o debates de carácter político y/o ideológico. La confluencia estacionaria de un número mayor de familias en un espacio geográfico constituye una oportunidad para la experimentación con respecto a nuevas formas de división de trabajo, y consecuentemente, un espacio experimental para nuevas tecnologías, que emergen como resultado de esta actividad colectiva enriquecida. Casi no hace falta decir que estos encuentros estacionales terminan siendo importantes marcadores rituales de la actividad vital de cada familia y también del grupo mayor, mediado tanto mitológica- como ideológicamente, y que suponen un momento en el que la concepción cosmológica experimenta al mismo tiempo una renovación y nuevos impulsos, es decir, una reproducción con modificación simultánea. Un acontecimiento social en el que las nuevas ideas pueden dar fácilmente el salto del *sujeto individual* al *sujeto trascendental* y en el que pueden producirse momentos de transgresión de la ontología, experiencias que expanden literalmente el imaginario colectivo a través de nuevas certezas, descubrimientos, tecnologías, pero también debates colectivos e intercambios entre individuos y grupos. Estos momentos de confluencia festiva y ritual son acontecimientos universales que se dan básicamente en todas las culturas.

5. Conclusiones

La *dialéctica de señorío y servidumbre* que Hegel desarrolla en la *Fenomenología*, y también la subsiguiente mediación de la razón observacional y práctica, describen el proceso de formación de conceptos tal y como tiene lugar dentro de una práctica social altamente institucionalizada. Esto simplemente no existe de esta forma en la mayoría de las sociedades no modernas. Sin embargo, incluso en las sociedades de estructura más simple, se produce una práctica social comparable durante fases más largas, concretamente durante las reuniones estacionales descritas arriba. Éstas son la base de las interacciones institucionalizadas entre los distintos individuos y subgrupos de una sociedad, que, por supuesto, no es directamente idéntica a la dinámica de la sociedad civil occidental, pero sin duda cumple una función equivalente.

También aplica para las sociedades no modernas que el concepto debe pasar por el ojo de la aguja de la dialéctica entre *señor* y *siervo*, es decir, que el *sujeto individual* y el *trascendental* deben mediar entre sí. Esto presupone que un sujeto individual, que no tiene por qué ser necesariamente un individuo empírico, sino que, en el marco de la dinámica aquí descrita, puede ser también un subgrupo de la tribu que se

organiza con el fin de realizar una actividad específica, como cazar, pescar, construir viviendas o producir artefactos, realizando esta actividad en función de mecanismos y estrategias nuevas e innovadoras con el mundo objetual circundante. Si esta nueva práctica da lugar a una nueva percepción del mundo objetual, entonces este *sujeto individual*, esta *autoconciencia*, también debe registrar la contradicción resultante con la ontología dominante y llevarla a cabo. Se trata de un proceso complejo y difícil en el que el sujeto debe confrontarse consigo mismo y rendirse cuentas sobre si el impulso del objeto representa una necesidad que debe trasladarse a la dimensión social. Así pues, si la dialéctica del *señor* y *siervo* es una lucha por el reconocimiento, entonces es una lucha por el reconocimiento del pensamiento propio frente a la tradición de pensamiento, es decir, una lucha que un sujeto individual tiene que librar consigo mismo. Los encuentros estacionales proporcionan el marco social que nos permite imaginar este proceso descrito por Hegel en su realización concreta. Se trata de escenarios sociales en los que no sólo la práctica innovadora recibe su primer impulso, sino en los que la mediación de conceptos puede pasar con relativa rapidez del sujeto individual al trascendental, y posteriormente, cuando los grupos familiares vuelven a dispersarse tras el fin de las reuniones estacionales, los sujetos individuales se llevan consigo el renovado horizonte de pensamiento, integrándolo también en la práctica de las pequeñas asociaciones.

Para la ciencia antropológica, esta idea significa que las formas específicas de pensamiento y los sistemas no tienen por qué imaginarse como el producto de un acto heroico de un sujeto abstracto previo a una interacción social concreta. La práctica social sólo es posible mediante conceptos, pero la conceptualización requiere a su vez una dinámica social concreta en la que pueda tener lugar. El recurso a la *Fenomenología* de Hegel, en combinación con la literatura etnográfica, permite trazar esta compleja dialéctica de forma creíble y específica para cada sociedad. De este modo, la situación cultural puede, en última instancia, concretarse y presentarse de forma más convincente, lo que también hace más precisa nuestra comprensión teórica de la dinámica cultural universal.

6. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2019) [1956]. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2019) [1963]. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, É. y Mauss, M. (2009) [1903]. *Primitive classification*. Londres: Routledge.
- Fulda, H. F. (1975). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (1960/2010). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2022) [2021]. *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hegel, G. W. F. (2008) [1807]. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2011) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburgo: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2020) [1837]. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlín: Suhrkamp.
- Henrich, D. (2010) [1971]. *Hegel im Kontext*. Berlín: Suhrkamp.
- Henrich, D. (2001) [1982]. *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península.
- Iliénkov, E. (2021). *Obras escogidas* (vol. I). Madrid: Dos Cuadrados.
- Lévi-Strauss, C. (1981) [1955]. *Las estructuras elementales del parentesco*. Madrid: Planeta.
- Lévi-Strauss, C. (1973a). *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (1973b). «Structuralism and ecology». *Social Science Information*, 12(1), 7–27.
- Malinowski, B. (1970). *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Edhasa.
- Stekeler-Weithofer, P., 2005, *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer, P. (2008). «Wer ist der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform des Selbstbewusstseins». En K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, pp. 233–255. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vieweg, K., 2020, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München, C. H. Beck.
- White, L. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. Nueva York: Grove Press.