

SSN 1751-8229

Volume Nineteen, Number One

Del príncipe idiota de Dostoievski al don Quijote de Cervantes: la posibilidad de una comunidad de los “muertos vivientes”

Miguel Angel Vladimir Dávila Espinoza,* Filósofo perro,
Peru

Resumen: Se sostiene que en los protagonistas de las novelas *El idiota* de Dostoievski y *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes se presentan encarnados respectivamente los dos momentos de la destitución subjetiva psicoanalítica. Por un lado, el momento de la *afanisis*, vaciamiento o desaparición de los contenidos subjetivos: el príncipe que acaba en el manicomio. Y por otro, el momento del “muerto vivo”, que contaría con dos modalidades básicas, la del “muerto vivo” como sujeto post-traumático, que vive con un mínimo de funcionalidad social –planteado por Žižek–, pero también habría la posibilidad de que el “muerto vivo” se despliegue intrusivamente en la sociedad a la que asume caída (en cuanto que la destitución subjetiva es la consecuencia o lo correlativo de la inexistencia del “gran Otro”), en el límite, que intente imponerle una ley política o de gobierno sobre la realidad. Esta última posibilidad encontraría como paradigma la figura de don Quijote, que cuando se vuelve “loco” en vez de internarse en alguna parte más bien sale al mundo como caballero andante, en contra de la sociedad española quinientista, pero interpretando este proyecto como el de la construcción de una comunidad desde el horizonte de la destitución subjetiva, juntos con otros que se unan a su visión, la visión de un “muerto vivo”: una comunidad *destituida*.

Palabras clave: don Quijote; Dostoievski; muertos vivientes; destitución subjetiva; Holocausto; comunidad

*<https://sites.google.com/view/filozizekiano>

El príncipe Mishkin, el idiota histérico disfuncional que termina como una “pompa de jabón” reventada

1. En la escena yo creo definitiva de la novela *El idiota* (1869) de Dostoievski, el protagonista el príncipe Mishkin, el príncipe idiota, empieza a dar un discurso sobre lo social en una reunión aristocrática organizada por sus parientes, en el contexto de que el rico Mishkin supuestamente estaría en cortejo, o algo así, con la menor de las señoritas de la familia anfitriona (hijas del general Fiodórovich y de la prima del príncipe, lady Lizaveta), su pequeña sobrina lejana Aglaia, una versión rusa y más tempestuosa de la Elizabeth Bennet de Jane Austen...

Digo que el príncipe entremete en la conversación domesticadamente vana de la reunión un discurso social y político que dura y dura, y nadie puede contener, y donde empieza a atacar con encono a la clase aristócrata y al zarismo ahí representados por ellos mismos, a la vez que reivindica al pueblo oprimido y a los humildes... y termina colapsando en el fluir horrorosamente histérico en el que no puede dejar de hablar y hacer que los demás solo bajen las cabezas avergonzados por el espectáculo terrorífico del hablar histérico... Mishkin, en el ardor inquieto de su habla, tira accidentalmente al piso y rompe un jarrón de colección que estaba sobre una repisa, y así como el jarrón él también se rompe en mil pedazos, termina convulsionado en el piso, la epilepsia maldita.

2. Žižek ha comparado al príncipe Mishkin con el ChatGPT: serían igual de idiotas por siempre interpretar literalmente los mensajes y significados dados en la intercomunicación social. No entienden los dobles o los triples sentidos, la ironía, el humor en general, la sutilidad de no responder, la perspicacia de ser (im)pertinente, conjunto de cosas que obedecen a ciertas reglas no explícitas del trato y comunicación social.

Así, en la novela de Dostoievski el príncipe es retratado como un “espíritu puro”, con unos principios morales muy nobles y solidarios, pero que

por plantearse como esquemas absolutos terminan generando, por el contrario, confusión y destrozo a su paso.

Por ejemplo, la profunda y tierna conmiseración que el príncipe siente por la fatal Nastasia Filíppovna, una bella y desgraciada joven usada como cortesana de intercambio por los personajes poderosos de la trama, a la que el príncipe le pide matrimonio para salvarla y cuidarla, termina en una sucesión de hechos desastrosos en los que Nastasia usa y re-usa, daña y re-daña al príncipe, lo abandona o lo insulta pero luego vuelve con él arrepentida cíclicamente, y viceversamente, por su propia “santa idiotez”, el príncipe usa y re-usa, daña y re-daña a Nastasia (para empezar el príncipe piensa que las ama a las dos, a Nastasia, de un lado, y a su pequeña y descontenta sobrina Aglaia, de otro, por él se casaría con las dos al mismo tiempo, tan necesitadas de alguien que cure sus heridas respectivas...).

3. Sin embargo, si el príncipe es, en efecto, un idiota social, o incluso, un “santo idiota”¹, es uno de tipo histérico. Y por ende, se trata en realidad de un idiota recontra subversivo.

Žižek opone la histeria y la perversión como dos posiciones que comparten el mismo escenario pero que tienen efectos diametralmente contrarios sobre él.

Por un lado, la histeria se define por un cuestionamiento del orden social que se centra y concretiza en uno mismo, o sea, se trata de un auto-cuestionamiento del lugar que uno ocupa en el entramado socio-simbólico: ¿por qué dices que soy, o que no puedo dejar de ser, un príncipe, o un terrateniente, o un intelectual, etcétera?

Por otro lado y en contraste, la perversión es una práctica social constructiva y conciliatoria, ayuda a recomponer y mantener la estabilidad y la adherencia del tejido social, el perverso no pregunta nunca por si el lugar que ocupa en la trama socio-simbólica es realmente su lugar o si podría dejar de serlo en algún caso, sino que, en vez de cuestionar(se) o querer saber (de sí), se identifica con la “mirada del otro”, con la instancia externa que miraría

terminantemente lo que es él, siendo por ende la perversión un gesto más de goce o satisfacción para con el otro (la sociedad, el “gran Otro”) que uno de goce o satisfacción propia.

Así, en la escena referida del colapso del príncipe Mishkin hay que notar puntualmente su carácter histérico y anti-perverso.

La postura que pone en escena el príncipe es básicamente la del negarse a desempeñar el perverso papel del “idiota de la familia”. O sea, un idiota domesticado, hipócrita en última medida, en el sentido de que guardaría una mínima distancia con respecto a su propia idiotez, que podría darle la espalda a esta y alegre o incluso auto-burlonamente casarse con la menor de sus sobrinas, y asegurar así, con su herencia principesca, una vida aristócrato-burguesa.

Más específicamente, un idiota “que se haría al idiota” frente a lo que Žižek denomina el “antagonismo de lo social”, la fractura entre dos clases (políticas) constitutiva de la realidad social, el que siempre la concepción de la realidad social esté distorsionada desde uno de dos polos políticos típicos, lo cual constata desde luego que no la veracidad de uno en detrimento del otro, sino la verdad de la distancia entre ambas versiones distorsionadas de lo social, la verdad de la fractura o antagonismo de lo social.

Al contrario, el príncipe Mishkin afirma, pone al descubierto, se identifica con su idiotez, no intenta el teatro de “podría ser un idiota con una vida normal”, sino que rompe con este pacto y simplemente demuestra que su idiotez lo aleja, excluye, destierra del orden social de su entorno, esto es, de su propio entorno y clase social, de su vida misma.

En este sentido, la locuacidad que *idiotamente* no se adapta a la situación de reunión social, y máxime, a la ideología aristocrática, o sea, a sus condiciones “autóctonas” de vida, sino que es ella, como hablar roto o que se va rompiendo, en su forma misma una fractura o un antagonismo de implosión, tal como el propio “antagonismo de lo social” que es el tema de este incontenible hablar, digo que en este sentido se trata de un hablar letalmente

histérico, pues aquí el cuestionamiento o la auto-pregunta de quién soy, cuál es mi lugar en la trama del orden socio-simbólico, tiene como único resultado la ruina, el que las condiciones de posibilidad de nuestra vida caigan, los supuestos ideológicos y socio-culturales de la clase aristocrática rusa en el caso del príncipe, o sea, que no sean efectivos contra el dudar idiota-histérico, y que, al quedarnos sin nuestro mundo o riqueza vital (lo que Habermas llama un mundo-de-vida), terminemos reducidos a nada, a “una burbuja que se disuelve en el aire”, pura cáscara corporal, la *afanisis* (desaparición), “destitución subjetiva” o condición de zombi –en la filosofía de Žižek–, el desmayo, epilepsia y manicomio, en la novela de Dostoievski.

4. Un contraejemplo para sustentar este planteo puede ser la interpretación que el filósofo Jean-Paul Sartre dio en la biografía que escribió sobre Gustave Flaubert titulada justamente *El idiota de la familia*. Según Sartre, Flaubert, quien fue prácticamente diagnosticado “loco” de joven, o de una neurastenia incapacitante, que impidió que terminase sus estudios de Derecho y que así trabaje nunca, por ende, pudiéndose dedicar a tiempo completo a la literatura, aun así mantenía un lugar dentro de la sociedad burguesa decimonónica como el loco-idiota de la sociedad o de la familia (burguesas).

El objeto de Sartre es desmitificar y cuestionar la figura del escritor puro o artístico burgués, que por un lado, está formalmente fuera del circuito productivo, pero por otro lado, conserva un lugar funcional como artista de la burguesía, condición bivalente asumida por Flaubert quien, como destaca Sartre, en sus cartas siempre se quejaba de que con la literatura no tenía suficiente dinero (para vivir como un mejor burgués) (López Rodrigué 2011: impaginado).

Al contrario, el príncipe Mishkin es el idiota-loco que hasta cierto punto ha hecho los máximos esfuerzos por encajar en la sociedad zarista decimonónica, con su pose de salvador de corazón puro, de suerte de santo idiota casadero, pero que en un momento no puede resistir y se rompe con la histeria, termina desplegando extensamente su idiotez y su irreconciliabilidad

absoluta con el orden socio-simbólico de su entorno. Terminando como una “pura cáscara”, como lo que queda luego de pinchar unas pompas de jabón.

E incluso este contraste Dostoievski-Flaubert se podría hallar en sus propias literaturas.

En *La educación sentimental* (1869) de Flaubert el protagonista es el joven estudiante de Derecho con aspiraciones literarias Frédéric Moreau, quien a lo largo de la novela trata de integrarse como joven literato al ambiente artístico burgués, o sea, a ese ámbito social donde lo artístico se respalda del dinero de los burgueses, y donde el dinero de los burgueses se respalda con el prestigio o refinamiento de lo artístico, un ámbito o ambiente que seguramente el lector podrá identificar aún en el siglo XXI en la sociedad de su país...

Este deseo de integración de Frédéric Moreau se concreta y medía con la relación discípulo-maestro que entabla con un maduro y popular marchante de artes de ese medio artístico-burgués, y con la atracción e idealización que siente por la esposa de este, con la que al final de la trama, cuando ya va a publicar su promisoría primera novela, está a punto de concretar la aventura, integrado por derecho al círculo social artístico-burgués.

En contraste con esta dinámica, por supuesto, para el príncipe Mishkin de Dostoievski al fin y al cabo solo hay una meta de tanto trajinar por la sociedad, por las herencias principescas y bondades, por los corazones puros y matrimonios santos: la des-integración con respecto a ella, a la sociedad, con respecto a la bondad o santidad mismas, la mera idiotez (no una idiotez familiar ni funcionalmente social, tampoco bondadosa ni santa), el manicomio.

El loco político: el racionalismo “escolástico” de Don Quijote

1. Sin embargo, yo creo que se puede ir más allá del manicomio. O sea, en lo que termina la idiotez histórica del príncipe Mishkin, la “cáscara vacía” subjetiva, la pompa de jabón reventada, la condición de “muerto vivo” de la filosofía de Žižek, de aquel que está excluido del orden socio-simbólico de su

entorno, o sea, de su vida, que está muerto en este sentido, “muerte simbólica”, pero todavía sobre-vive, continúa en medio del mundo como una ruina, ya no humana, solo un resto corporal, mientras tanto no le llegue la “segunda muerte”, “muerte física o real”, y por ende, zombi o “muerto viviente” que habita o se arrastra entre esas dos muertes: esto, no es la última alternativa.

Queda la posibilidad, quiero plantear, del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha. O sea, del loco-idiota-zombi que no se queda en un manicomio o que no está simplemente a la deriva sino que va a someter al mundo a su ley. En este sentido, la posición del Quijote es una esencialmente política, se trata de ir a enfrentarse en la práctica y cotidianamente contra la sociedad, pero ya no históricamente, sino yendo un paso más allá, asumiendo las consecuencias de lo que la historia desveló o destrozó, la caída de la sociedad, y asimismo la caída propia o de uno mismo en el vacío de la nada o de la pompa de jabón reventada.

De esta manera, se trataría de la ley del “muerto viviente” žižekiano, de aquel que es la consecuencia de que el “gran Otro” o la sociedad como tal no exista, el que ahora se lanza ya no contra una sociedad que se la presupone caída sino que su empresa es construir una comunidad post-sociosimbólica, una comunidad en base al sujeto destituido, a los “muertos vivientes”.

2. La diferencia entre la posición del Quijote como la del loco o “muerto vivo” político y la del príncipe Mishkin como loco en su punto cero, como pompa de jabón reventada o una especie de autista catatónico, condición con la que cae Mishkin en el manicomio y así culmina la novela de Dostoievski, hay que verla realmente como la diferencia insalvable entre dos formas de concebir la locura.

La locura del Quijote se da a campo abierto, en el curso de sus andanzas caballerescas-medievales por los campos, caminos, bosques y pueblos de la España pre-moderna y pre-burguesa. Mientras que cuando al final de la obra de Cervantes, supuestamente el Quijote recupera la cordura, y solo es ahora el hidalgo Alonso Quijano, es porque ya no hay aventuras afuera,

sino que el Quijote había vuelto a su casa a descansar, el caballero de la triste figura se había retirado de la profesión y, por ende, ahora solo le quedaba estar en el viejo hogar, cobijado por su sobrina y sus sirvientes, lúcido, solo esperando acostado entre colchones mullidos el resto del envejecimiento y la muerte. Entonces, para el Quijote, de un lado, la vida aventurera y externa es la locura, y de otro lado, la vida retirada y privada, doméstica o interna es la cordura.

Ahora bien, bajo una lógica distinta la locura del príncipe Mishkin, que es contenida y en última instancia enmascarada, “gestionada” o comprometida (en el sentido psicoanalítico) por su proverbial idiotez en la mayor parte de la novela, cuando finalmente estalla lo hace al mismo tiempo afuera y adentro de la sociedad.

“Afuera” de la sociedad en el sentido de que lo que pone en acto la histeria del príncipe es el cuestionamiento del orden social en cuanto tal, el que la sociedad se yerga en contra de la idiotez, el que lo social esté conformado no solo de leyes y moralidades sino también de una especie de implícita normativa del trato y la comunicación social. Que implica, por un lado, la confianza en la ficción kantiana de que los otros actuarán tal como ellos esperan que nosotros actuemos, la confianza en la ficción social como “gran Otro”. Por ejemplo, como indica Žižek, el que cuando saludamos a alguien se suponga que se debe devolver el saludo, pero por qué se supone esto, contra quién se cometería una falta cuando no se contesta un saludo: la falta que aquí se comete no es contra el otro que no recibe el saludo, sino contra la instancia común del saludar, la ficción del saludo social, el gran Otro.

Y por otro lado, la normativa social implícita implica el que uno tenga que aprenderla, que en principio no sea algo sencillo, sino que uno desde niño, y dependiendo de las condiciones sociales y culturales, va formándose en estas reglas implícitas. En la familia, en la relación con los no familiares, en el barrio, en la escuela, etcétera.

Es decir, no se trata solo de poner nuestra confianza en el “gran Otro” de lo social, en la ficción social, sino que aparte de esto hay que aprender un entero arte de la socialidad implícita, que desde luego no se llega a asimilar a la perfección pero hay que estar lo suficientemente capacitados en esto por la adolescencia o máximo la primera juventud –a ojo de buen cubero; aunque seguro es posible completar la dicha “formación” tardíamente, pero sería más complicado y, desde luego, más cómico–. Si no se consiguió esta cualificación mínima de lo social-implícito, por mil y un factores, sencillamente se es un idiota.

Por eso cuando un extranjero visita un país o un medio cultural distinto, parece un idiota, pero normalmente luego de un tiempo de adaptación, pues ya conociendo el mecanismo nativo de la normativa social implícita ahora tocaría en base a este una rápida asimilación de las nuevas reglas, más o menos se adecúa, claramente solo fue un idiota temporal. En contraste, el verdadero idiota es idiota en cualquier cultura que se presente, o hasta más idiota todavía. Por eso es tan bella y a la vez terrorífica la adaptación cinematográfica del maestro japonés Akira Kurosawa de la obra dostoiévskiana de la que hablamos, *El idiota / Hakuchi* (1951), donde la historia del príncipe Mishkin es encarnada-readaptada por personajes y por un idiota de antología del Japón post Segunda Guerra Mundial.

Pues bien, cuando el idiota, pese a su idiotez, trata todavía de pasar piola o encajar o adaptarse de alguna manera a su medio social, se trataría de un idiota en la cordura. Como sucede con el príncipe hasta casi el final de la novela de Dostoiévski, o asimismo con el idiota veterano de guerra japonés en la versión fílmica de Kurosawa.

Pero cuando el idiota se afirma a sí mismo, cuando rompe de una manera idiota justamente la normativa social implícita y su fe, y se distancia violentamente de ella, soberano en su idiotez, queda afuera de la sociedad, en efecto, de la socialidad y sus normativas, de su presupuesto básico de confianza (kantiana), afuera del “gran Otro”... mas la condición de vacío, de poma de jabón reventada en la que así ha devenido, no puede sostenerse por

sí misma... y simplemente se deja llevar al manicomio, a la entraña de reclusión, al “adentro” o interna-miento social, cual si se llevara a un niño de la mano, a un hombre sin alma, a un autista sordo-ciego-y-mudo, a un fantasma viviente, a un “muerto vivo”.

3. El filósofo español Gustavo Bueno sostiene la tesis de que el orate don Quijote representa la afirmación y defensa de la racionalidad, o sea, la locura del Quijote sería una racionalista.

Esto en el sentido de que el Quijote, pese a ver ogros con enormes brazos en vez de cotidianos molinos de viento, al momento de dar la explicación de estas visiones, y de explicar lo que es él y su tarea, lo que es la caballería andante, usualmente con amplitud y detalle, lo hace de una manera impecablemente inteligente, pertinente y lógica, como nadie más explica cosas en la novela. Se trata así básicamente de una racionalidad argumentativa, de una racionalidad que se afirma, luce y que ataca al nivel del lenguaje, de la argumentación, de la discusión y explicación sobre los hechos.

Esto se ve claro en el contraste con otros personajes de la trama a los que no les preocupa en absoluto esta dimensión del uso racional del lenguaje y la argumentación para entender, y participar en, la realidad.

Por ejemplo, en el duelo con el escudero vizcaíno –una de las primeras aventuras de la trama–, el que según el narrador hablaba “en mala lengua castellana y peor vizcaína”, y efectivamente, no se le entiende qué diantres quiere decir y replicar en su discusión y lucha con don Quijote, una confusión sintáctica tremenda, palabras y verbos mal formados, frases y locuciones que no cierran o lo hacen arbitrariamente, en suma, dice palabras o tiene la intención de expresar ideas pero no lo consigue porque no las arma correcta y lógicamente a un nivel lingüístico-argumentativo, racional.

En cambio, don Quijote siempre es implacablemente lógico, pulcro y claro en lo que dice, aunque lo que tenga que decir sea algo que guarde una relación de distorsión o desacople con la realidad.

Esta condición paradójica es lo fascinante del lenguaje o de la racionalidad quijotesca. Puesto que al nivel del contenido de este lenguaje hay obviamente una brecha o un conflicto con respecto a la realidad social, a la España rural quinientista donde hace siglos que no hay caballeros andantes, sin embargo, al nivel de la forma se afirma un pleno acuerdo, o mejor dicho, una comunicación directa con esta misma realidad social, en tanto que el lenguaje acordado para dar cuenta de ella, el castellano de la Monarquía Católica, es utilizado no solo con corrección sino con una potente capacidad explicativa, elaborada y sutil.

4. Pero justo para resolver esta ambigüedad se podría dar un paso más adelante que Bueno y decir que don Quijote no solo es una figura racionalista, de la racionalidad argumentativa y explicativa, sino que estamos ante una racionalidad tal pero ejercida desde la posición y desde las posibilidades del “afuera” de la sociedad, de la “destitución subjetiva”, del sujeto vacío o puro, de los “muertos vivientes” –en la terminología žižekiana–. La racionalidad de los “muertos vivientes”.

Partimos de la idea de que cuando don Quijote se vuelve loco luego de leer demasiados libros, no solo de caballería sino también de poesía e historia (como se ve en el examen inquisidor que hacen de su biblioteca el cura y el barbero de la Mancha), en realidad, empieza a atravesar lo que Žižek denomina la “destitución subjetiva”, la experiencia del derrumbe del orden social en el que se enmarca nuestra vida, el que este haya perdido su vigencia, que no reconozcamos nuestro lugar en este orden.

En el psicoanálisis del francés Jacques Lacan, la postura teórica de Žižek, la “destitución subjetiva” es entendida como un vaciamiento de la riqueza personal y vital con la que cuenta el sujeto que está integrado en una sociedad, a consecuencia usualmente de un proceso traumático, p. e., un hecho de violencia ultrajante o una catástrofe.

Sin embargo, yo creo que se puede dar un salto diacrónico y plantear que la “destitución subjetiva” es un tipo de experiencia histórica, o que, como el

propio Žižek sugiere, ha tenido un curso de constitución y desarrollo a lo largo de la historia (y cuya referencia sincrónica, en cualquier caso, sería el proceso del trauma psicoanalítico). Y planteo que hay tres hitos en este proceso diacrónico.

I) El esbozo vital: la filosofía de Diógenes el Perro en la Grecia helenística, cuyo gesto de hacerse un perro, casi literalmente un perro callejero que hace sus necesidades en la calle, en medio del ágora ateniense, es un gesto en el que se ha tachado o suspendido la realidad social, Diógenes ya no es un hombre sino un perro callejero, ya no es un ser de la sociedad, sujeto al “gran Otro”, sino que con su filosofía ha abierto o creado una salida, un mundo que no es social, el mundo de la naturaleza del perro, en su caso.

II) La generalización o universalización: la “teología atea” de Jesús de Nazaret, el que en la cruz al exclamar su lastimoso “Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?”, Jesús afirmó su ateísmo y la muerte del Dios padre precisamente, del viejo Dios omnipotente y omnipresente del Génesis. Ese Dios, que no estaba en la cruz, no podía estarlo, porque nunca existió. En cualquier caso, aquí emerge otro dios, Jesucristo, el dios ateo o débil –para dar un guiño a Gianni Vattimo–, aún más, que en consecuencia de lo que asume se queda afuera de la sociedad y religión judías, o sea, afuera de su vida misma, deviene un sujeto vaciado o hueco, esto es, una pura subjetividad sin contenido (social o simbólico). Este sujeto sin nada, para subsistir y no simplemente desvanecerse en el aire como una pompa de jabón, solo le queda la opción de apoyarse con otros sujetos sin nada, otros que acepten que no hay Dios, “gran Otro”, sociedad: la comunidad o el Espíritu Santo ateizado.

III) La conceptualización: el racionalismo subjetivo de Descartes plantea una *duda metódica* que tiene unos efectos realmente devastadores con respecto a lo que pueda considerarse el sustento o los presupuestos de las sociedades, culturas y conocimientos. No queda nada en pie, ni dioses ni demonios, ni sensaciones ni opiniones, únicamente la certeza de que aun así en esta brutal denegación de las cosas y de la realidad ahí está la instancia desde la que se da esta denegación, o sea, la mera subjetividad, la subjetividad

sin contenidos o con contenidos denegados, vacua, el puro pensar o ser subjetivo, *cogito*.

En este contexto, la obra magna de Cervantes, que es de 1615, 22 años antes del *Discurso del método* de Descartes –de 1637–, representaría una alternativa a lo que, en esta pequeña genealogía de la “destitución subjetiva” psicoanalítica, es la conceptualización cartesiana.

Quizá una alternativa complementaria, o quizá se trataría de dos formas opuestas de asumir desde el racionalismo la experiencia de la “destitución subjetiva”, esbozada por el cinismo antiguo y universalizada-ateoespiritualizada paradigmáticamente por el cristianismo.

Como diría Bueno, el racionalismo de Descartes es subjetivo pero además escéptico, y en este sentido, no tan rigurosamente racional, y hasta coqueteando con la irracionalidad o arbitrariedad. Bueno recalca que los verdaderos racionalistas de la época eran los de la llamada Segunda Escolástica, cuyo centro era España y el jesuita Francisco Suárez. Descartes, y su propia doctrina del *cogito*, ya dada en la filosofía de Suárez como reconocen los mayores especialistas cartesianos como Octave Hamelin, era así solo un reflejo o eco francés, superfluo y distorsionado de los voluminosos tomos de árido y excepcional racionalismo escolástico de Suárez (cuyas *Disputaciones metafísicas* son de 1597).

Y ciertamente que el racionalismo argumentativo y explicativo de don Quijote iría más en la línea precisamente de la rigurosidad, extensión y paciencia argumentativo-explicativa de la Escolástica, o de la Segunda Escolástica, que del “racionalismo escéptico”, o puramente denegatorio, de Descartes.

Sin embargo, no se agotaría en esto. Porque sostenemos que el gesto de don Quijote de, luego de “volverse loco”, o al atravesar la “destitución subjetiva”, salir al mundo como caballero andante tiene más que ver o se enraíza más directamente con el gesto cristiano de conformar una comunidad

de “muertos vivos”, o en este caso, una comunidad de “locos” caballeros andantes...

Construir paso a paso la comunidad *destituida*, o de los muertos vivos...

1. Entonces, para aclarar los puntos. Cuando el príncipe Mishkin finalmente se vuelve loco, o atraviesa la “destitución subjetiva”, queda en una nada impotente, no pronuncia palabra, no mira a los ojos ni casi se mueve – dice el narrador de la novela que así lo vieron la última vez–, es un zombi o “muerto vivo” para el manicomio. En cambio, cuando el Quijote se vuelve loco, o sea, cuando se vuelve él mismo luego de leer montones de libros, queda afuera de su sociedad, del mundo y de la vida vigentes en la España del siglo XVI, está atravesando la “destitución subjetiva”, es un zombi o “muerto vivo”, pero lo cual no lo detiene ni inmoviliza sino que lo lanza hacia fuera de su casa como caballero andante, en cualquier caso, como un “muerto vivo” muy ligero de piernas y que, además, luce una racionalidad argumentativo-explicativa extraordinaria.

Pero si se ve bien esta divergencia, se puede establecer que en realidad se trataría de dos fases de un mismo proceso. O sea, siguen siendo posiciones fácticas distintas y opuestas, pero estarían relacionadas en un nivel más básico, en realidad estarían vinculadas por una relación de sucesión, constitutiva de la dinámica de la “destitución subjetiva” psicoanalítica.

Es decir, se podrían distinguir dos etapas en la “destitución subjetiva”:

La primera, la del desacoplamiento traumático de la realidad social, el momento del vaciamiento implacable del contenido o de la riqueza vital-personal del sujeto, cuando se cae su mundo y entra en un arrobamiento de vacuidad, lo que Žižek denomina con el término griego *afanisis*, la desaparición.

La segunda, la del despliegue activo de la condición zombi, el que el zombi, pese a ser tal, pueda moverse todavía por el mundo, “*epur si muove*”. Pero en este punto sí habría que ir un paso más allá que Žižek.

Porque para el esloveno esta condición del “muerto viviente”, que todavía vive o se mueve por el mundo, tiene un sentido –digámoslo así– minimalista. Esto quiere decir que Žižek concibe al muerto viviente o *un-dead* como un sujeto básicamente post-traumático, que luego del trauma sigue viviendo aunque con un mínimo de funcionalidad social, que ya es mucho dado de donde viene, de la *afanisis*. Justamente se trata de una superación de esta última, el “muerto viviente” en cuanto tal es más que un ser en estado vegetal o que un autista catatónico, es alguien que ha retornado a la sociedad y vive en medio de ella, pero solo como una sombra, efectivamente como un zombi que interactúa con la especie de los humanos, excluido de la vida de estos, del orden social. Si vive todavía es a un nivel básico y pulsional, comer, dormir, perseguir alguna pulsión que no concierne a nadie más.

Un ejemplo que pone Žižek de esta condición minimalista del zombi o “muerto vivo” es el vaquero Armónica de la película *Érase una vez en el Oeste* (1968) del italiano Sergio Leone. Armónica es un tipo traumatizado, o post-traumatizado, que está excluido del orden social, nadie conoce su nombre real ni de dónde viene o a dónde va, casi no pronuncia palabra o es una especie de idiota de la armónica, “cuando tendría que hablar, toca la armónica, y cuando tendría que callar o tocar la armónica, habla”, y por supuesto, cuando una despampanante viuda (interpretada por Claudia Cardinale) se interesa en él como pareja, Armónica no quiere saber nada con una frialdad de zombi o “muerto viviente” alucinante en verdad. Pero al menos, recalca Žižek, Armónica puede estar ahí más o menos montando una trama loca o chiflada en la sociedad, la de la venganza del loquito de la Armónica súper pistolero, y que ayuda a unos cuantos en el camino (a la viuda, etcétera), o algo así. Mas esta integración en lo social, como hemos descrito, tiene sus irrevocables límites.

En cambio, basándonos justamente en la figura de don Quijote podemos esbozar una concepción maximalista del zombi o “muerto viviente” žižekiano.

Mucho más que solo ser mínimamente funcional, sostenemos que el zombi o muerto viviente, o quien atraviesa la “destitución subjetiva” en su segunda etapa, puede establecer una relación de influjo o intrusión más masiva en la sociedad, de la cual se mantiene o sigue manteniéndose excluido en cuanto tal (en cuanto zombi)... Don Quijote sería el paradigma de este otro tipo de zombi, que se manda a tratar de imponer a la sociedad su propia visión o el horizonte de su propia posición, invitar a la sociedad que aparece anulada, tachada, caída desde esta visión u horizonte, a ser parte de la construcción de un mundo, del mundo de la caballería andante en su caso, a contribuir a que las cosas y la realidad estén concebidas y determinadas según la ley de este mundo caballeresco.

Es decir, la condición maximalista del zombi o “muerto vivo” se define como el despliegue político de la posición y horizonte zombi, el que el zombi conciba su propio estado de zombi o de “destitución subjetiva” como la condición de una ley política, política en el sentido de gobierno sobre las cosas y la realidad. Esto es, la propia destitución subjetiva, que implica o es una inferencia de la caída de la sociedad (de que el “gran Otro” no existe), es lo que abre la posibilidad de la construcción de un mundo que ya no dependa de lo social, y sus contradicciones y traumas, sino que es un mundo construido por lo que podemos llamar una comunidad *destituida*, destituida de cualquier garante supremo o “gran Otro”.

2. La tarea que tenemos es definir la naturaleza, las posibilidades, y las posibilidades actuales, de lo que denominamos la comunidad *destituida*.

El esquema básico es que se trata de una comunidad conformada por la “destitución subjetiva”, o por los sujetos que atraviesan esta experiencia. De esta manera, se trata de una comunidad que surge luego de la caída de un entramado u orden social, y de lo que fungía como el garante supremo de este orden, o sea, de lo que aseguraba la vigencia de los sentidos o significados simbólicos dados en el interior de dicho orden (social)... el “gran Otro” psicoanalítico, o también, la ideología en un sentido general.

La caída de este “gran Otro” y del orden social que garantiza tiene en el psicoanálisis de Lacan la dimensión de un trauma, de una violencia que irrumpe y derrumba un estado anterior, y que nunca puede ser recompensada o saldada. Es decir, el trauma se presenta como algo que se escapa de las coordenadas dadas por los presupuestos de sentido o significación del orden social donde acaece. Es a esta falta de posible sentido o significado sociosimbólico del trauma, a esta imposibilidad de que pueda ser asimilado y recuperado por la sociedad, a lo que Žižek llama lo Real.

Para aterrizar estos conceptos psicoanalíticos y ver cómo funcionan en una comunidad *destituida* “realmente existente”, y de esta manera captar cuáles son las posibilidades en juego, y los obstáculos, propios de esta comunidad, pongamos un caso de análisis.

El Holocausto nazi indudablemente tiene el estatus de un trauma, o de una irrupción de lo Real, una irrupción que arruina completamente, en general, las coordenadas sociosimbólicas de las sociedades políticas democráticas occidentales que fueron sometidas, al menos temporalmente, al Tercer Reich, y en particular, [arruina] el mundo o la vida de los judíos, que estaba asentada en estas sociedades políticas dichas de las primeras décadas del siglo XX.

O sea, no había ni hay categorías sociales o simbólicas para darle un sentido al Holocausto y a los “campos de concentración”, como si el acaecer de estos en cuanto acaecer de lo Real hiciera explotar la base de naturaleza política e ideológica que sin dudas condiciona el fenómeno nazi.

Es decir, es cierto que desde un análisis marxista, tal como hace el mismo Žižek, se puede llevar adelante una explicación y una crítica político-económica de la ideología nazi como una respuesta reaccionaria de una “revolución sin revolución”, o sea, la pretensión nazi de presentar una alternativa al capitalismo pero sin modificar ni cuestionar el capitalismo, esto es, manteniendo una economía capitalista, así, el nazismo fue una revolución meramente idealista o culturalista, que seguía en el horizonte de las estructuras

materiales capitalistas: ninguna revolución, por el contrario, sabotaje de la posible verdadera revolución marxista-comunista.

No obstante, el Holocausto judío y los “campos de concentración”, que son un efecto de esta ideología falsamente revolucionaria, y al contrario, reaccionaria, que es el nazismo, desbordan este factor político-económico condicionante. Es decir, especialmente en los “campos de concentración” se rompió algo más que un posible proceso político revolucionario, o irrumpió algo que no depende de este proceso. ¡Irrumpió lo Real!, en la terminología de Žižek...

Gracias a la filosofía del esloveno que podemos definir no solo lo que es lo Real sino cuáles son sus procesos, fases y posibilidades. El “trauma de lo Real” genera la “destitución subjetiva”, con sus dos etapas, la de la *afanisis* o vaciamiento hasta ser vacío, y la de los “muertos vivientes” o la del vacío que subsiste entre o en medio de la vida.

Aplicando estos conceptos al caso del Holocausto, planteamos el hecho de que, más allá de la intencionalidad nazi, en los “campos de concentración” se generaron zombis o “muertes vivientes”: los que eran llamados en los campos *muslims*, o musulmanes, aquellos prisioneros que se abandonaban en la inercia de la existencia absurda que se llevaba en el campo hasta terminar de morirse de hambre (por ejemplo, los alemanes obligaban a los prisioneros a trasladar piedras pesadas de un lugar a otro lugar del campo, y a que luego devuelvan la piedras del lugar trasladado al lugar del inicio), aquellos prisioneros que, así, si nadie los movía podían estar tirados el día entero en el sucio y polvoriento suelo o faltos de cualquier motivo o ánimo para mostrar alguna “dignidad humana” –y les decían musulmanes por una comparación de humor negro con la sumisión adoratoria que tienen para con Mahoma sus seguidores cuando oran arrodillados contra el suelo–.

3. Pero aunque muchísimos judíos *muslims* murieron en los campos, hubo también el montón de los que sobrevivieron, los que fueron liberados por

los norteamericanos y rusos, y así pudieron volver a la vida y a la sociedad. Un buen número de ellos migró hacia los Estados Unidos...

Y es en este contexto donde surge la posibilidad de una comunidad *destituida*, pues están cada uno de los elementos condicionantes: un trauma o irrupción de lo Real, el Holocausto; la “destitución subjetiva”, unos muertos vivientes surgidos, los *muslims*; la posibilidad de que estos muertos vivientes se relacionen y construyan una comunidad desde su realidad, los *muslims* sobrevivientes de la Segunda Guerra que migran en masa en una especie de “sueño americano” *destituido* o zombi.

Sin embargo, justamente este caso de los sobrevivientes del Holocausto muestra que el concepto minimalista žižekiano de la condición del “muerto viviente” no responde, o en cualquier caso requiere ser complementado por una concepción maximalista en sentido amplio. O sea, si, por un lado, el minimalismo reduce al zombi, o al que atraviesa la destitución subjetiva en su segunda etapa, a un subjetividad mínimamente funcional o consistente para lo social, por otro lado, el maximalismo en un sentido amplio o general asumirá que el zombi o “muerto viviente” puede, sin dejar de mantener esta condición de subjetividad *destituida* o que experimenta que no hay garante supremo de lo social, entablar una relación más que mínima con la sociedad...

La prueba de que este maximalismo –en el sentido de, por lo menos, una superación del minimalismo– de la condición del zombi o “muerto viviente” no es un mero constructo teórico sino algo fáctico y concreto es justamente la trayectoria vital de muchos de los “sobrevivientes” de los campos de concentración, o sea, cómo fue la vida, o la vida de “muertos vivos”, que estos llevaron en las décadas siguientes al fin del nazismo.

Por ejemplo, como se ve en el documental estadounidense *Los últimos días* (1998) de James Moll, que pinta los testimonios de los que estuvieron en los campos en los “últimos días” antes de que las tropas aliadas los descubrieran horrorizados –por decir lo menos–, estos sobrevivientes luego de los “campos” casi vivieron como cualquier otro burgués o trabajador de las

sociedades democráticas homologadas u homogéneas (para usar los términos de Gustavo Bueno): se casaron, tuvieron hijos, nietos, trabajaron, hicieron carrera, hasta hay un testificante que llegó a ser representante de la cámara baja del Congreso de Estados Unidos por el Partido Demócrata.

No obstante, al lado de este maximalismo amplio o genérico de la condición del zombi o no-muerto, que como vemos parece confundirse con una domesticación, o sea, que solo pasaríamos de la funcionalidad minimalista a una funcionalidad social mayor y más intensa, y así más concretamente funcional, es decir, que en la práctica sería una adecuación más plena a la norma y ley social, económica y política del *statu quo* del capitalismo democrático de la segunda mitad del siglo XX hacia delante, quiero plantear que al lado de esto se puede pensar en un maximalismo en sentido estricto o específicamente propio, que sería, tal como dijimos anteriormente, el maximalismo de una ley política o de gobierno sobre la realidad que venga y se despliegue desde el horizonte zombi o de los “muertos vivientes”, el proyecto de construir una comunidad desde la experiencia y posición de la “destitución subjetiva”, que de esta manera se presentaría como una alternativa, quizá inevitablemente beligerante (como da prenda el modelo quijotesco), frente a la caída de la sociedad como tal, una sociedad esencialmente caída pero que se mantiene ahíííí ideológicamente...

4. Y es en otro documental estadounidense donde encontramos una prueba concreta ahora de la teorizada forma maximalista en sentido estricto o propio del zombi o “muerto viviente”, o dicho con más exactitud, nos topamos con un intento fallido y hasta desastroso de esta maximalización.

Se trata del documental distribuido por Netflix *One of Us* [Uno de nosotros] (2017) de las realizadoras Heidi Ewing y Rachel Grady, que expone el caso de la ultra conservadora “comunidad” de judíos jasídicos de Nueva York, y las trayectorias de tres jóvenes expulsados o desterrados, o auto-expulsados y auto-desterrados, de esta comunidad en los años corrientes, tres: un joven padre con intentos de suicidio que sueña con ser actor, una joven madre de varios hijos maltratada por su cónyuge que se atreve a denunciar el

abuso y buscar su independencia, y un adolescente rebelde que quiere construirse un camino propio mas termina en las drogas... para la comunidad jasídica estos lógicamente ya no pueden ser “uno de nosotros”...

El fondo y contexto histórico de estas historias de anomia o exclusión de una comunidad, es el origen de esta comunidad del judaísmo jasídico norteamericano. Como se resalta en el documental, se trata de una comunidad que se formó a partir de la migración de los “supervivientes” del Holocausto hacia Norteamérica. O sea, viene a ser precisamente una comunidad de los “muertos vivos”, de los que eran los *muslims*. Y es interesante como los propios judíos jasídicos neoyorquinos que son entrevistados inciden en lo forzado y necesario que fue el que sus padres o abuelos, los “sobrevivientes” migrantes, adoptasen como base de su comunidad judía justamente la forma del jasidismo, o sea, una forma ultra conservadora, casi extinta: en el Holocausto su mundo se había caído, por lo tanto, los supervivientes para protegerse de la sociedad a la que necesariamente tenían que volver² se aferraron a encerrarse en los límites más rígidos y fundamentalistas posibles, solo así podían subsistir como comunidad entre o en medio de la sociedad.

Y así nació la pesadilla jasídica norteamericana o neoyorquina.

Y es que estar dentro de esta comunidad, ser “uno de nosotros”, implica el que prácticamente uno esté preso. El jasidismo maneja y gestiona la existencia desde el nacimiento hasta la vejez y muerte, cada aspecto y proceso vital está codificado, reglamentado hasta el absurdo. Qué vestirse (qué tipo de camisa, qué color de media...), qué comer, qué leer, qué música escuchar, qué páginas visitar de internet, con quién casarse (a qué edad, cuántos días dura la luna de miel), cómo educar a los hijos, cómo ser un esposo o esposa, qué oficios o labores poder elegir, qué peinado usar, cuántos centímetros mide la patilla, etcétera.

Así, la posible comunidad *destituida* se convierte en un legalismo fundamentalista. Es decir, es como si contradictoriamente hubiera renacido cierto “gran Otro” en el seno de la comunidad *destituida* de los *muslims*

sobrevivientes. Pero un “gran Otro” que sería, más que el regreso del viejo Dios padre, una reducción a una ley vacía o formal, a un formalismo legal. O sea, en la comunidad jasídica lo elemental no es la creencia o la propia religiosidad sino el cumplir lo mejor que se pueda la ridículamente exhaustiva reglamentación de la vida cotidiana, la ley jasídica.

Esto tiene el efecto de que ante la experiencia histórica del Holocausto, de que el “gran Otro” no exista, se apele a una ley interna comunitaria... como un “sí, no hay garantía suprema ninguna para la existencia socio-simbólica, pero entonces creemos leyes, las leyes son lo único que nos puede sostener ante el vacío social”.

Este gesto de basar la comunidad en la ley, o sea, en un garante supremo pero de tipo formal, del tipo de la forma de lo legal, es, en realidad, un principio propio y distintivo del judaísmo a lo largo de su recorrido histórico, como señala Žižek. Ese típico legalismo de los maestros de la ley o de los fariseos que condenaban sin posibilidad de excusa a los que no respetaban el *sabbat*, que ya denunció Jesús. Pero que realmente tiene sus ventajas – puntualiza el esloveno–, pues se zanja la relación tensional con respecto a las obligaciones o deberes que presenta el entramado socio-simbólico simplemente referenciando al cumplimiento rígido de las leyes (que atraviesan ese entramado).

Es con una lógica así pero llevada al límite que los supervivientes pudieron construir una comunidad propia o *destituída* entre o en medio de la sociedad, o sea, basaron su comunidad en la ley pero no para zanzar de este modo las obligaciones y enigmas de lo social sino en un giro admirable para zanzar la relación con una ley social, unas obligaciones y enigmas, asumidos como esencialmente tachados o anulados...

Mas el precio de esta operación de “zanjadora refracción legalista” con respecto a lo social caído fue el que internamente la LEY funcione como un teatro paranoico en el que no puede haber ninguna interrupción o incumplimiento, no vayamos a recordar lo que no queremos, eso de lo que no

queremos hacernos cargo, que la sociedad o el “gran Otro” no existe, generándose en esta posición de falsedad aprisionamiento y esclavitud, lo contrario del potencial liberador de una comunidad *destituida*, o su fracaso.

En contraste, la posibilidad de una verdaderamente liberadora comunidad *destituida* sería la unión comunitaria justamente de esos tres jóvenes del documental, y otros más, expulsados o auto-expulsados de la comunidad jasídica neoyorquina, los destituidos de la propia comunidad *destituida* (fallida), lo que se indica implícitamente en el documental cuando se hace referencia a la fundación *Footsteps* [Paso a paso], fundada en el 2003 para ayuda de los expulsados o auto-expulsados de la comunidad jasídica norteamericana como los tres jóvenes del documental.

Notas

¹ Heredero de los santos idiotas o santos locos bizantinos, *saloi*, del siglo VI d. c., monjes o benditos que se hacían pasar por mendigantes y molestos “locos” del pueblo o de la ciudad, que debilitada y progresivamente menguante su influencia en las civilizaciones cristianas a medida que pasaban las generaciones, solo sobrevivieron y perduraron en Rusia con el paradigma del escita Andrés el Loco, *salos* del siglo X, volviéndose esta “locura en Cristo” un elemento del núcleo espiritual-cultural moderno ruso –según el especialista español José Simón Palmer–.

² Porque en cuanto “muertos VIVIENTES” todavía se mueven, y aun más, hacia otro continente...

Referencias

López Rodríguez, R. (2011) La enfermedad de Flaubert. Disponible en: <https://resonancias.org/article/1050/la-enfermedad-de-flaubert-por-ruben-lopez-rodrigue>.
Accedido el 11 de febrero de 2025.