

The Matrix, o las dos caras de la perversión¹

P O R S L A V O J Ž I Ž E K

Cuando vi *The Matrix*, en un cine de barrio de Eslovenia, tuve la oportunidad única de sentarme al lado del espectador ideal para la película, es decir, de un idiota: un hombre que rozaba la treintena, sentado a mi derecha y, tan absorto en la película, que constantemente molestaba a los otros espectadores con exclamaciones como: “¡Dios, la realidad no existe!”... Sin duda prefiero esta ingenua inmersión en la película a las interpretaciones intelectualoides y pseudosofisticadas que proyectan sobre ella refinados matices filosóficos o psicoanalíticos².

Sin embargo, no resulta difícil comprender la atracción que a nivel intelectual ejerce *The Matrix*: ¿no es una de esas películas que actúan como una especie de test de Rorschach, poniendo en

marcha un proceso universal de identificación, como el proverbial retrato de Dios, –que parece siempre estar mirándote directamente, lo mires desde dónde lo mires–, una de esas películas en las que se sienten reflejadas casi todas las miradas? Mis amigos lacanianos me aseguran que los autores del guión deben haber leído a Lacan; los defensores de la Escuela de Frankfurt ven en la película una encarnación extrapolada de la *Kulturindustrie*, con el dominio directo de la Sustancia social (del Capital) alienada-reificada, que coloniza nuestra vida interior y nos utiliza como fuente de energía; los defensores de la *New age* ven en la película una fuente para especular sobre nuestro mundo como un espejismo generado por una Mente global encarnada en la *World Wide Web*. Esta serie de referencias nos remite a *La República* de Platón: ¿no calca *The Matrix* la imagen platónica de la cueva (seres humanos comunes como prisioneros férreamente atados a sus asientos y obligados a ser espectadores de una oscura representación de lo que (engañados) consideran que es la realidad? Una diferencia esencial entre la película y el texto platónico es, por supuesto, que cuando alguna persona se escapa de la cueva, y asciende a la superficie de la Tierra, lo que encuentra ya no es la brillante superficie iluminada por los rayos de sol de antaño, el Bien supremo, sino el desolado “desierto de lo real”. La principal dicotomía, en este caso, viene dada por las posturas de la Escuela de Frankfurt y de Lacan: ¿debemos historizar *Matrix* incorporándola a la metáfora del Capital que colonizó la cultura y la subjetividad, o estamos hablando de la

¹ *The Matrix, or, the two sides of perversion*. Traducción: Carolina Díaz, para el cuerpo del texto. Pío Eduardo Sanmiguel para la revisión, los conceptos psicoanalíticos y las notas a pie de página.

² Si se compara el guión original (disponible por internet) con la película, puede verse que los directores (los hermanos Wachowski, que suscriben igualmente el guión) fueron lo bastante inteligentes como para eliminar las referencias seudointelectuales demasiado directas, como los siguientes diálogos: “Míralos. Automatas. No pienses en lo que están haciendo o por qué lo hacen. Los computadores les dicen qué hacer y ellos lo hacen”. “La banalidad del mal”. Esa referencia pretenciosa a Arendt yerra totalmente la cosa: quienes se hallan inmersos en la realidad virtual de *Matrix* están en una posición enteramente diferente, casi opuesta, a la de los verdugos del holocausto. Otra jugada astuta similar consistió en abandonar todas las referencias demasiado obvias, a cambio de las técnicas orientales de vaciamiento mental como vía para escapar al control de *Matrix*: “Tienes que aprender a desprenderte de esa ira. Debes desprenderte de todo. Debes vaciarte tú mismo para liberar tu mente”.

reificación del orden simbólico en sí mismo? Sin embargo, ¿qué ocurre si la alternativa misma que planteamos es falsa? ¿Qué pasa si el carácter virtual del orden simbólico “en sí mismo” es la condición misma de la historicidad?

LLEGANDO AL FIN DEL MUNDO

Por supuesto, la idea de un héroe habitando un universo artificial completamente manipulado y controlado no es, ni mucho menos, original: *The Matrix* se limita a radicalizar el tema introduciendo la realidad virtual. En este aspecto, la clave está en la ambigua relación de la realidad virtual con el problema de la iconoclastia. Por un lado, la realidad virtual constituye la reducción radical de nuestra experiencia sensorial en toda su riqueza, ni siquiera a palabras, sino a la mínima serie digital del 0 y el 1 que permite o bloquea la transmisión de la señal eléctrica. Por otra parte, este mismo artefacto digital genera una experiencia “simulada” de realidad que llega a confundirse completamente con la “auténtica” realidad. Esto pone en tela de juicio el concepto mismo de “auténtica” realidad. Como consecuencia, la realidad virtual es, al mismo tiempo, la reafirmación más radical del poder de seducción de las imágenes.

¿La más paranoica de las fantasías americanas no es que una persona que vive en una pequeña e idílica localidad californiana, paraíso del consumismo, de repente empieza a sospechar que el mundo en que vive es un montaje, un espectáculo organizado para hacerle creer que vive en un mundo real, mientras, en realidad, todos los que le rodean no son sino actores y extras de un gigantesco espectáculo? El último ejemplo de esta fantasía es la película de Peter Weir *El show de Truman* (1998), con Jim Carrey en el papel del oficinista de provincias que, gradualmente, descubre que es el héroe de una serie de televisión que se transmite las 24 horas. Su ciudad está construida en un enorme estudio de televisión con cámaras que le siguen constantemente. La “esfera” de Sloterdijk aparece aquí literalmente bajo el aspecto de la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla la ciudad entera. La escena final de *El Show de Truman* podría interpretarse como una representación de la experiencia liberadora de rasgar el tejido ideológi-

co de un universo cerrado y la apertura al exterior, antes invisible desde el interior ideológico. Sin embargo, ¿no es posible que el desenlace “feliz” de la película (no olvidemos que millones de espectadores de todo el mundo aplauden los momentos finales del show), con la liberación del héroe y, según se lleva al espectador a pensar, su reencuentro con su verdadero amor (repetiendo la fórmula de la producción de la pareja!), sea ideología en su más puro estado? ¿No es posible que la ideología se encuentre en la creencia misma de que más allá de los límites del universo finito existe una “auténtica realidad” en la que hay que adentrarse?³

Entre los predecesores de esta idea cabe mencionar a Phillip Dick, con su *Time Out of Joint* (1959), en la que el héroe vive una modesta vida en una idílica ciudad californiana a finales de los 50 para ir descubriendo que la ciudad es un montaje llevado a cabo para mantenerlo satisfecho... La experiencia que subyace a *Time Out of Joint* y *El show de Truman* es que el paraíso californiano consumista del capitalismo tardío en su propia hiperrealidad (en cierto modo tan irreal) está carente de sustancia, desprovisto de inercia material. Es decir, no se trata sólo de que Hollywood re Cree la apariencia de una vida real, carente del peso y la inercia de lo material: en la sociedad del capitalismo tardío, una “vida social real” adquiere en sí misma características de una farsa, con nuestros vecinos comportándose en la vida “real” como actores y figurinistas. La verdad final del universo capitalista utilitario y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia “vida real”, su transformación en un espectáculo espectral.

Dentro del campo de la ciencia ficción, es preciso mencionar también el *Starship* de Brian Aldiss, en el que dentro de una nave espacial gigante miembros de una tribu viven en un mundo cerrado en un túnel. Este túnel está aislado del resto de la nave por abundante vegetación y la tribu permanece ignorante de la

³ Resulta decisivo también que lo que permite al héroe de *El show de Truman* darse cuenta de todo y escapar de su manipulado mundo es la inesperada intervención de su padre; en la película hay dos figuras paternas: este padre simbólico-biológico y el padre “real” paranoico, director del *TV-show*, quien manipula enteramente su vida y lo protege en el medio ambiente cerrado, interpretado por Ed Harris.

existencia de un universo más allá de los límites del túnel; finalmente, unos niños cruzan los arbustos y llegan al mundo exterior, poblado por otras tribus. Entre otros precursores, quizás con un enfoque más ingenuo cabe mencionar la película de George Seaton, *36 Horas*, rodada a principios de los sesenta y que narra la historia de un oficial del ejército americano (interpretado por James Garner). El oficial, que conoce los planes del Día D para la invasión de Normandía, es apresado accidentalmente por los alemanes, unos días antes de que se lleve a cabo la operación. Los alemanes, aprovechando que Garner está inconsciente desde su apresamiento a causa de una explosión, construyen rápidamente una réplica de un pequeño hospital americano, y tratan de convencerlo de que ahora vive en 1950, que América ganó la guerra y que ha perdido la memoria durante los últimos seis años. Todo ello con la intención de que él les revele los planes de invasión con el fin de prepararse. Por supuesto, pronto aparecen grietas en el mundo tan cuidadosamente construido... (¿Lenin mismo no pasó los dos últimos años de su vida en un entorno controlado bastante parecido para el que, como ahora sabemos, Stalin mandaba imprimir una edición especial de Pravda censurando todas las noticias referentes a las luchas políticas y con la justificación de que el camarada Lenin debía descansar y no se debía perturbar su paz con provocaciones innecesarias?)

La idea latente en estas cuestiones, es, por supuesto, la noción premoderna de “haber alcanzado el fin del universo”: en aquellos conocidos grabados, los sorprendidos viajeros se acercan a la pantalla/telón del cielo (una superficie plana con estrellas pintadas encima), la agujerean y van más allá: exactamente lo mismo que ocurría al final de *El show de Truman*. No es sorprendente que la última escena de la película, cuando Truman asciende por las escaleras pegadas a la pared en la que está pintado el horizonte sobre “cielo azul” y abre la puerta, tenga un toque definitivamente Magritte: ¿no estará volviendo esta sensibilidad con nuevas ínfulas? ¿No indican obras como el *Parsifal* de Syberberg, en la que el horizonte infinito también está bloqueado por las proyecciones (claramente falsas) del fondo, que la era de la perspectiva infinita cartesiana está llegando a su fin y que hemos de volver a una especie de preperspectiva medieval renovada del universo? Con

gran perspicacia Fred Jameson también señala fenómenos parecidos en algunas de las novelas de Raymond Chandler y en películas de Hitchcock. Por ejemplo, la costa del Pacífico en *Farewell, My Lovely* funciona como una especie de “final/límite del mundo” más allá del cual yace un abismo desconocido; una función similar tiene el vasto valle que se extiende ante nosotros frente a los bustos del Monte Rushmore en la escena en que Eva-Marie Saint y Cary Grant, huyendo de sus perseguidores, alcanzan la cima del monumento: el valle al que Eva-Marie Saint hubiera caído si Cary Grant no llega a tirar de ella. Resulta tentador hablar también de la famosa escena de batalla en un puente en la frontera entre Vietnam y Camboya en *Apocalypse Now*, en la que el espacio más allá del puente se siente como algo “más allá del universo conocido”. Y tampoco podemos olvidarnos de una de las ideas predominantes entre las fantasías pseudocientíficas nazis: según ésta, nuestra Tierra no es un planeta flotando en el espacio infinito, sino una abertura circular, un agujero, dentro de una masa compacta de hielo eterno, en cuyo centro está el sol. Según algunos informes, los nazis estaban incluso considerando la posibilidad de instalar telescopios en las islas Sylt para observar América.

EL GRAN OTRO QUE “REALMENTE EXISTE”

Entonces, ¿qué es Matrix? Simplemente el “Gran Otro” lacaniano, el orden simbólico virtual, la red que estructura nuestra realidad. Esta dimensión del “Gran Otro” es la de la alienación constitutiva del sujeto dentro del orden simbólico: el “Gran Otro” tira de los hilos, mientras que el sujeto es una expresión del orden simbólico. En pocas palabras, este “Gran Otro” es el nombre para designar la Sustancia social, para todo aquello por lo que el sujeto nunca está plenamente en control de las consecuencias de sus actos, es decir, por lo que, en última instancia, el resultado de su actividad siempre es algo diferente de lo que había perseguido o anticipado. Sin embargo, llegados a este punto, es esencial recordar las dificultades con que se topa Lacan en los capítulos clave de su Seminario XI para delinear la operación que sigue a la alienación y que constituye, de alguna manera, su contrapunto: la “separación”. La alienación *dentro* del Gran Otro va seguida de la separación *del* Gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de

que el Gran Otro es en sí mismo carente de sustancia, puramente virtual, excluido, privado de la Cosa – y la fantasía intenta llenar estas carencias del Otro y no las del sujeto. Es decir, intenta (re)constituir la sustancia del Gran Otro. Por ello, la fantasía y la paranoia están indisolublemente unidas: la paranoia es, a un nivel elemental, la creencia en un “Otro del Otro”, dentro de otro Otro que, escondido tras el Otro del tejido social explícito, programa los efectos (que a nosotros nos parecen) imprevisibles de la vida social y, de este modo, garantiza su consistencia. Bajo el caos del mercado, la degradación de la moral, etc... yace la estrategia meditada de la trama judía... Esta visión paranoica se ha visto impulsada por la digitalización de nuestra vida cotidiana en la actualidad: a medida que toda nuestra existencia social se exterioriza y materializa progresivamente en el Gran Otro que es la red informática, es fácil imaginar a un malvado programador borrando nuestra identidad digital, privándonos así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en antipersonas.

Siguiendo en la misma onda paranoica, la tesis que se expresa en *The Matrix* es que ese Gran Otro se exterioriza en un ente que existe en la realidad: el megaordenador. Hay – tiene que haber – una *Matrix*, porque “las cosas no van bien, se pierden oportunidades, continuamente hay algo que falla”, es decir, la idea detrás de la película es que existe un ente llamado Matrix que confunde la “verdadera” realidad que se esconde detrás de todo. Como consecuencia, el problema de la película es que no lleva su “locura” lo suficientemente lejos, al presuponer que existe una “realidad” auténtica más allá de nuestra realidad cotidiana que depende de Matrix. En todo caso, y para evitar un terrible malentendido, hemos de precisar que la idea contraria, es decir, que “todo lo que existe está generado por Matrix”, que *no* hay una realidad última, sino sólo una serie infinita de realidades virtuales que se reflejan unas en otras, no es menos ideológica (en las secuelas de *The Matrix* probablemente descubriremos que el propio “desierto de lo real” está generado por (otra) matriz). Mucho más subversiva que esta multiplicación de universos virtuales hubiera sido la multiplicación de las realidades mismas – algo que reprodujese el paradó-

jico peligro que algunos físicos advierten que entrañan los experimentos sobre alta aceleración que se han llevado a cabo recientemente. Es bien sabido que los científicos están tratando de construir un acelerador capaz de conseguir que los núcleos de átomos muy pesados colisionen casi a la velocidad de la luz. La idea es que esta colisión no sólo divida violentamente el núcleo en los protones y neutrones que lo constituyen, sino que también los pulverice dejando tras de sí un “plasma”, una especie de sopa energética constituida por partículas *quark* y *gluon* sueltas. Estas partículas, ladrillos a partir de los cuales se construye la realidad, nunca se habían estudiado en ese estado, ya que sólo se ha dado una vez, muy brevemente, después del *Big bang*. En todo caso, esta posibilidad ha dado pie a un escenario de pesadilla: ¿qué pasaría si el éxito de este experimento produjese una máquina diabólica, una especie de monstruo que devore el mundo con la necesidad inexorable de aniquilar la materia ordinaria que la rodea acabando así con el mundo tal y como lo conocemos? La ironía sería que este fin del mundo, esta desintegración del universo, sería la prueba final e irrefutable de que la teoría que se está poniendo a prueba es cierta, ya que absorbería toda la materia a un agujero negro y generaría un nuevo universo, es decir, recrearía perfectamente el escenario del *Big bang*.

La paradoja es, por lo tanto, que las dos versiones: (1) un sujeto que flota libremente de una realidad virtual a otra como un fantasma, consciente de que todas son falsas y (2) la suposición paranoica de que hay una realidad más allá de Matrix, son falsas. Ninguna de las dos versiones capta lo Real. La película no se equivoca al insistir en que hay una realidad tras la simulación de realidad virtual; Como le dice Morfeo a Neo cuando le enseña las ruinas del paisaje de Chicago: “Bienvenido al desierto de lo real”. Sin embargo, lo real no es la “verdadera realidad” tras la simulación virtual, sino el vacío que hace que la realidad sea incompleta/incoherente, y la función de cada Matrix simbólica es disimular esta incoherencia. Una de las maneras de ocultarla es, precisamente, declarar que detrás de la realidad incompleta e incoherente que conocemos hay otra realidad que no está estructurada alrededor del callejón sin salida de la imposibilidad.

“EL GRAN OTRO NO EXISTE”

El “Gran Otro” también representa el campo del sentido común al que se llega después de la libre reflexión. Filosóficamente, su última gran versión es la comunidad comunicativa de Habermas con su ideal de consenso regulador. Y es este “Gran Otro” el que se desintegra progresivamente hoy en día. Lo que tenemos hoy es una especie de escisión radical. Por un lado el lenguaje objetivo de los expertos y científicos que ya no se puede traducir al idioma común, accesible para todos, pero que está presente como fórmulas fetiche que nadie comprende realmente, pero que dan forma a nuestra imaginaria popular y artística (agujero negro, *Big bang*, *superstrings*, oscilación cuántica...). No sólo en las ciencias naturales, sino también en la economía y otras ciencias sociales, la jerga del experto se presenta como un conocimiento objetivo con el que no se puede realmente discrepar, y que no se puede traducir en términos de nuestra experiencia normal. En pocas palabras, la distancia entre el conocimiento científico y el sentido común no se puede salvar, y es esta misma distancia la que eleva a los científicos a la categoría de figuras de culto, de “gente que se supone que sabe” (el fenómeno Stephen Hawking). La otra cara de la moneda es la multitud de estilos de vida existentes que no se pueden traducir en términos unos de otros: lo único que podemos hacer es asegurarnos las condiciones para que coexistan en un ambiente de tolerancia dentro de una sociedad pluricultural. El icono representativo del sujeto actual sería quizás un programador de ordenadores indio que, durante el día sobresale en su trabajo y por la noche, al llegar a casa, enciende una vela en honor a la divinidad hindú local y respeta la tradición que considera la vaca un animal sagrado. Esta división está perfectamente reflejada en el fenómeno del ciberespacio. El ciberespacio debía unirnos a todos en una Aldea Global; sin embargo lo que ha ocurrido al final es que nos bombardea una multitud de mensajes procedentes de universos incoherentes e incompatibles. En lugar de la Aldea Global, del Gran Otro, lo que tenemos es una multitud de “pequeños otros”, de señas de identidad tribales particulares entre las que escoger. Con el fin de evitar otro malentendido hay que aclarar que aquí Lacan no está, ni mucho menos, relativizando la ciencia, convirtiéndola en una narrativa arbitraria más que se encuentra, en

último término, a la altura de los mitos de lo Políticamente Correcto, etc.: la ciencia sí “toca lo Real”, su conocimiento es “conocimiento en lo Real”. La dificultad insalvable es que la ciencia no puede desempeñar el papel de “Gran Otro” simbólico. La distancia que separa la ciencia moderna de la ontología filosófica aristotélica regida por el sentido común es insalvable: ya surge con Galileo y llega a su culminación con la física cuántica, en la que nos enfrentamos a las reglas/leyes que funcionan, aunque nunca podrán traducirse en términos de nuestra experiencia de la realidad representable.

La teoría de la sociedad del riesgo y su reflexivización global acierta al subrayar el hecho de que nos encontramos en las antípodas de la ideología universalista de la Ilustración, que suponía que, a la larga, las preguntas fundamentales se pueden resolver apelando al “conocimiento objetivo” de los expertos: cuando nos encontramos ante las opiniones diversas sobre las consecuencias de un nuevo producto en el ambiente (pongamos por caso las verduras genéticamente modificadas) buscamos en vano la opinión definitiva del experto. La cuestión no es sólo que los auténticos problemas se confunden como consecuencia de la corrupción de la ciencia derivada de su dependencia financiera de las grandes compañías y de los organismos estatales. Incluso aisladas de toda influencia externa, las ciencias no nos pueden dar la respuesta. Los ecologistas predijeron hace quince años que nuestros bosques morirían, ahora nos enfrentamos a un exceso en el crecimiento de la madera... Donde esta teoría de la sociedad de riesgo se queda corta es al exponer la situación irracional en que todo esto nos deja a los sujetos normales: una y otra vez nos vemos obligados a tomar una decisión, aunque sabemos que no estamos en posición para decidir, que nuestra decisión será arbitraria. Aquí, Ulrich Beck y sus seguidores hacen referencia al debate democrático de todas las opciones y al consenso; sin embargo, esto no resuelve el dilema paralizante: ¿por qué un debate democrático con la participación de la mayoría ha de tener mejores resultados cuando cognitivamente la mayoría sigue en la ignorancia? La frustración política de la mayoría es, pues, comprensible: se les pide que decidan mientras, al mismo tiempo, reciben el mensaje de que no están en posición para decidir realmente, es decir, para medir los

pros y los contras objetivamente. Apelar a las “teorías de conspiración” es buscar una salida desesperada del callejón, un intento de volver a conseguir un mínimo de lo que Fred Jameson llama “mapeado cognitivo”.

Jodi Dean⁴ llamó nuestra atención sobre un fenómeno curioso, claramente observable en el “diálogo de sordos” entre la ciencia oficial (“seria”, institucionalizada académicamente) y el vasto mundo de las llamadas pseudo ciencias, desde la ciencia de los ovnis, hasta los que quieren develar los secretos de las pirámides: uno no puede sino sorprenderse ante la manera en que los científicos oficiales actúan de una manera dogmática y desdeñosa mientras que los pseudocientíficos apelan a hechos y argumentación sin los prejuicios comunes. La respuesta en este caso está en que los científicos establecidos hablan con la autoridad que les otorga el Gran Otro, representado en las instituciones científicas. El problema está en que, precisamente ese Gran Otro se nos revela una y otra vez como una ficción simbólica consensual. Así, cuando estamos ante teorías de conspiración, deberíamos seguir paso por paso la correcta interpretación de la novela de Henry James, *Otra vuelta de tuerca*: no debemos aceptar ni la existencia de fantasmas como parte de la realidad (narrativa) ni reducirlos, de manera pseudofreudiana, a ser una “proyección” de las frustraciones sexuales de una heroína histérica. Las teorías de conspiración no deben, por supuesto, aceptarse como “hechos”. Sin embargo no debemos tampoco reducirlos a un fenómeno de histeria de masas. Esta idea sigue basándose en el concepto de un “Gran Otro”, en el modelo de una percepción “normal” de una realidad social compartida. No tiene en cuenta que es precisamente esta idea de realidad la que está en tela de juicio en nuestro tiempo. El problema no está en que las investigaciones en torno a los ovnis y las teorías de conspiración constituyan una regresión, al adoptar sus defensores una actitud paranoica en la que no pueden aceptar la realidad (social); el problema es que esta misma realidad se está tornando paranoica. La experiencia contemporánea nos enfrenta una y otra vez a situaciones en las que nos vemos forzados a tomar

conciencia de hasta qué punto nuestra percepción de la realidad y la actitud normal hacia esta realidad está determinada por ficciones simbólicas, es decir, hasta qué punto el “Gran Otro” (que determina qué ha de considerarse como normal y como una verdad aceptada y cuál es el horizonte del significado en una sociedad concreta) no está ni mucho menos fundamentado en “hechos”, tal y como estos están representados en el “conocimiento científico dentro de lo real”. Tomemos como ejemplo una sociedad tradicional en la que la ciencia moderna aún no se ha convertido en el discurso dominante: si, en este espacio simbólico, un individuo defiende los principios de la ciencia moderna, se le despreciará como a un “loco”. El *quid* de la cuestión es que no basta simplemente con afirmar que no está “realmente loco”, que es la sociedad limitada e ignorante la que lo coloca en esta posición. En cierto modo, ser tratado como un loco, ser excluido del Gran Otro social, es estar loco. La “locura” no es una categoría que pueda fundamentarse basándose directamente en “hechos” (en cuanto que un loco no puede percibir las cosas de la manera en que son, ya que está atrapado dentro de proyecciones alucinatorias), sino en la relación que este individuo mantiene con el “Gran Otro”. Lacan generalmente subraya el lado contrario de esta paradoja: “el loco no es sólo un mendigo que cree ser un rey, también es un rey que cree ser un rey”, es decir, la locura representa la eliminación de la distancia entre lo simbólico y lo real, una identificación inmediata con el mandato simbólico. Tomemos otro ejemplo que plantea Lacan: cuando un marido sufre celos patológicos y está obsesionado con la idea de que su mujer se acuesta con otros hombres, su obsesión no deja de ser una manifestación patológica incluso si se demuestra que tenía razón y su mujer, en efecto, se acuesta con otros. Lo que hay que aprender de tales paradojas es evidente: los celos patológicos no dependen de la veracidad de los hechos, sino de la manera en que el individuo integra estos hechos dentro de su economía libidinal. Sin embargo, lo que deberíamos afirmar es que esta misma paradoja también puede interpretarse en la otra dirección: la sociedad (su campo sociosimbólico, el Gran Otro) está “cuerda” o “normal” incluso cuando hay pruebas de que se equivoca (quizás por ello Lacan se

⁴ A quien me fío ampliamente aquí. Véase JODI DEAN, *Aliens in America. Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1998.

llamaba a sí mismo “psicótico”: era psicótico en cuanto que no era posible integrar su discurso en el campo del Gran Otro).

Es tentador declarar, a lo Kant, que el error de la teoría de la conspiración es en cierto modo análogo al “paralogismo de la razón pura”, a la confusión entre dos niveles: la sospecha (del sentido común científico, social, etc. recibido) como una postura metodológica formal y la positivación de esta sospecha en otra parateoría global que lo explique todo.

HACIÉNDOLE PANTALLA A LO REAL

Desde otro punto de vista, Matrix también funciona como la “pantalla” que nos separa de la realidad, que hace que podamos soportar “el desierto de lo real”. Sin embargo, llegados a este punto no debemos olvidar la radical ambigüedad de lo Real en Lacan: no se trata del último referente que ha de ser cubierto/aburguesado/domesticado mediante la pantalla de la fantasía. Lo real es también y primordialmente la pantalla misma, concebida ésta como el obstáculo que desde un principio siempre distorsiona nuestra percepción del referente, es decir, de la realidad exterior. En términos filosóficos, es en este punto en el que reside la diferencia entre Kant y Hegel: para Kant, lo real es el mundo de lo noumenal, que percibimos “esquemático” gracias a la pantalla que constituyen las categorías trascendentales; por el contrario, para Hegel, como lo afirma de forma ejemplar en la introducción a su fenomenología, este salto que Kant hace entre el noumenos y las categorías trascendentales no existe. Hegel introduce tres términos: cuando una pantalla nos aísla de lo real, normalmente genera una idea de lo que es en sí mismo, más allá de la pantalla (de la apariencia), de tal manera que la distancia entre apariencia y la cosa en-sí-misma siempre es algo ya dado para nosotros. Como consecuencia, si a la Cosa le restamos la distorsión de la Pantalla, perdemos la Cosa misma (en términos religiosos, la muerte de Cristo es la Muerte del propio Dios, no sólo de su encarnación humana). Es por ello que para Lacan, que en este caso se ajusta a las ideas de Hegel, la Cosa en sí misma es, en última instancia, la mirada, no el objeto que se percibe. Así, volviendo a Matrix: Matrix misma es lo Real que distorsiona nuestra percepción de la realidad.

Una referencia al ejemplar análisis de Lévi-Strauss sobre la disposición espacial de las edificaciones en Winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos, sacado de su *Antropología Estructural*, puede ser esclarecedor. La tribu se divide en dos subgrupos (“moieties”), “los que vienen de arriba” y “los que vienen de abajo”; cuando pedimos a una persona que dibuje en un pedazo de papel o en la arena un plano esquemático de su aldea (la disposición espacial de las casas) obtenemos dos respuestas muy diferentes dependiendo del grupo al que pertenece el individuo. Los miembros de ambos subgrupos perciben la aldea como un círculo. Sin embargo, para el primer subgrupo, dentro de este círculo hay otro de casas centrales, de modo que tenemos dos círculos concéntricos. Para el otro, sin embargo, el círculo está partido en dos por una clara línea divisoria. Es decir, un miembro del primer subgrupo (llamémoslo “conservador corporativista”) percibe el plano de la aldea como un anillo de casas dispuesto más o menos simétricamente en torno a un templo central, mientras que un miembro del segundo (“revolucionario/antagonista”) percibe su aldea como dos grupos de casas separados por una frontera invisible...⁵ La idea principal de Lévi-Strauss es que este ejemplo no debería incitarnos a propugnar un relativismo cultural, según el cual la percepción del espacio social depende del grupo al que pertenece el individuo: esta ruptura entre dos percepciones “relativas” significa una referencia velada a una constante (no a una disposición objetiva “real” de las edificaciones, sino a la simiente de un trauma, de un antagonismo fundamental entre los habitantes de la aldea, que éstos son incapaces de simbolizar, de explicarse, de “interiorizar”, de aceptar: un desequilibrio en las relaciones sociales que impide que la comunidad se asiente como un colectivo en armonía. Las dos percepciones del plano son, simplemente maneras no reconciliables de enfrentarse a este antagonismo traumático, de curar la herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. No es necesario afirmar que lo mismo ocurre con la diferencia sexual: ¿no son lo “masculino” y lo “femenino” como las dos configuraciones de casas de la aldea de

⁵ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, «Do Dual Organizations Exist?», en *Structural Anthropology*, New York, Basic Books 1963, págs. 131-163; los esquemas se encuentran en las páginas 133-134.

Lévi-Strauss? Con el fin de disipar la ilusión de que nuestro universo “desarrollado” no está dominado por la misma lógica, baste recordar la escisión de nuestro espacio político entre Derecha e Izquierda: una persona de izquierda y una de derecha se comportan exactamente del mismo modo que miembros de los dos subgrupos de la aldea de Lévi-Strauss. No sólo ocupan espacios diferentes dentro del espacio político: cada uno de ellos percibe de manera diferente la disposición del espacio político: un individuo de izquierda la percibe como un campo dividido por algún antagonismo fundamental, mientras que uno de derecha la percibe como la unidad orgánica de una comunidad, que sólo ve perturbada su paz por la intrusión de extraños.

Sin embargo, Lévi-Strauss penetra más en el problema y hace una afirmación fundamental: ya que los dos subgrupos forman, en cualquier caso, una tribu única, que vive en la misma aldea, esta identidad debe inscribirse simbólicamente de alguna manera. ¿Cómo, si la articulación simbólica y todas las instituciones sociales de la tribu son parciales y están excesivamente influenciadas por esta ruptura fundamental y constitutiva? Mediante lo que Lévi-Strauss ingeniosamente denomina la “institución cero”, una especie de equivalente institucional al famoso maná, ese significativo vacío que carece de una significación determinada, al tenerla sólo en presencia del significado en sí mismo (esto entendido como lo contrario a la ausencia de significado). Por tanto, la institución cero es una institución específica sin función positiva, determinada: su única función es la puramente negativa de señalar la presencia y actualidad de la institución social como concepto, entendida en oposición a su ausencia, al caos presocial. Es al referirse a esa institución cero que los miembros de la tribu son capaces de percibirse a sí mismos como tal, miembros de una misma tribu. ¿No constituye esta institución, pues, la ideología en su estado más puro, es decir, la encarnación directa de la función ideológica de proporcionar un espacio neutral y que englobe todo y en el que el antagonismo social se borre y todos los miembros de la sociedad se puedan identificar? Y, ¿no es la lucha por la hegemonía precisamente una lucha por determinar qué sesgos dominarán esta institución cero, qué significación particular predominará? Un ejemplo específico: ¿no es el concepto moderno de

nación una de estas instituciones cero que surgió con la disolución de los vínculos sociales basados en el parentesco directo o las matrices simbólicas tradicionales? Es decir, el concepto “nación” surgió cuando la modernización inició su ataque y las instituciones sociales perdieron gradualmente su apoyo en la tradición naturalizada y adquirieron experiencia dentro del “contrato”⁶. En este sentido es de especial importancia tener en cuenta el hecho de que la identidad nacional se experimenta como algo, cuando menos, mínimamente “natural”, como una manera de pertenecer cimentada en la “sangre y la tierra”, es decir, lo opuesto al pertenecer “artificial” a las instituciones sociales establecidas (estado, profesión...): las instituciones premodernas funcionaban como entidades simbólicas “naturalizadas” (basadas en tradiciones incuestionables). En el momento en que las instituciones se empezaron a concebir como artefactos sociales surgió la necesidad de una institución-cero “naturalizada” que sirviera de terreno común neutral.

Y, volviendo a la diferencia sexual, es tentador arriesgarse a proponer la hipótesis de que, quizás, la misma lógica de la institución cero debería aplicarse no sólo a la sociedad en su unidad, sino también en su escisión antagonista: ¿qué pasaría si la diferencia sexual se redujera en última instancia a una especie de institución cero de la ruptura social de la humanidad, la diferencia mínima cero naturalizada? (Una ruptura que, antes de señalar una diferencia social determinada señala la diferencia en sí). La lucha por la hegemonía es pues, una vez más, la lucha por decidir cómo las otras diferencias sociales específicas determinarán el sesgo de esta diferencia cero. Es contra este trasfondo que debe tenerse en cuenta una importante característica (que a menudo se pasa por alto) del esquema lacaniano del significante: Lacan sustituye el esquema tradicional presentado por Saussure (sobre la línea la palabra *arbre* y debajo el dibujo de un árbol) con el siguiente esquema: sobre la línea, dos palabras una al lado de la otra (*homme* y *femme*) y debajo, dos dibujos idénticos de una puerta. Con el fin de enfati-

⁶ Cfr. RASTKO MOCNIK, «Das «Subjekt, dem unterstellt wird zu glauben» und die Nation als eine Null-Institution», en *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburgo, H. Boke editores, Argument Verlag, 1994.

zar el carácter diferencial del significante, Lacan empieza por sustituir el esquema único con la dicotomía hombre/mujer, con la diferencia sexual. Lo verdaderamente sorprendente, sin embargo, es el hecho de que, a nivel del referente imaginario, *no hay diferencia* (Lacan no nos facilita un índice gráfico de lo que es la diferencia sexual, es decir, un dibujo esquemático de un hombre y de una mujer, como el que aparece en casi todos los lavabos públicos hoy en día, sino la *misma* puerta reproducida dos veces). ¿Es posible establecer más claramente que la diferencia sexual no designa ninguna oposición biológica basada en propiedades “reales”, sino una oposición puramente simbólica con la que nada corresponde en los objetos designados: nada excepto lo Real de un x sin identificar que no puede ser captado en la imagen del significante?

Volviendo al ejemplo de Lévi-Strauss de las dos representaciones del pueblo: es en este ejemplo en el que percibimos precisamente en qué sentido lo Real interviene a través de la anamorfosis. Primero tenemos la ordenación “real” y “objetiva” de las casas, y luego las dos formas de simbolizarla que distorsionan la ordenación de manera anamórfica. Sin embargo, lo “real” no es esta ordenación sino el núcleo traumático del antagonismo social que distorsiona la perspectiva que los miembros de la tribu tienen sobre ese mismo antagonismo. Lo real es, de esta manera, la x excluida que es responsable de la distorsión anamórfica de nuestra perspectiva sobre la realidad (y, curiosamente, este modelo de tres niveles es paralelo al modelo de la interpretación de los sueños de Freud: lo central del sueño no es el pensamiento latente que se desplaza/traduce a la textura explícita del sueño, sino el deseo inconsciente que se inscribe a través de la distorsión misma del pensamiento latente en la textura explícita).

Lo mismo ocurre con el mundo del arte contemporáneo: dentro de este mundo, el retorno más importante de lo *real* no se produce con la intrusión brutal e impactante de excrementos, cadáveres mutilados, mierda, etc. Estos objetos, sin duda, están fuera de lugar, pero para que estén fuera de lugar, debe existir un espacio (vacío). Es este espacio el que representa el arte minimalista, empezando por Malevitch. Es en este punto en el que reside la complicidad entre los dos iconos contrarios de la cúpula modernista: Kazimir Malevitch y su *The Black Square on the White Surface* (“Cua-

drado Negro sobre fondo blanco”) y Marcel Duchamp con su exposición de objetos prefabricados como si fueran obras de arte. La idea que subyace a la elevación de Malevitch de un objeto ordinario y cotidiano a la categoría de obra de arte no es una virtud innata del objeto: es el propio artista quien, al poner en relieve el (o, más exactamente, *cualquier*) objeto y situándolo en un espacio concreto, lo convierte en obra de arte. La naturaleza de la obra de arte no es una cuestión de “por qué” sino de “dónde”. Por tanto, lo que hace Malevitch con su disposición minimalista es dotar –aislar– este espacio en sí, el espacio (o marco) vacío con la propiedad protomágica de transformar todo lo que se encuentre dentro de su campo en una obra de arte. En pocas palabras, no hay Duchamp sin Malevitch: sólo después de que el ejercicio artístico aisle el marco/lugar-en-sí, vacío de todo contenido, puede permitirse pasar a la estrategia de lo prefabricado. Antes de Malevitch, un orinal no hubiera dejado de ser un orinal, aunque lo expusiesen en la más prestigiosa de las galerías.

El surgir de los excrementos dislocados es, por tanto, estrictamente correlativo al surgir del espacio exento de objetos, del marco vacío como tal. Como consecuencia, lo Real en el arte contemporáneo posee tres dimensiones que de algún modo reflejan dentro de lo Real la triada de lo Imaginario-Simbólico y Real. Aquí lo Real es, ante todo, la mancha anamórfica, la distorsión de la imagen directa de la realidad como imagen distorsionada, como semblanza pura que “subjetiviza” la realidad objetiva. Por tanto, lo Real hace las veces en este caso del espacio vacío, de la estructura de una construcción que nunca está, que se percibe como tal pero que sólo puede construirse retroactivamente y debe presuponerse como tal: lo real como construcción simbólica. Finalmente, lo Real es el objeto excrementicio dislocado, lo Real “en sí mismo”. Si aislamos lo Real, así concebido, no es más que un mero fetiche cuya presencia fascinante y cautivadora disfraza lo estructural dentro de lo Real, de la misma manera que en el antisemitismo nazi el “judío” era el objeto excrementicio que oculta lo real “estructural” del antagonismo social que resulta intolerable. Estas tres dimensiones de lo Real son el resultado de tres métodos de distanciamiento de la realidad “normal”. Un método hace de esta realidad objeto de una distorsión anamórfica, otro introduce un objeto que no

tiene lugar en esa realidad, otro resta/borra todo contenido (objeto) de la realidad, de tal modo que lo único que queda es el espacio mismo que estos objetos llenaban, ahora vacío.

EL TOQUE FREUDIANO

La falsedad de Matrix es, quizás, más directamente detectable cuando se designa a Neo como “el Elegido”. ¿Quién es “el Elegido”? El espacio que este ocupa es un espacio ya establecido dentro del vínculo social. Existe, primero, el Elegido del Significante Maestro⁷, la autoridad simbólica. Incluso en una de las manifestaciones más terroríficas de la vida social, recogida en los recuerdos de los supervivientes de los campos de concentración, aparece el Elegido, aquel individuo que no se doblegó, que, en las condiciones intolerables que llevaron a los otros a la lucha egoísta por la supervivencia pura, milagrosamente mantuvo e irradió una dignidad y generosidad “irracional”. En términos de Lacan, estamos ante la función *Y’a de l’Un*: incluso en este caso, hubo un Elegido, que sirvió para cimentar un mínimo de solidaridad, mínimo que define el vínculo social propiamente dicho (entendido este vínculo en contraposición con la colaboración dentro del marco de una estrategia de supervivencia pura). Hay dos características esenciales en este caso: primero, este individuo siempre se percibió como uno (nunca hubo una multitud de ellos, como si, obedeciendo a algún tipo de oscura necesidad, este exceso del milagro inexplicable de la solidaridad tuviera que encarnarse en un único ser); segundo, lo importante no era lo que este ser único hizo por los demás, sino su presencia entre ellos (es decir, lo que permitió a los demás sobrevivir fue la consciencia de que, a pesar de que la mayor parte del tiempo ven reducida su existencia a ser máquinas de supervivencia, hay uno que mantiene una dignidad humana). De manera similar a las risas enlatadas, tenemos en este caso algo así como dignidad enlatada, en la que el Otro (el Elegido) retiene mi dignidad por mí, en mi lugar o, más específicamente, en la que yo mantengo mi dignidad a través del Otro: pueden haberme re-

ducido a una lucha cruel por la supervivencia, pero la conciencia misma de que existe este Elegido que mantiene su dignidad, me permite, a mí, mantener un vínculo mínimo con lo humano. A menudo, cuando este Elegido perdía el control o se destapaba que era un farsante, los otros presos perdían su deseo de sobrevivir y se convertían en muertos vivientes indiferentes. Paradójicamente, su disposición a luchar por la supervivencia más cruda se veía sustentada por esta excepción, por el hecho de que a él no lo habían rebajado a ese nivel. De esta manera, cuando la excepción desaparecía, la lucha perdía su fuerza. Lo que esto significa, por supuesto, es que este Elegido no estaba definido exclusivamente por sus cualidades “reales” (a este nivel puede haber habido varios individuos como él, o podría ser, incluso, que no se mantuviese realmente entero, sino que fuese una farsa, una actuación): el excepcional papel que representaba era el de la transferencia. Es decir, ocupaba un espacio construido (presupuesto) por los demás.

En *The Matrix*, por el contrario, el Elegido es aquel que es capaz de ver que nuestra realidad cotidiana no es real, sino un universo virtual codificado. Es, por tanto, él quien es capaz de desconectarse de ella, manipularla y suspender sus reglas (volar por el aire, detener las balas...). La virtualización de la realidad es esencial para la función de este Elegido: la realidad es una invención cuyas reglas se pueden poner en suspenso, o al menos reescribirse. Dentro de este concepto reside la idea paranoica de que el Elegido puede suspender la resistencia de lo real (“Si decido hacerlo puedo traspasar un muro...”, es decir, la imposibilidad que ello entraña para la mayoría de nosotros no es sino una deficiencia en la voluntad del sujeto). Sin embargo, en este punto la película vuelve a quedarse corta: en la escena memorable en la sala de espera de la profeta que decidirá si Neo es el Elegido se ve a un niño que dobla una cuchara con la mente y le dice al asombrado Neo que la manera de hacerlo no es convencerme de que puedo doblar la cuchara, sino convencerme de que *no hay una cuchara....* Sin embargo, ¿qué pasa conmigo? ¿El siguiente paso no debería haber sido aceptar el concepto budista de que *yo mismo*, el sujeto, no existo?

⁷ *Master-Signifier* es el Significante Amo, denotado como el S₁. “Uno” que debe evocar en lo que sigue ese “Elegido”, que en inglés es *the One* [N. del T.: Pio Eduardo Sanmiguel].

Con el fin de definir lo que es falso en *The Matrix*, deberíamos distinguir la simple imposibilidad tecnológica de la falsedad fantasmática: viajar en el tiempo es (probablemente) imposible, pero los escenarios fantasmáticos son “verdaderos” en la medida en que representan los callejones sin salida libidinales. Como consecuencia, el problema de *The Matrix* no es la ingenuidad científica de sus trucos: la idea de pasar de la realidad a la realidad virtual a través del teléfono es bastante lógica ya que sólo necesitamos un espacio/agujero por el que escapar. (Quizás una solución más acertada hubiera sido el inodoro: ¿el reino donde los excrementos desaparecen después de tirar de la cadena no es, al fin y al cabo, una de las metáforas del terroríficamente sublime Más Allá del Caos primordial y preontológico en el que desaparecen las cosas? Aunque racionalmente somos conscientes de lo que pasa con los excrementos, el misterio imaginario sigue latente –la mierda no deja de ser un exceso que no tiene un lugar en nuestra realidad cotidiana. Lacan tenía razón cuando afirmaba que la transición de animal a ser humano se produce en el momento en que el animal se pregunta qué hacer con sus excrementos, en el momento en que estos se convierten en un exceso que molesta al animal. Por tanto, lo Real no es en esencia la cosa horriblemente asquerosa que reemerge del lavabo, sino el agujero en sí, el espacio que permite la transición a un orden ontológico diferente: la cavidad topológica o la torsión que “curva” el espacio de nuestra realidad para que percibamos/imaginemos los excrementos desapareciendo en una dimensión alternativa que no forma parte de nuestra realidad cotidiana). El problema es una falta de coherencia fantasmática más radical que surge con la mayor claridad cuando Morfeo (el líder afroamericano del grupo de la resistencia que cree que Neo es el Elegido) intenta explicar al todavía perplejo Neo lo que es Matrix: bastante previsiblemente lo relaciona con una falla en la estructura del universo:

“Ha sido así toda tu vida. La sensación de que algo no funciona en el mundo. No sabes lo que es, pero está ahí, como una astilla clavada en tu mente, que te está enloqueciendo. [...] Matrix nos rodea, está por todas partes, incluso en esta habitación [...] Es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad. NEO: ¿Qué verdad? MORFEO: Que eres un esclavo, igual

que los demás naciste en cautiverio... en una prisión que no puedes oler, saborear ni tocar. La prisión de tu mente”.

En este punto, surge la principal contradicción en la película: la experiencia de la falta/ inconsistencia/obstáculo debe actuar como evidencia del hecho de que lo que percibimos como realidad es una farsa. Sin embargo, hacia el final de la película Smith, el agente de Matrix da una explicación diferente, mucho más freudiana:

“¿Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un perfecto mundo humano donde nadie sufriera, donde todos consiguieran ser felices? Fue un desastre. Nadie aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras [de humanos funcionando como baterías]. Algunos creían que no teníamos el lenguaje de programación para describir su mundo perfecto. Yo creo que como especie los seres humanos definen su realidad con el sufrimiento y la miseria. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus primitivos cerebros querían constantemente despertar. Por ese motivo Matrix fue rediseñada para el apogeo de su civilización”.

De ello se deduce que la imperfección de nuestro mundo, es, al mismo tiempo, la marca de su virtualidad y la de su realidad. De hecho, podemos afirmar que el agente Smith (recordemos que no es un ser humano como los otros sino una encarnación virtual directa de Matrix, el Gran Otro en sí mismo) ocupa el lugar del analista dentro del universo de la película: la lección que nos enseña es que la experiencia de enfrentarnos a un obstáculo insalvable es la condición óptima para que los humanos podamos percibir algo como realidad. La realidad es, en última instancia, lo que se resiste.

MALEBRANCHE EN HOLLYWOOD

Una nueva incoherencia en la película se detecta cuando trata el tema de la muerte: ¿Por qué muere uno “realmente” en la realidad virtual regulada por Matrix? La película responde con una respuesta oscurantista: “Neo: Si te matan en Matrix, ¿mueres aquí? les decir, no sólo en la realidad virtual, sino también en la vida

real] Morfeo: El cuerpo no puede vivir sin la mente". La lógica detrás de esta solución es que tu cuerpo "real" sólo puede mantenerse vivo (funcionar) en conjunto con la mente, es decir, con el universo mental en el que estás inmerso: así que si estás en una realidad virtual y te matan dentro de esa realidad, esta muerte afecta a tu cuerpo real... La respuesta alternativa más evidente (sólo puedes morir realmente, cuando te matan en la realidad) también es insuficiente. La trampa es decidir si el sujeto está *completamente* inmerso en la realidad virtual que controla Matrix o si sabe o *sospecha* cuál es la verdadera situación. Si la respuesta es *sí*, entonces sólo la regresión a un estado de distanciamiento adánico, anterior a la caída, nos volvería inmortales en el mundo de la realidad virtual. Como consecuencia, Neo, que ya está liberado de la inmersión total en la realidad virtual debería *sobrevivir* a su lucha contra el agente Smith, lucha que tiene lugar *dentro de la realidad virtual* controlada por Matrix (de la misma manera en que es capaz de detener balas, debería haber sido capaz de deshacer los golpes que hieren su cuerpo). Esto nos lleva al ocasionalismo de Malebranche: la Matrix *definitiva* es, más que el dios de Berkeley —de cuya mente depende el mundo—, el dios ocasionalista de Malebranche.

Sin duda, Malebranche con su "ocasionalismo" fue el filósofo que proporcionó el esqueleto conceptual más adecuado para sostener la idea de la realidad virtual. Malebranche, discípulo de Descartes, abandona la absurda referencia cartesiana a la glándula pineal para explicar la coordinación entre la sustancia material y la espiritual, es decir, entre cuerpo y alma; ¿cómo entonces explicar la coordinación entre los dos, si no hay ningún punto de contacto entre ambos, si no hay ningún momento en que el alma pueda tener una acción causal sobre el cuerpo o viceversa? Ya que estos sistemas causales (el de las ideas en mi mente y el de las interconexiones corporales) son completamente independientes, la única solución es que una tercera sustancia verdadera (Dios) las coordine continuamente y medie entre ellas manteniendo una ilusión de continuidad. Cuando pienso en levantar la mano y mi mano en efecto se eleva, mi pensamiento es sólo la causa indirecta y "ocasional" de mi movimiento: al percatarse de que mis pensamientos están dirigidos a levantar la mano, Dios pone en

funcionamiento la otra cadena causal, la material, que lleva a mi mano a elevarse. Si en el lugar de "Dios" colocamos al Gran Otro —el orden simbólico— podemos percibir la similitud del ocasionalismo con la postura de Lacan. Como Lacan argumentó en su polémica contra Aristóteles en *Televisión*⁸, la relación entre el cuerpo y el alma nunca puede ser directa ya que el Gran Otro siempre se interpone. El ocasionalismo es, pues, esencialmente un nombre para la naturaleza "arbitraria del significante", para el espacio que separa el sistema de ideas del sistema de causalidad corpórea (real). Es a través del Gran Otro que explicamos la coordinación entre los dos sistemas, de tal manera que, cuando mi cuerpo muerde una manzana, mi alma experimenta una sensación de placer. El objetivo del antiguo sacerdote azteca es salvar este mismo espacio cuando organiza sacrificios humanos con el fin de asegurarse de que el sol vuelva a salir. El sacrificio humano es en este caso una petición a Dios para que mantenga la coordinación entre las dos secuencias, la necesidad corporal y la concatenación de eventos simbólicos. A pesar de lo "irracional" que nos puede parecer el sacrificio organizado por el sacerdote azteca, la premisa en la que se basa se acerca mucho más a la verdad que nuestra idea intuitiva de que la coordinación entre el cuerpo y el alma es directa. Es decir, de acuerdo con esta segunda idea, es "natural" que yo experimente una sensación placentera cuando muerdo una manzana, ya que esta sensación está producida directamente por la manzana: lo que se pierde es el papel de mediador del Gran Otro que garantiza la coordinación entre la realidad y cómo la experimentamos mentalmente. ¿No ocurre lo mismo con nuestra inmersión en la realidad virtual? Cuando alzo la mano para empujar un objeto hacia el interior del espacio virtual, este objeto, en efecto, se mueve. La ilusión que yo experimento es que fue el movimiento de mi mano el que provocó el cambio de posición del objeto. Es decir, al estar inmerso en este mundo, paso por alto el complicado mecanismo de coordinación informática, paralelo al papel de Dios, que garantiza la coordinación de ambas series en el ocasionalismo⁹.

⁸ Cfr. JACQUES LACAN, *Televisión*, en October 40, 1987.

⁹ El principal trabajo de NICOLAS MALEBRANCHE es *Recherches de la vérité* (1674-75), cuya edición más popular es la de París, Vrin, 1975.

Es bien sabido que el botón de “Cerrar puerta” en casi todos los ascensores no es más que un placebo disfuncional que se coloca allí para dar a las personas la falsa impresión de que de algún modo participan y contribuyen a aumentar la rapidez con que se realiza el viaje en ascensor. Al apretar el botón, la puerta se cierra en el mismo momento en que lo hubiera hecho si sólo hubiéramos apretado el botón del piso sin intentar “acelerar” el proceso presionando también el botón de “Cerrar puerta”. Este caso claro y extremo de falsa participación es una metáfora adecuada para retratar la participación de los individuos en el proceso político “postmoderno”. Se trata del más puro ejemplo de ocasionalismo. Según Malebranche, estamos siempre apretando botones como esos y sólo la actividad incesante de Dios coordina esta acción con los sucesos que le siguen (las puertas se cierran) mientras nosotros seguimos pensando que sucedió gracias a que apretamos el botón...

Por eso es esencial mantener la radical ambigüedad en torno a la manera en que el ciberespacio afectará a nuestras vidas: esto no depende de la tecnología como tal sino de la manera en que ésta se inscribe en la sociedad. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestras experiencias corporales (una nueva sensualidad, un nuevo cuerpo con más órganos, nuevos sexos...), pero también hace posible, a la persona que manipula la maquinaria que controla el ciberespacio, robarnos literalmente nuestros cuerpos (virtuales), despojándonos de nuestro control sobre ellos de tal manera que se rompa la relación con ellos como algo “que nos pertenece”. Nos encontramos con la ambigüedad característica de la idea de mediatización¹⁰: originalmente este término designaba el gesto mediante el cual un sujeto se veía despojado de su derecho directo e inmediato de tomar decisiones; el gran maestro de la mediatización política fue Napoleón, que dejaba a los monarcas de las naciones conquistadas la ilusión de poder, mientras que, en realidad, no estaban en posición de ejercitar ese poder en absoluto. A un nivel más general podríamos decir que esta “mediatización” del monarca es lo que define la monarquía constitu-

cional, en la que la función del monarca se reduce a la del gesto simbólico de “poner los puntos sobre las íes”: firmar, dotando así de fuerza performativa los edictos cuyo contenido determina el gobierno democráticamente elegido. Y ¿no ocurre lo mismo, *mutatis mutandis*, con la informatización progresiva de nuestra vida cotidiana, en la cual el sujeto se “mediatiza” cada vez más, perdiendo sin darse cuenta su poder bajo la falsa ilusión de que éste está aumentando? Cuando nuestro cuerpo se mediatiza (atrapado en el sistema de los medios electrónicos se somete a la vez a la amenaza de una “proletarización” radical: el sujeto se reduce potencialmente a ser puro \$, ya que hasta mi experiencia personal puede ser robada, manipulada o regulada por el “Otro” mecánico. Podemos ver, de nuevo, cómo la posibilidad de una virtualización radical coloca al ordenador en una posición que es directamente equivalente a la que ocupa Dios en el ocasionalismo de Malebranche. Al coordinar la relación entre la mente y (lo que yo siento como) el movimiento de mis extremidades (en la realidad virtual), podemos imaginarnos perfectamente un ordenador que se descontrola y empieza a actuar como un Dios Malévolo, alterando la relación entre la mente y mi percepción del cuerpo como parte de mí. En la realidad (virtual) se suspende o, incluso, contradice la orden de mi mente de que levante la mano. Como consecuencia, la experiencia fundamental que es la de mi cuerpo como algo mío, se ve perturbada... Parece, pues, que el ciberespacio hace realidad la fantasía paranoica elaborada por Schreber, el juez alemán cuyas memorias analizó Freud¹¹: el “universo interconexo” es psicótico en cuanto que parece la materialización de la alucinación de Schreber sobre los rayos divinos mediante los cuales Dios controla la mente humana. En otras palabras, ¿no explica la externalización del Gran Otro y su materialización en el ordenador la dimensión naturalmente paranoica del universo interconectado? O, dicho de otro modo: lo normal es que en el ciberespacio la capacidad de cargar la conciencia en un ordenador finalmente libere a las personas de sus cuerpos, pero también libere a las máquinas de “su” gente...

¹⁰ Sobre esta ambigüedad, cfr. PAUL VIRILIO, *The Art of the Motor*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1995.

¹¹ Debo a WENDY CHUN, Princeton, la sugerencia de relacionar el ciberespacio con el universo psicótico de Schreber.

MONTAJE DE LA FANTASÍA FUNDAMENTAL

La última incoherencia que encontramos en la película se refiere a las ambiguas condiciones de la liberación de la humanidad que anuncia Neo en la última escena. Como resultado de su intervención se produce un *error de sistema* en Matrix; al mismo tiempo Neo se dirige a las personas que aún se hallan atrapadas en Matrix como el Salvador que les enseñará cómo liberarse de las represiones de Matrix –podrán romper las leyes físicas, doblar metales, volar por el aire. Sin embargo, el problema es que todos estos “milagros” sólo serán posibles mientras continuemos *dentro* de la realidad virtual que mantiene Matrix, rompiendo o alterando sus normas: nuestra condición “real” es aún ser esclavos de Matrix. En cierto modo estamos simplemente haciéndonos con poder adicional para alterar las normas de nuestra prisión mental. ¿Qué pasa con la opción de salir de Matrix y adentrarnos en la “auténtica realidad” en la que somos criaturas miserables viviendo en la faz de una tierra asolada?

Al modo de Adorno, deberíamos afirmar que estas faltas de coherencia¹² son los momentos de verdad de la película: señalan los antagonismos dentro de nuestra experiencia social del capitalismo tardío, unos antagonismos que se refieren a dicotomías ontológicas básicas como realidad y dolor (realidad como algo que perturba el régimen del principio del placer), libertad y sistema (la libertad es sólo posible dentro del sistema que, a su vez, es un obstáculo para su realización total). Sin embargo, en última instancia el mérito de la película es que está a un nivel diferente. Hace años, una serie de películas de ciencia ficción como *Zardoz* o *La fuga de Logan* (*Logan's Run*) preconizó la situación posmoderna actual: el grupo aislado que vive una vida aséptica en un lugar apartado añora la experiencia del mundo real de decadencia material. Hasta la llegada del postmodernismo, “utopía” era el esfuerzo por romper con el tiempo histórico y entrar en otra dimensión atemporal. Con la coincidencia en la era posmoderna entre el “fin de la historia” y la total disponibilidad del pasado en memoria

¹² Una incoherencia adicional pertinente tiene que ver también con el estatuto intersubjetivo del universo organizado por Matrix: ¿Todos los individuos deben compartir la *misma* realidad virtual? ¿Por qué? ¿Por qué no a cada cual su preferida?

digital (en esta época en que *vivimos* la utopía atemporal como una experiencia ideológica diaria), la utopía se convierte en una añoranza de la Historia Real en sí misma, de la memoria, de retazos del pasado auténtico. La utopía es pues el esfuerzo por salir de la cúpula cerrada al hedor y la decadencia de la cruda realidad. Matrix exprime esta inversión combinando la utopía con la distopía: la realidad misma en que vivimos, la utopía intemporal que escenifica Matrix está orquestada para que podamos ser reducidos a una condición pasiva como meras baterías vivientes que proporcionen a Matrix energía.

El impacto especial de la película no reside, pues, en su tesis central (aquello que experimentamos como realidad es un mundo de realidad virtual artificial generado por “Matrix”, el megaordenador que está directamente conectado a nuestras mentes), sino en su imagen central: la de millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en cunas llenas de agua y a los que se mantiene vivos con la sola intención de que generen energía (electricidad) para “Matrix”. Así que, cuando algunas de las personas “despiertan” de su inmersión en la realidad virtual controlada por Matrix, este despertar no es a un vasto espacio de realidad exterior, sino a la consciencia terrible de este encierro en el que cada uno de nosotros es tan sólo un organismo fetal, inmerso en el fluido prenatal... Esta pasividad extrema es la realización de la fantasía que mantiene nuestra experiencia consciente como objetos activos, autoafirmativos, es la fantasía perversa por excelencia, la noción de que somos los instrumentos del goce del Otro (Matrix), que nos chupa la sustancia vital como a pilas. Ahí reside el auténtico enigma libidinal de este dispositivo: ¿Por qué necesita Matrix energía humana? La solución energética pura es, por supuesto, absurda: Matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más fiable que no requiriese la complicada trama de realidad virtual coordinada para millones de unidades humanas (aquí surge otra incongruencia: ¿por qué Matrix no sumerge a cada individuo en su propio universo artificial solipsista? ¿por qué tantas complicaciones para coordinar los programas que permitan que la humanidad entera habite un mismo universo virtual?). La única respuesta coherente es la siguiente: Matrix se alimenta del goce humano. Con esto volvemos a la tesis lacaniana fundamental

de que el Gran Otro mismo, lejos de ser una máquina anónima necesita un flujo constante de goce. Es esta la perspectiva en la que tenemos que colocar el estado de cosas que presenta la película: lo que la película representa como la escena de nuestro despertar a la realidad de nuestra situación es, en realidad lo opuesto, la fantasía fundamental que sustenta nuestra existencia.

La conexión íntima entre perversión y ciberespacio hoy en día es algo común. Según el punto de vista generalizado, el escenario perverso escenifica la “renegación de la castración”: la perversión puede percibirse como una defensa contra el motivo de la “muerte y la sexualidad”, contra la amenaza de mortalidad así como la imposición contingente de la diferencia sexual. Lo que el pervertido representa es un universo en el que, como en los dibujos animados, un ser humano puede sobrevivir a cualquier catástrofe; un universo en el que nadie está obligado a morir o a escoger entre uno de los dos sexos. Como tal, el universo del pervertido es el universo del orden simbólico puro, del transcurrir del juego del significante, sin las ataduras de finitud de lo Real. En un primer acercamiento, podría parecer que nuestra experiencia del ciberespacio concuerda perfectamente con este universo: ¿no es también el ciberespacio un universo liberado de la inercia de lo real, constreñido sólo por normas autoimpuestas? ¿No ocurre lo mismo con la realidad virtual en *The Matrix*? La “realidad” en la que vivimos pierde su carácter inexorable, se transforma en un mundo de reglas arbitrarias (impuestas por Matrix) que podemos violar si tenemos una Voluntad lo suficientemente fuerte... Sin embargo, según Lacan, lo que esta idea común descuida es la relación única entre el Otro y el goce en la perversión. ¿Qué significa esto exactamente?

En *Le prix du progrès*, uno de los últimos fragmentos de *The Dialectic of Enlightenment*, Adorno y Horkheimer citan el argumento del fisiólogo francés del siglo XIX, Pierre Flourens, contra la anestesia con cloroformo para uso médico: asegura que no se puede probar que el anestésico no funcione sólo en nuestro sistema neurológico mnemónico. En resumen, mientras nos masacran vivos en la mesa de operaciones sufrimos un dolor terrible sin atenuación, pero, más tarde, al despertar, no

lo recordamos.... Para Adorno y Horkheimer esto es, por supuesto, la metáfora perfecta del sino de la Razón basada en la represión de la naturaleza misma: el cuerpo, la parte de la naturaleza dentro del sujeto, siente el dolor sin atenuantes. Sin embargo, debido a la represión, el sujeto no lo recuerda. Es aquí que la naturaleza encuentra la venganza perfecta por nuestro dominio sobre ella: sin saberlo somos nuestras principales víctimas, masacrándonos vivos.... ¿no es posible interpretar esto como la fantasía perfecta de interpasividad, de la Otra Escena en la que pagamos el precio por nuestra intervención activa en el mundo? No hay un agente libre activo sin este apoyo fantasmático, sin esta Otra Escena en la que el Otro lo manipula totalmente¹³. Un sadomasoquista estaría muy dispuesto a asumir este sufrimiento como el camino a la Existencia.

Puede que esto nos sirva para entender la obsesión de los biógrafos de Hitler con la relación que éste mantuvo con su sobrina, Geli Raubal, a la que encontraron muerta en el apartamento de Hitler en Munich en 1931, como si las presuntas perversiones sexuales de Hitler fuesen “la clave oculta”, el íntimo eslabón perdido, el apoyo fantasmático que explicase el personaje público. Así describe Otto Strasser la escena: “/.../ Hitler la obligaba a desvestirse (mientras) él permanecía tumbado en el suelo. Entonces ella se ponía de cuclillas sobre su cara para que él la examinase de cerca, lo que le provocaba gran excitación. Cuando llegaba a la cima de su excitación, pedía que le orinase encima, y así conseguía su placer”¹⁴. Resulta clave aquí la absoluta pasividad del papel de Hitler en esta escena como el apoyo fantasmático que lo llevó a su actividad política, tan frenéticamente destructiva. No es de extrañar que Geli estuviese desesperada y sintiese repugnancia ante estos rituales.

¹³ Lo que hace HEGEL es “atravesar” esta fantasía demostrando su función de taponamiento de la falla preontológica de libertad, esto es, reconstituyendo la Escena positiva en la que el sujeto está inmerso en un orden noumenal positivo. En otras palabras, para Hegel, la intuición kantiana es insensata e inconsistente, a partir del momento en que reintroduce la divina totalidad ontológicamente constituida, valga decir, un mundo concebido *únicamente* como Sustancia, y *no* también como sujeto.

¹⁴ Citado de RON ROSENBAUM, *Explaining Hitler*, New York, Harper, 1999, pág. 134.

La mejor manera de entender *The Matrix* es en esta yuxtaposición entre dos aspectos de la perversión: por un lado, la reducción de la realidad al mundo virtual regulado por reglas arbitrarias que se pueden suspender, por otro, la verdad oculta de esta libertad, la reducción del sujeto a una pasividad absoluta e instrumentalizada.