

# Slavoj Žižek

## LA SUSPENSIÓN POLÍTICA DE LA ÉTICA

### Introducción

#### ***La rumspringa académica***

Las comunidades amish estadounidenses practican la institución de la *rumspringa* (del alemán “*herumspringen*”, saltar alrededor): al cumplir los 17 años, sus hijos (hasta entonces sujetos a una estricta disciplina familiar) son liberados, autorizados e, incluso, obligados a salir, aprender y experimentar el estilo del mundo “inglés” que existe a su alrededor: manejan autos, escuchan música pop, miran televisión, se familiarizan con el alcohol, las drogas, el sexo desenfrenado... Luego de un par de años se espera que decidan: ¿se convertirán en miembros de la comunidad amish o la abandonarán para transformarse en comunes ciudadanos estadounidenses? Lejos de ser permisivos y de colocar a los más jóvenes ante una verdadera opción libre, es decir, darles la posibilidad de decidir basándose en el completo conocimiento y la experiencia de ambos polos de la elección, la solución está sesgada del modo más brutal. Una opción falsa como jamás hubo otra. Cuando, tras largos años de disciplina y de fantasear acerca de los transgresores e ilícitos placeres del mundo exterior “inglés”, el adolescente amish es lanzado a él repentinamente y sin preparación alguna, por supuesto no puede sino caer en conductas extremadamente transgresivas, “probarlo todo”, lanzarse de lleno a una vida de sexo, drogas y alcohol. Y por lo tanto, ante semejante vida, carece de toda limitación o regulación interna para enfrentar una situación tan permisiva, lo que inexorablemente lo hace retroceder y le genera una angustia insoportable. Por lo tanto, puede apostarse sin riesgos que tras un par de años volverá a recluirse en su comunidad. No sorprende que el 90% de los jóvenes se comporten de esta manera.

¿Y no es así como funcionan nuestras libertades académicas? (A priori esto no les resta sentido o las transforma en “co-optadas”, simplemente se trata de algo que hay que tener en cuenta.) No hay nada mejor para una adecuada integración a la comunidad ideológico-política hegemónica que un pasado “radical” en el cual se han vivido los sueños más desatados. Los últimos capítulos de esta saga son el

sorprendente número de neoconservadores estadounidenses<sup>1</sup> actuales que fueron trotskistas en su juventud.

¿Fue, como podemos asegurar hoy retrospectivamente, incluso el glorioso Mayo del 68 de París una *rumspringa* colectiva que, en el largo plazo, contribuyó a la capacidad reproductiva del sistema?

Nuevamente, el izquierdista desesperado convoca a “hacer algo”. Uno se tienta entonces de citar la provocativa tesis de Alain Badiou: “es mejor no hacer nada que contribuir a la invención de caminos formales que hagan visible lo que el Imperio reconoce ya como existente”. Es mejor no hacer nada que comprometerse en actos localizados, cuya función última es hacer que el sistema funcione mejor (actos como brindar espacios para la multitud de nuevas subjetividades, etc.). Hoy la amenaza no es la pasividad, sino la pseudoactividad, la urgencia de “estar activo”, de “participar”, de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre. Las personas intervienen todo el tiempo, “hacen algo”, los académicos participan en “debates” sin sentido, etc., y lo verdaderamente difícil es retroceder, retirarse. Quienes están en el poder suelen preferir incluso una participación “crítica”, un diálogo, al silencio –para embarcarnos en un “diálogo”, para asegurarse de que nuestra ominosa pasividad está quebrada–. En esta constelación, el primer paso verdaderamente crítico (“agresivo”, violento) es *abandonarse* a la pasividad, rehusarse a participar; éste es el necesario primer paso que esclarecerá el terreno de una verdadera actividad, de un acto que cambiará efectivamente las coordenadas de la constelación.

El destino de un viejo revolucionario comunista esloveno funciona como una perfecta metáfora de los giros del stalinismo. En 1943, cuando Italia capituló, él encabezó una rebelión de prisioneros yugoslavos de un campo de concentración de la isla de Rab en el Adriático: bajo su liderazgo, dos mil prisioneros famélicos desarmaron con sus manos a 2.200 soldados italianos. Después de la guerra fue arrestado y puesto en prisión en una pequeña *Goli otok* (isla desnuda) cercana, un claro campo de concentración comunista. En 1953, fue trasladado junto a otros prisioneros para construir un monumento que celebrara el décimo aniversario de la revolución de Rab en 1943; en resumen, como prisionero de los comunistas se estaba construyendo un monumento a *sí mismo*, a la rebelión encabezada por él... Si (no la justicia sino más

---

<sup>1</sup> Por supuesto, debe resistirse la estúpida tentación de usar este hecho como una razón para una legitimación retroactiva de la brutal supresión del trotskismo por parte de Stalin (“así que Stalin estaba en lo cierto cuando señalaba que el trotskismo culmina en servir directamente al imperialismo; estaba medio siglo adelantado a su tiempo”); semejante razonamiento sólo puede terminar en una barata paráfrasis de De Quincey: “con qué poco un hombre honesto que empezó con una modesta crítica de izquierda al stalinismo puede terminar como sirviente del imperialismo...”.

bien) la injusticia poética significa algo, éste es el caso: ¿no es acaso el destino de este revolucionario, el destino de todo el pueblo bajo la dictadura stalinista, de los millones que, en principio, expulsaron heroicamente al *ancient regime* durante la revolución, y luego, esclavizados bajo las nuevas autoridades, se vieron forzados a construir monumentos a su propio pasado revolucionario? Este revolucionario es efectivamente un “universal singular”, un individuo cuyo destino representa el destino de todos, y este pequeño libro está humildemente dedicado a su memoria.

)))

#### **IV. *Matrix*, o los dos aspectos de la perversión (fragmento)**

##### **El gran Otro “realmente existente”**

¿Qué es entonces la *Matrix*? Simplemente el “gran Otro” lacaniano, el orden simbólico virtual, la red que estructura la realidad para nosotros. Esta dimensión del “gran Otro” es la de la *alienación* constitutiva del sujeto en el orden simbólico: el gran Otro maneja los hilos, el sujeto no habla, sino que “es hablado” por la estructura simbólica. En resumen, este “gran Otro” es el nombre para la sustancia social, para todo lo que explica por qué el sujeto nunca domina plenamente los efectos de sus actos, es decir, por qué el resultado final de su actividad es siempre algo diferente respecto a lo que se proponía o preveía. Sin embargo, es aquí crucial señalar que en los capítulos clave del *Seminario XI*, Lacan trabaja para delinear la operación que sigue a la alienación y que la de la *separación* es, en cierto sentido, su contrapartida: en el gran Otro la alienación está seguida de la separación del gran Otro. La separación ocurre cuando el sujeto se da cuenta de que el gran Otro es en sí mismo incoherente, puramente virtual, “barrado”, privado de la Cosa –y la fantasía es un intento por llenar esta ausencia *del Otro, no del sujeto*, es decir para (re)constituir la coherencia del gran Otro. Por esa razón, la fantasía y la paranoia están estrechamente ligadas: la paranoia es, en su aspecto más elemental, una creencia en el “Otro del Otro”, en otro Otro que, escondido detrás del Otro de la textura social explícita,

programa (lo que nos parecen ser) los efectos imprevistos de la vida social, garantizando así su coherencia: por detrás del caos del mercado, la degradación de la moral, etc., existe la estrategia deliberada de la trama judía... Esta perspectiva paranoica adquirió un impulso extra con la digitalización actual de nuestras vidas cotidianas: cuando nuestra completa existencia (social) es progresivamente externalizada-materializada en el gran Otro de la red digital, es fácil imaginar un demoníaco programador que borre nuestra identidad digital y nos prive así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en no-persona.

Siguiendo el mismo giro paranoico, la tesis de *Matrix* es que este gran Otro está externalizado en la megacomputadora realmente existente. Existe –debe existir– una Matrix, pues “las cosas no están bien, se pierden las oportunidades, algo funciona mal todo el tiempo”, es decir que la idea del filme es que esto es así dado que la Matrix que oculta la “verdadera” realidad se encuentra detrás de todo. En consecuencia, el problema con el filme es que *no* resulta suficientemente “loco”, pues supone otra realidad “real” detrás de nuestra realidad cotidiana sostenida por la Matrix. Sin embargo, para evitar el fatal malentendido, no es menos ideológica la noción inversa de que “todo lo que existe está generado por la Matrix”, de que *no* existe la realidad definitiva, apenas series infinitas de realidades virtuales que se reflejan unas en las otras. (En las secuelas de *Matrix* probablemente nos enteremos de que el verdadero “desierto de lo real” es generado por [otra] Matrix.) Mucho más subversivo que esta multiplicación de universos *virtuales* podría haber sido la multiplicación de las propias *realidades* –algo que reproduciría el peligro paradójico que ven algunos físicos en los recientes experimentos con grandes aceleradores–. Como es bien sabido, los científicos ahora están intentando construir el acelerador capaz de romper los núcleos de varios átomos pesados casi a la velocidad de la luz. La idea es que esa colisión no sólo abrirá los núcleos del átomo en sus constituyentes (neutrones y protones), sino que los pulverizará, dejando un “plasma”, una especie de sopa energética formada por partículas quark y gluon perdidas, los bloques de construcción de materia que nunca se han estudiado antes en ese estado, dado que ese estado sólo existió brevemente luego del Big Bang. Sin embargo, este proyecto ha dado lugar a un escenario pesadillesco: ¿qué pasaría si el éxito de este experimento creara una máquina del juicio universal, una especie de monstruo devorador de mundos que con su inexorable desesperación aniquilara la materia ordinaria a su alrededor y terminara, de ese modo, con el mundo tal cual lo conocemos? Lo irónico es que este final del mundo, la desintegración del universo, sería la prueba definitiva e irrefutable de que la teoría puesta a prueba es verdadera, dado que absorbería toda la materia en un agujero negro y luego haría surgir un

nuevo universo, es decir, recrearía perfectamente el escenario del Big Bang.

Por lo tanto, lo que pasa es que ambas versiones –(1) un sujeto que flota libremente de una realidad virtual a otra, un puro fantasma que se da cuenta de que *toda* realidad es un simulacro; (2) la suposición paranoica de que hay una realidad real más allá de la Matrix– son falsas: ambas dejan de lado lo Real. El filme no se equivoca al insistir en que *existe* un real detrás de la simulación de la realidad virtual – como le dice Morpheus a Neo cuando le muestra el paisaje ruinoso de Chicago: “bienvenido al desierto de lo real”–. Sin embargo, lo Real no es la “verdadera realidad” detrás de la simulación virtual, sino el *hueco* que hace a la realidad incompleta/incoherente, y la función de toda Matrix simbólica es ocultar esta incoherencia. Uno de los modos de efectuar este encubrimiento es precisamente plantear que, detrás de la realidad incompleta/incoherente que conocemos, existe *otra* realidad que *no* tiene un punto muerto de imposibilidad que la estructure.

## “El gran Otro no existe”

“El gran Otro” representa también el terreno del sentido común al cual puede llegarse tras una libre deliberación; filosóficamente, su última gran versión es la comunidad comunicativa de Habermas, con su ideal regulativo de acuerdo. Y es este “gran Otro” el que se desintegra progresivamente hoy. Lo que tenemos actualmente es un cierto desplazamiento radical. Por un lado, el lenguaje objetivizado de expertos y científicos que ya no puede ser traducido a un lenguaje común accesible a todo el mundo, sino que se presenta bajo el modo de fórmulas fetichistas que ya nadie realmente comprende, pero que marcan nuestro imaginario artístico y popular (agujero negro, Big Bang, súper cuerdas, oscilación cuántica...). No sólo en las ciencias naturales, sino también en la economía y en otras ciencias sociales, la jerga de los expertos es presentada como una perspectiva objetiva con la cual nadie puede discutir realmente y que, al mismo tiempo, es intraducible a nuestra experiencia común. En resumen, la brecha entre la perspectiva científica y el sentido común es infranqueable, y es esta misma brecha la que convierte a los científicos en populares figuras de culto, en “sujetos supuestos saber” (el fenómeno de Stephen Hawkins). Por otro lado, el reverso estricto de esta objetividad es el modo en el cual, en los temas culturales, debemos enfrentarnos con la multitud de estilos de vida que no pueden traducirse entre sí: todo lo que podemos hacer es asegurar las condiciones para su coexistencia tolerante en una sociedad multicultural. El icono del sujeto de hoy es, tal vez, el

programador de computadoras hindú quien, durante el día, ejerce su destreza técnica, mientras que a la tarde, luego de regresar a casa, le enciende una vela a la divinidad hindú local y respeta el carácter sagrado de la vaca. Este desplazamiento aparece perfectamente claro en el fenómeno del ciberespacio. Se suponía que el ciberespacio nos reuniría en una aldea global; sin embargo, lo que ocurre efectivamente es que estamos bombardeados por la multitud de mensajes que pertenecen a universos incoherentes e incompatibles; en lugar de la aldea global, el gran Otro, nos encontramos ante la multitud de los “pequeños otros”, de identificaciones tribales particulares puestas a nuestra elección. Para evitar malentendidos: Lacan no pretende relativizar a la ciencia ubicándola en las narrativas arbitrarias, en definitiva, en una perspectiva equivalente a los mitos políticamente correctos, etc.: la ciencia “toca lo Real”, su conocimiento es “conocimiento de lo Real”; el callejón sin salida reside simplemente en el hecho de que el conocimiento científico no puede servir como gran Otro *simbólico*. La brecha entre la ciencia moderna y la ontología filosófica del sentido común aristotélico es aquí infranqueable: aparece ya con Galileo y es llevada al extremo con la física cuántica, relacionada con las reglas/leyes que *funcionan*, a pesar de que nunca podrán ser traducidas a nuestra experiencia de la realidad representable.

La teoría de la sociedad de riesgo y su reflexivización global acierta en su énfasis de que, hoy, estamos en el punto opuesto al de la ideología universalista del Iluminismo clásico, que presuponía que, a largo plazo, las cuestiones fundamentales podrían resolverse en referencia al “conocimiento objetivo” de los expertos: cuando nos enfrentamos con las opiniones contradictorias acerca de las consecuencias ambientales de cierto nuevo producto (por ejemplo, los vegetales modificados genéticamente), buscamos en vano la opinión experta definitiva. Y esto ocurre porque se decide simplemente ignorar los temas reales o porque la ciencia está corrompida por su dependencia financiera de las grandes corporaciones y los organismos estatales –aun por sí mismas, las ciencias no pueden darnos una respuesta–. Los ecologistas predijeron hace quince años la muerte de nuestros bosques; ahora el problema es un crecimiento desmesurado de la madera... Esta teoría de la sociedad de riesgo no logra enfatizar el compromiso irracional en el que nos coloca a nosotros, sujetos comunes: estamos obligados a decidir una y otra vez, a pesar de que claramente nos damos cuenta de que no estamos en posición de decidir, que nuestra decisión será arbitraria. Ulrich Beck y sus seguidores se refieren aquí a la discusión democrática y a la construcción de consenso; sin embargo, esto no resuelve el paralizante dilema: ¿por qué habría de llevar a un mejor resultado la discusión democrática en la que participa la mayoría, cuando, cognitivamente

hablando, esa mayoría permanece en la ignorancia? Por lo tanto, la frustración política de la mayoría es comprensible: se los convoca a decidir, mientras que reciben el mensaje de que efectivamente no están en posición de decidir, es decir, de sopesar objetivamente los pro y los contra. Esta apelación a “teorías conspirativas” es un modo desesperado de escapar a este callejón sin salida, un intento por recuperar una mínima parte de lo que Fred Jameson llama el “mapa cognitivo”.

Jodi Dean<sup>2</sup> llamó la atención sobre un curioso fenómeno claramente observable en el “diálogo de sordos” entre la ciencia oficial (“seria”, académicamente institucionalizada) y el vasto dominio de las así llamadas pseudociencias, desde la ufología hasta aquellas que pretenden descifrar los secretos de las pirámides: uno no puede sino sorprenderse de que sean los científicos oficiales quienes actúan de un modo dogmático y despreciativo, mientras que los pseudocientíficos se refieren a los hechos y argumentaciones desprovistos de los prejuicios habituales. Por supuesto, la respuesta aquí será que los científicos oficiales hablan con la autoridad del gran Otro de la institución científica; pero el problema es que precisamente este gran Otro científico es denunciado una y otra vez como una ficción simbólica consensuada. De modo que cuando nos enfrentamos con teorías conspirativas, debemos actuar en una estricta homología con la adecuada lectura de *Otra vuelta de tuerca* de Henry James: no debemos aceptar la existencia de fantasmas como parte de la realidad (narrativa) ni reducirlos, de un modo seudofreudiano, a la “proyección” de las históricas frustraciones sexuales de la protagonista. Por supuesto, las teorías conspirativas no deben aceptarse como “un hecho”; sin embargo, tampoco se las debería reducir a un fenómeno de histeria moderna de masas. Esta noción sigue basándose en el “gran Otro”, en el modelo de percepción “normal” de la realidad social compartida y, por lo tanto, no toma en cuenta que es precisamente esta noción de realidad la que está hoy debilitada. El problema no es que los ufólogos y los teóricos conspirativos retornen a una actitud paranoica incapaz de aceptar la realidad (social); el problema es que *esta propia realidad se está volviendo paranoica*. La experiencia contemporánea nos enfrenta una y otra vez con situaciones en las que estamos obligados a tomar en cuenta que nuestro sentido de la realidad y nuestra actitud normal hacia ella se basa en una ficción simbólica, es decir que es el “gran Otro” el que determina qué vale como verdad normal y aceptada, cuál es el horizonte de significado en una sociedad dada, y de ningún modo se basa directamente en “hechos” tal como son explicados por el

---

<sup>2</sup> En quien me baso extensamente aquí. Véase Jodi Dean, *Aliens in America. Conspiracy Cultures from Outerspace to Cyberspace*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1998.

“conocimiento de lo real” científico. Tomemos una sociedad tradicional en la cual la ciencia moderna no haya sido aún elevada a discurso-Amo: si, en su espacio simbólico, un individuo defiende las proposiciones de la ciencia moderna, será despreciado por “loco” y el punto clave es que no alcanza con decir que no está “realmente loco”, que es meramente la estrecha e ignorante sociedad la que lo coloca en esta posición; de cierto modo, ser tratado como demente, ser excluido del gran Otro social, *equivale* efectivamente a ser loco. La “locura” no es una designación que pueda basarse en una referencia directa a los “hechos” (en el sentido de que un demente es incapaz de percibir las cosas tal como realmente son, dado que está encerrado en sus proyecciones alucinatorias), sino sólo respecto al modo como un individuo se relaciona con el “gran Otro”. Lacan suele enfatizar el aspecto opuesto de esta paradoja: “el demente no es sólo un mendigo que piensa que es un rey, sino también un rey que piensa que es un rey”; o sea, la locura marca la caída de la distancia entre lo Simbólico y lo Real, es decir, una identificación inmediata con el mandato simbólico. Para tomar otra de sus declaraciones, cuando un marido es patológicamente celoso, cuando está obsesionado con la idea de que su esposa se acuesta con otros hombres, su obsesión sigue siendo un rasgo patológico aun cuando se pruebe que está en lo cierto y que su mujer se acuesta efectivamente con otros hombres. La lección de estas paradojas es clara: los celos patológicos no tienen que ver con la falsedad de los hechos, sino con el modo como esos hechos están integrados en la economía libidinal del sujeto. Sin embargo, lo que podría afirmarse aquí es que la misma paradoja podría realizarse en la dirección opuesta: la sociedad (su terreno sociosimbólico, el gran Otro) es “cuerda” y “normal” aun cuando se pruebe que está equivocada. (Puede ser que haya sido en este sentido que el último Lacan se caracterizara a sí mismo como “psicótico”: estaba efectivamente psicótico en la medida en que no era posible integrar su discurso al terreno del gran Otro.)

Uno se tienta de plantear, al modo kantiano, que el error de la teoría conspirativa es en cierta manera homólogo al ‘paralogismo de la pura razón’, a la confusión entre los dos niveles: la sospecha (del sentido común científico, social, etc., que ha sido recibida) como la posición formal metodológica, y la concreción de esta sospecha en otra parateoría global que todo lo explique.