

*La obscenidad del Sujeto hegeliano.  
La «noche del mundo» y  
la experiencia de la pulsión de muerte*

LUIS FELIP LÓPEZ-ESPINOSA  
*UNED (Madrid)*

I. LA «NOCHE DEL MUNDO»

«El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace *terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo (G.W.F. Hegel 1984, p. 154).»

En este sorprendente pasaje, en extremo visual (es la espiral hitchcockiana *avant la lettre*, como la de la pesadilla de Scottie tras la primera muerte de Madeleine en *Vertigo*, de Alfred Hitchcock), Hegel describe una alucinación de fantasmas y representaciones incontables como una especie de punto cero de negatividad, de vacío, en el centro mismo del sujeto: cuando uno mira al hombre a los ojos, lo que ve es este brillo de locura, esta noche de representaciones donde surge de un lado una cabeza ensangrentada, de otro lado una figura blanca espectral. Esta noche es lo mismo que vemos reflejado en el ojo de Marion, fundiéndose con el sumidero de la bañera, en la famosa escena de *Psycho* (A. Hitchcock 1960).

Žižek recurre en numerosas ocasiones (y con distinto propósito) a este inquietante fragmento del Hegel de los años de Jena, en conexión con el tema de la negatividad radical del sujeto y por extensión, en su lectura hegeliana de Lacan. Aquí tomaremos el modo en que desarrolla la cuestión en la primera parte de *El espinoso sujeto*.

Según Heidegger (M. Heidegger 1973), Kant habría retrocedido ante

las consecuencias ontológicas de su concepción, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de la imaginación y de su papel primordial en la constitución del sujeto. Para Heidegger, se trataba de un retroceso ante la idea de finitud humana. Esto es, ante la idea de que el ser humano finito tiene que crearse previamente un horizonte de sentido que se ofrezca como inteligible y a modo de trasfondo del objeto de conocimiento: operación intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento, en la que empeña su imaginación. Según Heidegger, Kant retrocede hacia el terreno seguro de la razón pura, relegando la imaginación a una forma de la sensibilidad: la imaginación es una fuerza que alude a la finitud humana, pero Kant no puede admitir que este gesto finito sea aceptado como trascendental, pues la consecuencia sería tener que admitir en este gesto (¡la imaginación!) un fundamento de la subjetividad.

Para Žižek, desde un punto de vista hegeliano-laciano, Kant habría fallado a la hora de discernir la dimensión de *negatividad radical* constitutiva de la subjetividad. Žižek parte del problema de las relaciones entre imaginación y entendimiento. En efecto, en primer lugar tenemos que según Kant, la función de la imaginación es la síntesis (*síntesis de la aprehensión*). Pero en segundo lugar, Kant se expresa de un modo ambiguo acerca de las relaciones entre la imaginación y el entendimiento:

«Lo primero que se nos debe dar para que logremos la cognición *a priori* de todos los objetos es la diversidad de la intuición pura; la síntesis de esta diversidad por medio de la imaginación es la segunda, pero esto no nos proporciona aún ninguna cognición. Las concepciones que dan unidad a esta pura síntesis (...) satisfacen el tercer requisito para la cognición de un objeto, y esas concepciones son dadas por el entendimiento» (*Cit. en S. Žižek 2001, p. 39*).

Según Kant, la cognición precisa en primer lugar de la intuición pura (que ofrece la diversidad de los objetos), en segundo lugar de la imaginación sintética, y en tercer lugar de las concepciones del entendimiento que proporcionan unidad a la síntesis de la imaginación. La pregunta aquí es: ¿Se encarga la imaginación de efectuar la síntesis, y el entendimiento interviene cuando el trabajo ya está hecho? ¿O bien la síntesis es tarea del propio entendimiento, y la imaginación no es sino un grado inferior de éste, una «aplicación del poder sintético del entendimiento a un nivel inferior, más primitivo, precognitivo» (S. Žižek 2001, p. 39)?

La lectura de Heidegger se inclina por la primera opción: la síntesis de la imaginación es una dimensión fundamental, que por tanto debe ser analizada con independencia de las categorías del entendimiento discursivo (S. Žižek 2001, p. 40). Según Heidegger, Kant no se atrevió a dar este paso para concebir la imaginación como algo más que una mínima fuerza mediadora entre la intuición y el entendimiento.

Aunque parece de acuerdo con esta lectura, Žižek decide ir más allá y subrayar otro aspecto: que

«la concepción kantiana de la imaginación pasa por alto en silencio un rasgo negativo crucial: obsesionado como lo está por el empeño en sintetizar, por unir la multiplicidad dispersa dada en la intuición, Kant no dice nada acerca del poder opuesto de la imaginación, subrayado más tarde por Hegel, a saber: la imaginación en cuanto “actividad de disolución”, a la que Hegel trata como una unidad separada que sólo tiene existencia efectiva como parte de algún todo orgánico» (S. Žižek 2001, p. 40).

En un giro argumental, Žižek abandona el problema de la imaginación sintética en cuanto tal, y reformula su discurso en torno a esta fuerza de la negatividad pasada por alto en el análisis de Kant y subrayada más tarde por Hegel. Ahora bien, Žižek encuentra que curiosamente, en los textos de Hegel (pasaremos a verlos a continuación), esta misma negatividad es atribuida unas veces al entendimiento y otras a la imaginación. Esta extraña contradicción será el síntoma a través del cual dilucidaremos la concepción hegeliana-laciana de la subjetividad.

Efectivamente, el tema de la negatividad, Žižek lo focaliza en dos citas de Hegel. La primera es aquél fragmento sobre la «noche del mundo» de la *Filosofía real*. La segunda está tomada del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

En el fragmento sobre la «noche del mundo», Hegel alude a una forma de naturaleza impersonal en el interior del sujeto, un terreno donde se manifiestan los objetos parciales («una cabeza ensangrentada», «una figura blanca»), que testimonia la violenta transición de la naturaleza a la subjetividad social: la noche del mundo es el anochecer del sentido, de la intersubjetividad. Es un abismo de negatividad incardinado en el Otro simbólico. En este fragmento nos las vemos con el poder destructivo o negativo de la imaginación.

Ahora bien, en el segundo fragmento tenemos la descripción de un idéntico proceder que, para sorpresa del lector precavido, se atribuye ahora al entendimiento:

«Disecionar una representación en sus elementos originales es ir a esos momentos suyos que por lo menos ya no tienen la forma de una representación con la que nos encontramos ahí, sino que (mediante la disección) han pasado a ser propiedad inmediata del *self*. Ciertamente, ese análisis sólo llega a *pensamientos* [*Gedanken*] o nociones que nos resultan ya familiares, que [se supone] son determinaciones fijas y estáticas. Pero un momento esencial es esa *separación* que se practica, eso irreal mismo [que resulta de esa separación]. Pues sólo porque lo concreto se separa y mediante la separación se convierte en irreal, sólo por eso, es lo semoviente. La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento* [...],

del poder más asombroso y grande, o más bien: del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado en sí mismo, y que como sustancia sostiene sus momentos, es lo inmediato, y por eso representa una relación y una situación que no tiene nada de asombrosa. Pero que lo accidental como tal [...], separado de aquello que lo encuadra, es decir, que aquello que sólo ligado con otro real y sólo en conexión con otro real puede ser real, cobre existencia propia y libertad separada, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si es que queremos llamar así a tal realidad, es lo más temible y retener lo muerto [...] representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu. El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse [...] a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...]. El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello, como cuando nosotros decimos de algo que tal cosa no es nada o que no era eso de lo que se trataba, y dando el asunto por zanjado, nos desentendemos de ello y pasamos a otra cosa, sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira lo negativo a la cara y se demora en ello. Y este demorarse es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser. Esa fuerza mágica es lo mismo que más arriba hemos llamado el sujeto...» (G. W. F. Hegel 2006, pp. 135-136).

Como señala Žižek, Hegel hace aquí un elogio no de la razón especulativa, según pudiera esperarse, sino del entendimiento «como el poder más fuerte del mundo, como el poder infinito de la “falsedad”, el poder de desgarrar y tratar como separado lo que naturalmente está unido» (S. Žižek 2001, p. 42). El entendimiento es entonces una «potencia absoluta», un poder negativo, un «abismo de libertad».

De lo que se trata aquí por tanto, es de que si bien ambos fragmentos parecen referirse a conceptos distintos (de un lado la inmersión en la interioridad subjetiva prerracional, del otro la actividad discursiva del entendimiento que descompone la unidad orgánica en elementos) si los yuxtaponemos, ambos textos aluden a lo mismo: a algo que Žižek llama el «*anverso* aún más misterioso de la imaginación sintética» (S. Žižek 2001, p. 42), una potencia de descontextualización (de abstracción diríamos en términos hegelianos *tout court*) o incluso un «*Big Bang* primordial» (S. Žižek 2001, p. 42).

Lo interesante aquí es que toda la grandeza del entendimiento radica para Hegel en este poder de represión, de violencia negativa enfocada en contra de ese abismo de la imaginación.

«a causa de la finitud irreductible del sujeto, el esfuerzo de síntesis es siempre en alguna medida violento y destructivo. Es decir que la unidad que el sujeto se

esfuerzo en imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, “insana”, algo impuesto externa y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas (...). En este preciso sentido, toda unidad sintética se basa en un acto de represión, y por lo tanto genera un cierto resto indivisible...» (S. Žižek 2001, pp. 43.44).

Pues bien, como dice Žižek el sujeto opera un esfuerzo siempre violento y destructivo contra cierta multiplicidad excesiva, contra esa especie de «noche» (ese abismo de la subjetividad) que en su exceso insoportable debe ser *reprimida*. Ahora bien, en su acto de represión, esta síntesis genera un resto. ¿Cuál es la naturaleza de este resto?

## II. ÓRGANOS SIN CUERPO

El terreno de locura de la «noche del mundo», que descompone la realidad en un desorden caótico de fantasmagorías unilaterales desprovistas de toda sumisión al orden necesario de las cosas, tiene ya un nombre en la experiencia freudiana: la pulsión de muerte, sita *más allá del principio del placer*. Žižek compara no en vano todas esas imágenes que sugiere el texto de Hegel (una cabeza ensangrentada, una figura blanca...) con la imagen lacaniana del «cuerpo fragmentado» que preexistiría en un terreno mítico previo a la sujeción a través del estadio del espejo (J. Lacan 1984). ¿No sería acaso esta fantasía del cuerpo fragmentado (existente como una negatividad *retroactivamente* fijada), una de las formas que toma la pulsión de muerte, como goce en el dolor? La escena de *Hellraiser* (Clive Barker 1987) en la cual un desgraciado abre el artefacto y convoca a los cenobitas, quienes terminan enfrentándolo a un universo de infinita *jouissance* que termina destruyéndolo y literalmente reduciendo su cuerpo a una multiplicidad de fragmentos, es bastante evocadora de esta asociación del «cuerpo fragmentado» con la pulsión de muerte.

Pero la pulsión de muerte *no es lo Real* en sí mismo, nouménico: es lo Real de la representación imaginaria (no es lo Real, ni el reflejo de lo Real, sino lo Real que hay en ese mismo reflejo Imaginario: el abismo de una imaginación presintética desbocada). No es un Real nouménico, sino el momento imposible a partir del cual el sujeto emerge:

«...para decirlo de otro modo, la pulsión de muerte *no es lo Real* nouménico presubjetivo en sí mismo, sino el momento imposible del “nacimiento de la subjetividad”, del gesto negativo de contracción-repliegue que reemplaza la realidad por *membra disjecta*, por una serie de órganos como sustitutos de la libido “inmortal”» (S. Žižek 2001, p. 64).

El espacio que estos órganos materializan, tiene un nombre en Lacan: el *objeto a*, metaforización de la falta, de aquella mítica completud a la que el

sujeto tuvo que renunciar en el momento de acceder a lo Simbólico. El punto es que el paso de la libertad a la necesidad (en el paso de la sustancia al sujeto) siempre genera un resto de contingencia, un significante forcluido (S. Žižek 2007, pp. 107-108) que resiste enquistado en el núcleo de la totalidad simbólica. El gran Otro simbólico se concibe entonces como una totalidad escindida (como un no-todo) que presupone una forclusión sin la cual, se identificaría con la estúpida complacencia de una totalidad estática. Esta escisión, es lo que proporciona a la totalidad su combustible.

Esta idea del cuerpo fragmentado en órganos que materializan la libido, se puede ilustrar con la típica imagen de un teatro de marionetas. Cada órgano, cada fragmento es un pedazo de materialidad inerte: un brazo, una pierna, una cabeza de madera pintada. Lo que debe anotarse aquí es el modo en que estos agujeros de lo Simbólico, estos fragmentos que en sí no significan nada pero son totalmente tangibles, como lo es el propio cuerpo orgánico Real, son manejados entre bambalinas por una especie de «genio maligno»: lo Simbólico, que en el goce de hacer bailar esos órganos de madera encuentra el intruso necesario que le permite poner en marcha, en movimiento, una narración.

En su trayecto a través del idealismo alemán y la constitución del sujeto, Žižek encuentra una mención a este remanente Real, *objeto a*, en el concepto fichteano de *Anstoss* (tal como lo interpreta Žižek desde la lectura de D. Breazeale 1995). Para Fichte, el sujeto es indeterminado, ilimitado y justo por eso mismo, vacío. Al chocar con el *Anstoss*, el sujeto queda limitado pero al mismo tiempo, situado. Pero el *Anstoss* no está afuera, sino que se encuentra en el centro del sujeto mismo. Es una limitación del Yo, un no-Yo, puesto sin embargo por el despliegue del propio Yo. De modo que su ubicación en términos lacanianos, es *éxtima*. Por eso el *Anstoss* «está más cerca del *objet petit a*, el cuerpo extraño primordial que “atraganta” al sujeto, ese objeto causa de deseo que *lo escinde*» (S. Žižek 2001, p. 56).

El *objeto a* laciano se define como el objeto inexistente, a la vez causante del deseo: «no es ningún ser», más bien es «lo que supone de vacío una demanda» (J. Lacan 2006, p. 152). Es causa del deseo, por ser precisamente inexistente: no es como tal un objeto, sino un objeto *metonímico* (cuando el sujeto alcanza el objeto, de inmediato otro se postula en su lugar, para asegurar la estructura del deseo). Por esta razón es más bien un supuesto retroactivo, que en su evanescencia delata la naturaleza del propio deseo.

El *objeto a* ocupa ese lugar en el Otro en el que éste encuentra una determinada castración, insimbolizable: ocupa el lugar del objeto de la succión, del objeto de la excreción, de la mirada y de la voz, todos los cuales para Lacan suponen un exceso de materialidad que agujerea lo Simbólico. Al mismo tiempo, podríamos decir que este agujero es el modo en que el gran Otro simbólico «se hace de rogar», o «se hace querer» (pues por medio de este objeto paradójico,

el Otro se erotiza).

El fragmento de Hegel sobre la «noche del mundo» apunta precisamente a la idea del *objeto a* como objeto de la mirada: eso que aún se percibe cuando se mira al hombre a los ojos, ese vórtice o ese desagüe hitchcockiano, eso «en ti más que tú».

Pero también el caso de la voz como *objeto a* resulta interesante de desarrollar. Frente a la crítica deconstructivista sobre el (falo)logocentrismo de Lacan, sería preciso subrayar que para éste, la voz no es un campo de sentido, sino todo lo contrario: su estatuto como *objeto a* revela que ella es tomada aquí justamente como una *extimidad* de lo Simbólico. Mladen Dolar cuenta a propósito de esto un chiste, al comienzo de su libro *A voice and nothing more*. En una batalla hay una compañía de italianos atrincherada. El oficial al mando da una orden: «¡soldados, ataquen!». Nadie se mueve. Repite la orden. Tampoco sucede nada. Y a la tercera, una voz en respuesta suena con un débil eco entre las trincheras: «Che bella voce!» (M. Dolar 2006, p. 3). Como apunta Dolar, aquí encontramos un momento de interpelación fallida (la orden «cae en saco roto», los soldados se niegan a obedecer). Pero más profundamente, a partir de esta interpelación fallida, un sujeto emerge: se configura la identidad de los soldados que saben apreciar estéticamente la belleza de una voz, reforzando así (entre otros, como la indisciplina) el estereotipo de los italianos como amantes de la ópera (M. Dolar 2006, p. 3).

### III. LA SUBLIME JOUISSANCE DEL SUPERYÓ

Ahora bien, habíamos dicho que contra la pulsión de muerte, contra el repliegue de la conciencia en la «noche del mundo», es preciso armar una fuerza de represión: de modo que la síntesis, como habíamos visto también en la noción hegeliana del entendimiento, es una fuerza violenta que planta cara a esa fuerza irreal, espantosa, que Hegel llama lo muerto.

Tanto lo sublime kantiano, en su experiencia de imposibilidad por parte del sujeto de hacerse cargo de la magnitud de percepciones recibidas, como la intervención de la ley moral en su anuncio de una dimensión nouménica, dan cuenta de la imposibilidad de una suave y pacífica síntesis de la imaginación.

Lo que Žižek encuentra en el sentimiento de lo sublime, es cierta experiencia de placer unida al dolor inherente al hecho de un fracaso de la imaginación. Ahora bien, justamente esto es lo que Lacan apunta al referirse al goce, más allá del principio del placer, y a la experiencia de *das Ding*, la Cosa sublime, materialización de libido en bruto. Y la propia ley moral kantiana es una Cosa:

«¿No volvemos a encontrar aquí la paradoja freudiano-lacaniana del *goce* que está “más allá del principio del placer”, como placer-en-el-dolor, la paradoja de *das Ding*, que solo puede experimentarse de modo negativo, cuyos contornos

solo pueden discernirse negativamente, como los contornos de un vacío invisible? De modo análogo, ¿no es la ley (moral) en sí una Cosa sublime, en la medida en que también suscita el sentimiento doloroso de humillación, de autodegradación, mezclado con una satisfacción profunda porque el sujeto cumplió con su deber?» (S. Žižek 2001, p. 51).

Como vemos, la sumisión a la Ley moral implica una forma de relación con lo Real de *das Ding*, la Cosa, materialización monolítica de la libido como energía, sustancia de pura *jouissance* primordial. La Ley moral, contradictoria e imposible, tiene en Kant el mismo estatuto que la Dama en el amor cortés (una entidad mítica, inhumana, que ordena toda clase de contradictorias e imposibles ordalías más allá de cualquier lógica o «sentido común»): en la sumisión a ella el sujeto halla el goce excedente de haber cumplido con su deber. Esta relación con *das Ding* de la Ley moral, Ley armada como una fuerza de represión contra la pulsión de muerte, contra la potencia de lo negativo que constituye la «noche del mundo», resulta ser también, como estamos viendo, una forma de pulsión: una autodegradación dolorosa, la sumisión a una Cosa que nos humilla y que al mismo tiempo, cuanto más la obedecemos, más culpables nos hace sentir.

Heidegger le había reprochado a Kant apartarse del abismo de la imaginación. Ahora bien, Žižek replica: la imaginación sintética es ya un modo de apartarse del abismo negativo de la propia imaginación (abismo que se llama pulsión de muerte). Por eso, según Žižek, la tercera *Crítica* es un diálogo con el apartado sobre la estética trascendental de la primera. Con la analítica de lo sublime, Kant busca otro tipo de síntesis capaz de rescatarnos de ese abismo, dado que la imaginación ya había fracasado a la hora de vérselas con él (S. Žižek 2001, p. 53).

¿Qué tipo de síntesis es la que opera lo sublime? Pues bien, lo sublime hace el efecto de una *creatio ex nihilo* por la cual frente a la nada abismal e irrepresentable, una representación se aparece (I. Kant 2003, pp. 199-200). En efecto, lo sublime tiene lugar entre la violencia de la imaginación (que presenta una multitud de formas caóticas) y la violencia de la razón sobre la imaginación, en su intento de domesticación (S. Žižek 2001, p. 54). De este modo, la experiencia de lo sublime supone una ruptura de la temporalidad: se ubica entre el tiempo múltiple, amorfo, disperso, y el tiempo esquematizado. Este momento de violencia es precisamente el de la *creatio ex nihilo*. Lo sublime opera borrando las huellas del estadio precedente de una subjetividad desbocada.

Lo sublime es por tanto una reacción a la aparición de lo nuevo, cuando frente a las circunstancias dadas y ordenadas, y frente a toda previsión, una forma nueva acontece. «El sentimiento de lo sublime es suscitado por un acontecimiento que suspende momentáneamente la red de la causalidad simbólica» (S. Žižek 2001, p. 55). Pero, al mismo tiempo, esta experiencia supone un «triumfo

de la voluntad»: lo que resulta satisfactorio en la experiencia kantiana de lo sublime, es precisamente este juego del juicio con la imaginación de que algo ahí afuera lo supera (un abismo, una nada); sin embargo, lo más característico de la experiencia de lo sublime es que al mismo tiempo esta experiencia es inocua, no supone un riesgo auténtico. De tal modo que lo que constituye verdaderamente esta experiencia es la capacidad de resistencia frente a ese riesgo de la imaginación. El juicio estético kantiano es este modo de sobreponerse la voluntad al abismo que realmente es *de la propia imaginación* (no es el abismo de lo Real como *das Ding*, sino más bien el abismo de lo Real *postulado por* la imaginación presintética lo que la experiencia de lo sublime afronta, si bien para su satisfacción lo convierte en aquél). De este modo, el sentimiento de lo sublime es inseparable del mecanismo de lo que althusserianamente denominaríamos el *reconocimiento*: el reconocimiento de la libertad, su enjuiciamiento o sujeción, que engendra la necesidad. De tal modo que se puede decir de la necesidad que no es sino libertad concebida (la necesidad sería el momento de concepción de aquello que antes era una multiplicidad dislocada):

«Puesto que “libertad” es el nombre correcto de esta suspensión de la causalidad, podemos aquí echar una nueva luz sobre la definición hegeliana de la libertad como “necesidad concebida”: la idea consiguiente del idealismo subjetivo nos obliga a invertir esta tesis y concebir *la necesidad como (en última instancia nada más que) libertad concebida*. El principio central del idealismo trascendental kantiano es que lo que transforma el flujo confuso de las sensaciones en “la realidad”, regida por leyes necesarias, es el acto “espontáneo” (es decir, radicalmente *libre*) de aperccepción trascendental» (S. Žižek 2001, p. 55).

Ahora bien, esta noción de la necesidad como libertad concebida nos remite precisamente al segundo fragmento de Hegel que habíamos citado arriba, y en donde se nos celebraba la potencia negativa del entendimiento. *Entendimiento* era el nombre que Hegel daba a esta «concepción», fijación, de la libertad como necesidad. El entendimiento, igual que la experiencia kantiana de lo sublime, refiere a este gesto que asume la libertad como algo necesario y por tanto siempre-ya ordenado. Pero el entendimiento no es una tranquila elaboración de síntesis conceptuales: para Hegel, como vimos en el fragmento arriba citado, el entendimiento involucra un acto de violencia desgarrada, un enfrentamiento cara a cara con la misma muerte. Este reverso del entendimiento es fundamental para el espíritu, que para Hegel, como vimos arriba, no es una simple positividad que desdeña lo negativo como algo inexistente, sino que lo afronta y lo lleva consigo.

Del mismo modo opera la Ley moral kantiana: un enfrentamiento con la noche de las fantasmagorías de la pulsión de muerte, que al mismo tiempo *es* la propia muerte imponiéndose sobre nosotros como una figura viva-no-muerta

que emite órdenes imposibles, contradictorias, en cuyo fracaso encontramos el remanente de un goce culpable. Por supuesto, el nombre de esta Ley moral desgarradora, contradictoria y automortificante, es *superyó*. El superyó es precisamente un modo de relación con la Cosa sublime, con la sustancia de la Ley moral-paterna como pura *jouissance* desbocada, maquina (su Ley opera a la manera de los tribunales estalinistas, o de la justicia kafkiana: como un carnaval contradictorio y sin sentido).

Freud había pensado el superyó como introyección de la prohibición paterna tras el pasaje a través del complejo de Edipo. La «introyección», en lenguaje freudiano, es uno de los posibles destinos de la pulsión. En el texto *Las pulsiones y sus destinos*, Freud establecía el modo en que el sujeto traza los límites entre sujeto (Yo) y objeto (el mundo exterior), como una oposición simétrica a la oposición entre placer y displacer, de modo que todo aquello que es motivo de displacer para el sujeto es proyectado hacia el exterior, y todo aquello que es placentero es introyectado, asimilado, al Yo. Pues bien, el superyó es el resultado de una introyección, de la *introyección de una pulsión* (hemos dicho bien: no de una prohibición *moral*, sino de una *pulsión*) que toma forma como una entidad separada, opuesta a su contenido restante (S. Freud 1980, p. 26). El sujeto experimenta la prohibición paterna como un trauma, pero al mismo tiempo extrae de ella un excedente de goce. En otras palabras: la ley paterna es experimentada al mismo tiempo como una interdicción traumática (prohibición de la madre como objeto de deseo, pues ella es reservada al padre) y como una promesa obscena de goce (sin embargo, podrás tener a otras mujeres igual que yo tengo a tu madre). Dice Freud:

«Pero el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo no se limita a la advertencia: “Así – como el padre – debes ser” sino que comprende también la prohibición: “Así – como el padre – no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado”» (S. Freud 1980, p. 26).

Entonces, ¿no nos hemos encontrado con la raíz de la fuerza superyoica, con su identificación con el Padre no ya como instancia punitiva, sino también como instancia que al mismo tiempo goza de aquello que él mismo prohíbe? Es el Padre, pero es también el patriarca de la horda que negaba el acceso a las mujeres para disponer de ellas en exclusiva. El superyó contempla ambos aspectos, puesto que al mismo tiempo que prohíbe, promete el acceso a *das Ding*, a la sustancia sublime de pura *jouissance* que se encuentra ofrecida-prohibida. ¿Pues qué es *das Ding* sino la Ley paterna, repleta de *jouissance*? Lo que el superyó ordena/promete, es la Ley o el Nombre-del-Padre lacaniano; si el Nombre-del-Padre es en sí obscena *jouissance*, es porque en él se produce

la respuesta perversa a la pregunta por el deseo del Otro. En otras palabras: en él se da la conclusión de la primera elección de objeto, es decir, del primer «acto de amor». Y ese acto, no es sino aquella elección en la que el sujeto *es* el objeto –nos encontramos pues ante el acto de amor puro que pretende cerrar la brecha del Otro deseante A/ (A barrada). Sólo a la Ley le es dado acceder a este goce.

El reverso obsceno del superyó, que es causa de un excedente de *jouissance* (prescrita, pero al mismo tiempo culpable) nos da cuenta de su verdadera naturaleza: pues el superyó es otro nombre para la pulsión –para la pulsión de muerte. La obediencia a la letra muerta de la Ley paterna (a esa Cosa sublime, contradictoria e incomprensible) nos humilla, nos hace sentir culpables, y cuanto más la obedecemos más culpables nos hace sentir... pero al mismo tiempo nos proporciona un goce. Este goce en el dolor, es obviamente una forma de la pulsión de muerte. De modo que el superyó es un tejido hecho a partir de la pulsión, es un fragmento de pulsión que se revierte interiormente hacia el yo; la verdadera sustancia del superyó es la pulsión.

Al ser una introyección de este Padre freudiano, se entiende el desdoblamiento de conciencia que introduce: desde luego prohíbe lo que se reserva para sí, pero su prohibición es contradictoria ya que ordena precisamente ser como él, «atreverse» a consumir el acceso a la *jouissance*. De modo que simultáneamente a la prohibición de ese goce, lo prescribe. O quizás mejor debiéramos decir: basa su prohibición en la misma contradictoria prescripción: no seas como el padre, pero al mismo tiempo sé como el padre (esto es, «¡goza!»).

\* \* \*

Lo que encontramos aquí, en último término, es la noción kantiana y hegeliana de la Ley como una imposición violenta que en sí misma contiene un reverso oscuro y obsceno: un mandato de gozar. Y es que en efecto, el goce es en último término el ingrediente fundamental que convierte la sustancia en sujeto, la materialidad en inmaterialidad, la libertad en necesidad, la casualidad en amor.

¿Y no es acaso nuestro momento actual, el de la realización plena y pura de la esencia misma de esta ley? ¿No se encuentra este reverso de la ley en el modo como las élites económicas y políticas, la vieja clase dominante, se han vuelto más y más obscenas, vulgares? Pensemos en la figura de Berlusconi como la patética repetición del líder fascista (la farsa que repite la tragedia) cuya Ley no prohíbe sino que, al igual que el superyó freudiano, te anima a gozar y a que (bajo su mando) te atrevas a suprimir todas las limitaciones de la moral pequeñoburguesa (S. Žižek 2001, p. 420). Frente al mandato superyoico del amo contemporáneo, el reto de hoy es sustraernos a esta forma de goce y atrevernos aún más al gesto loco, absurdo, de llegar hasta el final y *elegir lo*

*imposible*, lo que se escapa del marco de la situación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BREAZEALE, D., 1995: «Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self», en Karl Ameriks y Dieter Sturma (eds.), *The modern subject: conceptions of the self in classical german philosophy*. Albany: SUNY Press, pp. 87-114.
- DOLAR, M., 2006: *A voice and nothing more*. Cambridge: MIT press.
- FREUD, S., 1980: *El yo y el ello*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., 1973: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEGEL, G. W. F., 1984: *Filosofía real*. Madrid: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2006: *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- KANT, I., 2003: *Crítica del discernimiento*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- LACAN, J., 1984: «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos I*. México: Siglo XXI, pp. 86-93.
- \_\_\_\_\_, 2006: *El seminario, Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- ŽIŽEK, S., 2001: *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_, 2007: *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

#### FILMOGRAFIA

- Hellraiser* (EEUU; Clive Barker, 1987).
- Psycho / Psicosis* (EEUU; Alfred Hitchcock, 1960).
- Vertigo* (EEUU, Alfred Hitchcock, 1958)