



El Descubrimiento del 'Otro' en la *Fenomenología Del Espíritu*

Laura Llamas Figini

I

Escucha bien, sin embargo. No mis palabras, sino el tumulto que se alza en tu cuerpo cuando te escuchas. Son rumores de combate, ronquidos de durmiente, gritos de bestias, el ruido de todo un universo.

René Daumal

A través del lenguaje poético, el epígrafe nos acerca a una de las cuestiones esenciales del pensamiento hegeliano: la fundamental correspondencia entre la conciencia individual y la historia de la humanidad. En efecto, en Hegel encontramos una profunda correlación entre la descripción y análisis del sujeto humano, singular, y el desarrollo de la conciencia histórica universal; momentos que se complementan entre sí y que obedecen a la necesidad de conocimiento de sí del Espíritu. Paralelismo que, sumado a la compleja organización interna de las piezas que componen el entramado de lo real (y que sólo el filósofo se halla en condiciones de descubrir) hace que el hecho de recortar, delimitar un problema para su exposición, se convierta en una tarea en extremo difícil. La *Fenomenología del Espíritu*, obra en torno a la cual gira este trabajo, no ha sido en vano considerada por los comentaristas como una de las más complejas de la historia de la filosofía.

Es por esta razón que, en estas páginas, algunos elementos conectados con el tema elegido serán expuestos en mayor profundidad que otros, que apenas serán mencionados; intentando hacerlo del modo menos arbitrario posible –ya que, como queda dicho, la interconexión entre los distintos momentos es tal, que uno solo de ellos implica más o menos directamente a los demás.

Justificativos aparte, nos toca aclarar ahora que la intención de este trabajo es abordar someramente la evolución de la conciencia individual hacia su encuentro con otras conciencias; esto es, el proceso durante el cual comienza a constituirse la intersubjetividad. En orden de facilitar su lectura, diremos que en el próximo apartado se sintetizan, de un modo muy escueto, ciertos aspectos del sistema hegeliano que permitirán contextualizar el momento de la aparición de una conciencia frente a otra. Luego, nos ocuparemos brevemente de aquellas etapas que deben sucederse en la conciencia singular, para que ésta sea capaz de hallar frente a sí algo más que un objeto sensible (vale decir, otra conciencia). Todo lo cual cede el paso a una descripción de este primitivo encuentro entre autoconciencias, configurado como un desafío a la muerte y como deseo de reconocimiento; mientras que, en el último apartado, se esboza una suerte de conclusión.

II

El concepto de lo Absoluto postulado por Hegel abarca nada menos que la totalidad de lo real. No hay nada fuera de él, sino que, por el contrario, contiene en sí a todo lo existente. Como contraparte de su omnipresencia, resulta completamente inmanente a las cosas, sin excederlas en lo más mínimo. Este Absoluto, además, no es indiferente a aquello que lo conforma –lo que equivale a decir, a sí mismo. Si hay algo que lo caracteriza entonces es la necesidad de conquistar, progresivamente, el conocimiento de sí mismo, volviéndose Espíritu.

Pero Hegel considera que, en orden a alcanzar tamaño objetivo, tanto el mundo de lo inorgánico como el de lo meramente orgánico (lo que suele denominar despectivamente “naturaleza”) es completamente inútil. El mérito que posee, en todo caso, la esfera de la naturaleza, es el de oficiar de base material necesaria para el desenvolvimiento del único elemento apto para realizar el mencionado propósito: el pensamiento humano. Pensamiento cuya forma de expresión más elevada –y, por lo tanto, más adecuada– toma cuerpo en la reflexión del filósofo (de los filósofos en general y de Hegel en particular, podríamos precisar inútilmente aquí).

Si cabe hablar de un “advenimiento” del Espíritu, ello no debe ser interpretado en el sentido de que llegue al ser algo que antes no era, como si surgiera de la nada. De lo que se trata, más bien, es de un Espíritu que, siendo inicialmente abstracto, atraviesa por un proceso de concreción o determinación. Para emplear la terminología hegeliana, puede decirse que este Espíritu es ‘en sí’ o virtualmente, y sólo en el transcurso de sucesivas mediaciones se convierte en ‘para sí’. Y como el para sí es el en sí desarrollado, al cabo de este proceso de autoconocimiento resulta que es un ‘en-sí-para-sí’ mismo. La oscuridad de estos conceptos, que constituyen una constante en el pensamiento de Hegel, tiende a disiparse al rescatar el sentido etimológico de ciertos términos, y su vinculación con la particular dialéctica empleada por este autor. Así, el vocablo “concreto”

...designa lo que se acrecienta por el desarrollo del conjunto de sus partes, como un vegetal en crecimiento. Lo concreto, dicho de otro modo, para Hegel es la totalidad construida dialécticamente a partir de sus momentos, momentos que deben ser, primero, abstraídos, o sea, separados, extraídos de los datos inmediatos confusos.¹

Este párrafo deja traslucir una suerte de inferioridad ontológica de lo abstracto con respecto a lo concreto. En efecto, lo más ‘verdadero’, lo más real, es para Hegel esta “totalidad construida dialécticamente” y, en este sentido, es el resultado. De esta manera, el Espíritu sólo alcanza el merecido conocimiento de sí mismo al final del recorrido; es decir, con el completo saber de la realidad por parte de la razón: el ‘saber absoluto’. Empero, no debe creerse que las fases que conforman esta totalidad son en sí superfluas; la dialéctica, presupuesto base de todo el sistema, se esfuerza por mostrar que todo momento es, no sólo consecuencia necesaria del momento precedente, sino también inevitable fundamento del posterior. El movimiento dialéctico, mediante la tríada que lo compone (la afirmación, la negación y la negación de la negación) busca erigirse en fiel reflejo de la perpetua sucesión de momentos que configuran el entramado de la realidad; realidad que, en sentido estricto no es, sino que *deviene*. Sin las partes, pues, no cabría hablar de un todo.

La aversión que experimenta Hegel hacia el sentimiento inmediato del Absoluto pregonado por los filósofos intuicionistas –cuya postura, en su opinión, es sólo una

¹ Serreau, René. *Hegel y el hegelianismo*, Bs. As: Eudeba, 1964, p. 15.

“intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad”² es consecuente con esta necesidad de mediación que impregna todo su sistema. Una de las mayores dificultades a la hora de interpretar su obra es, quizá, el tener presente en todo momento este dinamismo de lo real, este continuo transformarse de los objetos y del pensamiento en otra cosa, para volver a ser sí mismos de un modo más profundo, más pleno. Es, en suma, el esfuerzo de concebir simultánea pero diferenciadamente, lo abstracto y lo concreto.

Sintetizando lo que llevamos dicho, el sendero que conduce de la ignorancia al saber de sí del Espíritu –esto es, desde el principio al fin presupuesto en él– se materializa en una lenta aunque inexorable progresión, desde las formas más rudimentarias de la conciencia humana, hasta el pleno conocimiento que el Espíritu debe conquistar con respecto a sí mismo, el ‘saber absoluto’ propio de la razón.

Cada una de las formas que toma el Espíritu en este camino hacia el autoconocimiento es llamada por Hegel ‘figura’ (*Bild*). Una manera de definir lo que es una figura consiste en concebirla como un ‘corte’, una separación o abstracción de la totalidad, realizada por Hegel a efectos de describir un determinado estadio en la evolución del Espíritu. Cada figura intenta así aprehender un momento de la conciencia individual o del desarrollo filosófico-histórico. Según Astrada, Hegel:

...expone, en la *Fenomenología*, el fenómeno del Espíritu como fenómeno de conciencia. Hay un estado o momento del Espíritu en el que éste, como espíritu individual, está referido a un objeto, y esto es lo que Hegel llama “conciencia.”³

De este modo, la certidumbre sensible o la conciencia desgraciada, por poner algún ejemplo, son estados que atañen únicamente a la conciencia singular. No obstante, la descripción hegeliana de la esfera individual está siempre referida, en último término, a una totalidad, y es en función de esta remisión a una instancia más amplia que adquiere su verdadero sentido. Es menester recordar que, en definitiva, el ser humano individual reproduce, paso por paso –aunque a menor escala– los avatares de la historia del mundo: “...el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado.” (Hegel, p. 21)

Pero la *Fenomenología* no sólo se ocupa de la sucesión de fases del Espíritu desde la perspectiva de la conciencia individual; sino también desde la del desarrollo histórico. Hay, evidentemente, una profunda correlación entre ambos puntos de vista, que no pasa inadvertida ni aún cuando se los separa con objeto de someterlos a estudio. Ateniéndonos a la interpretación de Kojève, lo que se evidencia en la *Fenomenología* es un cambio de perspectiva: mientras que en la primera parte el acento está puesto en el sujeto humano, la segunda estaría enfocada en la historia transindividual e impersonal:

...los cinco primeros capítulos describen los elementos constitutivos del hombre concreto: conciencia (I, II y III); autoconciencia o conciencia de sí (IV); el sujeto absoluto (V). Los tres últimos capítulos (VI, VII y VIII), el Espíritu, la religión y el Saber absoluto, describen la evolución histórica.⁴

² Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México, F.C.E, p. 11.

³ Astrada, C. “La dialectización de las figuras en la *Fenomenología del Espíritu*” en: *Valoración de la “Fenomenología del Espíritu”*, Bs. As.: Platero, 1965, p. 5.

⁴ Kojève, A. citado en Raurich, H. *Hegel y la lógica de la pasión*, Bs. As, Marymar: 1976, p. 155.

Inevitablemente, hablar de una historia de la humanidad supone en Hegel el previo reconocimiento de una 'comunidad de autoconciencias'. El propósito de este trabajo es centrarse en el paso anterior; esto es, en el descubrimiento de este 'otro' por parte de la conciencia singular, el primer choque entre dos autoconciencias.

III

Para empezar siquiera a contemplar la existencia de otras conciencias, el individuo debe haber atravesado ya ciertas etapas. Una vez más, es mediante el movimiento dialéctico inherente a lo real que Hegel nos explica la transición de una fase de la conciencia a la siguiente. Transición que no es en modo alguno un simple cambio de un estado a otro; sino que implica una *superación (Aufhebung)*. Esto es, se trata de un 'abolir conservando' el momento anterior que, de este modo, se incorpora al nuevo; pero transformado.

Sólo se llega a tener conciencia de la realidad de otros como seres vivientes y pensantes, cuando la conciencia individual, en la secuencia de figuras presentada por Hegel, conquista la conciencia de sí misma –es decir, se torna autoconciencia. Y para ello, ha de haber superado las formas de la certidumbre sensible, la percepción y el entendimiento. Veamos, en unas pocas líneas, el porqué de tal requerimiento.

La certeza sensible es la etapa de captación inmediata, acrítica, de los objetos empíricos. Si bien el sujeto percibe otros cuerpos humanos, al no ser capaz de reflexionar no logra aprehenderse a sí mismo como conciencia ni, por lo tanto, a otras conciencias. En esta fase, en realidad, la conciencia de sí está ya presente, sólo que en sí y no para sí misma, puesto que lo primordial para la conciencia es la contemplación de la cosa. En el siguiente nivel, el de la percepción, tiene lugar una reflexión, pero el interés no está aún centrado en la propia conciencia, sino en los objetos, a los que ahora se percibe como una conflictiva y contradictoria multiplicidad en la unidad: en la terminología hegeliana, "*...la cosa se presenta para la conciencia que la aprehende de un determinado modo pero, al mismo tiempo, es fuera del modo como se ofrece y reflejada en sí o tiene en sí misma una verdad opuesta.*" (Hegel, p. 77)

Como en este estadio no es posible para la conciencia reconciliar ambos aspectos –esto es, unidad y multiplicidad– ella se ve obligada a ir, nuevamente, más allá de sí misma, a trascenderse asumiéndose como entendimiento. Es el intelecto científico, que postula leyes naturales (a las cuales cree objetivas) para intentar explicar la contradicción heredada del momento anterior. De esta manera, contempla la multiplicidad de lo real como lo meramente fenoménico; mientras que la unidad queda desplazada al reino de lo suprasensible, interpretado como fuerza o ley natural. Empero, esta oposición está también destinada a unificarse en una síntesis: la conciencia terminará, finalmente, por darse cuenta de que las cosas son como son, de

...que no hay que ir más allá de ellas, sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse, y la manifestación es manifestación de la esencia.⁵

En el momento en que la conciencia se percata de que las leyes metafenoménicas que había atribuido a las cosas, en su afán de dotarlas de unidad,

⁵ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu"*, Barcelona: Península, 1974, p. 115.

son producto de su propio entendimiento, se vuelve hacia sí misma como a la realidad que subyace detrás de los fenómenos, y se hace autoconciencia. Sabe ahora que, al conocer los objetos está, en verdad, conociéndose a sí misma. Por eso Hegel llama a esta situación un 'saber del saber'.

Un hallazgo de este calibre trae consigo, consecuentemente, otra novedad de suma importancia para la autoconciencia; pues en este preciso instante ella descubre que no es un ser meramente pasivo frente a los objetos del mundo. Muy por el contrario, se encuentra cara a cara con su propia actividad creadora:

...la autoconciencia aparece en tanto que verdad de la conciencia, el saber de lo otro en tanto que saber de sí (...) ese saber de sí, la autoconciencia, es algo más que saber de lo otro o, si se quiere, de una naturaleza. La autoconciencia es esencialmente conciencia práctica, conciencia de un rebasamiento del saber de lo otro.⁶

Actividad creadora que conlleva un evidente cambio de naturaleza con respecto a la pasividad contemplativa, afirmadora de la conciencia en sus estadios anteriores. La autoconciencia o conciencia de sí "*no se concibe más que como límite de una negación perpetua.*"⁷ Esta negación radical se manifiesta como deseo (*Begierde*); pues es justamente el deseo de suprimir todo lo ajeno al yo, de subordinar los objetos –vivientes o no vivientes– utilizándolos, o incluso consumiéndolos, en aras de la propia satisfacción. Es la intención de determinarse a sí mismo aboliendo activamente todo aquello que es extraño a la conciencia, que se presenta como independiente de ella.

Ahora bien, cuando el deseo se dirige al cumplimiento de las necesidades básicas, animales, y lo que es consumido es el objeto tal como viene dado por la naturaleza, no cabe hablar propiamente de satisfacción. La conciencia permanece, en el fondo, insatisfecha, porque en este caso el deseo resulta colmado sólo momentáneamente, viéndose condenado a reproducirse una y otra vez, sin posibilidad de trascenderse. El cumplimiento de aquellos deseos que compartimos con los animales es, pues, de un orden inferior –aunque no por ello prescindible, ya que oficia de sostén de la supervivencia orgánica. La satisfacción genuina del deseo implica una suerte de transmutación del sujeto deseante, el cual de este modo escapa al círculo vicioso de la naturaleza, en el que cada ciclo es exactamente igual al anterior. Así,

El hombre es la acción negadora que transforma el ser dado y que se transforma a sí mismo transformando ese ser. El ser del hombre no es jamás lo que es, y es siempre lo que no es. No es lo que es, sino en tanto se vuelve lo que es, en tanto cambia, deviene.⁸

Para ejercer esta función transmutadora por medio de la cual el hombre se dignifica en cuanto tal, el deseo debe apuntar, entonces, a la modificación del objeto naturalmente dado (a través del trabajo); o bien recaer en un objeto cualitativamente distinto: en otra autoconciencia. Este será el tema que desarrollaremos en el próximo apartado.

⁶ Hyppolite, *op. cit.*, p. 133.

⁷ Daumal, René. *Clavículas de un gran juego poético*, Bs. As.: Cía General Fabril Editora, 1961, p. 28.

⁸ Raurich, *op. cit.*, p. 167.

IV

En la apropiación de los objetos de la Naturaleza, la conciencia buscaba – aunque sin darse cuenta– la afirmación de sí misma. Como se ha visto, la permanencia en este estado le permitía conservarse como cuerpo orgánico, hasta tanto sobreviniera una negación externa (la muerte biológica), pero le cerraba el acceso a la dignidad propia del ser humano. Es por ello que ahora el deseo se orienta hacia otra autoconciencia, como deseo –aún inconsciente– de superar la animalidad, iniciándose en el recorrido del arduo camino hacia la humanidad.

Hay aquí dos elementos que conviene distinguir más en profundidad, de modo de captar la indisoluble conexión existente entre ellos: la muerte, y el deseo dirigido a otra autoconciencia. Con respecto al primero, puede sostenerse que, para negarse como animal, como mero 'ser ahí a la manera de las cosas' (*Dasein*) y afirmarse en su humanidad, la conciencia debe probarse a sí misma que es libre, que no se halla sujeta a nada –ni siquiera a la vida. En especial a la vida, podría decirse. Pues si ella es “*el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo*” (Hyppolite, p. 148) del sujeto, entonces éste debe

...mostrarse como pura negación de su modo objetivo, o mostrar que no se está vinculado a ningún ser ahí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida.⁹

La autoconciencia, para afirmarse como tal, necesita arriesgar su vida. Empero, no es éste un riesgo que pueda asumirse en cualquier ocasión. No es luchando con leones o escalando el Himalaya como la conciencia se cerciora de su independencia. Para saberse libre, necesita poseer el reconocimiento de su libertad por parte de otra autoconciencia. Requiere del segundo elemento aludido: el deseo específicamente humano es, por ende, el deseo de reconocimiento de una autoconciencia por otra. El jugarse la vida en una lucha a muerte cumple así con un doble objetivo: por un lado, con el mencionado afán de reconocimiento (si se gana, al menos); por el otro, se avanza un paso más hacia la verdadera humanidad postulada por Hegel, ya que “*para ser un hombre es necesario morir como hombre. La muerte debe ser libremente aceptada en una lucha y no el resultado de un proceso fisiológico*” (Raurich, p. 170). Al sacrificarse en pos del reconocimiento, la autoconciencia que es en sí se vuelve para sí.

Aunque, para ser fructífera, esta instancia agónica entre dos autoconciencias no debe terminar en la muerte real de los contrincantes; porque, si así fuera, no habría quién reconociera al vencedor. De lo que se trata es de una muerte simbólica, una negación espiritual sufrida por la autoconciencia que se considera derrotada en la contienda. De este modo surge la sugestiva figura hegeliana del amo y el esclavo, cuyos dos personajes tienen papeles radicalmente opuestos: el señor es quien, luego de tanto esfuerzo, ha obtenido lo que buscaba, esto es, el unilateral reconocimiento de su autonomía. Es, por lo tanto, una autoconciencia para sí. El siervo, por su parte, se ha visto obligado a reprimir su deseo de reconocimiento, conformándose con reconocer al amo y acatar sus órdenes.

En estas circunstancias, fácilmente se advierte que el esclavo no está, en rigor de verdad, sometido al amo: puesto que ha temido morir en la batalla, es de la vida de quien es esclavo. Tal parece que al siervo le hubiera tocado el papel más vergonzoso de representar. No sólo queda humillado, y mutilada su autonomía al verse forzado a obedecer a otro sino que, para Hegel,

⁹ Hegel, *op. cit.*, p. 116.

...el ser que es incapaz de poner en peligro su vida para alcanzar los fines no inmediatamente vitales, es decir, que no puede ni quiere arriesgar su vida en una lucha por el reconocimiento, en una lucha de puro prestigio, no es un ser verdaderamente humano.¹⁰

No obstante, una providencial inversión dialéctica se encargará de corregir la ignominiosa situación inicial del esclavo, poniéndolo en el lugar que le corresponde: mediante el ejercicio de la servidumbre, será él el único que obtendrá la verdadera libertad. El amo, en cambio, queda virtualmente estancado en su posición de dominio. El reconocimiento a que aspiraba es incompleto, porque le es otorgado por la conciencia de un esclavo, y no por una autoconciencia libre. Podría pensarse que hay otros como él: otras autoconciencias que hayan vencido, en similares circunstancias y que, por ende, se encuentren en un pie de igualdad con ésta. Creeríamos entonces que existe entre ellas una posibilidad de fraternal reconocimiento recíproco. Sin embargo, tal cosa no sucede. En este nivel de conciencia, o se es dominador, o se es dominado. No hay otra alternativa: *“El hombre de la Begierde no puede ser reconocido por otro hombre libre; pues en ese caso el adversario muere o lo mata y no hay, por tanto, reconocimiento posible.”*¹¹

Volvamos ahora al siervo. Habíamos dicho que éste es quien, conscientemente, alcanzará la genuina independencia. Su liberación comenzará al cabo de un proceso conformado por tres momentos: el temor, el servicio y el trabajo. La conciencia que tiene miedo de perder su vida en la lucha conquista, gracias a esta angustia visceral, el conocimiento de la totalidad de su ser. Por el servicio, es decir, por la transformación de los objetos en base a una idea ajena, el esclavo actúa en función de un fin no biológico, no instintivo. Y esto lo realiza con su trabajo. De esta manera, se libera de su antigua sujeción a la Naturaleza, pues es el trabajo el que le permite, por medio de la reelaboración de los objetos naturalmente dados, formarse a sí mismo y convertirse en una autoconciencia libre. Es verdad que, por el momento, se trata sólo de una independencia mental, pensada –y, por lo tanto, abstracta- porque el esclavo no es todavía capaz de rebelarse efectivamente contra su amo. Esta libertad será, entonces, concretada paulatinamente en sucesivos estadios. Primero, en la negación de su situación de servidumbre, a la que la conciencia considerará inesencial, mientras que la única realidad será su pensamiento. A esta figura –la ‘conciencia estoica’- le seguirá una fase de negación de toda la realidad exterior, el escepticismo; para finalmente tomar conciencia de la contradicción existente con respecto a un mundo que, a pesar de ser negado, continúa siendo percibido por la conciencia y afectándola en su cotidianeidad. En este punto la conciencia quedará dividida, desgarrada, configurándose como ‘conciencia desgraciada’ o infeliz; momento en el cual la conciencia individual se considerará como lo inesencial, negándose a sí misma y desplazando la esfera de lo esencial hacia un mundo suprasensible. El individuo reeditará de este modo la figura del amo y el esclavo pero, esta vez, dentro de una única conciencia.

A través de estas etapas, Hegel se propone mostrar el gradual proceso de liberación del hombre, en sus dos facetas: por un lado, la autonomía con respecto a la vida, lograda gracias al trabajo; por el otro, el reconocimiento de esta independencia por sus pares, esto es, por una comunidad de hombres libres. De esa manera, la autoconciencia que, al despertar el entendimiento sólo era en sí, terminará, al cabo de su desarrollo, por ser en sí y para sí.

¹⁰ Raurich, *op. cit.*, p. 170.

¹¹ Kojeve, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Bs. As.: Pléyade, 1971, p. 62.

Antes de volverse razón, la autoconciencia deberá haber superado definitivamente el enfrentamiento, la oposición con otras autoconciencias. La mencionada educación del esclavo terminará por convertirlo en una autoconciencia universal. Reconocerá la personalidad subjetiva en sí mismo y en los demás, la 'identidad de la identidad y de la no identidad' de una comunidad de individuos; una realidad eminentemente social y verdaderamente intersubjetiva que, antes de él, sólo pudo haber sido comprendida conceptualmente por el filósofo –e intuitivamente por el poeta:

Y franquearás tus límites cuando hayas pensado y hecho: esta individualidad es mi vestimenta, no soy yo. Al mismo tiempo, percibirás como objeto tu propia individualidad, y las innumerables individualidades que te rodean, cuya naturaleza es ser muchedumbre. Un individuo es lo ilimitado que se piensa limitado, privado, pues de sí mismo, torturado en una forma particular.¹²

V

La filosofía hegeliana tiene la osadía de erigirse nada menos que en saber absoluto. Saber de lo Absoluto, que es expresado conceptualmente por el pensador. En este sentido, el citado Daumal parece querer contradecir a nuestro humilde filósofo: para aquél, el Absoluto es, en último término, inefable; un "*Absoluto mudo, que no puede manifestarse ya que, por definición, no se determina sino negando toda determinación*" (Daumal, p. 63). Sin embargo, esta aseveración es perfectamente acorde con el pensamiento de Hegel. Puesto que Daumal es poeta, a su obra no le corresponde la conceptualización, sino la intuición. La crítica hegeliana de las filosofías intuicionistas no apunta, en realidad, contra la noción de un Absoluto inexpressable – sino contra la pretensión de llamar a esto 'filosofía'. En cambio, el Absoluto, tal como es interpretado por la poesía, no puede ser cabalmente expresado en palabras. Sólo puede ser intuido; ya que, frente a lo sagrado, la palabra humana es impotente:

...la Palabra no es aún sino el esquema doloroso de un estertor mudo.¹³

Pero el filósofo habla, y de su boca –o, mejor dicho, de su pluma- surgen incansablemente figuras, imágenes en movimiento de los momentos de un Espíritu que anhela conocerse a sí mismo. Buscando entre ellas, nos detuvimos en una en particular: la figura que Hegel llama 'el amo y el esclavo'. Vimos en ella los esfuerzos de la autoconciencia del señor por realizarse, por conquistar la independencia desafiando a la muerte y obligando a otra autoconciencia a reconocerle. Asistimos también a la evolución de la conciencia del siervo, desde su inicial pavor a la muerte, hasta la concreción de la auténtica libertad. Con la liberación real del esclavo, primero de la vida –mediante el temor, el servicio y el trabajo- y luego del amo, la humanidad vence en la batalla espiritual por su independencia.

En este escenario, el amo –cumplida su tarea de crear al esclavo- desaparece repentinamente tras el telón, sin despedirse siquiera. Como la verdadera autonomía le está reservada al siervo, el señor cae (tal como les sucede a los pueblos), 'fuera de la historia'. Puesto que ya no resulta útil para explicar la progresión de la conciencia, se desvanece entre la tupida arboleda de la *Fenomenología*. A fin de cuentas, en el curso de la evolución histórica, lo esencial es la especie, lo concreto, y no el individuo

¹² Daumal, *op. cit.*, p. 41.

¹³ Daumal, *op.cit.*, p. 66.

aislado. El conocimiento que el Absoluto persigue de sí mismo es necesariamente transindividual.