

Kojève o Lacan

THIERRY SIMONELLI¹

No es difícil –y son raros los comentaristas que no lo han señalado– ver perfilarse, detrás de la concepción lacaniana del deseo, al hombre del “Deseo” de Kojève. En efecto, habiendo asistido a los cursos de Kojève en la École Pratique des Hautes Études, y habiendo reconocido a Kojève como uno de sus “maestros de pensamiento” junto con Heidegger, Lacan parece estar profundamente impregnado por esa *Introducción* tan particular a la obra de Hegel.

En las notas de curso de Kojève, compuestas y publicadas por Raymond Queneau, hallamos una gran parte de los rasgos que caracterizan a la teoría lacaniana. Al partir del comentario que con mucho tino Raymond Queneau eligió poner al comienzo de la *Introducción a la lectura de Hegel*, desde las primeras páginas descubrimos a un hombre caracterizado por el “Deseo”. Al igual que el de Lacan, el Deseo de Kojève es presupuesto por toda conciencia de sí-mismo (Kojève, 1933-39: 11). El Deseo determina al hombre en su ser, o más precisamente, en la anulación de ese ser y en su historia. En la medida en que el Deseo es un deseo “propriadamente humano”, no desea la satisfacción del apetito ni el cuerpo, sino que desea “el Deseo del otro”. De ahí que, para Kojève, todo Deseo siempre sea un Deseo de Deseo: Deseo de reconocimiento del Deseo (Kojève, 1933-39: 14).²

Por otra parte, Kojève define su Deseo del mismo modo que Lacan, su alumno: como “negatividad negadora”. El Deseo no deja lo “dado tal como está”, sino que lo

¹ [Traducción al castellano de Agustín Kripper.]

² Kojève permanece bastante cerca de la famosa concepción marxista de la “dimensión imaginaria” como determinación esencial del hombre: “Como [el hombre] no viene al mundo con un espejo o como un filósofo fichteano: Yo soy Yo [*Je suis Moi*], primero se refleja (*bespiegelt*) con la ayuda de otro hombre. Pedro se relaciona consigo mismo como hombre sólo por medio de su relación con el hombre Pablo como un par. Al mismo tiempo, Pablo en carne y hueso, en su corporalidad paulina, también le vale como forma de la apariencia del género humano” (Marx, 1867: 67, n. 18). De hecho, Marx atribuye la concepción fichteana del hombre como conciencia de sí-mismo “sin relación, autosuficiente, sin necesidad, *absolutamente plena*” al “individuo egoísta de la sociedad burguesa” (Marx y Engels, 1844: 127).

“destruye, si no en su ser, al menos en su forma” (Kojève, 1933-39: 12). Por lo demás, la palabra tiene una función negadora similar en Kojève. La diferencia entre el sentido, “o la esencia, el Concepto, el Logos, la Idea, etc.” del “perro” y la “palabra ‘perro’”, es que “la palabra ‘perro’ no corre, no bebe y no come” (Kojève, 1933-39: 372-373). En otras palabras, “en él, el Sentido (la Esencia) *deja* de vivir, es decir, muere. Por eso la comprensión *conceptual* de la realidad empírica equivale a un *asesinato*” (Kojève, 1933-39: 373). La diferencia entre el Ser en sí y el concepto, o la palabra “Ser”, es justamente el ser: “pues el Ser *es* en tanto que Ser, pero no *es* en el concepto Ser” (Kojève, 1933-39: 375, n. 1).³ De ahí Kojève puede deducir una operación aritmética que cimentará la concepción lacaniana del significante: “Obtenemos el concepto (la palabra) ‘Ser’ *sustrayendo* el ser al Ser: Ser menos ser es igual al concepto ‘Ser’” (Kojève, 1933-39: 375, n. 1). Para Lacan, no resulta muy difícil entonces combinar el deseo y el lenguaje, sobre todo porque el “asesinato” de la cosa y la “negatividad negadora” responden al mismo objetivo que en el caso de Kojève: la libertad del hombre respecto de la naturaleza y respecto de las necesidades naturales. Si el hombre se distingue del animal, explica Kojève, es porque su Deseo ya no es el deseo de un objeto, sino el deseo de una “nada”, el deseo de otro deseo (Cf. Kojève, 1933-39: 12, 167-69, 367).

Por consiguiente, no sorprende constatar que la antropología de Kojève proporciona, a menudo hasta en sus propios términos, el modelo de la antropología lacaniana. En la conciencia de sí-mismo, como caso particular de la conciencia en general, el hombre “es absorbido por su objeto” (Kojève, 1933-39: 11). El Yo del sujeto que se contempla se convierte en un objeto para el Yo contemplador que “aliena” a este último: “Él *se olvida*, sólo piensa en la *cosa* (el Yo) contemplada; no piensa ni en su *contemplación* ni en su ‘Yo’ o en su ‘Sí-mismo’. A mayor conciencia de la *cosa*, menor conciencia de *Sí-mismo*” (Kojève, 1933-39: 166). Por lo tanto, hace falta “otra cosa” que lo devuelva a su “Sí-mismo: el Deseo. Pero el deseo, como una “negación negadora”, transforma el Yo-cosa en Yo-Deseo. El Yo-Deseo no es más un Yo ente, no está más determinado por la “plenitud”, la “presencia”, el “ser real estático dado” de la cosa, sino por la “actividad” de la “nada” del Deseo. El Yo verdadero, el “*Selbst*”, el “Sí-mismo”, está determinado por un “vacío irreal”, por “la presencia de la ausencia de una realidad” (Kojève, 1933-

³ Cf. también al respecto, Marx, y Engels, 1844: 60-63.

39: 12). El verdadero hombre, el “Sí-mismo”, es un “vacío, una nada” cuya existencia puede definirse como un “no ser lo que es (como ser estático y dado, como ser natural, como ‘carácter innato’) y ser (es decir, devenir) lo que no es” (Kojève, 1933-39: 167, 12). Lacan no dirá otra cosa cuando defina su sujeto de manera cartesiana-kojeviana: “pienso donde no soy” y “soy donde no pienso”. El “pensamiento nace de una negación”, explica Kojève, y Lacan deduce de ello: el pensamiento, es decir, la actividad conceptual, o lingüística, niega el ser del Yo y afirma el “Sí-mismo”, el “verdadero sujeto”, como actividad negadora pura (Cf. Kojève, 1933-39: 69). Entonces, comprendemos por qué para Lacan, al igual que para Kojève, el sujeto del Yo-cosa, del Yo estático inmóvil, debe confrontarse violentamente con otro Yo, estático, inmóvil: la afirmación de un Yo-cosa sólo puede anular la afirmación de otro Yo-cosa. En este nivel, el reconocimiento no es posible y reencontramos lo que Lacan llama la “dimensión imaginaria”, así como su “campo de agresividad”. En este nivel, uno de los dos Yo debe ceder al otro, con el conocido resultado de que el Yo ya no pueda reconocer el reconocimiento de aquél cuyo Yo se ha borrado. Para retomar la formulación de Kojève: a mayor absorción del reconocimiento de un Yo en el reconocimiento de otro Yo, mayor desaparición de su propio Yo y del reconocimiento buscado como reconocimiento de un par. La consecuencia es bien conocida: la borratura de su Yo le permite al “esclavo” descubrir su verdadero “Sí-mismo”, o sea, su Deseo como no-cosa, no-ente, como vacío, como nada o como “agujero central”. El verdadero reconocimiento, el verdadero Deseo, sólo es posible en el nivel del “Sí-mismo”, más acá del “atolladero imaginario”, según la terminología lacaniana.

Muy claramente, Lacan invierte la relación entre el deseo y el lenguaje. Si para Kojève, el Deseo es lo primero, dado que antes que nada es natural –el hombre comparte el Deseo con el animal (Cf. Kojève, 1933-39: 11-12), pero desea otro “objeto”, o un “no objeto”–, para Lacan el lenguaje ocupa ese lugar primordial y que anula el objeto así como el Yo. El hombre del deseo no será un hombre diferente; será el hombre de lo simbólico, cuyo deseo sólo puede reconocerse en el nivel de lo simbólico.

En este sentido, Lacan sería efectivamente un simple alumno de Kojève. La inversión del deseo y del lenguaje sólo sería, finalmente, una “inversión en las palabras” que dejaría intacta la “Cosa”, el Sentido o la Esencia del pensamiento de Kojève. Y, yendo más lejos, incluso habría que pensar que Lacan sería un “psicoanalista hegeliano”

y que su pensamiento representaría un “*hegelianismo aplicado, un hegelianismo puesto en práctica*” (Cf. Vilderman, 1991: 322, 328).

Sin embargo, semejante identificación me parece un poco apresurada. Primero, la “lectura” que Lacan hace de “Hegel” está inspirada profundamente por los cursos de Kojève. Segundo, la *Introducción a la lectura de Hegel* de Kojève presenta un Hegel que en vano buscaríamos en la *Fenomenología del espíritu*. Por último, hay que abstenerse de confundir la inspiración que Lacan obtiene de Kojève con la inspiración que anima al propio Kojève. Sin detenerme en el abismo que separa a Kojève de Hegel, intentaré despejar el sentido y la significación del pensamiento de Kojève, tal como se manifiesta en su *Introducción*.

Según Hegel, el objetivo de la *Fenomenología del espíritu* consiste en el “camino hacia la ciencia”, “que ya de por sí es *ciencia* y por ende, por su contenido, *ciencia de la experiencia de la conciencia*” (Hegel, 1807: 90). Esta experiencia de la conciencia contiene “el sistema entero de ésta”, es decir, “la totalidad del reino de la verdad del espíritu” (Hegel, 1807: 90). La representación de la experiencia de la conciencia, como “comportamiento de la *ciencia* respecto del *saber en su aparición fenoménica*”, coincide con la “*ciencia del espíritu propiamente dicha*” (Hegel, 1807: 86, 90).

La verdad sólo existe “en el sistema científico de aquélla”, y el saber “sólo puede exponerse como *ciencia* o *sistema*” (Hegel, 1807: 30, 41). Sin embargo, la verdad que revela la ciencia en la experiencia de la conciencia no es una mera verdad del sujeto, ni tampoco una verdad de la sustancia: “Lo verdadero es el Todo” (Hegel, 1807: 39). La *Fenomenología del espíritu* puede concebirse “como el camino que sigue la conciencia natural en su marcha insistente hacia el saber verdadero; o como el itinerario del alma que recorre la serie de sus configuraciones como diversas estaciones preimplantadas para ella por su propia naturaleza, con el fin de purificarse hasta devenir espíritu” (Hegel, 1807: 83). La verdad muestra que lo único absoluto es el espíritu (Hegel, 1807: 41) o que “la sustancia es esencialmente sujeto”. El espíritu es “la esencia real absoluta que se dirige a sí misma” (Hegel, 1807: 300).

Si ahora releemos la *Introducción* de Kojève, encontramos una representación muy diferente de la *Fenomenología*:

“Independientemente de lo que Hegel pueda pensar al respecto, la Fenomenología es una antropología filosófica. Su tema es el hombre como humano, el ser real en la historia [...]. Aspira a describir la ‘esencia’ íntegra del hombre, es decir, *todas* las ‘posibilidades’ humanas (cognitivas, afectivas, activas).” (Kojève, 1933-39: 39)

Y también:

“La Fenomenología es más que una teoría del conocimiento. Es el hombre íntegro que estudia y describe la Filosofía, y la antropología de Hegel no es intelectualista en absoluto.” (Kojève, 1933-39: 43)

Por lo tanto, Kojève indica con bastante claridad que tiene importancia atenerse a lo que Hegel pensaba de su propia filosofía y que la *Fenomenología* no es una fenomenología del *Espíritu*, sino una fenomenología de la “esencia íntegra del *hombre*”. El desarrollo, la marcha del Espíritu del “en-sí” hacia el “en-y-para-sí”, es decir, el movimiento desde el concepto inmediato del todo hasta el “*concepto absoluto*”, hasta el “espíritu que se conoce como espíritu” (Hegel, 1807: 34, 524), se vuelve para Kojève el movimiento de la historia universal en donde el hombre, o más precisamente el esclavo, lucha por el reconocimiento.⁴ Así, según Kojève, “el Tiempo es el hombre mismo” (Kojève, 1933-39: 384):

“El Tiempo es el concepto que es el hombre: se entiende el Hombre histórico, es decir, el Hombre-del-Deseo, es decir, el Hombre no satisfecho por lo que *es* y por lo que *él* es, es decir, el Hombre que transforma lo dado a través de la Lucha y el Trabajo.” (Kojève, 1933-39: 385)

El “Saber absoluto”, que Hegel concibe como el “saberse” del Espíritu como Espíritu, toma un extraño giro antropológico en el caso de Kojève:

⁴ “En la verdadera historia, las conquistas, avasallamientos, asesinatos y robos, en resumen, la violencia, tienen el papel principal” (Marx, 1867: 742). “Esta historia de su (esclavos, trabajadores) expropiación, está escrita en los anales de la humanidad con los trazos de la sangre y el fuego” (Marx, 1867: 743). Cf. también Marx y Engels, 1844: 37, 39.

“El ‘Saber absoluto’ es no la Sabiduría, sino el Sabio: el hombre de carne y huevo es quien realiza, a través de su Acción, la Sabiduría o la Ciencia.”
(Kojève, 1933-39: 323)

Pareciera que el autor que *comenta* Kojève no es Hegel, sino Marx. El hecho de que Queneau pusiera en la introducción el comentario a la “dialéctica del amo y el esclavo” parece totalmente legítimo, dado que efectivamente representa el punto de referencia de la interpretación kojéviana de Hegel. El pensamiento de Kojève podría resumirse como una extraña mezcla de tres elecciones teóricas que se muestran como tres “forzamientos” del texto hegeliano: el primero es marxiano, el segundo, un aporte original de Kojève y el tercero, de inspiración heideggeriana.

1. El motor de la historia, el motor de la *Fenomenología del espíritu*, es el “hombre real” en la historia (Kojève, 1933-39: 39). Este hombre es caracterizado por el Deseo, que se caracteriza por su acción de “negatividad negadora”. Pero el Deseo no anula al hombre ni lo vacía hasta el punto de abolir en él su ser real.

Por lo demás, eso es lo que distingue el Deseo de Kojève del “deseo simbólico” de Lacan: “el hombre debe ser un vacío, una nada, que no es una nada pura, *reines Nichts*, sino algo que *es* en la medida en que *nihiliza* el Ser, para realizarse a sus expensas *en* el ser” (Kojève, 1933-39: 167). Así, el Deseo es un dato que el hombre comparte con el animal, dado que “la existencia humana sólo es posible donde hay algo que llamamos *Leben*, vida biológica, *animal*. Porque no hay Deseo sin Vida” (Kojève, 1933-39: 166-167).

Al partir de esta concepción del hombre, Kojève puede afirmar con Hegel entonces que “el ser [...] es Logos *porque* él bebe y come, nace, vive y muere definitivamente, sin resucitar”, que “su realidad *espiritual* es la revelación (discursiva) de su realidad *sensible*, y no puede *desligarse* de ella” (Kojève, 1933-39: 426). Al mismo tiempo, hace depender el ser corporal del hombre-esclavo que hace la historia a través de su “Trabajo” y su “Lucha”. Así, el “trabajo” y el “esfuerzo” (*die Anstrengung*) del *concepto* de Hegel adquiere una significación antropológica marxiana.⁵

⁵ “Hegel hace del hombre un *hombre de la conciencia de sí-mismo*, en lugar de hacer de la conciencia de sí-mismo la *conciencia de sí-mismo del hombre*, del hombre real que vive y que está determinado por un verdadero mundo objetivo (*gegenständlich*). Presenta el mundo sin pies ni cabeza. En su *cabeza*, pues,

2. Al situar el Deseo, como motor de la Historia, en el plano del ser real, de la “vida animal” del hombre, Kojève se enfrenta al problema de la distinción entre el hombre y el animal. El animal no tiene historia y el Hombre no puede deducirse del desarrollo del animal, a semejanza de Hegel. Por lo tanto, la autodeterminación del hombre en su historia debe darse de golpe.

Kojève ofrece una solución original e interesante a este problema. Si bien el Hombre desea *al igual que* el animal, no desea *aquello que* el animal desea. En otras palabras, lo que distingue el Deseo del hombre del deseo del animal es el objeto. Una vez más, ésta es una posición muy poco lacaniana, dado que invierte la relación entre el deseo y su objeto. Si el deseo lacaniano determina, y hasta “crea”, su objeto como nada, el Deseo de Kojève está determinado por su objeto, el otro Deseo. Sin duda, este objeto del Deseo no es un ente, pero no deja de ser un objeto, en la misma medida que el objeto “cosista” (Lacan).

De este modo, Kojève consigue escapar a la contradicción del “deseo puro” (Lacan) sin objeto, así como al problema del deseo “propriadamente humano” en su relación con la “vida animal”. Como Deseo de Deseo, el Deseo del hombre busca el reconocimiento de su Deseo por el Deseo del otro. Este reconocimiento del Deseo depende de un proceso intersubjetivo, de un movimiento dialéctico entre por lo menos dos seres cuyo Deseo es mediado por el objeto del Deseo.

En sentido estricto, el Deseo como “negación negadora” no *es*, pero no por ello anula al Hombre que él determina. Por más negativo que sea, el Deseo de Kojève no deja de ser el Deseo de un Hombre, y más precisamente el Deseo de un Hombre corporal que “bebe, come, nace, vive y muere”. Desde una perspectiva lacaniana, evidentemente querríamos preguntarnos si Kojève confunde su Deseo con una necesidad, o si duda en sacar las consecuencias más radicales del estatus de no ente del Deseo y del Hombre del Deseo. De hecho, Kojève, como buen marxista, no hace ni lo uno ni lo otro, evitando así las aporías inevitables que resultan del deseo como “pura nada”.

puede disolver todos los límites, aunque éstos subsistan para *la mala sensibilidad*, para *el hombre real*” (Marx y Engels, 1844: 204). Asimismo: “La conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1845-46: 26; cf. también 30, 31, 245, 246, 270).

Kojève simplemente ofrece una tercera solución, compatible con su inspiración marxista, interesante en la estrategia y consistente en la lógica. Desde luego que el hombre del Deseo es un “vacío, una nada”, pero no por ello es una “nada pura, *reines Nichts*, sino algo que *es* en la medida en que *nihiliza* el Ser, para realizarse a sus expensas *en el ser*” (Kojève, 1933-39: 167). La solución no es en absoluto misteriosa ni paradójica: “El hombre es la *Acción* negadora, que *transforma* el Ser dado y que se transforma a sí mismo al transformarlo”. En los términos de la “filosofía clásica”, el Hombre se caracteriza por su “espontaneidad” (Kant) y por su libertad.

El hombre del Deseo es el Hombre de la Acción, el hombre que no niega simple y totalmente (según una “negación abstracta”), sino que niega el Ser dado para transformarlo en un Ser diferente, y para de esa manera transformarse en un Hombre diferente (según una “negación determinada” que conserva aquello que, en los términos de Lacan, ella “anula”; Kojève, 1933-39: 309). En el plano del Ser, podríamos decir que la “negación determinada” del Hombre del Deseo de Kojève, siempre es una “determinación negativa”, condicionada por lo que ella niega. El ejemplo más simple es la dialéctica del amo y el esclavo que fracasa con la muerte, la “nihilización” real de uno de los dos combatientes.

3. Gracias a esta concepción original del Deseo, Kojève ahora está en condiciones de integrar la “temporalidad invertida” de Heidegger en su concepción marxiana de la historia.

Kojève le atribuye a Hegel la idea de que la “estructura específica del Tiempo propiamente *humano*, es decir, histórico”, depende de un movimiento que “se engendra en el Porvenir y se dirige hacia el presente pasando por el pasado: Porvenir > Pasado > Presente (> Porvenir)” (Kojève, 1933-39: 367). La explicitación de este fenómeno es antropológica para Kojève:

“El movimiento engendrado por el Provenir es el movimiento que nace del Deseo. Entendemos: del Deseo específicamente humano, es decir, del Deseo creador, es decir, del deseo que se refiere a una entidad que no existe ni ha existido en el mundo natural real. Sólo entonces podemos decir que el movimiento es engendrado por el Porvenir: ya que el Porvenir es precisamente aquello que no es (todavía) y que no ha sido (ya).” (Kojève, 1933-39: 367)

La acción animada por el Deseo actúa “en función de aquello que no es todavía” (Kojève, 1933-39: 368). Para hacer esto, el Deseo debe negar lo dado transformándolo en “pasado”, para hacer advenir en el “Presente” el “no todavía” del Porvenir. El porvenir de este “no todavía” no proviene del destino del ser o del Espíritu, sino del Hombre que trabaja, es decir, de un “proyecto”: el “reconocimiento universal” del “Ciudadano, trabajador en el Estado perfecto (Kojève, 1933-39: 275, 302). Con respecto a la concepción del “fin de la Historia”, Kojève reencuentra finalmente una inspiración hegeliana y que decididamente contradice la idea marxiana de la desaparición del Estado. Pero incluso esta inspiración hegeliana es reemplazada nuevamente por una contribución original de Kojève: el Sabio y su Sabiduría. El Estado “es necesario para el Sabio”, y hasta “necesario para engendrar la Sabiduría”, y el Sabio es este “Hombre íntegro, es decir, que integra en su existencia todas las posibilidades existenciales del Hombre” (Kojève, 1933-39: 303, 304).

Con una terminología heideggeriana, y siguiendo una definición original del Deseo, Kojève utiliza la temporalidad existencial de *Ser y tiempo* para concebir, gracias al Estado hegeliano, el Hombre no alienado con el que Marx soñaba. El Deseo de Kojève descansa sobre una teoría de la acción del esclavo-trabajador –Mesías del porvenir– que debe realizar el proyecto utópico de un mundo mejor.

Dentro de esas aspiraciones políticas, totalmente manifiestas en el pensamiento de Kojève, se sitúa el sentido específicamente kojéviano de la *Introducción a la lectura de Hegel*. El Deseo no es más simplemente una “negatividad negadora” o una “negación abstracta”, a semejanza del deseo simbólico de Lacan, sino el motor de una Acción que debe crear un mundo nuevo, un mundo mejor en donde el Sabio goce del reconocimiento universal en el Estado perfecto. La noción de Deseo, las nociones de “vida” y de “nada”, la noción de conciencia de sí-mismo y la Historia como una conciencia animada por el Deseo y una “historia de los Deseos deseados”, corresponde a la posición de la ortodoxia marxista.

Si tomamos en cuenta las diferencias entre la teoría de Kojève y la de Lacan, comprendemos por qué Lacan, al tiempo que retoma por cuenta propia muchas de las ideas de su “maestro”, se veía obligado a transformarlas. Miremos de cerca cómo Lacan se posiciona en relación a Kojève.

Las posiciones lacanianas pueden concebirse como una verdadera crítica de la filosofía de Kojève, la cual, al eliminar el aspecto político y militante de la *Introducción*, radicaliza su aspecto antropológico en el nivel formal. Con Lacan, el “contenido” o la significación filosófica de la antropología de Kojève da lugar a un universalismo formal de la “estructura” del hombre, o más precisamente, del hombre desencarnado que es el “sujeto”.

La crítica de Lacan parte de la noción kojéviana de Deseo. El Deseo depende de una acción negadora, de una “negatividad negadora” que “vive” de la negación de su objeto. Así, en el caso del Deseo animal, del deseo de un objeto “cosista”, el destino del objeto es su anulación. Al partir de esta primera definición del Deseo, Lacan plantea el problema con el que se enfrenta el Deseo del Deseo. Como negación, el Deseo necesariamente debe anular el otro Deseo que él desea. Es lo que Lacan llama el “atolladero imaginario”. Y según Lacan, el conjunto de la filosofía hegeliana termina en este “atolladero” y en el “desconocimiento de la dimensión simbólica”. Hegel partía de la *Begierde*, señala Lacan, y “se equivocaba en una sola cosa: en no tener ningún conocimiento [...] de lo que era el estadio del espejo” (Lacan, 1961-62: 21/02/62). Claramente, Lacan aquí no habla de Hegel, sino de Kojève: “Todo Hegel está construido para mostrar lo que se edifica en base a la relación ‘yo-tú’” (Lacan, 1968-69: 11/12/68). En este punto, Lacan sitúa el “error inicial” de Hegel-Kojève (Lacan, 1968-69: 15/01/69). Entonces, queda claro en qué sentido la teoría psicoanalítica de Lacan llega a determinarse según la consigna: “Lacan *contra* Hegel” (Lacan, 1964: 195, 201). Por lo tanto, según Lacan, el verdadero problema de Hegel-Kojève es no haber reconocido la importancia fundamental de lo simbólico, el “reino del significante” (Lacan, 1969-70: 91).

Lacan considera que la noción de deseo simbólico puede resolver ese “atolladero imaginario”. Por ese motivo, hay que pasar del deseo imaginario, del Deseo de Kojève, al deseo simbólico, que no se enfrenta más a la “dialéctica imaginaria del amo y el esclavo”. El deseo simbólico, al revés que el deseo imaginario, puede ser reconocido. La negación de este deseo simbólico es domesticada en la medida en que no es más la negación de un Yo ni la negación personal de un sujeto, sino la negación abstracta del orden de lo simbólico que estructura originariamente al hombre y su mundo. Este deseo

universal, y lo que es más, sin objeto, fácilmente puede ser reconocido, porque no reivindica ni niega nada.

El precio de esta elección teórica es considerable. Al generalizar la negatividad del deseo, y al sustraerla de la dimensión intersubjetiva del “yo-tú”, Lacan se ve llevado a anular a ese sujeto para quien el deseo podría ser *su* deseo. Lejos de ser un deseo subjetivo, un deseo que podría formularse como “yo deseo”, el deseo se convierte en la causa de un clivaje del que el sujeto es sólo un efecto. Así, Lacan se ve obligado, poco a poco, a desplazar todos los atributos del sujeto hacia lo simbólico que lo condiciona. Primero, el lenguaje, gracias a la lógica autónoma de los símbolos; luego, el pensamiento, como resultado de los movimientos inmanentes del significante; por último, el sujeto en su totalidad, que se ve relevado por el Otro, el lugar de lo simbólico. Así, de a poco, el sujeto es expoliado de todas sus funciones subjetivas: de su Yo, su cuerpo, su pensamiento y su libertad. El sujeto, su estructura, su historia y su mundo “propiamente humano” no serán más que la expresión de las “posibilidades” aprióricas de la “causalidad” significante.

De este modo, al radicalizar ciertos aspectos del pensamiento de Kojève, Lacan llega a una concepción original del ser humano y de su deseo. El “sujeto agujereado” de Lacan debe abandonar su cuerpo y su “vida animal” a cambio de una unión mística con el “cuerpo sutil” del Otro que toma su relevo como sujeto. Y, en lugar de responder a la cuestión de saber por qué semejante ser todavía puede tildarse de “humano”, incluso de “propiamente humano”, de saber por qué una práctica puramente simbólica o estructural merece el nombre de *psicoanálisis*, Lacan invierte los datos del problema postulando que no hay subjetividad que no dependa de lo simbólico. Y, en este caso, no se trata del resultado de una deducción ni de la conclusión de una argumentación, sino de un postulado inicial del pensamiento lacaniano.

Entonces, estaríamos tentados de decir que Lacan sale del pensamiento de Kojève tal y como entró: armado de algunos postulados sólidos e inalterables cuya demostración queda por hacer, provisto de algunas formulaciones “filosóficas” novedosas, falsamente atribuidas a Hegel. En términos lacanianos, podríamos decir que cierto número de “significantes” kojévianos –el Deseo, la negación, el asesinato de la cosa, el vacío y la nada–, arrancados de su contexto y su significación específica, continúan su “vida” al servicio de un pensamiento que los obliga a cargar con una

significación casi inversa. Inicialmente al servicio de una antropologización marxista de Hegel, esos “significantes” ahora cargan con una teoría de la anulación del hombre y de su mundo “propiamente humano”.

Esta diferencia de objetivos es particularmente manifiesta cuando nos dirigimos a la solución que Kojève ofrece al atolladero tildado de “imaginario”. Para Kojève, la confrontación de los Deseos y su dialéctica no son para nada “imaginarios”, sino que se sitúan en el plano más real, es decir, el de la vida y la muerte de los hombres concernidos. La negación del “combate de puro prestigio” corre el riesgo de arrastrar consigo la dialéctica y los hombres metidos en ese combate. Pero sin “vida animal” no hay ni Deseo ni ser “propiamente humano” ni Espíritu. Arriesgar la vida sólo tiene sentido si es al servicio de esa misma vida. La negación que acarrea la confrontación seguramente puede negar la vida, pero en ese caso ella no sería nada más que una “negación abstracta”. No obstante, lo que está en juego es la negación determinada: lo que el Hombre pone en juego, ni bien ingresa en el combate, es su “vida animal como tal”, ciertamente, pero con el objetivo del “no todavía” de otra vida, de una vida más “propiamente humana”.

Ahora, intentemos ver cómo Kojève concibe la solución del problema de la negatividad del Deseo. El Esclavo que ha reconocido el Deseo del otro sin poder ser reconocido por él, está obligado a trabajar “para el *otro*” (Kojève, 1933-39: 176). De este modo, el Esclavo llega, a su turno, a superar “sus *instintos*” (Kojève, 1933-39: 176). Al trabajar para el otro, el Esclavo transforma la naturaleza ya no en función de su Deseo animal, abstractamente negativo, sino “en función de una idea” que mantiene aquello que ella niega, es decir, que transforma. A revés que el amo, que ya no sabe sino reafirmar su Deseo de Deseo como negación del Deseo del otro, el esclavo, al transformar la Naturaleza, consigue transformar “*su* ‘Naturaleza’” (Kojève, 1933-39: 176).⁶ Al igual que el amo, que ha manifestado su libertad en el momento del combate, el Esclavo consigue, por medio del trabajo “en función de una idea”, liberarse de lo dado “y, en particular, de lo dado que es él mismo”: “Donde hay trabajo, necesariamente hay cambio, progreso, evolución histórica” (Kojève, 1933-39: 178). Por lo tanto, Kojève utiliza la noción hegeliana de experiencia en el sentido de Marx: la

“*Bildung*” de la conciencia (Hegel, 1807: 88-89, 83) es el resultado del trabajo social (Kojève, 1933-39: 34).

“El trabajo es *Bildung*, en el doble sentido de la palabra: por un lado, forma, transforma el Mundo, lo humaniza haciéndolo más adaptado al Hombre; por otro lado, transforma, forma, educa al hombre, lo humaniza haciéndolo más conforme a la *idea* que él se hace de sí mismo y que sólo es –a primera vista– una *idea abstracta*, un ideal.” (Kojève, 1933-39: 180)

Si bien el Hombre de Kojève debe darse de golpe como Deseo de Deseo, en su diferencia con el animal, no queda ligado a esta determinación originaria. Como Deseo de Deseo, el hombre no es un ser dado, fijo e inmóvil, sino que puede ser formado (*gebildet*) y transformado del mismo modo que la naturaleza. Sólo el Amo se encuentra en ese atolladero de ya no poder superar el momento originario del Deseo de Deseo: “El Amo nunca puede liberarse del mundo en donde vive, y si ese mundo perece, aquél perece con él” (Kojève, 1933-39: 34).

Por lo tanto, la diferencia entre la solución de Lacan y la de Kojève es bastante clara. Si para Lacan, el hombre del deseo simbólico siempre permanecerá sumiso al dato originario del significante que piensa y “trabaja” en su lugar, el Hombre de Kojève consigue, a través de su propio trabajo, cambiar su dato originario en vistas de un “ideal”. En otras palabras, si el hombre de Kojève está determinado por su proyecto, el sujeto de Lacan está determinado por la repetición de su origen, es decir, de su pasado. Por lo tanto, la noción de significante invierte la inversión heideggeriana del tiempo al encadenar al sujeto a un pasado inmemorable que determina su presente y su porvenir. El núcleo reaccionario de la ética del psicoanálisis lacaniano se enraíza en esta inversión falsamente subversiva.

Al igual que el Espíritu de Hegel, lo simbólico se mantiene “detrás de la conciencia” de los individuos, quienes, en sus palabras y en sus actos, a su pesar realizan lo que el Espíritu impone por su propia necesidad, por su propio movimiento desde sí mismo hacia sí mismo. Pero si Hegel concibe la sustancia al mismo tiempo como sujeto, es

⁶ “En la medida en que a través de este movimiento (el hombre) actúa sobre la naturaleza exterior y la cambia, al mismo tiempo cambia su propia naturaleza. Desarrolla las potencias (*Potenzen*) que dormitan en él y somete el juego de sus fuerzas a su propio dominio (*Botmäßigkeit*)” (Marx, 1867: 192).

decir, en base al modelo de la reflexión subjetiva, Lacan elimina el aspecto subjetivo del Espíritu hegeliano, para conservar solamente una “sustancia” significativa, calcada de la idea de la pura “negación negadora” del vacío del Deseo de Kojève.

Por ende, la ética lacaniana parece trazarse totalmente: el hombre debe asumir un deseo ex-sistente que lo atraviesa y lo condiciona como sujeto. Al reducir su Yo imaginario, el hombre puede dejar ser en él el habla del Otro, de Dios o del Espíritu sustancializado y acéfalo de la lógica significativa. Por consiguiente, no sorprende que Lacan proyecte en la figura del héroe sofocleo el modelo del buen paciente y del buen analista que, tal como el “gran hombre” de Hegel, mejor realiza el Deseo del Otro cuanto más asume aquello que en apariencia depende de su pasión individual. En otras palabras, la ética del psicoanálisis simplemente consistirá en asistir a la “astucia de la razón” transformada en la “astucia del Otro” simbólico, inconsciente y ciego, por carecer de proyecto. El “trabajo” de Hegel, y la “Acción”⁷ del Deseo de Kojève se borran ante el “dejar ser” y la sujeción (*Hörigkeit*) de Heidegger. Al revés que Kojève, su maestro, Lacan reemplaza el acto y la acción de desear por la pasión del sujeto en el Deseo del Otro. El Hegel marxista y heideggeriano de Kojève es puesto patas para arriba en nombre de un inconsciente irracional que sólo sobrevive evitando reaccionariamente la luz de lo explícito y lo exotérico (Hegel, 1807: 35).

Bibliografía

- Hegel, G. W. F. (1807) *Phénoménologie de l'esprit*. París: Aubier, 1991.
- Kojève, A. (1933-39) *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 1980.

⁷ Para Kojève, la “Acción” liberadora del esclavo implica la “eliminación material” del amo. Así, existen dos tipos de comportamientos para con la historia: la pasividad sufriente y la “lucha” activa, negadora de lo dado y creadora de lo nuevo (cf. Kojève, 1933-39: 151, 162, 385). Los hombres que viven “por arriba de la pelea”, “que se complacen en *hablar* de las cosas que no crean a través de su *Acción*, son los Intelectuales productores de *ideologías* de intelectuales” (Kojève, 1933-39: 162). Reconocemos con facilidad la inspiración marxista militante tal como ya se expresa en sus primeros textos: “Las *ideas* nunca pueden superar un antiguo estado del mundo, sino que sólo pueden superar las *ideas* del antiguo estado del mundo. Las *ideas* no puede *efectuar nada*. Para efectuar las ideas, hacen falta hombres que pongan en marcha una fuerza (*Gewalt*) práctica” (Marx y Engels, 1844: 126). Cf. también al respecto la undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo de diferentes maneras, ahora hay que *cambiarlo*” (Marx, 1845: 7).

- Lacan, J. (1961-62) *Le séminaire: Livre IX. L'identification*. Inédito.
- Lacan, J. (1964) *Le séminaire: Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Le Seuil.
- Lacan, J. (1968-69) *Le séminaire: Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Inédito.
- Lacan, J. (1969-70) *Le séminaire: Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París: Le Seuil, 1998.
- Marx, K. (1945) "Thesen über Feuerbach", en *Marx-Engels-Werke*, t. 3. Berlín: Dietz Verlag, 1980.
- Marx, K. (1867) "Das Kapital I", en *Marx-Engels-Werke*, t. 23. Berlín: Dietz Verlag, 1990.
- Marx, K. y Engels, F. (1844) "Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik", en *Marx-Engels-Werke*, t. 2. Berlín: Dietz Verlag, 1973.
- Marx, K. y Engels, F. (1845-46) "Die deutsche Ideologie", en *Marx-Engels-Werke*, t. 3. Berlín: Dietz Verlag, 1980.
- Viderman, S. (1991) "Un psychanalyste hégélien", en *Lacan avec les philosophes*. París: Albin.