

# Subversión del deseo y dialéctica del sujeto

## *La influencia de Hegel en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan*

### *Subversion of Desire and Dialectic of Subject. The Influence of Hegel in Lacan's psychoanalytic theory*



**Germán David Arroyo**

Escuela de Filosofía

Facultad de Filosofía y Humanidades. UNC

Financiamiento: Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas CIN

[germanarroyo7@gmail.com](mailto:germanarroyo7@gmail.com)

Recibido 19/09/2022; aceptado 25/10/2023

## Resumen

Más allá de las distancias teóricas y temporales que existen entre Hegel y Lacan, consideramos que un análisis exhaustivo de las fuentes puede dar lugar a nuevas formas de vincular la filosofía con otras disciplinas, en este caso el psicoanálisis, para comprender mejor la importancia que aquella ha tenido en otras áreas del pensamiento. En el presente artículo se desarrolla parte de nuestra investigación respecto de la influencia de Hegel en la teoría psicoanalítica de Lacan, centrándonos en la noción del deseo y su papel en la formación del sujeto a partir de su vínculo con el otro/Otro. Señalando las diferencias entre sus objetivos teóricos y la manera de desarrollar estas nociones, abordamos dicha relación de influencia con el propósito de identificar los puntos en los que, a pesar del presunto antihegelianismo de Lacan, Hegel siguió siendo un punto ineludible de referencia para él en temas de vital importancia para sus propósitos psicoanalíticos.

**Palabras clave:** Sujeto; Deseo; Otro; Dialéctica; Psicoanálisis

## Abstract

Beyond the theoretical and temporal distances that exist between Hegel and Lacan, we consider that an exhaustive analysis of the sources can give rise to new ways of linking philosophy with other disciplines, in this case psychoanalysis, in order to better understand the importance that philosophy has had in other areas of thought. This article develops part of our research regarding the influence of Hegel on Lacan's psychoanalytic theory. We focus on the notion of desire and its role in the formation of the subject from its link with the other/Other. Pointing out the differences between their theoretical objectives and the way in which they developed these notions, we address this relationship of influence with the purpose of identifying the points in which, despite Lacan's presumed anti-Hegelianism, Hegel continued to be an inescapable point of reference for him in topics of vital importance for his psychoanalytic purposes

**Key words:** Subject; Desire; Other; Dialectics; Psychoanalysis

---

#### CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Arroyo, G. D. (2023). Subversión del deseo y dialéctica del sujeto. La influencia de Hegel en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. *Revista Síntesis* (12), 15-29.

## Introducción

Para cualquiera que se introduzca en la lectura de los textos de Jacques Lacan resulta notorio que Hegel es uno de los filósofos a los que el psicoanalista más recurre para desarrollar sus concepciones acerca del sujeto, el deseo, la muerte y otras nociones afines. Cabe destacar, asimismo, que esa recuperación de la filosofía hegeliana se da muchas veces bajo la forma de la crítica -en ciertos casos irreverente-, con el objeto de desmarcarse de toda presunción de hegelianismo, sobre todo en lo que respecta a cualquier idea vinculada con el Saber Absoluto y con la *conciencia de sí* que es su presupuesto. En este sentido, respecto del Saber Absoluto, Lacan (2009 [1960]) se pregunta:

¿Qué es esto sino un sujeto acabado en su identidad consigo mismo? En lo cual se lee que ese sujeto está ya perfecto allí y que es la hipótesis fundamental de todo este proceso. Es nombrado en efecto como su sustrato, se llama el *Sebstbewusstsein*, el ser de sí consciente, omniconsciente. (p. 759)

Este tipo de críticas se repiten a lo largo del *corpus* lacaniano respecto de diversos tópicos. El que nos interesa en esta ocasión, sin embargo, tiene que ver, particularmente, con el papel que desempeña el deseo en la formación del sujeto a partir del vínculo alienante entre éste y lo que Lacan llama el otro (con minúsculas) y/o el Otro (con mayúsculas). Esta distinción no es baladí, puesto que remite a dos períodos de la formación del sujeto del deseo según Lacan, esto es, la etapa imaginaria y la simbólica<sup>1</sup>. El paso de la una a la otra marca (como veremos en la segunda sección de este trabajo) una ruptura irreconciliable entre el sujeto del deseo de la *Fenomenología* y el sujeto del deseo psicoanalítico.

Influido por la lectura de Kojève, Lacan (2018b [1954]) no dudará en explicar el surgimiento del yo (*moi*) imaginario a partir de las sucesivas alienaciones de la autoconciencia en la fenomenología del espíritu de Hegel (p. 355), pero sabrá diferenciar ese momento que conduce, inevitablemente, a la agresividad de la lucha por el reconocimiento, de aquél otro en que el sujeto puede sortear dicho *atolladero* gracias a su entrada al mundo del símbolo. Como señalan Lorio y Vargas (2015), a pesar de que la influencia de Kojève y de Hegel en Lacan es notable, esto no desmiente los “corrimientos que Lacan establecerá en torno a esta dialéctica del deseo y cómo repercuten sobre el sujeto propuesto por el psicoanálisis” (p. 196). En esta ocasión veremos en qué coinciden Lacan y Hegel (vía Kojève) en cuanto a la dialéctica del deseo y en qué se diferencian, y si es posible que esa diferencia sea tal que

---

1. Véase Evans, D. (2007). *Diccionario de introducción al psicoanálisis lacaniano*, p. 143.

pueda sustentar lo que el propio Lacan dice sobre su supuesto hegelianismo, esto es, que, en cuanto a la alienación del sujeto, se trata de “Lacan contra Hegel”, y no, como señaló el Dr. Green, de que Lacan es hijo de Hegel (Lacan, 1987 [1964], p. 223).

## Sección primera

### *Deseo y lucha en la Fenomenología del Espíritu*

A lo largo de los primeros tres capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* (2009), Hegel expone el surgimiento de la conciencia de sí a través de diversas *figuras*: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. En el capítulo IV, la *autoconciencia* aparece como el resultado de esta serie de figuras a partir de la vuelta sobre sí del sujeto de su vínculo alienante con el mundo sensible. Es en este capítulo, también, que el deseo hace su entrada. En este momento de la *Fenomenología*, el deseo remite directamente a un proyecto de autoconocimiento del sujeto: “el deseo de este sujeto se halla estructurado por propósitos filosóficos: quiere conocerse a sí mismo” (Butler, 2012, p. 23). El mundo sensible, entonces, sólo sirve al sujeto como un espejo a partir del cual poder reflejarse y conocerse mejor, y es por ello que Hegel (2009) dice que, en esta instancia, existen para la autoconciencia dos objetos:

Uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el *carácter de lo negativo*, y el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma. (p. 108)

Podría pensarse que aquí hay una especie de clausura del sujeto consigo mismo, lo que le permitiría satisfacer su deseo de autoconocimiento de una manera definitiva. Pero no es así, puesto que el sujeto hegeliano, como dice Butler, “no es un sujeto idéntico a sí mismo que viaja con petulancia de un lugar ontológico a otro: es sus viajes y es cada lugar en que se encuentra” (Butler, 2012, p. 38). No hay cierre; más bien, el sujeto y su deseo se encuentran en una búsqueda continua que los somete a la reproducción incesante de su objeto (Hegel, 2009, p. 112). Para Hegel los objetos del mundo sensible nunca serán suficientes para reflejar al sujeto tal como éste es, puesto que su independencia es precaria y no cumplen por sí mismos lo que la autoconciencia hace con ellos, es decir: la *negación*.

Existe un solo objeto, la conciencia, que puede cumplir en sí mismo la negación, que puede *ser para otro* lo que él mismo es *en sí*: “En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia” (Hegel, 2009, p. 112).

Si a esto se le añade, además, que la negación adquiere el carácter de lo absoluto, se trata no sólo de una conciencia sino además de una *autoconciencia*. De ahí que Hegel concluye lo siguiente: “*La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (ídem. en itálicas en el original). Tenemos, pues, a dos autoconciencias, a dos sujetos, que intentan de algún modo alcanzar un conocimiento de sí superador que los saque del estado de mera conciencia en la que los objetos del mundo sensible son los únicos que pueden brindarles aquello que buscan.

Hay, por lo tanto, un cambio de objeto, lo cual implica también un cambio en el deseo. Kojève explica esto de una manera bien clara. Nos dice que el deseo por los objetos del mundo natural es un deseo animal, puesto que de la naturaleza del objeto se deriva la naturaleza del deseo: “(...) si el Deseo versa sobre un no-Yo “natural”, el Yo también será “natural”. (...) Y este Yo natural, función del objeto natural, no podrá revelarse a sí mismo y a los demás más que como Sentimiento de sí. Nunca alcanzará la Conciencia de sí” (Kojève, 2013, p. 52). Para que esto último tenga lugar es necesario un cambio de objeto, y es por eso que Kojève afirma que lo único que puede darle al sujeto la posibilidad de alcanzar la autoconciencia es si su deseo está dirigido a un objeto no natural, que supere la realidad tal como ésta se nos muestra de manera inmediata. En este sentido, nos dice: “Ahora bien, la única cosa que supera lo real dado es el Deseo mismo. Pues el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, antes de su satisfacción, no es, en efecto, sino una nada revelada, un vacío irreal” (Kojève, 2013, p. 53). De este modo, el sujeto se identifica con su propio deseo, y es capaz de negarse a sí mismo y negar el mundo tal como es para transformar la realidad objetiva en realidad subjetiva. Abandona, así, el orden estático de lo natural que es siempre igual a sí mismo (según la teoría de Hegel<sup>2</sup>) y se convierte en *devenir*:

Él es el acto de trascender lo dado que le ha sido dado y en el que él mismo consiste. Ese Yo es un individuo (humano), libre (frente a lo real dado) e histórico (con relación a sí mismo). Y lo que se le revela a sí mismo y a los demás como Conciencia de sí es ese Yo y nada más que ese Yo. (Kojève, 2013, p. 53)

Volviendo a la *Fenomenología*, tenemos, entonces, que la autoconciencia encuentra una posibilidad en ese cambio de objeto de alcanzar un reflejo de sí que la acerque a un conocimiento superior de sí misma. Pero no basta la mera presencia de un otro semejante para que la autoconciencia logre su cometido. Es necesario, además, que ese otro, esa otra autoconciencia, *reconozca* a la primera. Como dice Hegel (2009): “La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (p. 113). Sólo siendo reconocida como un ser que no está atado al mundo natural y a la vida, la autoconciencia puede alcanzar la certeza de sí misma,

---

2. Véase Hegel (1999) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 127.

es decir: sólo si el otro acredita dicha existencia. El problema es que, para Hegel, ambas autoconciencias solamente están ciertas de sí mismas pero no de la otra. Se reconocen, pero como objetos naturales que deben ser negados del mismo modo en que la conciencia negaba esos objetos. Cada autoconciencia quiere verse reflejada en el otro, pero encuentra en éste una resistencia que previamente no había experimentado. En palabras de Hegel (2009):

La primera autoconciencia no tiene nada que no sea por ella misma. (...) No tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia [deseo<sup>3</sup>], sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. (p. 114)

Esto implica que el modo en que la autoconciencia puede llegar al conocimiento verdadero de sí misma sólo puede concretarse si ambas autoconciencias se reconocen mutuamente, esto es, si cada una es para la otra el término a partir del cual puede llegar a ser para sí. Pero este momento ideal nunca logrará materializarse. El reconocimiento del deseo del sujeto por parte de la otra autoconciencia nunca será voluntario, y es por ello que la lucha a muerte es un resultado inevitable. Cada autoconciencia debe probarle a la otra que es aquello que dice ser y que merece su reconocimiento, es decir, debe mostrar

que la esencia de la autoconciencia no es el ser, (...) ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro *ser para sí*. (Hegel, 2009, p. 116)

Esto sólo es posible arriesgando la propia vida y tendiendo a la muerte del otro. Así, como resultado de esta lucha a muerte, el reconocimiento será posible, pero sólo para uno de los sujetos: aquél que no ha tenido miedo de morir; esto es: el *señor*. Por el contrario, aquél que tuvo miedo de morir y demostró que para él su vida es más importante que su libertad, será quien reconozca al otro sin ser reconocido al mismo tiempo como un ser libre y autoconsciente; esto es: el *siervo*. De aquí en adelante la dialéctica del amo y el esclavo determinará las consecuencias de esta asimetría en el reconocimiento y dará lugar a una serie de problemas que serán de suma importancia para el resto de la *Fenomenología*, pero que en este trabajo no nos conciernen. Con lo expuesto hasta aquí

---

3. En la versión española de la Fenomenología que utilizamos en este trabajo, Wenceslao Roces traduce el término alemán *Begierde* por *apetencia*. Sin embargo, nosotros hablaremos de *deseo*, que es el término que utilizan los autores con los que nosotros trabajaremos, entre ellos Hyppolite (1974) y Kojève (2013), quienes traducen *Begierde* por *désir*; y Judith Butler (2012), quien utiliza el término inglés *desire*. Creemos, además, que el término *deseo* encarna con más justicia la idea hegeliana de un sujeto que quiere conocerse a sí mismo negando el mundo de los objetos naturales, sin sucumbir al mero apetito animal. Como decimos más arriba, el deseo está esencialmente vinculado a un proyecto de autoconocimiento, algo que no podría ser explicado si apelamos al término *apetencia*.

es suficiente para analizar y rastrear los puntos en los que Hegel y Kojève aparecen en los desarrollos de Lacan respecto del deseo.

## Sección segunda

### 2.1. Del deseo imaginario al deseo simbólico

Lacan reconoce, al igual que su maestro Kojève, que el deseo se caracteriza esencialmente por ser una *negatividad*. Esta característica le viene al deseo por el hecho de ser primero captado en el otro, ya sea por medio de la imagen del yo en el espejo<sup>4</sup> como la del cuerpo de su semejante en una etapa particular de su vida. Pero esto no se da sin la intervención del elemento de la agresividad: la rivalidad es constitutiva de cualquier relación en la que el deseo se halla separado del sujeto, sobre todo cuando esa separación se debe al hecho de ser poseído por un otro: “La relatividad del deseo humano respecto del deseo del otro ya la conocemos en toda reacción donde hay rivalidad, competencia, incluso en todo el desarrollo de la civilización (...)” (Lacan, 1995 [1953-1954], p. 222).

Lacan plantea, en este sentido, que antes de la intervención del lenguaje el deseo existe sólo en el plano de la relación imaginaria del estadio especular, y por lo tanto alienado en el otro. Esto genera una rivalidad irreconciliable, un *atolladero imaginario* que no tiene salida: “Es decir, no tiene otra salida -Hegel lo enseña- que la destrucción del otro” (Lacan, 1995 [1953-1954], p. 254).

El modo en que el deseo surge en el plano imaginario para Lacan encuentra en Hegel y en Kojève sus precursores indiscutibles, y es en ese lugar de su teoría donde coloca el pensamiento de ambos autores. Como señalamos en la introducción, Lacan identifica el surgimiento del yo imaginario con el “movimiento de alienación progresiva en que se constituye la conciencia de sí en la fenomenología de Hegel” (Lacan, 2018b [1954], p. 355). Al igual que el niño frente al espejo, el yo hegeliano se encuentra con un otro que es también él mismo, y aunque no se trate de un otro con figura humana, podemos decir con Hyppolite que, para Hegel, “el mundo es el espejo donde volvemos a encontrarnos” (Hyppolite, 1974, p. 22).

El *dictum* Lacaniano “el deseo del hombre es el deseo del otro” halla entonces su explicación en el plano de la captación imaginaria. El yo reconoce su deseo en el otro que lo refleja, y la agresividad que esto provoca no se resuelve de otra manera que mediante una lucha

---

4. Véase Lacan, J. (2018a [1949]). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Lacan, J. *Escritos 1* (pp. 99-106). Buenos Aires: Siglo XXI.

a muerte por recuperar ese deseo. Pero aquella fórmula no se limita al plano imaginario: “Si así fuera (...) no habría, fuera de esa mutua y radical intolerancia a la coexistencia de las conciencias, como se expresa Hegel, ninguna otra relación interhumana posible” (Lacan, 1995 [1953-1954], p. 262). En determinado momento de su historia, el sujeto entra en el mundo del símbolo, en “la relación simbólica del yo (*je*) y el tú, en una relación de reconocimiento recíproco y de trascendencia (...)” (Lacan, 1995 [1953-1954], p. 263). Si bien Lacan coincide con Hegel en que el deseo depende esencialmente del reconocimiento del otro, se desmarca de éste al sugerir que sólo en el plano simbólico puede haber un reconocimiento recíproco entre ese otro y el sujeto, algo que era imposible para Hegel según vimos en la sección anterior. La lucha a muerte por el reconocimiento, entonces, se evita por la entrada del sujeto y del deseo en el lenguaje, y es aquí donde Lacan establece el momento en el que el hombre deviene humano, a diferencia de Kojève, para quien lo humano sólo es alcanzado, precisamente, a través de esa lucha, en virtud de la cual el hombre “arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano” (Kojève, 2013, p. 54).

La entrada del sujeto en el plano simbólico es un proceso para cuya explicación se necesitaría la elaboración de un trabajo aparte. Nos limitaremos, pues, a explicitar ciertas nociones indispensables para comprender cómo opera el deseo en ese plano.

En primer lugar, cabe destacar que el otro imaginario no es el mismo que el Otro simbólico. Éste no será ya un reflejo del yo necesario para su formación, sino más bien un *lugar*: “El Otro es el lugar donde se sitúa la cadena del significante que rige todo lo que, del sujeto, podrá hacerse presente, es el campo de ese ser viviente donde el sujeto tiene que aparecer” (Lacan, 1987 [1964], p. 212). Esto significa, en segundo lugar, que el sujeto tampoco es el mismo cuando se trata del plano simbólico, puesto que deja de ser solamente un yo imaginario<sup>5</sup>: nace en el campo del Otro en tanto sujeto del inconsciente, y en adelante todo aquello que se refiera a su propia discursividad estará atravesado por ese Otro, pues es en ese campo donde buscará el significante que lo autentifique como sujeto.

Asimismo, el deseo, como vimos, se ve atravesado por ese paso de lo imaginario a lo simbólico, en donde sufre ciertas modificaciones que es menester analizar. En términos generales, la irrupción del inconsciente en tanto significante hará que el deseo del sujeto pierda las características que compartía con el sujeto hegeliano. En la *Fenomenología* el deseo funcionaba como un “principio de reflexividad de la conciencia” (Butler, 2012, p. 38), es decir, respondía a la intención de conocerse a sí mismo. Para Lacan, en cambio, el deseo

---

5. El Yo, según Lacan (2018b [1955]), no es más que “la mitad del sujeto” (p. 332).

no está al servicio de dicha reflexividad, sino que es “el momento preciso de la opacidad de la conciencia, aquello que la conciencia trata de ocultar (...)” (Butler, 2012, p. 37). Esa opacidad remite precisamente a la imposibilidad que halla el sujeto de situarse en la cadena de significantes que lo constituyen en tanto sujeto inconsciente, que es la que rige todo aquello que se pone en juego en su deseo.

Adentrándonos más en detalle a la concepción lacaniana del deseo simbólico, hay que señalar, ante todo, que Lacan establece una diferencia entre deseo y necesidad, y entre deseo y demanda. La necesidad, perteneciente al orden imaginario, no puede ser nunca capturada por el lenguaje propio de la demanda, y es allí donde surge, como *resto*, el deseo. La necesidad bruta se ve remodelada por el uso del significante, y el deseo es, como consecuencia, “la necesidad más el significante” (Lacan, 2007a [1957-1958], p. 95).

Ahora bien, cuando el sujeto interpone su demanda, los significantes que emplea no surgen de sí mismo de manera consciente, sino que involucran siempre la presencia del Otro. Al pasar por la mediatización del lenguaje, “el sujeto tiene en cuenta el sistema del Otro. O sea que el deseo quedará capturado y reorganizado, no sólo en el sistema del significante, sino en el sistema (...) tal como está instaurado o instituido en el Otro” (Lacan, 2007a [1957-1958], p. 98). Y si el inconsciente es el discurso del Otro, y el discurso del sujeto está atravesado por ese inconsciente, por su función de corte, al hablar, el sujeto no sabe lo que dice, y esto explica la razón por la cual su propio deseo se le oculta. Articulado a partir de la demanda (pero sin identificarse con ella), el deseo surge como resto de lo que ésta conserva de la necesidad, pero siempre diferido de su sentido original, tanto por la característica propia del lenguaje (el significante nunca alcanza al significado) como por el hecho de que esa demanda se origina en *otro lugar*, que no es la conciencia. Lacan (2009 [1960]) dirá, en este sentido, que lo que ignora el sujeto no es tanto aquello que desea sino más bien *dónde* desea (p. 774).

En resumidas cuentas, esto quiere decir que los significantes a partir de los cuales el sujeto intenta nombrar su deseo le vienen del Otro, de cuyo reconocimiento depende esencialmente<sup>6</sup>, lo cual constituye un primer rasgo de opacidad. Al mismo tiempo, esos significantes jamás alcanzarán aquello que pretenden designar; es decir que “la significación lingüística es una serie de sustituciones que no pueden reclamar un sentido

---

6. En un texto fundamental de 1953, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en Psicoanálisis”, Lacan establece este rasgo del deseo de una manera bastante clara: “(...) el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro guarda las llaves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro” (p. 259).



original” (Butler, 2012, p. 278). O en palabras de Lacan (2007a [1957-1958]): “(...) una vez el hombre ha entrado en el mundo simbólico, no se puede alcanzar nada como no sea a través de una sucesión infinita de pasos de sentido” (p. 126). Lacan concluye a partir de esto que el deseo se sitúa entre el reconocimiento del Otro como soporte del significante y el deslizamiento constante de dicho significante en virtud de la incapacidad de la demanda de alcanzar su sentido originario.

A continuación, veremos el modo en que Lacan desarrolla ambas aristas entre las cuales aparece el deseo, y el modo en que puede encontrarse a Hegel en cada una de ellas como referente silencioso, incluso más allá de Kojève.

## **2.2. Los pasos del sentido y el reconocimiento del deseo**

En primer lugar, consideremos el tema del deslizamiento de los significantes, de su incapacidad de reclamar *un sentido original*, como dice Butler.

Al ingresar en el plano de lo simbólico, como señalamos, el deseo pierde las características que tenía como deseo imaginario, es decir, como articulado a partir de la imagen del otro especular; sin embargo, conserva para sí algo de lo imaginario, que forma parte de lo que Lacan denominó *fantasma*. La fórmula que Lacan utiliza para designar el fantasma <sup>7</sup> es la siguiente:  $\$ \diamond a$ , lo cual se traduce (a la altura del *Seminario 6*) como: sujeto barrado frente al objeto *a* (otro imaginario). El objeto *a* tendrá diversos significados a lo largo de la enseñanza lacaniana, pero en este caso hace referencia al *resto* de toda demanda posible, a aquello que cae del vínculo simbólico que se establece entre el sujeto y el Otro, y representa, a fin de cuentas, una *falta* (Lacan, 2014 [1958-1959], p. 412).

Frente a esta falta representada por el objeto *a*, el sujeto padece su *afanisis*, su desvanecimiento, pero al mismo tiempo es ese mismo objeto el que lo sostiene, el que evita su total disolución: “En ese objeto, el sujeto encuentra su soporte en el momento en que se desvanece ante la carencia del significante que responda por su lugar de sujeto en el nivel del Otro” (Lacan, 2014 [1958-1959], p. 418). El sujeto, al surgir en el campo del Otro, intenta siempre recobrar el significante que lo determina en tanto sujeto, pero al surgir en el *entre* de dos significantes, sólo puede sostenerse por un sustituto imaginario, esto es, el objeto *a*.

---

7. Tomamos aquí el desarrollo que Lacan hace del fantasma en su *Seminario 6* (2014 [1958-1959]). No nos adentramos en lo que se denomina *lógica del fantasma*, dado que excede los objetivos de este trabajo. Para un análisis detallado del fantasma y su cronología en la obra lacaniana, véase Albano, D. (2021), pp. 15 y ss.

Lacan explicita esto en el siguiente pasaje:

El sujeto tachado señala ese momento de *fading* del sujeto en que éste no encuentra nada en el Otro que lo garantice de una manera segura y cierta, que lo autentifique, que le permita situarse y nombrarse en el nivel del discurso del Otro, es decir, en calidad de sujeto del inconsciente. En respuesta a este momento, surge como suplente del significante faltante el elemento imaginario, término correlativo de la estructura del fantasma. Designamos ese elemento, en su forma más general, como el soporte de S en el momento en que éste intenta indicarse como sujeto del discurso inconsciente. (Lacan, 2014 [1958-1959], pp. 418/419)

Pero hay una característica de este objeto a que nos interesa particularmente, puesto que remite, en nuestra opinión, a un momento de capital importancia en la articulación hegeliana del deseo. Se trata de su función de *desplazamiento*, la cual surte sus efectos en la búsqueda del sujeto de la satisfacción de su deseo. Al no tratarse de un objeto real que de ser obtenido habría de satisfacer el deseo del sujeto de una vez y para siempre; al ser, como dijimos, el representante de una falta, el objeto *a* se presenta como *causa del deseo*, como algo que hace que el sujeto persista en él indefinidamente. Los *pasos del sentido* a los que el hombre se halla sometido debido a su captura por el lenguaje encuentran aquí su causa fundamental.

A pesar de ser un objeto imaginario, la *a* que sostiene al sujeto en su momento de *fading* es resultado de una relación *simbólica* con el Otro. La falta del significante que lo designaría como sujeto en la cadena que constituye su inconsciente nunca podrá ser llenada, y el objeto *a* no es, precisamente, la solución del problema. Muy por el contrario, sostiene el estado de insatisfacción del deseo en una serie de desplazamientos *metonímicos*, debido a la incapacidad del sujeto de alcanzar el significado literal de los términos de su demanda, a partir de la cual el objeto *a* cae como resto siempre diferido. Lacan (2014 [1958-1959]) se pregunta y se responde, en este sentido, “¿qué es lo que está en juego en el desplazamiento? Está en juego impedir la satisfacción, pese a conservar siempre un objeto de deseo. Pero por otro lado ése sigue siendo (...) un modo de simbolizar metonímicamente la satisfacción” (p. 122).

A nuestro entender, este desplazamiento al que se encuentra sometido el objeto del deseo humano debido a su paso por las vías del significante posee, no digamos como origen, pero sí como antecedente un momento preciso de la *Fenomenología* que mencionamos al pasar en el capítulo anterior y que es preciso recuperar aquí. Nos referimos a esa parte donde Hegel (2009) nos dice: “la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia [el deseo]” (p. 112). El modo en que Hyppolite (1974) comenta este pasaje nos da una razón más para pensar en un vínculo teórico de suma importancia entre Hegel y Lacan: “Poco importa la particularidad

de los objetos y de los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la consciencia que el objeto es necesario para que la autoconciencia pueda negarlo” (p. 147). Al igual que el objeto *a*, el objeto al que se refiere Hegel no tiene un contenido particular, no es *algo* que debe alcanzarse, sino que se desplaza continuamente a medida que el sujeto y su deseo lo niegan, y a partir de esa negación se transforman a sí mismos. De todos modos, es el mismo Lacan el que reconoce esta coincidencia en su *Seminario 10* (2007b [1962-1963]), donde dice que si existe algo en común entre su formulación del deseo y la de Hegel es precisamente el objeto *a* (p. 35).

Pero esta idea del objeto del deseo como una falta que vuelve imposible su satisfacción por ser inagotable, este desplazamiento constante en la reproducción de dicho objeto y, al mismo tiempo, del deseo, no se agota, en la *Fenomenología*, en ese pasaje particular que señalamos, sino que se aplica a cada uno de los estadios que forman parte del devenir del sujeto. Si tomamos en cuenta los diversos cambios que sufre el objeto del deseo en la constitución progresiva del sujeto, es notable la incapacidad de su resolución.

Esto nos muestra, por otra parte, que la crítica de Lacan (2009 [1960]) al sujeto hegeliano como *Selbstwebusstsein* transparente para sí misma, semejante al *cogito* cartesiano, que sabe desde el comienzo y hasta el final lo que quiere (p. 763), no es del todo acertada. Como señala Judith Butler (2012):

(...) el sujeto identifica constantemente en forma errada lo Absoluto, algo muy similar a lo que le ocurre al sujeto del deseo lacaniano, que vive atraído por un goce que siempre lo elude. Al no tomar en cuenta la comedia de errores que signa los viajes del sujeto hegeliano, Lacan le atribuye a este último una transparencia cartesiana sin justificación para hacerlo. Lo cierto es que el significado de lo Absoluto cambia para el sujeto de la Fenomenología, y a medida que la noción de Absoluto se modifica, también cambian el alcance y la estructura del sujeto. (p. 276)

Pasemos ahora a considerar el otro soporte del deseo del sujeto psicoanalítico, esto es: el Otro como lugar del significante donde el sujeto encuentra el reconocimiento del deseo.

Partamos de algo que mencionamos más arriba. Para Lacan el sujeto tiene en cuenta el *sistema* del Otro a la hora de interponer su demanda y, por lo tanto, el deseo no sólo queda capturado y reorganizado por la cadena significante sin más, sino en la medida en que está instituida en el Otro. Esto le da al mensaje propio de la demanda su carácter de ambigüedad y opacidad, puesto que es una formulación que se halla alienada desde el comienzo, “en tanto que parte del Otro, y por este lado conduce a lo que de algún modo es el deseo del Otro” (Lacan, 2007a [1957-1958], p. 99). El Otro, en este sentido, es indispensable para cerrar el circuito que constituye el discurso cuando el mensaje del sujeto le exige a aquél

una satisfacción que no será más que simbólica. El desplazamiento continuo del objeto del deseo que opera el significante en la formulación de la demanda sólo puede refrenarse en la formación de este circuito que requiere del Otro una autenticación para evitar que el sujeto se pierda en la infinitud de los *pasos de sentido* del significante.

En definitiva, el Otro es “aquel que puede darle al sujeto la respuesta, la respuesta a su llamado. Ese Otro al cual plantea fundamentalmente la pregunta (...) *Che vuoi?*, ¿Qué quieres?” (Lacan, 2007a [1957-1958], p. 23). Pero esta respuesta jamás llegará de manera directa sino siempre afectada por una torsión, se revelará en las fallas del discurso del Otro. Como dirá Lacan (1987 [1964]) en el *Seminario 11*:

Este intervalo que corta los significantes, que forma parte de la propia estructura del significante, es la guarida de lo que he llamado metonimia. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle (...) eso que llamamos deseo. (p. 22)

La consecuencia de este modo de entender el deseo es que el sujeto no puede ubicarlo en el discurso del Otro puesto que, desafortunadamente, ni siquiera ese Otro es capaz de situar su propio deseo en dicho discurso. Es decir que el Otro es también un sujeto: “No hay sujeto más que para un sujeto: este es un principio que siempre hemos de mantener como principio” (Lacan, 2014 [1958-1959], p. 411). Es precisamente a partir de esto que Lacan puede dar solución al *atolladero imaginario* que volvía imposible el reconocimiento como no fuera a través de la lucha a muerte. El sujeto debe reconocer al Otro como un sujeto para ser reconocido a su vez situándose en su campo: “En la medida en que el Otro es un sujeto como tal, el sujeto se instaura, y puede instituirse como sujeto en una nueva relación con el Otro, a saber, que en ese Otro ha de hacerse reconocer como sujeto (...) (ídem).

Este principio del reconocimiento del Otro como sujeto subvierte la concepción propia de Kojève, pues Lacan retoma la importancia del deseo del Otro para el deseo del sujeto, pero introduce en ella un matiz que será lo que lo distancie de su maestro. Esto es, que no hay deseo de reconocimiento sino más bien *demanda* de reconocimiento (Maza, 2019, p. 36). El deseo del sujeto del deseo del Otro (tal como lo entiende Kojève) no es posible hasta tanto el sujeto haya entrado en el vínculo significativo con el Otro, a partir de esa dialéctica que instaura la demanda y que convierte al deseo en un *resto*; es decir, no habría un deseo de otro deseo hasta tanto el Otro no sea reconocido como sujeto. La falta fundamental que el sujeto padece con su entrada al mundo del símbolo es lo que lo motivará a buscar en el Otro “el significante de su reconocimiento” (Lacan, 2014 [1958-1959], p. 529). Sólo situándose en el campo del Otro como tesoro de los significantes, el deseo podrá surgir si y solo si es reconocido en ese lugar.

Pero esta diferencia respecto de Kojève no hace que Lacan pueda desembarazarse de su deuda hegeliana. Si bien Lacan se distancia de Kojève al instituir el deseo como aquello que cae del vínculo entre el sujeto y el Otro, como ese diferencial entre la necesidad y la demanda, es este mismo principio el que lo acerca a Hegel más allá de Kojève. ¿Cómo es esto posible?

Kojève parece presuponer que antes del reconocimiento existe un sujeto que desea otro deseo, y aunque ese deseo sea, como vimos, deseo de una *nada*, sin embargo tiene efectos reales al conducir al sujeto a una lucha a muerte en pos del reconocimiento de su deseo. Pero esto no parece ser punto por punto igual a lo que Hegel propone. Éste, al igual que Lacan, identifica al sujeto con el deseo (Hegel, 2009, p. 108; Lacan, 2014 [1958-1959] p. 409). Estamos hablando de un sujeto que sólo es tal si es reconocido por otro sujeto. Hasta aquí, Kojève sigue fielmente a Hegel. El problema surge cuando aquél postula un sujeto deseante que no existe todavía en Hegel antes de su encuentro dialéctico con el otro. Previo a esto, no puede surgir en tanto sujeto del deseo, y por lo tanto no puede desear nada hasta tanto ese reconocimiento haya tenido lugar. Si bien es cierto que Lacan soluciona el *atolladero imaginario* de Hegel al postular una salida simbólica por medio del reconocimiento del Otro como sujeto, sin embargo, conserva la idea hegeliana de que antes de que el sujeto pueda ser reconocido no existen ni sujeto ni deseo propiamente dichos. Tanto en Hegel como en Lacan el sujeto *hace reconocer* su deseo, pero sin presuponer su existencia, dado que el deseo se origina sólo cuando la dialéctica del sujeto y el Otro se ha puesto en funcionamiento<sup>8</sup>. Es decir, tanto para el filósofo como para el psicoanalista el deseo es un *resto* de ese vínculo con el Otro, que presupone la interposición de una demanda sin la cual el vínculo no podría establecerse. En Hegel no hay propiamente un deseo del deseo del Otro, sino más bien una exigencia, una demanda de que su deseo sea reconocido; el objeto de su deseo es el reconocimiento, y al mismo tiempo ese reconocimiento es el que posibilita la existencia misma de su deseo, pero también la existencia del sujeto como tal: una autoconciencia solo es en cuanto se la reconoce. En Lacan no ocurre algo distinto, puesto que en el reconocimiento del deseo por parte del Otro se juega también el reconocimiento del sujeto, y esto es algo en lo que ambos coinciden. Pero esto no debe sorprendernos, ya que Lacan

---

8. Vease Augusto Romano (2016): “Estrictamente no hay deseo de reconocimiento porque cuando Hegel ubica las autoconciencias contrapuestas, como problema dentro de la misma conciencia, la conciencia independiente, es decir, la que señorea, en su independencia no desea nada, todo es nada para ella, no hay vida allí. El problema adviene porque tiene que darse certeza, algo que sólo puede lograr en contraposición con otra conciencia, es decir, en relación. Esta otra conciencia por lo tanto se hace dependiente y allí aparece la vida; en la conciencia sierva está la vitalidad y el deseo, mientras que el reconocimiento sin más implica una solicitud o demanda de certeza. Por eso Lacan dirá que más que deseo de reconocimiento lo que hay es reconocimiento del deseo” (p. 66)

mismo afirmó, respecto del origen del psicoanálisis, que: “Para volver a encontrar el efecto de la palabra de Freud, no es a sus términos a los que recurriremos, sino a los principios que la gobiernan. Estos principios no son otra cosa que la dialéctica de la conciencia de sí, tal como se realiza de Sócrates a Hegel” (Lacan, 2018b [1953], 281).

Es en definitiva la dialéctica del sujeto y el Otro la que establece las condiciones del surgimiento de un sujeto que es incapaz de alcanzar su objeto de una vez y para siempre; y ambas cosas, es decir, el vínculo alienante entre el sujeto y el Otro, y el desplazamiento continuo del objeto, operan tanto en Hegel como en Lacan como el fundamento del deseo, más allá de las grandes distancias históricas y teóricas que existen entre ellos y que Lacan siempre se encargó de explicitar en reiteradas oportunidades.

## Conclusión

En este trabajo mostramos que el deseo en Hegel es un agente alienante y que permite a la autoconciencia salir de sí para llegar a conocerse, y que este objetivo nunca se lleva a cabo de manera satisfactoria debido a que el reflejo que espera del mundo es insuficiente y aquél que pretende de su semejante sólo es posible en una lucha a muerte por el reconocimiento. Por otra parte vimos que, en cuanto a lo imaginario, Lacan retoma estos conceptos de Hegel tal como fueron expuestos por Kojève, y propone una solución a ese atolladero según el cual la coexistencia de dos autoconciencias no tiene otra salida más que la destrucción del otro.

Esa solución consiste para Lacan en la posibilidad del reconocimiento del sujeto en el campo de lo simbólico, donde el Otro es reconocido por el sujeto como un semejante en el cual encontrar el significante que le otorgue su lugar en la cadena que lo constituye. Gracias a un análisis de las dos características principales del deseo en Lacan, esto es, la del deseo diferido en su paso por las vías del significante y la del reconocimiento como objeto del deseo poseído por el otro, fue posible encontrar, incluso en el plano simbólico, dos principios hegelianos fundamentales: el del desplazamiento del objeto del deseo a partir de su reproducción incesante y el del deseo como producto o resto de la articulación de un vínculo entre el sujeto y el otro sin el cual el deseo no puede surgir a menos que sea reconocido.

## Bibliografía

- Albano González, D. (2021). *El imperativo capitalista: Fantasma sadiano y pseudodiscurso* (tesis de maestría). Universidad Nacional de Córdoba.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Evans, D. (2007). *Diccionario de introducción al psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Hegel, G. (2009 [1807]). *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1999 [1837]). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2018a [1949]). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En Lacan, J. *Escritos 1* (pp. 99-106). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2018b [1953]). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En Lacan, J. *Escritos 1* (pp. 231-310). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2018b [1954]). Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud. En Lacan, J. *Escritos 1* (pp. 351-362). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2018b [1955]). Variantes de la cura-tipo. En Lacan, J. *Escritos 1* (pp. 311-346). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009 [1960]). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En Lacan, J. *Escritos 2* (pp. 755-788). México D.F.: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1995 [1953-54]). *El seminario, Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007a [1957-1958]). *El seminario, Libro 5, Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014 [1958-1959]). *El seminario, Libro 6, El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007b [1962-1963]). *El seminario, Libro 10, La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1987 [1964]). *El seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lorio, N. y Vargas M. (2015). Sujeto y deseo. Notas sobre una dialéctica paradójica. En Biset *et. al.* (Eds.), *Sujeto. Una categoría en disputa* (pp. 175-207). Adrogué: La Cebra.
- Maza, L. (2019) Hegel en Lacan. Las trampas de lo imaginario y la función del lenguaje en la constitución del sujeto. *Veritas* (43), 29-47. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732019000200029>.
- Romano, A. (2016). *La cuestión del deseo según G. W. F. Hegel y J. Lacan: consecuencias ético-políticas del tratamiento de la Antígona de Sófocles* (tesis de licenciatura). Universidad de Buenos Aires.