

Luisgé Martín



El mundo feliz

Una apología de la vida falsa



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Índice

Portada

1. EL ACTO RIDÍCULO
 2. EL SUICIDIO SOCIAL
 3. LA AUTENTICIDAD
 4. EL HEROÍSMO
 5. UN MUNDO FELIZ
 6. EL HOMBRE NUEVO
 7. LA ESTUPIDEZ
 8. LA BONDAD HUMANA
 9. EL TARTUFISMO
 10. LA FELICIDAD
 11. LA LIBERTAD
 12. LA IGUALDAD
 13. LA FRATERNIDAD
 14. EL MUNDO FELIZ
- AGRADECIMIENTOS
Créditos

Para Julián Moreiro, in memoriam

1. EL ACTO RIDÍCULO

La vida es, en su esencia, un sumidero de mierda o un acto ridículo. No me refiero a la vida de un prisionero de Auschwitz, un habitante de una favela miserable, un niño hambriento, un oficinista gris o un esclavo torturado. Me refiero a la vida de cualquier ser humano, también a la de quienes la viven con intensidad y plenitud. Me refiero incluso a la de aquellos que hacen alabanza de todo, a la de quienes se regodean en su felicidad mundana y cantan los placeres de la existencia: ninguno de ellos seguirá haciéndolo durante mucho tiempo, y en el último instante, si tienen conciencia e inteligencia suficiente, se retractarán de su júbilo. Nunca he conocido a nadie que a la hora de morir estuviera satisfecho o alegre, si hacemos excepción –y no siempre– de los devotos religiosos que aguardan el paso a una vida celestial, sin sumideros de mierda ni estercoleros llenos de cadáveres, o de aquellos otros, antagónicos, que buscan la muerte voluntariamente para abandonar por fin sus penalidades. Borges dijo que «todos caminamos hacia el anonimato, solo que los mediocres llegan un poco antes». Se le podría parafrasear de un modo que él probablemente no habría consentido, por la falta de ironía del aforismo: «Todos caminamos hacia la infelicidad, solo que los lúcidos –o los observadores– llegan un poco antes.»

«¿Quién podría afirmar que una eternidad de dicha puede compensar un solo instante de dolor humano?», se preguntaba Albert Camus en *La peste*. Para quienes no creen en la eternidad, la duda es aún más categórica: quién puede afirmar que los goces limitados de una vida humana compensarán las adversidades, las pesadumbres y la cortedad de esa misma vida. Quién puede imaginar que en el momento de la agonía, cuando se vea ya la nada de frente, podrán recordarse con dulzura –como si se tratasen de un triunfo– los amores, los laureles, los orgasmos y los relámpagos de belleza que se vivieron. Lo advirtió Quilón de Esparta: «Hasta después de su muerte, no digas de alguien que es feliz.»

Aún peor: a quien es feliz pero lúcido –u observador–, la contemplación de la desdicha del mundo le desdice de su felicidad en cada momento, sin esperar a la llegada de su propia desgracia. En la miseria, el fracaso, la enfermedad, el desamparo y el desamor de los demás encuentra el anticipo de los suyos o, al menos, la incertidum-

bre de que ocurran. Y encuentra, también, la injusticia esencial sobre la que se fundamenta el universo.

Nadie vive, sin embargo, con el peso abrumador de esa conciencia. Tal vez durante algunos meses, al principio de la adolescencia, cuando abandonamos los paraísos infantiles y empezamos a descubrir las tortuosidades del mundo, sí tenemos continuamente la presencia de esa angustia: es el retrato del joven atormentado y sin rumbo que se repite generación tras generación. Pero para sobrevivir es necesario el engaño. Como para leer o ver una película. Al comenzar una novela creemos en ella. Vivimos dentro de ella durante el tiempo que dura la lectura. El poeta inglés Samuel Taylor Coleridge acuñó una expresión que ha hecho fortuna para describir ese estado de entrega: la suspensión voluntaria de la incredulidad. Es decir, somos conscientes de que lo que estamos leyendo es mentira, pero emocionalmente lo percibimos como si fuera verdadero: comprendemos los amores desviados de los personajes, perdonamos sus traiciones, sentimos ira ante las injusticias que sufren o cometen, y nos conmovemos con sus desgracias.

Es ese mismo mecanismo el que empleamos para poder vivir sin enloquecer: sabemos bien que la nada devorará hasta nuestra última partícula, que los amores eternos durarán –en el mejor de los casos– mientras la muerte lo permita, que la enfermedad roerá nuestro cuerpo hasta hacerlo inservible (o, aún más perversamente, que roerá antes los de algunas personas a las que amamos y a las que veremos morir); sabemos que los éxitos serán fugaces y los afectos, si los hay, interesados o escurridizos; sabemos, en suma, que la vida será un sumidero de mierda o un acto ridículo. Pero a pesar de ello –o justamente por ello– suspendemos la incredulidad y vivimos como si todo lo que hacemos fuera necesario o fascinante, como si visitar un país lejano, fornicar con alguien o escribir un libro nos conectara con la eternidad. Como si el sentido de la vida existiera realmente.

En *El mito de Sísifo*, Albert Camus, el gran ideólogo del absurdo, hace un retrato perfecto del hombre que sabe pero no quiere saber: «Llego por fin a la muerte y al sentimiento que de ella tenemos. Sobre este punto se ha dicho todo y lo decente es abstenerse de patetismos. Sin embargo, nunca nos asombrará lo bastante que todo el mundo viva como si nadie “supiera”. Y es que, en realidad, no existe experiencia de la muerte.» Y un poco más adelante insiste: «Conozco otra evidencia: me dice que el hombre es mortal. Sin embargo, se cuentan con los dedos de la mano las personas que han sacado de ella las últimas conclusiones. Hay que considerar como

una perpetua referencia [...] el desfase constante entre lo que nos imaginamos saber y lo que sabemos de veras, el consentimiento práctico y la ignorancia simulada que consiguen que vivamos con ideas que, si las sintiéramos realmente, deberían trastornar toda nuestra vida.»

Suspensión voluntaria de la incredulidad, consentimiento práctico, ignorancia simulada: novelería. Esa novelería –ya lo hemos dicho– empieza siempre en la adolescencia. La infancia es habitualmente una edad feliz, inconsciente, infalible. Estamos protegidos por aquellos que nos cuidan y creemos aún en los prodigios de cualquier tipo: somos crédulos. A los catorce o quince años, sin embargo, llega el desvelamiento del mundo. Descubrimos el amor sexual –y por lo tanto el desamor–, la fragilidad, la intemperie. Descubrimos también la muerte en su dimensión más exacta. Descubrimos todas las parvedades y las traiciones. Y es entonces cuando, ya incrédulos, persuadidos de que aquella representación teatral a la que asistimos será irremediablemente dolorosa e insustancial, comenzamos a desfigurar la realidad y a torcer los significados de todo para poder seguir viviendo. El modo más simple de hacerlo es el de la fe, pero Dios cada vez resulta más inverosímil. Por eso buscamos otras trascendencias, otras mentiras más humanas: la justicia, el amor sobrenatural, la belleza artística, la posteridad.

La vida es un acto absurdo, una ciénaga de mierda, una tierra movediza que nunca es capaz de sostener nuestro propio peso, pero aprendemos enseguida a recubrirla de épica y de leyenda para hacer acopio de justificaciones que nos mantengan en pie. La historia de la literatura es la historia de esa épica, de los tópicos románticos que se han creado para abrillantar la condición humana: la resistencia del héroe, el extravío del enamorado, la bondad del débil o la lealtad intachable del hombre honesto. En esa reconstrucción inventada de la vida, el fracaso tiene un cierto misticismo, un aura de gloria. Los perdedores encuentran siempre consuelo: según el relato épico, no son en verdad perdedores, sino seres en carne viva, personas que se aproximan a la existencia con más intensidad que los que triunfan, criaturas que por ser tan genuinamente humanas sufren tanto. Ese es el adjetivo angular de esta superchería: humano. Lo humano basta para redimir cualquier vida. En lo humano, hasta el dolor adquiere rango divino.

El filósofo alemán Wilhelm Schmid da una lección de esas creencias en su libro *La felicidad*, que lleva un subtítulo muy aclarador: *Todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. Schmid, apoyándose en los padres griegos del

pensamiento occidental, y sobre todo en los estoicos, sostiene que la única felicidad posible es la plenitud. Después de citar a Epicuro, quien sostenía que «no elegimos cualquier placer» y que «no todo dolor ha de ser evitado», Schmid explica que «la felicidad no surge de resaltar y admitir solo una parte de la vida, la parte agradable, placentera y “positiva”. La felicidad superior, la *plenitud*, abarca también la otra parte, la parte desagradable, dolorosa y “negativa” con la que debemos arreglárnoslas». Y añade: «La vida plena es *respirar* entre los polos de lo positivo y lo negativo: coger aire nuevo con cosas que nos hacen bien. [...] La extensión total de las experiencias entre polos opuestos transmite la impresión de vivir realmente y de sentir la vida plena y completa.»

Es decir, en palabras más callejeras: para ser feliz hay que gozar intensamente y sufrir intensamente. Lo único que no sirve es la mediocridad, la simpleza, la falta de emociones verdaderas. Es mejor ser el marinero genetano Georges Querelle o el doliente magnate Jay Gatsby antes que aceptar la personalidad insustancial de Bartleby el escribiente. En uno de los diálogos de *Sobre héroes y tumbas*, la novela quizá más pesimista del pesimista Ernesto Sabato, se formaliza ese reconocimiento literario de las cloacas de mierda humana:

–Me gusta la gente fracasada. ¿A vos no te pasa lo mismo?

Él se quedó meditando en aquella singular afirmación.

–El triunfo –prosiguió– tiene siempre algo de vulgar y de horrible.

Se quedó luego un momento en silencio y al cabo agregó:

–¡Lo que sería este país si todo el mundo triunfase! No quiero ni pensarlo. Nos salva un poco el fracaso de tanta gente.

«El triunfo tiene siempre algo de vulgar y de horrible.» La literatura funciona, de esta forma, como la fábula de la zorra y las uvas: es un bálsamo de conciencia para quienes no son capaces de sentirse a gusto dentro de su propia vida. La literatura crea el territorio mítico necesario para que los dolientes y los malaventurados encuentren el consuelo y el orgullo. Viene a decirles: «Crees que no eres feliz, pero la verdadera felicidad es justamente eso: el fracaso, el sufrimiento intenso, la amargura. Lo humano es así.»

Yo mismo escribí en uno de mis libros el siguiente trabalenguas existencial, que se inscribe en esa actitud sedativa de la literatura: «Alguna vez he creído que los días más tristes fueron los más felices. Es una creencia que se fundamenta en la idea romántica de que lo verdaderamente importante es la viveza, el ardor, la grandiosidad de los acontecimientos. Al final, andado el tiempo, solo se re-

cuerda lo que fue intenso. Da igual si hubo júbilo o mortificación: la memoria termina borrando la distancia.»

La vida es, en su sustancia, un sumidero de mierda o un acto ridículo, pero a pesar de ello la tomamos muy en serio. Incluso desde el materialismo más estricto, seguimos creyendo en alguna forma de alma, en un componente sagrado de las células humanas que las eleva por encima de sí mismas. «El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona», escribió Hölderlin, y ese es el espacio en el que a menudo encontramos la mística o la mentira: los sueños. También en la *autenticidad*, ese otro incierto rasgo que poseen literariamente las criaturas superiores: lo importante es ser auténtico, guiarse por la propia conciencia, aunque la consecuencia de ello –al contravenir normas sociales o al correr riesgos temerarios– sea el dolor. Una persona soñadora y auténtica tiene alma.

Vivir sin alma o sin espíritu es extremadamente difícil. Por eso hemos construido el alma laica, que tiene, como el alma religiosa, una trascendencia. Y la trascendencia siempre está ligada a la posteridad; busca lo eterno, lo inmortal. Y encuentra su espacio, por lo tanto, en aquello que dura más que la propia vida: el arte, la política –en su sentido más grandioso– y la fecundación; una obra maestra, un hueco en la historia o un hijo que perpetúe las propias células.

Esa alma laica, sin embargo, es endeble y estrafalaria. Cuando llega el dolor definitivo, deja de servir de consuelo, si alguna vez sirvió. A Beethoven, al morir, no le reconfortó el futuro glorioso que les esperaba a sus sinfonías. A Alejandro Magno (cuyo epitafio decía: «Una tumba le basta a aquel a quien el universo no le bastaba») no le apaciguó en su agonía haber construido el imperio más vasto de la historia de la humanidad. Y cualquier padre devoto siente más tormento por abandonar a sus hijos que alegría por haberlos concebido.

La vida es insuficiente, exigua y fugitiva, y ninguna alma la vuelve duradera. Las obras humanas quizá puedan durar para siempre y seguir transformando, dentro de muchos siglos, la biografía de otras personas, pero esas personas también desaparecerán. La abolición de la esclavitud, la máquina de vapor o las sonatas para violonchelo de Johann Sebastian Bach han cambiado mi vida. ¿Pero la han cambiado en lo sustancial? ¿Han rozado al menos su núcleo? No. Es imposible hacerlo. Únicamente han servido para mejorar lo transitorio, lo anecdótico, lo accidental. Para alumbrar caminos que a la hora de la verdad no conducen a ninguna parte. El desnudo epitafio de Fernando Pessoa resume bien el tópico literario de la muerte imparcial

y muestra la paradoja existencial que nunca se ha resuelto: «Fui lo que no soy.»

2. EL SUICIDIO SOCIAL

La vida es un sumidero de mierda, un acto ridículo o absurdo, pero nos comportamos ante ella con una estricta solemnidad, convirtiendo en mito o en literatura todo lo que la afecta. Instituímos grandes conceptos que nos hacen creer a nosotros mismos en la grandeza humana: llamamos dignidad, igualdad, libertad y fraternidad a distintos aspectos del depósito de mierda o del acto grotesco que representamos. «Los seres humanos deben vivir con dignidad, tienen que ser libres, necesitan la solidaridad de unos con otros para alcanzar la justicia.» Palabras siempre mayúsculas, bienes superiores que no admiten réplica. ¿Pero qué significa políticamente, por ejemplo, vivir con dignidad? Tener unos ingresos que permitan cubrir los gastos corrientes de energía, alimentación y vestido. Tener, antes que nada, una casa en la que poder dormir. Pero ¿todo eso constituye una dignidad verdadera? ¿Protege del desamor, de la fealdad, del envejecimiento o de la melancolía? ¿Protege de la muerte? ¿Protege del asombro de contemplar el mundo en toda su brutalidad? La respuesta, evidentemente, es que no. La dignidad existencial de Alejandro Magno, de Felipe II o de Luis XIV de Francia fue idéntica a la del más miserable de sus súbditos. Sus huesos, como diría ese tópico literario de la muerte igualadora, están hechos del mismo polvo y reposan en la misma nada.

Si dejáramos de construir toda esa mitología que tiene raíces y razones existenciales –es decir, que se justifica únicamente en la angustia que sentimos por nuestra propia insignificancia y en el deseo de darnos sentido a nosotros mismos–, ¿cómo afectaría eso a nuestra concepción política? ¿Podríamos aceptar como especie lo que no podemos aceptar como individuos? ¿Seríamos capaces de admitir que la raza humana es inservible e innecesaria? ¿Estaríamos dispuestos, en suma, a suscribir un pacto político universal que, tomando en cuenta a la vez los derechos humanos del individuo y la imposibilidad de construir solo con ellos sociedades prósperas y felices, empleara la ciencia, la tecnología y una ética renovada para definir un modelo de sociedad radicalmente nueva en la que sí fuera posible extirpar de raíz el sufrimiento humano?

Esa es la pregunta que está en el centro de estas páginas: ¿cómo se consigue un mundo feliz? ¿A qué es necesario renunciar para al-

canzarlo? ¿Qué preceptos de nuestra conciencia individual deben ser abolidos previamente?

«No hay más que un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos: primero hay que responder», decía Albert Camus en el célebre principio de *El mito de Sísifo*. Si reformulamos esta cuestión camusiana empleando un sujeto colectivo y no un sujeto individual, llegaremos a preguntarnos si no es el suicidio *social* el único problema *político* realmente serio. ¿Y a qué llamamos suicidio social? A la decisión colectiva y consentida de acabar con la especie humana tal como la hemos concebido a lo largo de la historia y tal como la seguimos concibiendo. Una especie depredadora, violenta y psíquicamente inestable que amenaza la pervivencia del planeta y que nunca ha logrado encontrar el modelo de la felicidad perdurable (sino, más bien al contrario, el del sufrimiento cronicado).

El ser humano se contempla a sí mismo y contempla la sociedad en la que vive. Respecto a sí mismo, poco puede hacer para evitar los males: creer en Dios, inventar una trascendencia atea o aceptar, como Camus propone, el absurdo. Pero respecto a la sociedad en la que vive puede hacer una reflexión más desapegada y emplear su lucidez para crear un futuro radicalmente diferente. Puede, por ejemplo, intentar controlar el instinto de conservación de la especie y detener así la generación interminable de seres abocados a la angustia y a la muerte. O puede aceptar –y teorizar acerca de ello en alguna de sus *ciencias sociales*– que si la condición humana no es tan grandiosa como la literatura se ha empeñado en predicar, determinadas construcciones políticas extravagantes pueden ser legítimas y defendibles.

Resulta difícil de entender, a estas alturas de la historia de las civilizaciones, por qué no hay más sabios que defiendan la extinción de la especie como única solución a las cuestiones filosóficas importantes. Resulta difícil de entender –a pesar del determinismo biológico que evidentemente está detrás– cómo la paternidad y sobre todo la maternidad siguen teniendo ese prestigio solemne e indiscutido. Si los seres humanos comenzaran su edad fértil a los cincuenta o los sesenta años –sabiendo en ese momento todo lo que saben ya acerca de la vida–, solo a unos pocos locos y a los imbéciles se les ocurriría tener hijos, y la humanidad, gloriosamente, se habría extinguido hace mucho tiempo.

Uno de los libros de aforismos de Emil Cioran lleva por título *Del inconveniente de haber nacido*, y esa es la formulación exacta del problema existencial: el único modo aceptable de suicidio para alguien que ama la vida es no haber nacido. Entre todos los actos crueles que un ser humano puede cometer, el mayor de ellos –perpetrado además por simple instinto o incluso por amor– es sin duda el de engendrar a otro ser humano y transmitirle la experiencia dolorosa y absurda de la vida. En ese acto están contenidos todos los demás. El hambre, el desamor, la soledad, la tortura, la traición y por supuesto la muerte. Ya se ha dicho muchas veces con brutalidad: engendrar a alguien es al mismo tiempo matarle, y no debe haber distracción ni indulgencia en esto. Los placeres luminosos del mundo no son una excusa; son, en todo caso, un agravante.

Lo que este libro sostiene es que, si acabar con la especie humana a través de la extinción biológica es un empeño ilusorio (aunque el decrecimiento vegetativo de algunos países hace concebir esperanzas reales), sí es posible aprovechar en el futuro próximo los conocimientos que nos dan la tecnología y la ciencia para transformarla radicalmente, fortaleciendo en el individuo dos naturalezas antagónicas: la del animal y la de la máquina; la atávica y la futurista. Para ello es preciso borrar antes todos los prejuicios «humanistas» que emponzoñan nuestra cultura y nuestro pensamiento; todos los dogmas de fe románticos que, sin fundamento, únicamente para calmar la angustia de la muerte, han ido convirtiendo al hombre en un semidiós de pies llagados.

Para lograr alguna aproximación a este objetivo, la política tiene que dejar de ser un espacio economicista, administrativo o regulador, y afrontar de una vez la cuestión metafísica. Aprovechar el cambio de ámbito –la desaparición de las naciones y de los estados, que está en el horizonte– para redefinir la ética humana con menos grandilocuencia. Eso significaría aceptar por fin que estamos formados por agrupaciones de células más complejas que otras especies –con conciencia de sí mismas–, pero nada más que eso. El transhumanismo y el poshumanismo llevan años trabajando ya en este rumbo.

3. LA AUTENTICIDAD

Una agrupación compleja de células no tiene dignidad ni inmortalidad; no es libre; no vive más allá del tiempo y del espacio; no posee un sistema ético real. Esta parece ser la conclusión lógica de todo lo que la observación, el autoanálisis y sobre todo la ciencia nos dicen. Y tener estos pensamientos no implica ser una criatura triste. Quizá desolada, pero no triste. Quizá perturbada o vencida, pero no triste.

A menudo se confunde el pesimismo con la tristeza. Sin embargo, son dos sentimientos cruzados. El pesimista tiene dañado su instinto de suspensión de la incredulidad, y durante los instantes en los que examina el mundo de su alrededor es consciente de la banalidad de cualquier empeño. Pero es una conciencia *científica*, epistemológica, no vital. Es una conciencia que no le extirpa las ganas de vivir, sino que muchas veces, al contrario, se las acrecienta.

«La vida es hermosa. Pero ¿y si solo lo parece?», escribió Chéjov. El pesimista sabe que *solo* lo parece, pero cree que justamente por eso, porque lo hermoso es pura apariencia, puede ser mejorada mediante la manipulación. El problema es que todos nuestros modelos de pensamiento –de cualquier ideología, de cualquier civilización– tropiezan con una condición terrible: la de la autenticidad. «Lo que no es *auténtico* no tiene valor», se asegura. Pero la vida, llena de limitaciones, solo puede perfeccionarse haciendo trampa, falsificándola, transformándola en ficción o en virtualidad.

Matrix, la célebre película de las hermanas Wachowski, indaga con brillantez en ese conflicto metafísico, y se ha convertido ya en un clásico para ilustrar los debates éticos que las nuevas realidades tecnológicas y sociales crean en nuestra época. El film cuenta la historia de un vulgar oficinista –*hacker* en sus ratos libres– que empieza a recibir extrañas señales: sueños, llamadas de teléfono misteriosas, interferencias cibernéticas, persecuciones. Después de varios lances, acepta reunirse con un tal Morfeo, quien le cuenta que nada de lo que hay en su vida es real: su casa, su despacho, los edificios que le rodean, la comida que come, las mujeres con las que se acuesta, todo es una gran mentira. Se ofrece a demostrárselo, pero para ello debe elegir antes entre dos pastillas: si toma la pastilla azul, olvidará lo que acaban de hablar y volverá a su vida tranquila y rutinaria; si

toma la pastilla roja, en cambio, podrá acceder a la verdad y comprobar por sí mismo lo que Morfeo le ha anunciado. Neo toma la pastilla roja, lo que es una primera declaración de intenciones que desprecia la advertencia del Eclesiastés: «Donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia acumula dolor.» Stuart Mill afirmaba también que esas penas y ese dolor no son nunca moneda de cambio para un ser humano que sea humano de verdad: «Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión, es porque solo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados.» Eso es lo que hace Neo: elige la pastilla que le promete la verdad, aunque esa verdad sea, como le han advertido, amenazante y terrible.

Desde ese momento Neo entra en otra dimensión. Descubre que está encerrado dentro de una cápsula minúscula, conectado mediante cables que le atraviesan la espalda a una gran maquinaria compuesta por miles de cápsulas como la suya. La pastilla roja –que en realidad es una especie de virus informático– le permite desenchufarse de esa maquinaria y regresar al mundo real.

El mundo real es un lugar apocalíptico, un espacio oscuro y abisal gobernado por una máquina llamada Matrix. Estamos en el futuro, en el siglo XXII, y esa máquina, que se ha adueñado de todo, usa a los seres humanos como fuente de energía: los cría artificialmente y los conecta a su engranaje para nutrirse de ellos. Lo que cada uno de esos seres humanos cree vivir –los sucesos de su vida– es solo un programa informático de realidad virtual que sirve para despertar sus emociones, de las que nace la energía con la que se alimenta Matrix. Neo no era un oficinista, no era un hacker, no tenía amores: todo era una simple ilusión creada por ordenador.

Morfeo y los rebeldes que él comanda tratan de liberar a la humanidad de esa opresión. Luchan contra Matrix para recobrar el control de las pasiones humanas reales. En este punto es importante subrayar que Matrix no es una máquina cruel: en los programas informáticos que asigna a cada individuo se conciben vidas relativamente normales, integradas, llenas de estímulos. Aún más: hubo una primera versión, el primer Matrix, que solo había planeado vidas felices. A las personas se les cumplían todos sus sueños: eran ricas, amaban a hombres o mujeres que a su vez los amaban, tenían empeños y ambiciones fabulosos. Era un juego de beneficio mutuo: Matrix estaba alimentada y sus criaturas vivían dichosamente. ¿Qué falló en ese equilibrio? La incapacidad de los seres humanos para

desenvolverse en sociedades felices. Esta filigrana narrativa de la película trata sobre todo de señalar la racionalidad de la inteligencia artificial frente a la irracionalidad humana: ninguna máquina promovería el sufrimiento innecesario y arbitrario. Intentaría convertir a sus esclavos en huéspedes privilegiados.

Neo, por lo tanto, como todos los miles de embriones enchufados al mecanismo de Matrix, tenía una vida envidiable –o al menos apaciguada–, pero era falsa. Y nada falso puede ser aceptado en la ética humana: solo la *autenticidad* es capaz de satisfacerlos.

Hay otra fábula cinematográfica aún más explícita y atormentada. En un capítulo de la serie *Black Mirror* titulado «San Junípero» se habla de un mundo futuro –no tan lejano al nuestro, según los ingenieros de inteligencia artificial– en el que los seres humanos, al envejecer, tienen que decidir si quieren morir o permanecer conectados a un programa de realidad virtual que les traslada a una ciudad californiana, San Junípero, en la que la vida se desarrolla con todas las dimensiones que tiene la vida real. En los años de la vejez se les permite conectarse a ese programa una vez por semana para que lo conozcan bien: huyen entonces durante unas horas de sus enfermedades, de su decadencia, de sus dolores físicos, y vuelven a la juventud en un paisaje paradisiaco donde siempre hay fiesta y grandes playas.

No existen diferencias: el amor es amor, el sexo tiene orgasmos y la violencia produce daño. El cerebro –que perdura– siente los mismos estímulos nerviosos que antes de la falsa muerte. Siente júbilo, desolación, envidia, frío, codicia, deseo y cansancio. Lo único que cambia es precisamente la dimensión de la muerte: ya ha ocurrido, no puede volver a ocurrir. En un mundo falso nadie muere.

¿Cómo es posible que en un dilema semejante alguien elija la muerte? Por la misma razón por la que Morfeo lucha contra la opresión de Matrix: por la autenticidad. Por lealtades románticas que están ligadas al discurso sentimental de nuestra cultura desde el origen de los tiempos y que definen lo que entendemos por *humano*: una de las protagonistas de «San Junípero» tuvo un amante que murió en los tiempos anteriores a la posibilidad de la reencarnación virtual y considera una traición «abandonarle» ahora. Entre la pena y la nada, elige la nada; pero entre la alegría y la nada, duda también si elegir la nada.

Nuestro sistema de pensamiento lleva siglos merodeando alrededor del concepto de identidad, tratando de descifrar qué es eso que llamamos «yo» y que asociamos siempre, religiosamente o no, a un espíritu o a una voluntad, a un núcleo poético. La metafísica y