

The walking Hobbes: apuntes para una teoría político-ideológica

David Sibio (UNGS)

1. Introducción

En *Six-guns and Society: A Structural Study of the Western* (1975), Will Wright apuntaba que cuando alguien le preguntaba por qué desperdiciaba tanto tiempo mirando *westerns* en medio de la noche, él sostenía firmemente que estaba haciendo una investigación en ciencias sociales, porque el western es el género cinematográfico del mito americano: “como cualquier mito, se posiciona entre la conciencia humana individual y la sociedad. [...] Así, un mito debe decirle a sus espectadores algo acerca de ellos y su sociedad.” (Wright, 1975:2)

Partiendo de esta idea focalizaremos nuestro análisis, e interpretación, en el género de historias donde los muertos regresan a la vida; muertos que no mueren pero que tampoco están vivos, tal como sucede en la serie televisiva *The walking dead*.¹

¿Por qué desperdiciamos tanto tiempo viendo películas y series en donde los muertos vuelven a la vida? Porque —parafraseando a Wright— hay en ellas *algo que nos dice algo* sobre nosotros y nuestra sociedad en torno al orden de lo político-ideológico que estructura la realidad. Específicamente: el pensamiento político-ideológico de raigambre hobbesiana que se establece como fundamento para la dominación y estigmatización de Otro.

En *TWD*, el comienzo es el típico de estas historias: los vivos experimentan el derrumbe del mundo, tal y como lo conocen, por la intrusión de muertos que vuelven a la vida. No se sabe el hecho específico que ha hecho volver a los muertos, pero ahí están. De aquí que a la pregunta “¿Por qué vuelven los muertos?”, Lacan responda: *porque no están debidamente enterrados*, en sus exequias hubo algo erróneo. “El retorno de los muertos es signo de la perturbación del rito simbólico, del proceso de simbolización; los muertos retornan para cobrar alguna deuda simbólica impaga.” (Žižek, 2000:48) Así, el “retorno del muerto” es el reverso del rito adecuado; el rito adecuado implica una reconciliación, una aceptación de la pérdida, mientras que el retorno del muerto significa que algo no ha podido ser reconciliado, aceptado, o dicho de otro modo, que algo no cierra, que no ha encontrado su lugar en el texto de la historia y que, por lo tanto, permanece fuera de ella. El reclamo que vemos con el *retorno de los muertos vivos* —reclamo causante del terror burgués— es el de la protesta por la exclusión de la vida social.

El recorrido propuesto comprende una interpretación del concepto de *estado de naturaleza* en Thomas Hobbes como estructurante de la realidad del sujeto, que en esta línea, juega con la idea de *desorden del mundo* y adelanta la interpretación de los registros lacanianos de lo *real* y lo *simbólico* en torno a lo político-ideológico, así como a las figuras de Prospero y Calibán. Luego se profundiza la interpretación a partir del concepto de *goce*, relacionado, según Žižek, a la ideología. Finalmente, a modo de conclusión, se sintetizan las ideas y sugerencias desplegadas, con el propósito de mostrar cómo se estructura la fantasía política e ideológica en las historias —contra-laboratorios virtuales de producción de la realidad *ergo* dispositivos ideológicos— donde los muertos caminan.

¹ Con las siglas *TWD* a partir de ahora.

2. Estado de naturaleza y Cosa imposible

Luego de advertirnos acerca de la condición o estado de *guerra de todos contra todos* por la ausencia de un poder común que atemorice a los hombres, Thomas Hobbes, en *Leviatán* ([1651] 2013), nos informa que esa guerra no consiste sólo en batallar, ya que su naturaleza “consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.” (Hobbes, 2013:102) En otros términos, se trata de la guerra no sólo en *acto*, sino en *potencia*.

En este sentido, la teoría política hobbesiana se construye sobre dos elementos conceptuales interdependientes: el *estado de naturaleza* y el *contrato*. El primero es ese “no-lugar” donde el conflicto es el núcleo de las relaciones naturales entre las personas y contra el cual Hobbes antepone las relaciones no naturales sino políticas entre las personas. De las relaciones naturales y conflictivas entre las personas, el *estado de naturaleza*, emana la llave maestra de lo político —zona artificial— que es el *contrato*. Así, se puede afirmar que el *contrato* es el modo que encuentra Hobbes para exorcizar *eso* no definido denominado *estado de naturaleza*.

Ahora bien, el estado de naturaleza hobbesiano no es un punto lejano en el pasado ni un estado previo o “una *condición cronológicamente* anterior a la sociedad civil” (Rinesi, 2011:177) sino que es un macabro acompañante, una posibilidad siempre presente que acompaña —de manera inherente y en cada etapa de su desarrollo— a la sociedad. Es el terrible recordatorio del estado de fragilidad del orden político. La amenaza latente hacia la que todo iría si el contrato se revierte. De aquí que en Hobbes la filosofía política es un pensamiento sobre el orden que encuentra su materia, inspiración y justificación en *eso* contra lo cual se levanta: la nada política.

Si se me permitiera ponerlo con una fórmula simple, diría que el estado de naturaleza es en Hobbes la conceptualización —quizás también la *estilización*: una conceptualización curada de rarezas, despojada de historia “concreta” y llevada a las últimas consecuencias lógicas— de la guerra civil. (Rinesi, 2011:178)

Librados a la condición de la nada política (ficción teórica que es el *estado de naturaleza* y que la guerra civil materializa), los hombres se matan unos a otros como lobos. ¿Y por qué se matan unos a otros como lobos? El capítulo XIII, titulado “De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria”, ofrece tres *fundamentos* para el desacuerdo entre los hombres: la *competencia*, la *desconfianza*, y la *gloria*, que el autor desarrolla de la siguiente manera:

La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido. (Hobbes, 2013:102)

Ahora bien, más allá del nombre que el autor les está dando a las causas con las cuales identificar la dinámica y el devenir de los hombres en estado de naturaleza, es posible pensar no en un conjunto de elementos, sino en un objeto de deseo o *deseo mimético*: *el deseo del objeto deseado por el otro* como el *elemento* que dinamiza la vida (y la muerte) en el “estado de naturaleza”.

Dicho de otro modo, lo que aquí interesa no es el descubrimiento de un conflicto particular, sino de la *lógica* que estructura y organiza las relaciones antagónicas entre los hombres, a la cual se le da el nombre de *estado de naturaleza* y que se sugiere ubicar en el registro lacaniano de lo *real*, así como en relación al concepto de *goce* del psicoanalista francés.

Lo *real*, se recuerda, es ese núcleo duro que se resiste a la simbolización,

que no se deja atrapar por las redes de lo simbólico, que persiste en su lugar y siempre vuelve a él. Y respecto al cual, naturalmente [y en relación también al estado de naturaleza hobbesiano], no importa saber si ha “tenido lugar”, si “realmente” ha ocurrido, ni mucho menos investigar cuándo o dónde es que ha ocurrido. (Rinesi, 2011:191)

Es más: en la realidad y en realidad no ha ocurrido, sin embargo ejerce una causalidad estructural y produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos. “No existir” y *producir efecto* es la extraña paradoja de lo real lacaniano.

Goce (*Jouissance*, *Genuss*) debe distinguirse del placer (*Lust*). El goce es el placer más allá del principio de placer; es el placer en el dolor (“*Lust im Unlust*”), la paradójica satisfacción producida por un encuentro doloroso con una Cosa. Avanzaremos mucho mejor sobre el concepto de goce más adelante.

3. Cosas derrumbándose: Calibán o la existencia en lo *Real*

Lo que posibilita el gran enunciado de la filosofía política es la época de crisis, el momento en que las cosas se derrumban produciendo un vacío por la disolución de las relaciones políticas y la interrupción de los vínculos de lealtad. La época de crisis o *desorden del mundo* —Wolin *dixit*— es cuando nadie puede dar significado a las inestabilidades; cuando nadie puede procurar un orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas. Como cuando sucede una tempestad.

En *Una tempestad*, Césaire, presenta *La tempestad* de Shakespeare pero contada de otro modo: Calibán aparece como *eso* otro que pide —desde la visión colonial— un orden temporal de palabras que represente un orden temporal de cosas. La cosa-Calibán es inculcada con el lenguaje del amo-colonizador para que hable civilizadamente. Para que no diga ¡*Uhuru!*, para que no desordene la Naturaleza. Calibán tiene algo de objeto siempre imposible, de cosa que no puede ser simbolizada, “un tinte de negatividad, ya que el autor lo crea esclavo y deforme; y las deformidades físicas [...] suelen ser eco exterior de defectos morales.” (Carbone/Eiff, 2011:11).

Si toda la filosofía política nace para procurar un *orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas*, puede sugerirse que la literatura política de Césaire implica otra mirada: Calibán es la roca dura de la significación, o dicho de otro modo, lo Real lacaniano, es decir, aquello que se resiste a la simbolización, que se resiste a entrar en el lenguaje: “el punto traumático que siempre se yerra, pero que pese a eso siempre regresa, aunque intentemos [...] neutralizarlo, integrarlo al orden simbólico.” (Žižek, 2014:104) El orden simbólico es el de Prospero, que guarda su ciencia (“en libros gordos”) egoístamente para él. Y es que Prospero lo que hace es resguardar la ideología dominante, pero no para ofrecer una ideología como punto de fuga de la realidad, sino ofrecer la misma realidad social que simboliza como huida del núcleo traumático, real. La realidad social que impulsa Prospero, a través de tempestades, es el *sistema colonial esclavista*.

En este contexto, el punto traumático que no puede ser simbolizado, que es insoportable para la racionalidad occidental, es Calibán diciendo ¡*Uhuru!* Y cuando Prospero le reprocha su oleada de lenguaje bárbaro es cuando la ideología dominante se vuelve más explícita: aparece lo que Laclau y Mouffe conceptualizan como *antagonismo*.

Calibán es un de-generado, pero no sólo en el sentido de estar *desviado* de un orden “natural” de las cosas, sino en el sentido de no pertenecer a un género, de no poder inscribir su

cuerpo de-forme en una forma; Calibán es un desviado del sistema hetero-genérico que vive en un limbo porque no tiene validez ontológica, cuestión por la cual se lo tiene que volver hombre. Prospero lo quiere volver hombre. Por eso Calibán le tiene que agradecer que le haya enseñado a hablar, que lo haya formado, educado, que lo haya sacado de la animalidad que en él se manifiesta todo el tiempo. Pero la existencia de Calibán pone en crisis la *realidad concentracionaria* del orden social de la isla bajo dominio de Prospero. Calibán cuestiona la hegemonía sexo-genérica de la política discursiva sobre los cuerpos de Prospero, ya que el cuerpo deforme de Calibán es el espacio de contra-producción del poder en tanto es un dispositivo biotecnológico desde el cual, si no se dispara la revolución, es posible establecer un punto neurálgico de resistencia contra-hegemónica de lo que Prospero representa.

Es decir, Calibán en tanto Real, vuelve inevitable la aparición del conflicto, de lo antagonico. No puede ser simbolizado porque su “animalidad” emerge todo el tiempo, siempre regresa aunque Prospero intente integrarlo al orden simbólico del sistema colonial esclavista.

4. Goce e ideología: el lobo *éxtimo*

En *El acoso de las fantasías* (2013), Žižek sostiene que lo que mantiene la unidad de cualquier comunidad humana —aquí la isla colonial esclavista de Prospero— no puede ser reducido a un punto de identificación simbólica. Lo que hay en la unidad de los miembros de una comunidad es la relación común que tienen respecto de una Cosa, la encarnación del Goce.

Néstor Braunstein explica que la noción de goce (*la jouissance*) llega a Lacan por el camino de la filosofía del derecho de Hegel, donde aparece el *Genuss*, el *goce*, como algo subjetivo, particular, imposible de compartir e inaccesible al entendimiento. En oposición, el *deseo* resulta de un reconocimiento recíproco de dos conciencias y es objetivo, universal y sujeto a legislación. “Lacan lee a Freud con un cuchillo afilado en la piedra de Hegel” (Braunstein, 2011:19), por eso la oposición entre deseo y goce, de raigambre hegeliana, resulta de ese modo en Lacan. Sin embargo, a nuestro entender, hay algo del goce en lo que antes se denominó *deseo mimético*, ya que en la *lógica* que estructura el *estado de naturaleza* hobbesiano se pierde, se suprime, el entendimiento con el Otro.

“Si digo que una cosa también me gusta, o si me remito a mi goce, sólo expreso que la cosa vale así para mí. Con ello he suprimido la relación posible con los otros, que se basa en el entendimiento.” ([Hegel citado por] Braunstein, 2011:19) Por lo tanto, *goce* remite a la noción de “usufructo”; el disfrute de una cosa en tanto objeto de apropiación. Apropiación que sólo es posible si hay una expropiación, ya que algo es “mío” si hay otros para quienes lo “mío” es ajeno. Se goza de aquello que se posee y para poseerlo es necesario que otro renuncie al objeto.² En este punto confluyen las teorías del derecho y el psicoanálisis;

se plantea en ambas la cuestión fundamental de la primera propiedad de cada sujeto, su cuerpo, y las relaciones de este cuerpo con el cuerpo del otro tal como ellas están reglamentadas en un cierto discurso o vínculo social. Cuestión de la compra y la posesión del otro en el *esclavismo*, el feudalismo o el capitalismo [...] Lo central es el goce, el usufructo, la propiedad del objeto, la disputa en torno del goce del mismo y del goce mismo como objeto de litigio, la apropiación o expropiación del goce en relación con el Otro. ¿Es mío mi cuerpo o está consagrado al goce del Otro, ese Otro del significativo y de la ley que me despoja de esta propiedad que sólo puede ser mía cuando consigo arrancarla de la ambición y del capricho del Otro? (Braunstein, 2011:20)

² En el *estado de naturaleza* hobbesiano, la renuncia al objeto en disputa para su usufructo, para su goce, produce necesariamente la muerte del Otro. La muerte u otra forma de exclusión / eliminación simbólica.

La relación con la Cosa, que está estructurada mediante las fantasías, es lo que entra en peligro cuando el Otro irrumpe. Es lo que sucede cuando, por ejemplo, la Cosa-Nación que es algo a lo que sólo “nosotros” tenemos acceso se ve amenazada por “ellos”, que no comprenden la Cosa-Nación. Lo que se quiere defender de “ellos” no puede ser reducido a valores fundamentales que sustentan una identidad nacional. La Cosa-Nación se determina por una serie de propiedades que se contradicen. Aparenta ser eso que llena la vida de sentido pleno, pero es eso de lo que finalmente sólo se enumeran fragmentos inconexos del modo en que una comunidad se organiza. Más específicamente, del modo en que una comunidad organiza su goce:

Los miembros de una comunidad que participan en un “estilo de vida” determinado *creen en su Cosa*, donde esta creencia tiene una estructura apropiada al espacio intersubjetivo: “Creo en la Cosa (nacional) equivale a “Creo que los otros (miembros de mi comunidad) creen en la Cosa”. [...] La Cosa nacional existe en tanto que los miembros de la comunidad crean en ella, es literalmente un producto de la creencia en ella misma. (Žižek, 2013:45)

La existencia paradójica de una entidad que *es*, se da entonces cuando el sujeto cree (en la creencia de otros) en ella, como en el modo de ser de las Causas Ideológicas, donde el orden de la causalidad se encuentra invertido, ya que la Causa misma surge de sus efectos, de las prácticas ideológicas que le dan vida. “Una nación *existe* sólo mientras su *goce* específico se siga materializando en un conjunto de prácticas sociales y se transmita mediante los mitos nacionales que las estructuran.” (Žižek, 2013:46)

La Causa colonial-esclavista es el modo en que la Razón Occidental organiza su goce mediante mitos que están atravesados por el Gran Mito de la Racionalidad Civilizadora. Lo que está en juego en la tensión colonial-esclavista es siempre la posesión de la Cosa-conquistada atravesada por el Gran Mito. En esta instancia es cuando el Otro (la figura de Calibán) amenaza el goce de la Razón Occidental (el estilo de vida de Prospero). Calibán es el que quiere robarse el goce de Prospero. Encarna el goce excesivo que tiene acceso a algún tipo de goce (“su” goce) perverso y secreto. En este sentido, lo que molesta de Calibán es el modo en que organiza su goce, su exceso, ese extra que acompaña su modo de organizarse: tiene extrañas costumbres, cantos, bailes, etc. Y dice ¡*Uhuru!* Para Prospero el Otro-Calibán es alguien que no puede tener acceso correcto al goce occidental pero que paradójicamente quiere robárselo; Calibán pasa de ser ese que es ontológicamente *ni* (ni varón ni mujer) a dominador del sistema hetero-genérico.

En *Django Unchained* (2012) de Tarantino podemos ver a Django Freeman (Calibán) vestido con la ropa de Mr. Candy (Prospero). Aquí se lleva al límite el estatus fundamental del objeto, es decir, haber sido invariablemente reclamado por el Otro: Django, además de vestir la ropa del amo, fuma con la boquilla de éste, fuma como Mr.Candy. Se ha robado el goce de Prospero. *Ha matado al Dragón y ahora tiene su fuego.*

La fórmula general del racismo moderno es el odio al goce del Otro, que hace que el Otro siga siendo Otro. La tolerancia y la intolerancia no deben ubicarse en el sujeto de ciencia y sus derechos humanos, debe ubicarse en relación al goce del Otro. Calibán robándole el goce a Prospero es un problema sin solución, ya que el Otro es el Otro en mi interior. Esto mismo sucede cuando Freud internaliza al *homo homini lupus* hobbesiano, que ya no está fuera haciendo peligrar mi propiedad, mi mujer o mi ganado; el lobo del hombre está en el sujeto (inconsciente). “Así, la raíz del racismo es el odio de mi propio goce. No existe otro goce más que el mío propio. Si el Otro está dentro de mí, ocupando el papel de *extimación*, entonces el odio es también el mío propio.” ([Miller citado por] Žižek, 2013:48) *Éxtimo* es lo más interior pero sin dejar de ser exterior. No es lo contrario de intimidad; se construye sobre la intimidad. Lo *éxtimo* es lo íntimo más íntimo. *Éxtimo* indica que lo íntimo está en el exterior, como un cuerpo extraño. Es una fractura constitutiva de la intimidad, que está en el lugar donde se cree reconocer lo más íntimo. Es por eso que: “En su fuero más íntimo, el sujeto descubre otra cosa. San Agustín escribió que

Dios es “más interior que lo más íntimo mío”: en el seno de mí mismo, algo más íntimo que cualquier cosa que sea mía.” (Miller, Página/12) Hobbes —quien invita a la introspección para apoyar sus argumentos—, podría haber escrito algo similar.

5. ¿Por qué caminan los muertos?

George A. Romero, el padre de la criatura denominada bajo el genérico “muerto viviente” (*living dead*), sostuvo que veía a estos seres como un desastre natural, o un cambio global, similar al que sucede con los huracanes y los terremotos. La metáfora del cineasta recuerda, en términos del pensamiento político, al concepto de *desorden del mundo* de Wolin por el cual se erige toda la historia de la filosofía política. En el mismo sentido, puede inscribirse el análisis de la figura del *living dead* o *walker* de *TWD* a la luz de los desarrollos conceptuales de lo Real lacaniano, el *estado de naturaleza* hobbesiano y el *goce*, que se abordaron en los apartados anteriores.

El *desorden del mundo* no es, para pensadores como Hobbes, un motivo de resignación sino que se trata de material para la creatividad; el desorden suscita el impulso de construir sociedades. Siguiendo esta línea, el desorden del mundo plantea el problema del antagonismo, ya que, como antes señaláramos, el *estado de naturaleza* hobbesiano puede ser pensado como lo Real lacaniano; es decir, un núcleo duro que se resiste a la simbolización, que en la realidad y en realidad no ha ocurrido pero que, sin embargo, ejerce una causalidad estructural y produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos.

El *estado de naturaleza* como conceptualización, como *estilización* de la guerra civil, al tratarse de algo que no ha tenido lugar, o de algo que no ha ocurrido, se torna el núcleo duro, real, a partir del cual es posible la construcción de una fantasía, la “realidad”, que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo. Lo mismo que sucede con la ideología, pero no como una construcción tipo sueño para huir de la realidad (falsa conciencia), sino como la construcción de la fantasía que hace de soporte mismo de la “realidad”; es la “ilusión” que estructura nuestras relaciones y que encubre una división social traumática que no se puede simbolizar; división social conceptualizada como “antagonismo”. Por lo cual “la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad misma como una huida de algún núcleo traumático, real.” (Žižek, 2014:76) Así, el nivel fundamental de la ideología es el de una fantasía (inconsciente) que estructura la realidad social.

Como Calibán, los *walkers* (caminantes), representan esa compañía espectral, esa amenaza siempre latente de imposibilidad de cierre de lo político. Si Calibán es la *corporización* desde donde es posible establecer un punto neurálgico de resistencia contra-hegemónica, los *walkers* son, en principio, el terrible recordatorio del estado de fragilidad de todo orden político. De aquí que la idea de “cierre” implica el sueño conservador de que algo puede ser definitivamente finiquitado, solucionado de una vez y para siempre. En este sentido, se puede (¿re?) interpretar el *estado de naturaleza* hobbesiano como la conceptualización temprana de lo antagónico. Calibán y los *walkers* son un trauma al cual el pensamiento político-ideológico de raigambre hobbesiana intenta desterrar de la historia; *solucionar finalmente* estructurando nuestras relaciones en una fantasía, que encuentra su expresión a través del *contrato* que habilita una filosofía política sobre el orden, y que a su vez encuentra su inspiración en esa nada política, antagónica, que pretende encubrir con una realidad que se ofrece a sí misma como punto de fuga de lo Real-traumático.

En esta línea, es interesante pensar en el proceso de identificación de los espectadores con los protagonistas, los vivos, de la serie *TWD* y de películas del género. ¿Por qué produce alivio que se detenga la amenaza de la *horda* de muertos que caminan? ¿De dónde sale el placer de ver cómo un vivo destruye el cerebro de un muerto viviente?³ ¿Es simplemente porque ponen en

³ Pensemos en el sueño fascista que expresa el placer que daría “matarlos a todos” como solución al conflicto social. El ruido en la plaza, el corte de calles por parte de los trabajadores, esos tipos metiendo las patas en la fuente y desordenando los significados de Mariano Grondona, etc. encuentran, en cierto sentido común, expresiones similares.

peligro la vida de los supervivientes? No, no se trata de supervivencia. Ésta es sólo la superficie narrativa que hace que la historia pueda avanzar; la supervivencia oculta lo que realmente impulsa la identificación del espectador con los vivos. El vivo, en su tarea de supervivencia, intenta constantemente defender su *goce* para con la cosa-Mundo, por eso, lo que molesta del *walker* no es sólo la peligrosidad de su ataque; lo que realmente molesta es que *camine*. Que algo que es ontológicamente *ni* (ni vivo ni muerto) haga algo que es por definición propio de lo vivo. El muerto con el sólo hecho de caminar está robándose el goce de los vivos, pero para hacerlo de forma extraña, con exceso; no camina de acuerdo a los cánones de la Razón Occidental, no lo guía ningún *logos*, se mueve como lo que *es*, sin dialéctica, sin historia, ni vivo, ni muerto. Así, la decisión de poner fin a ese goce, se inscribe en la fórmula general del racismo moderno que es la fórmula general del *dispositivo político-ideológico hobbesiano*: el odio al goce del Otro, que es el odio al goce propio ya que el Otro está dentro de mí, ocupando el papel de la *extimación*. Cuando los vivos ven a los muertos como la estilización del estado de naturaleza, se produce la extimación, es decir, se pone lo exterior en lo íntimo, como cuerpo extraño. Leyendo a Lacan (Freud) con un cuchillo afilado en la piedra de Hobbes: el *homo homini lupus* (objeto-horda de *walkers*) exterior está internalizado en los sujetos-vivos. Lacan lo expresa con el neologismo *existence*: el núcleo de nuestro ser (*Kern unseres Wesen*) es radicalmente Otro, extraño, externo. El sujeto está decentrado, su centro está fuera de sí mismo, es ex-céntrico.

Así, los (muertos) que caminan, en cada una de sus apariciones, se presentan como la realidad de un antagonismo, de una tensión irresuelta en las relaciones intersubjetivas. De lo que trata realmente, en términos políticos, la intromisión de los muertos es sobre la imposibilidad de pensar el cierre de lo político, de pensar una política sin antagonismos. Así, los muertos no son simplemente una simbolización, una significación del antagonismo, sino que son más bien la *presentificación* en lo real, la encarnación del hecho, en el nivel de lo simbólico, de que algo no ha funcionado. Son una simbolización fracasada, por eso regresan; no están debidamente enterrados, hubo algo erróneo en sus exequias. Si los *walkers* son los muertos de lo real, entonces, los muertos de lo simbólico son los muertos de la Historia, de la tradición; muertos que no reclaman porque son muertos que están vivos en la memoria de una comunidad. Muertos que han sido debidamente enterrados y que si reclaman lo hacen por vías institucionales.

Ahora, imaginemos la situación de conflicto de supervivencia que se presenta entre los vivos de *TWD*, que es una situación de desorden del mundo que retrotrae los vínculos entre los hombres a una situación pre-hobbesiana de disolución del Estado. Pero imaginemos que los muertos han sido debidamente enterrados, es decir, que los muertos son simbólicos. En esta situación es perfectamente imaginable que el antagonismo no desaparecería (como señalan Laclau y Mouffe: lo antagónico es inerradicable), y que los muertos simbólicos de la Historia serían eso: una presencia simbólica en los momentos de conflicto, de tensiones intersubjetivas entre los protagonistas. Pero serían los protagonistas los que resolverían y asumirían sus conflictos. Y el nombre de los muertos se invocaría como algo que pertenece a la tradición, como presencia de fondo de la Historia, mientras que el acento del drama antagónico lo disputarían pura y exclusivamente los vivos.

Con los muertos de lo Real (*walkers*), el acento se posa por completo sobre ellos, en sus ataques traumáticos sobre los vivos. Así el desarrollo del drama, a pesar de tener un peso propio, queda bloqueado cuando los muertos vivientes atacan. Por lo cual, lejos de funcionar como símbolo, el ataque de un caminante —o de una horda de “ellos”— enmascara la significación de las acciones de los vivos. Dichas acciones encuentran justificación por la presencia traumática, real, de los muertos. Olvidamos, entonces, con esta *presentificación* de lo real, la posibilidad de sublimar lo antagónico, de pensar otro modo de lo político fuera del dispositivo político-ideológico hobbesiano. Fuera de una fantasía que estructura la realidad, donde Hobbes camina entre nosotros más vivo que nunca.

Referencias

- Braunstein, N. (2011). *El goce. Un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carbone, R. y Eiff, L. (2011). Prólogo. Desde Martinica: apuntes para una crítica de la modernidad latinoamericana, en: *Una tempestad* (pp. 9-40). Buenos Aires: El 8vo. Loco.
- Césaire, A. (2011). *Una tempestad*. Buenos Aires: El 8vo. Loco.
- Freud, S. (2006). *El malestar de la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hobbes, T. (2013). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.
- The walking dead* [serie T.V.] producida por Frank Darabont para AMC. Escrita por Robert Kirkman y otros. Varios directores, 2010. Netflix (3 temporadas), son., col., formato televisivo.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Miller, J-A. (8 de abril de 2010). Más interior que lo más íntimo. *Diario Página/12*. Recuperado de <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/subnotas/143452-46125-2010-04-08.html>
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- Shakespeare, W. (2011). *La tempestad*. Buenos Aires: Agebe.
- Django Unchained* [película] producida por Columbia Pictures y The Weinstein Company. Dirigida por Quentin Tarantino, 2012. DVD (166 min.), son., col., widescreen anamórfico.
- Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wright, W. (1975). *Six-guns and Society: A Structural Study of the Western*. Berkeley: University of California Press.
- Žižek, S. (2014). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2013). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.
- _____ (2000) *Mirando el sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2011). ¿Por qué atacan los pájaros?, en: Žižek, Slavoj (comp.). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (pp. 147-151). Buenos Aires: Manantial.