

LA AUTORIDAD EN KOJÈVE Y LA OTREDAD EN LACAN

AGUSTÍN KRIPPER

La construcción de la otredad que Lacan lleva a cabo en sus primeros seminarios, especialmente entre los años 1954 y 1955, debe pensarse a partir de sus preocupaciones clínicas: la naturaleza de la conducción de un psicoanálisis. Dicha construcción no puede pensarse sin remitir a la diferenciación progresiva que realiza entre dos entidades bien distintas: por una parte, el yo, instancia enajenante, perteneciente a la dimensión de lo imaginario, a cuya forma total de coaptación el sujeto se arroja por anticipación, y que cuenta con el expediente del estadio del espejo; por otra parte, el sujeto, que alude a la posición simbólica que el ser humano toma en relación con el discurso de su inconsciente.

Ambos vectores, tal como son formalizados en el esquema L, presentado por Lacan en 1955, se ordenan en correspondencia con dos formas bien distintas de otredad: al vector imaginario del yo le corresponde el par del otro, que no es más que la contrapartida de su propia identidad ilusoria; al vector simbólico del sujeto le corresponde lo que Lacan llama en ese momento la verdadera otredad, la del Otro –con mayúscula– que, en calidad de testigo, podría dar paso a la restitución de la historia del sujeto. En la presente exposición quisiera detenerme precisamente en cómo la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo leída por Kojève ha servido de aporte fundamental en la construcción de dicho esquema de ordenamiento de la subjetividad y las consecuencias que esto tiene en lo que atañe a la dimensión de autoridad que conlleva su implementación.

En efecto, en esta época Lacan parte, para pensar la cuestión de la intersubjetividad, de la muy conocida figura de la lucha a muerte por puro prestigio entre el Amo y el Esclavo esclarecida por Alexandre Kojève en sus cursos entre 1933 y 1938. Según el Hegel leído Kojève, lo que diferencia al humano del animal es que éste posee un Sentimiento de sí mientras que aquél, la Autoconciencia, en virtud de que el Deseo humano “se dirige no hacia un objeto real, ‘positivo’, dado, sino hacia otro deseo”.¹ Así “el deseo humano tiende también a satisfacerse por una acción negadora, es decir transformadora y asimiladora”,² y el propio Hegel diferencia, al pasar, dos acepciones de esta direccionalidad del deseo humano hacia el deseo del otro: a) el sujeto desea un objeto natural, pero ya mediatizado por el deseo del otro, pues desea el mismo objeto que desea el otro; b) el sujeto desea un deseo (objeto no natural), desea

¹ Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 12.

² *Ibid.*, p. 13.

ser deseado, es decir, ser reconocido en su valor humano por el otro. Es esta segunda acepción, b), la que interesa a Hegel, pues es el reconocimiento por el otro lo que permite al sujeto saberse humano:

“Desear el Deseo del otro, es, pues, en última instancia desear que el valor que yo soy o que ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro: quiero que él ‘reconozca’ mi valor como su valor, quien que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de ‘reconocimiento’. Y el riesgo de la vida por el cual se ‘reconoce’ la realidad humana es un riesgo en función del Deseo. Hablar del ‘origen’ de la Autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el “reconocimiento””.³

La lucha a muerte supone que ambos adversarios queden con vida, pues en caso contrario uno no podría reconocer al otro; por ende, si la lucha ha de cesar antes de la destrucción, dos actitudes son posibles: uno ha arriesgado su vida (animal), ha superado su deseo de conservación en función de su Deseo de reconocimiento, mientras que el otro ha obrado exactamente a la inversa, no se ha arriesgado y ha reconocido la superioridad de su rival. Hemos aquí frente a la génesis de una forma de autoridad, la del Amo sobre el Esclavo:

“La Dominación nace de la Lucha a muerte por el “reconocimiento” (*anerkennen*). Ambos adversarios se plantean un objetivo esencialmente humano, no animal, no biológico: el deseo de ser “reconocidos” en su realidad o dignidad humanas. Pero el futuro Amo enfrenta la prueba de la Lucha y el Riesgo, mientras que el futuro Esclavo no llega a dominar su temor (animal de la muerte). Cede, pues, se da por vencido, reconoce la superioridad del vencedor y se somete a él como el Esclavo a su Amo. Así es como nace la Autoridad absoluta del Amo en las relaciones con su Esclavo”.⁴

Dicha autoridad esbozada por Hegel es, según Kojève, sólo una de las cuatro formas puras posibles de autoridad: además del Amo sobre el Esclavo (Hegel), se cuentan el Padre sobre el Hijo (escolásticos), el Jefe sobre la Banda (Aristóteles), y, finalmente, el Juez (Platón). Me detendré sólo en la autoridad Amo. No obstante, Kojève plantea una definición general de autoridad, que se aplica también a la que nos interesa:

³ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴ Kojève, A., *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 43-44.

“La Autoridad es la posibilidad que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros reacciones contra él, siendo totalmente capaces de hacerlo”.⁵

Entonces, la autoridad supone la renuncia a reaccionar a la influencia de quien la posee, puesto que éste ha sido reconocido como el legítimo portador de la misma. Por esto es que “toda autoridad es necesariamente una Autoridad *reconocida*; no reconocer una Autoridad es negarla y, por eso, destruirla”.⁶ Como sostiene Kojève, “quien reconoce una Autoridad (y no existe Autoridad no ‘reconocida’) reconoce por lo mismo su ‘legitimidad’”.⁷ Ahora bien, la cuestión que al punto se plantea es la razón o justificación de la existencia de la autoridad, pues “dado que la reacción siempre es posible, y que la renuncia siempre es *consciente* y *voluntaria*”, habrá que preguntar por qué se renuncia a esa reacción. Cada tipo puro de autoridad tiene su justificación; en el caso del Amo, como se desprende de lo anterior, es porque éste ha asumido el riesgo:

“el Amo supera lo animal que hay en él (que se manifiesta por el instinto de conservación) y lo subordina a lo que tiene de específicamente humano en él (ese elemento humano que se manifiesta a través el deseo de ‘reconocimiento’, por la ‘vanidad’, que está desprovista de cualquier valor biológico, ‘vital’) [...] El Esclavo renuncia consciente y voluntariamente a su posibilidad de reaccionar contra la acción del Amo; lo hace porque sabe que esa reacción implica el riesgo de su vida y porque no quiere aceptar ese riesgo”.⁸

Pero la autoridad obtenida de este modo por el Amo quedará trunca en el devenir histórico, puesto que éste ha obtenido un reconocimiento de poco valor, de aquél a quien ha sometido, quien escasamente se diferencia del animal. Esta situación eventualmente será revertida por el Esclavo, en la medida que su trabajo mediador de los deseos del Amo le permita reconocer en su propia persona su humanidad. Pero hasta aquí llega lo que interesa destacar de Hegel.

Lacan, al igual que Hegel, hace girar la dialéctica humana en torno a la cuestión del reconocimiento. No obstante, existe una gran diferencia entre ambas posturas: mientras que para Hegel el reconocimiento es consecuencia

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 38-39.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

del riesgo puesto en juego en la lucha, para Lacan es preciso que de antemano ya exista un reconocimiento, no de un sujeto al otro, sino de ambos a las reglas de juego de la lucha por puro prestigio: el hecho de que la misma no puede ser a muerte:

“Si lo miran más de cerca, este dominio de lo simbólico no se encuentra en una simple relación de sucesión con dominio imaginario cuyo pivote de la relación intersubjetiva mortal. No pasamos de uno a otro por un salto de lo anterior a lo posterior, tras el pacto y el símbolo. De hecho, el mito mismo sólo puede ser concebido como ya ceñido por el registro simbólico, en función de lo que ya señalé hace un rato: la situación no puede estar fundada en no sé qué pánico biológico ante la cercanía de la muerte. Nunca la muerte es experimentada como, tal nunca es real. El hombre sólo teme un miedo imaginario. Pero esto no es todo en el mito hegeliano, la muerte no está ni siquiera estructurada como temor, está estructurada como riesgo y, por decirlo todo, como apuesta. Porque existe desde el comienzo, entre el amo y el esclavo, una regla de juego”.⁹

Hegel, como se vio, divisa esta dimensión fenomenológica de la necesidad de que la lucha no sea a muerte, pero no la formaliza en el modo en que lo hace Lacan, pues el psicoanalista hará radicar allí la existencia de un pacto entre dos sujetos. Dicho pacto pertenece a la dimensión simbólica, por cuanto la palabra tiene la capacidad de instituir una realidad nueva cada vez que es proferida, cuyo paradigma es la nominación: “Tú eres mi mujer” instala en la relación intersubjetiva un estatus a cada quien a partir del momento en que la frase es proferida. “La relación intersubjetiva que se desarrolla en lo imaginario, está implicada implícitamente, al mismo tiempo, en tanto estructura una acción humana, en una regla de juego”.¹⁰ Encontramos, pues, que el reconocimiento del pacto en la lucha entre el sujeto y el otro supone que ambos *reconocen*, en el sentido de una renuncia a actuar de otro modo, la dimensión fundante de la palabra; dicho de otro modo, la autoridad es la del pacto.

Por otra parte, en la línea de la reflexión sobre la autoridad, esta función creadora de la palabra no están tan alejada de la noción de institución en Merleau-Ponty, aunque desde una perspectiva y preocupaciones distintas, desde luego, señalada por Myriam Revault D’Allonnes:

“esa lógica –que es precisamente la de la institución– es una trama que, en otro lenguaje, se califica

⁹ Lacan, J., *El seminario: Libro 1. Los estrictos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 326.

¹⁰ *Ibid.*

de ‘ámbito de simbolismo’”.¹¹ “Lo que se cristaliza en sistema debe relacionado con su ‘estado naciente’: es decir, con esas ‘matrices simbólicas’ que, aunque no preexisten en ninguna parte, pusieron su marca en las cosas aun cuando se degradaron o disolvieron en su desarrollo ulterior”.¹²

No obstante, no ha de perderse de vista que la relectura del relato antropógeno de Hegel sirve de base a Lacan para pensar lo que él llama en esa época “la experiencia psicoanalítica”. Efectivamente, el problema que el psicoanalista está tratando de abordar es cómo pensar el valor de lo hablado por el analizante, la intervención del analista y el vínculo entre ambos, o sea, la transferencia; más aún, de lo que se trata es de la dialéctica analítica misma.

En ese sentido, Lacan preconiza que dicha dialéctica debe procurar evitar los callejones sin salida del plano imaginario: intervenir sobre el yo del paciente a partir del yo de analista supone entrar en una “lucha de puro prestigio” donde el analista no termina ejerciendo más que una forma de sugestión. Aquí el analista triunfante, a diferencia de lo indicado por Hegel, no ha obtenido reconocimiento ni autoridad alguna, sino que ha obrado una ortopedia del yo del sujeto. En este punto, resuenan las palabras de Kojève sobre el hecho de que “el hipnotizador no tiene *autoridad* sobre aquel a quien hipnotiza”.¹³ En efecto, si no tiene autoridad es porque el hipnotizado no es capaz de reaccionar; en este punto, el lugar del hipnotizador –esto algo que, curiosamente, Kojève no señala– se acerca peligrosamente a lo Divino, puesto para el hipnotizado, al igual que para el hombre a la suerte de la deidad, es imposible reaccionar.

Si, como hemos visto que afirma Lacan, el reconocimiento no tiene su génesis en el enfrentamiento, sino que se supone de entrada, entonces la autoridad está en el pacto que preside la dialéctica entre ambos sujetos. Asimismo, en el plano del análisis, Lacan planteará en esta época que el reconocimiento atañe a la palabra del sujeto que ingresa en él, o sea, que la “regla de juego”, por así decirlo, para extender la analogía con el relato antropógeno, es que la autoridad radica en la palabra fundadora que es capaz de revelar cierta verdad de la historia del sujeto.

Por ende, si es posible pensar algún problema en relación a la autoridad para Lacan en clave kojéviana, es decir, si es posible pensar los efectos de la lectura lacaniana de la dialéctica del amo y el esclavo y cómo la autoridad queda comprometida allí, propongo la siguiente: si la autoridad recae en el analista que triunfa sobre el yo, el análisis está condenado al fracaso,

¹¹ Revault D’Allonnes, M., *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 225-26.

¹² *Ibid.*, p. 225.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

puesto que se ha ignorado de dónde proviene al verdad del sujeto; la autoridad debe ser puesta en el gran Otro en tanto que de él proviene el discurso que habla al sujeto sobre su historia. En otras palabras, la autoridad no está en el analista, sino en el discurso inconsciente del sujeto. A ello, creo yo, arriba Lacan en sus seminarios de 1954 y 1955.