

## CONTROL DE GOCES Y FASCISMO *SOFT*

*Camille Dumoulié,*  
Université Paris-Nanterre<sup>1</sup>  
Centre de recherches “Littérature et Poétique comparées”

*Traducción de Juan Sebastián Rojas Miranda*<sup>2</sup>  
Universidad Santiago de Cali

**Resumen:** Desde los surrealistas, por lo menos, somos todos hijos de Sade. Nuestro mundo es finalmente aquel del goce obligatorio y de la revolución permanente. Se responde a una ley ella misma tan perversa que en vez de prohibir, obliga a gozar. El capitalismo no tiene el Goce como fin, ni tampoco la Revolución. Y su manera de conjurarlo es a través de los goces fantasmales y consumistas a cualquier precio. Nos hallamos en la revolución de los goces infinitos, en el sentido de un círculo vicioso, y en la crisis permanente en lugar de la revolución permanente. En este artículo, que es una reflexión sobre el fascismo *soft*, se analiza el término lacaniano “Goce” a partir de la literatura y la filosofía.

**Palabras clave:** literatura comparada; filosofía; psicoanálisis; Sade; Lacan.

---

<sup>1</sup> Profesor agregado de Letras Modernas (1981); doctor en Literatura de la Universidad de Paris-Sorbonne (Paris IV, 1987) y Doctor de Estado en Letras y Ciencias Humanas de la misma universidad (1989). Enseñó en la Universidad de Bourgogne y después en Universidad Paris-Nanterre. Fundó el Centro de investigaciones “Literatura y Poética comparadas” y es responsable de diversos programas internacionales. Sus libros han sido publicados en distintos idiomas, entre los que se encuentran: *Nietzsche y Artaud, por una ética de la crueldad* (1992), versión en español (1996), *Don Juan ou l'héroïsme du désir* (1993), *Cet obscur objet du désir. Essai sur les amours fantastiques* (1995), *Antonin Artaud* (1996), *Le désir* (1999), *Littérature et Philosophie. Le gai savoir de la littérature* (2002; versión en español, 2017), *Artaud, la vie* (2003). *Fureurs. De la fureur du sujet aux fureurs de l'histoire* (2012). Dirigió numerosas obras colectivas como, la última, *Les Maudits sous les Tropiques* (2016).

<sup>2</sup> Doctorado Université de Paris X (Paris-Nanterre) Littérature comparée. Septiembre de 2012-Abril de 2016. Littérature mineure et paralittérature chez Cortázar, Eco, Tehak, Volodine, Bolaño, Mussa et Fforde. Correo electrónico: jsrojasmiranda@gmail.com

### ***JOUISSANCES CONTROL AND FASCISM SOFT***

**Abstract:** From the surrealist, at least, we are all children of Sade. Our world is finally that one of the obligatory possession and of the permanent revolution. We answer to a law so perverse that instead of prohibiting, forces to joy. The capitalism takes the Jouissance neither as purpose, nor either Revolution. And his way of conspiring it is across the ghostly and consumer possessions to any price. We are situated in the revolution of the infinite possessions, in the sense of a vicious circle, and in the permanent crisis instead of the permanent revolution. In this article, which is a reflection on the fascism soft, the lacanian term “Jouissance” is analyzed from the literature and the philosophy.

**Keywords:** comparative literature; philosophy; psychoanalysis; Sade; Lacan.

\*\*\*

#### **Furor consumista**

Retomando una idea de Marx, los autores del *Anti-Edipo* escribían que el “capitalista no se define por el goce”<sup>3</sup>. En efecto, “algo nuevo se produce con la burguesía: la desaparición del goce como fin”<sup>4</sup>. Este acontecimiento histórico está, para Deleuze y Guattari, al origen de la larga enfermedad del deseo. En la economía libidinal del capitalismo, el deseo, por esencia revolucionario, se ha encontrado sometido al poder de fuerzas reactivas que lo han hecho volverse contra él mismo hasta confundir revolución y fascismo. El capitalismo, entonces, se define por ser la prescripción del goce –cuya contraparte histórica ha sido la sumisión sacrificial a la voluntad de goce obscuro de algún “dios oscuro”<sup>5</sup>. Ciertamente verdadera en su fundamento, esta fórmula de Deleuze y Guattari tiene hoy una aplicación paradójica que parece conducir a un derrocamiento. De una política represora se ha pasado a una economía perversa de libre intercambio de los goces, que consiste

---

<sup>3</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari. *El Anti-Edipo*. Trad. por Francisco Monge. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1985 [1972]. 242.

<sup>4</sup> *Ibid.* 261.

<sup>5</sup> “Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de este resurgimiento” –se refiere al holocausto– “mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir, en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros”. J. Lacan. *El Seminario Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964-65)*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. 1987 [1973]. 282.

en saturar los individuos de goces mercantiles para mejor prohibir el goce. Si, como lo dice Lacan, el goce no es un “bien” en ningún sentido del término, la astucia de la razón capitalista es de transformar los goces en bienes de consumismo, de hacer del goce un valor de cambio. Él que no tiene valor de uso. A propósito de esto, Adorno observaba: se acerca el momento en que cualquier goce que se emancipe del valor de cambio pase por subversivo.

Sometidos al imperativo del neocapitalismo contemporáneo: “gozar a todo precio”<sup>6</sup>, somos todos culpables de no gozar, y la consecuencia de la fiebre de goces es la depresión generalizada –enfermedad de los tiempos posmodernos que ha relegado a las épocas arcaicas de la psiquiatría a todas las histerias, paranoias y otras esquizofrenias. El imperativo del goce ha tenido, es cierto, acentos revolucionarios en una sociedad regida por la ley de la prohibición. Y Sade, aquel aristócrata que tomó partido de la Revolución a nombre de un goce que hacía parecer a los revolucionarios como niños de coro, fue su encarnación histórica. Desde los surrealistas, por lo menos, somos todos hijos de Sade. Nuestro mundo es finalmente aquel del goce obligatorio y de la revolución permanente. Niños, sí... perversos polimorfos e infantilizados que se desviven por responder a una ley ella misma tan perversa que en vez de prohibir, obliga a gozar. Pero de tanto exigir, el imperativo perverso corre el riesgo de provocar su irrupción y de hacer que lo imposible se realice en lo real. Deleuze lo ha demostrado justamente a propósito de Masoch y de Kafka: siguiendo una especie de obediencia humorística, terminamos por desarticular la ley y por quitarle el goce que nos prohibía o que se guardaba para sí. ¿Contra los seudogoces ofrecidos en el mercado de las obligaciones, no acabaremos por exigir, quizás, el imposible Goce?

Si el deseo es revolucionario, el Goce es la Revolución. Pero el capitalismo es un sistema de conjuración de lo real, por el deseo profundo que lo anima y que anima en cada uno: el Apocalipsis, la Revolución, el Goce. En ese sentido, no tiene el Goce como fin, ni tampoco la Revolución. Y su manera de conjurarlo es a través de los goces fantasmales y consumistas a cualquier precio. Nos hallamos en

---

<sup>6</sup> Para retomar el subtítulo del libro de Charles Melman, *El hombre sin gravedad. Gozar a cualquier precio*. Rosario: UNIR Editora, Editora de la Universidad de Rosario. 2005 [2002].

la revolución de los goces infinitos, en el sentido de un círculo vicioso, y en la crisis permanente en lugar de la revolución permanente. La sociedad de control no es más una sociedad de la prohibición del goce, sino del control de los goces obligados, que es, al mismo tiempo, un sistema de gestión del furor de las masas.

El fascismo histórico promovía una ley paranoica y reposaba sobre un mecanismo de fascinación y de alucinación el cual Freud, en *Psicología de las masas y análisis del yo*, ha mostrado que era comparable a un fenómeno de hipnosis colectivo. El jefe y la masa, espejos el uno del otro, colaboran al estallido del *Haz*, del “fascés”, del *Fascinus* –apelativo latino del falo– que hay que dar brillo en su gloria y defender contra el goce monstruoso del Otro, figurado por los afiches y las imágenes de los periódicos antisemitas durante el nazismo, por ejemplo, que explotaban ese fantasma hasta darle un aspecto alucinante. El propósito de un fantasma semejante es presentar al otro –al judío, al negro, al homosexual–, como el ladrón del goce del pueblo: los judíos roban el dinero de la gente, como los negros se roban supuestamente a las mujeres y el goce de los blancos. *Othello* de Shakespeare o *El ruido y la furia* de Faulkner dan, a través de los siglos, la misma ilustración.

A la fascinación del fascismo *hard*, el fascismo *soft* contemporáneo, bajo el efecto de una ley perversa que, en vez de prohibir el goce, obliga a gozar, ha substituido la adicción, porque se trata, como en la relación entre el drogado y su “sustancia”, de nutrirse de nada, de hacer de la Cosa<sup>7</sup> un “objeto” de goce inmediatamente consumible. De acuerdo con una fórmula de Néstor Braunstein, todas las adicciones “comienzan por la idea del ‘control’ de las entradas y de las salidas del goce” y son maneras de “gozar sin desear”<sup>8</sup>. La paradoja de la adicción se debe a que su propósito sería procurar un goce controlable a voluntad por el individuo, que cortocircuita la relación al Otro y a su deseo, para permitir una conexión directa con el goce, cuando en realidad el objeto de la adicción es siempre “un producto de la industria, algo que se trafica, algo que está propuesto y ofrecido por el Otro en el comercio”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Según el término por el cual Lacan designa el goce imposible y fantasmado que es el horizonte mortal del deseo.

<sup>8</sup> Néstor Braunstein. *El goce. Un concepto lacaniano. 2ª edición totalmente reescrita del libro anterior*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. 2006. 286.

<sup>9</sup> *Ibid.* 279.

Como se sabe, en la dependencia, el adicto a las drogas o al alcohol no controla nada, pero, sobre todo, creyéndose libre de las obligaciones de la vida social y del orden simbólico, se ha convertido en un desecho enteramente a la merced del Otro. Transformado en objeto, su cuerpo es la garantía que le da a cambio de la deuda simbólica de la cual pretende abstraerse, y no es más que una “libra de carne extraída del cuerpo y reclamada por el Otro”<sup>10</sup>.

La economía del furor consumista es entonces una economía que explota nuestra adicción a la Cosa destilándola bajo la forma de dosis de goce mercantil. Saca provecho del riesgo (¿no decimos luego que estamos en una sociedad de riesgo o de gestión de riesgo?) que hace correr a sus consumidores y entonces, de cierto modo, a sí misma. Hace pagar a los individuos el precio de la desterritorialización, del exceso y de la locura que ella produce.

Nos enganchamos a los objetos de consumo para no caer furiosamente en la Cosa que nos es ofrecida, al alcance de las manos, como el sistema de la economía capitalista lo hace creer. Y la proximidad ilusoria entretenida de ese riesgo de caer en la Cosa justifica que paguemos caro esos productos del consumismo que no sirven para nada. Su función es retenernos de gozar verdaderamente, y hundirnos en la Cosa. La salvación no tiene precio. Sobre todo si los objetos en cuestión tienen el gusto de nada (como cada vez la comida), o ese perfume de nada (como ahora las flores), o un aire de nada (como la mayoría de la gente) que nos hacen creer que, sin embargo, saboreamos, aspiramos a, frecuentamos la Cosa. La diferencia entre la Cosa y los objetos es que si estos no son nada, la Cosa es la Nada. Y se puede decir también que si la Cosa es la Nada, no es nada. Esta diferencia es similar a aquella que separa la Cosa en sí kantiana de los fenómenos.

La economía del furor consumista funciona pues bajo una lógica antagonista, una doble obligación de conminaciones opuestas de las cuales pagamos furiosamente los gastos y de las cuales ella saca beneficio de manera cada vez más furiosa. Vamos a dar tres ejemplos: la marcación del cuerpo, la violencia de los medios de comunicación y la actualización de lo virtual. Lo primero ofrece una ilustración de esta lógica sobre el plano simbólico, así comprometa lo real de los

<sup>10</sup> *Ibíd.* 321.

cuerpos y pase por un imaginario “primitivo”. El segundo concierne a la imagen y al imaginario, pero consiste en una puesta en escena de lo real donde se pierde toda mediación simbólica con la Cosa. En fin, el tercero consiste en la suerte que incurre lo real, transformado, por una operación simbólica furiosa, en un producto imaginario.

### **Marcación de los cuerpos**

Su lógica consiste en transformar la marca del goce en goce de la marca. Aquello, según Deleuze y Guattari, constituye uno de los ejemplos del neoarcaísmo tan frecuentes en el régimen de la desterritorialización capitalista. El arcaísmo mayor es la reterritorialización paranoica del Estado. Pero la mundialización contemporánea suscita una regresión muy grande al estadio que *El Anti-Edipo* designa como aquel de los “salvajes”. Al mismo tiempo que de un modo regresivo, se puede hablar de un modo perverso de reterritorialización de los goces. La codificación salvaje, o primitiva, se caracteriza por encargarse de manera colectiva de los órganos y del goce que pasa por una marcación del cuerpo: tatuaje, escarificación, escisión, etc.

La regresión actual es, pues, a la vez, psicológica e histórica. Regreso a ese estadio arcaico de codificación de los flujos e infantilización de los individuos que ponen todos los órganos y los huecos de su cuerpo a la disposición de la voluntad de goce del gran Otro. *Piercing*, tatuaje, utilización fetichista de la música para retomar una fórmula de Adorno<sup>11</sup>, audífonos de teléfono portátil o de iPod introducidos en permanencia en las orejas, exhibición de marcas en la ropa, incluso en la piel misma, etc. Pero, tal es la paradoja: aquello es practicado como un signo de la afirmación de sí mismo, de su individualidad, de su singularidad. ¿Cómo, en la época de la supresión de toda verdadera singularidad y de la desestructuración de lo que se llamaba antaño un “sujeto”, se puede proceder a una “apropiación simbólica de sí mismo y del mundo alrededor” a través de prácticas que significaban exactamente lo contrario, a saber, el sometimiento de los cuerpos al orden simbólico del grupo?

Los trabajos de David Le Breton, que tratan de este fenómeno de la reaparición y de la valorización de las prácticas salvajes en el

---

<sup>11</sup> Theodor W. Adorno. *Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha*. Trad. por Gabriel Menéndez Torrella. Madrid: Disonancias. Akal. 2009 [1938].

mundo contemporáneo, proponen una respuesta<sup>12</sup>. La paradoja de ese marcado de los cuerpos en las sociedades occidentales viene del hecho de recurrir a una mitología del primitivismo para singularizarse, cuando el marcado primitivo tiene la significación inversa. Los signos de las culturas antiguas son utilizados como productos de colección por el mundo occidental que continúa su colonización en el momento mismo en que todo el pueblo primitivo se halla en vía de extinción. El Otro al cual esas prácticas y esos discursos se refieren es todavía más negado cuando se utilizan signos fuera de todo contexto y vaciados de sus sentidos (tatuajes maorís, peul o masáis). Estas prácticas de marcado llevan a cabo lo contrario de lo que pretenden expresar: a saber, la transformación de los cuerpos en mercancías. Uno de los jóvenes entrevistados por Le Breton dice: “Los productos tienen un código de barras, yo un tatuaje. Es el reflejo de mi alma, me representa”<sup>13</sup>. Los hay, de hecho, quienes se hacen tatuar un código de barras en la nuca o el cuello. La marcación del cuerpo se considera como aportar un “suplemento al alma”.

La marcación actual de los cuerpos supone la reducción de la escritura en una huella, en un logo<sup>14</sup> sin *logos*, a una escritura insignificante, como el grafiti, o mejor, a un signo en estado puro como aquel de la marca Nike. De esta manera se opera una regresión del significante mismo al estado de fetiche del cual gozamos directamente. El signo de goce se ha vuelto goce del signo. Entre más la voz y la escritura invaden el mundo, más se enmudecen. Así como la música, son omnipresentes, al punto de ser inaudibles y, finalmente, silenciosas. Lo que las reduce aún más a la función de fetiches, de *objetos a*<sup>15</sup> de los cuales el flujo se descarga al infinito en los orificios para taponar sus aberturas. El neocapitalismo necesita a grupos desterritorializados que erran como nuevos bárbaros, o nuevos salvajes, sometidos al retorno de integrismos que los encajan en espacios pseudocomunitarios, cuando, en realidad, son puestos a

---

<sup>12</sup> Ver, en particular, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: PUF, Quadrige, 2011 (6<sup>e</sup> édition) et *Signes d'identité: Tatouages, piercing et autres marques corporelles*. Paris: Métailié. 2002.

<sup>13</sup> David Le Breton. “Anthropologie des marques corporelles”, in *Signes du corps*. Christiane Falgayrettes-Leveau (dir.). Paris: Éditions Dapper. 2004. 101.

<sup>14</sup> Recordaremos el libro de Naomi Klein, *No logo: el poder de las marcas*. Editado por Paidós en 2002, traducido por Alejandro Jockl.

<sup>15</sup> Término por el cual Lacan designa el objeto fantasmado del deseo.

la deriva de los flujos mundializados. No hay más necesidad de una axiomática de Estado, sino de una marcación directa de los cuerpos por las marcas comerciales. Son en lo absoluto signos de reconocimiento colectivos mentirosos porque, en realidad, no nos hallamos más en el estado de la colectividad, sino en el de la masa.

“Tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico”<sup>16</sup>, pero el capitalismo piensa la misma cosa. Ese capitalismo de la deslocalización contrae el cinismo hasta el punto de recuperar la noción de “nomadismo”. Es de esta manera promovido por los ideólogos del poder económico para justificar la inestabilidad del empleo y el desapego absoluto de los asalariados de la tierra, del suelo, del lugar, con el fin de mejor ligarlos a los flujos de producción. Solamente, para que la red (que dobla la Web mundial) no se distienda al punto de romperse por todas partes, hay que marcar los cuerpos errantes por medio de una nueva marcación salvaje. Esos “puntos-signos” o “cortes-flujos”, caracterizados por “un lenguaje no significativo”<sup>17</sup>, pueden ser denominados “puntos de capitón” que fijan los flujos del deseo a los flujos del intercambio de mercancías, de los signos de reconocimiento mínimos de las seudotribus que se aglutinan en masas. No hay nada más triste y antierótico que esos *piercings* que ciertos jóvenes conformistas se creen obligados de portar, o que esos tatuajes (h)éticos (en todos los sentidos homofónicos del término: héticos por el aspecto miserable e insignificante –un *piercing* por aquí, un tatuaje por acá– y éticos en el sentido en que son el signo de obediencia a la conminación de la moral gregaria). No excitan el goce de ninguna mirada ni llevan la huella de ningún trabajo del cuerpo en vista, por ejemplo, de un goce sadomasoquista.

Esas huellas no atestiguan más que una necesidad de identificación de masas en favor de la marcación aseptizada, cada vez más controlada por la medicina higienista. Para retomar una fórmula de Artaud, al “sentido de la carne” se ha sustituido una marcación directa del Capital que emite signos-puntos, signos-clavos.

---

<sup>16</sup> *El Anti-Edipo*, op. cit. 247.

<sup>17</sup> *El Anti-Edipo*, op. cit. 248.

La expresión “punto de capitón” servía a Lacan para designar los puntos de arraigamiento de los flujos de los significantes y de los flujos de los significados, gracias a los cuales el lenguaje no es más puro delirio, sino que tiene efectos de sentido. En nuestros días, el acolchado es más que nada la celda de los locos furiosos que somos nosotros y que nos golpeamos en permanencia la cabeza contra el muro de lo real, en vez del lecho en el cual uno se libra a los placeres del amor. Más que nunca, como decía Nietzsche, “¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!”<sup>18</sup>, pero locos bien vigilados, bien fijados, bien clavados a los flujos de identificación mediática del mercado.

El rechazo del deseo, del gran flujo germinal, que permite al hombre organizar una nueva memoria colectiva que sea aquella de las alianzas, de las extracciones y de las codificaciones de los flujos del deseo, pasa, como lo ha demostrado Nietzsche en *La genealogía de la moral*, por la invención del sistema de la deuda<sup>19</sup>. El capitalismo de la represión/regresión liberal ha transformado el sistema de la deuda infinita en sistema de goce infinito, con el solo deber de asegurar el intercambio del goce. Lo que, a fin de cuentas, viene a ser lo mismo, o más bien, lo peor, puesto que el pago consumista de la deuda infinita se convierte en una voluptuosidad y en un goce en sí mismo. La revolución tecnológica y la desterritorialización de los cuerpos tienen por contraparte el eterno regreso de los goces regresivos y represivos. Tantas revoluciones de goces infinitas por siempre cumplidas, ordenadas por un súper-yo obscuro que obliga a pagar caro la impotencia de gozar. La ronda de los goces es como la ronda de los postres, de los cuales uno ya está satisfecho desde antes de saborearlos.

Hay que constatar, en fin, que este marcado de los cuerpos ha reemplazado lo que Nietzsche llamaba el sistema de crueldad de la religión y de la moral. Un marcado semejante parece consistir en

---

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2006 [1887]. 22.

<sup>19</sup> Deleuze et Guattari resumen así esta larga historia de crueldad: “Toda la estupidez y arbitrariedad de las leyes, todo el dolor de las iniciaciones, todo el aparato perverso de la educación y la represión, los hierros al rojo y los procedimientos atroces no tienen más que un sentido: *enderezar* al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor [...]. En vez de ser una apariencia que toma el intercambio, la deuda es el efecto inmediato o el medio directo de la inscripción territorial e incorporal” (*El Anti-Edipo*, op. cit. 197).

una identificación de grupo, en signos de reconocimiento y en una valorización del cuerpo –o sea, en prácticas protectoras. En realidad, se trata de una de esas formas de inversión de la agresividad de los individuos contra ellos –para no tomar el riesgo de caer en la violencia de la Cosa. Detrás del aspecto lúdico de estas prácticas se manifiesta el masoquismo fundamental de la humanidad que quiere dar al gran Otro –en este contexto el “Capitalista”, esta potencia abstracta que domina fantásticamente nuestra economía– la prueba física de su sumisión. De suerte que, por el sufrimiento que se infligen, se dan a ellos mismos la prueba de que el Capitalista, como Dios, existe –y que, por consiguiente, como Dios (si existe), goza. Y esto reconforta a la humanidad en su deseo de sacrificar su goce al suyo. En este sentido, según una fórmula lacaniana, “el proletario es siervo de su goce”, del cual solo el supuesto goce del amo es el garante.

### **Violencia de los medios de comunicación**

He aquí otro ejemplo de esta crueldad y de esta agresividad que los individuos devuelven contra ellos mismos. Es un lugar común condenar la violencia de los medios y, en particular, aquel de las películas de Estados Unidos. Pero ni más ni menos es pertinente preguntarse, justamente: ¿Por qué tanto odio? ¿Por qué la sociedad, la más puritana, así se trate de un puritanismo hipócrita, produce películas que no son más que un desencadenamiento de agresividad? ¿Habría que imaginar que esos nuevos juegos de circo constituyen todavía una satisfacción de nuestro goce y son, para decirlo todo, un goce? Ciertamente no, al contrario. Como siempre, en las paradojas del capitalismo se esconde una perfecta e implacable lógica. El control de los goces y la producción de goces de masa son el mejor medio para impedir el goce, o mejor, para impedir que quede abierto el lugar de esta negatividad del Goce que es la condición del deseo.

La astucia del capitalismo es hacer creer que la Cosa es no solamente inmanente, pero que es, como el Apocalipsis, inminente. Y la prueba de que nos hallamos en el límite de la Cosa, es la agresividad y la violencia que se devuelven contra sí mismo. Lacan hablaba de esta “insondable agresividad delante de la cual yo retrocedo, que devuelvo contra mí,

y que toma el lugar mismo de la ley desvanecida, para darle su peso a lo que me impide superar cierta frontera al límite de la Cosa”. Esta agresividad es la consecuencia del acercamiento al vacío del Goce, de “ese corazón en mí mismo que es aquel de mi goce, al cual no oso acercarme”<sup>20</sup>. Los muros de odio, de horror, de violencia y de obscenidad que los medios ponen entre nosotros y el mundo, están acá para dar la ilusión de que la Cosa está sobre el punto de tener lugar, de invadirnos. Todas esas imágenes son, de una u otra manera, pornográficas, porque, entre menos el goce sexual tiene lugar, más hay que fantasmear el sexo y descarriarlo por la senda banal de lo cotidiano.

La antigua ley era sometida al *double bind* siguiente: “Está prohibido pero tienes que desear de todas maneras”. La nueva ley perversa dice: “Debes gozar pero, sobre todo, no goces”. O todavía más: “Tú estás en el Goce, no tienes entonces nada que desear”. Cuando la ley que prohíbe se ha desvanecido y que el deber de gozar ha perversamente corrompido la ley del deseo, al punto de que se cree que no existe más, y que uno tiene derecho a exigir su goce con furor, pues bien, es contra sí mismo que este furor se devuelve. Este raudal de agresividad, de muertes, de violaciones, de sadismo, de pornografía, no es una transgresión del puritanismo. Se trata, más bien, del indispensable forro para impedir el paso del flujo de goce realmente desterritorializado, del *Alien* que habita en cada uno de nosotros y que corre el riesgo de despertarse. No pudiendo llamar a una ley que él es el primero en pisotear cínicamente, el capitalismo recurre al espectro de la violencia urbana y de la crisis permanente, al relato cotidiano de desastres y catástrofes, a la guerra para toda gestión de las relaciones internacionales. Así se defiende de la Cosa que ha vuelto inmanente, que es la inmanencia innominable del capitalismo. Al furor de las masas del fascismo *hard*, el fascismo *soft* sustituye la vuelta de la violencia de los medios y de la agresividad contra los individuos que correrían el riesgo de librarse al gasto de un Goce que no fuera canalizado por el flujo del mercado.

Agresividad devuelta contra su propio cuerpo, imágenes de violencia permanentes que nos encierran en una prisión fantasmal, y, finalmente, destruyen lo real por la actualización de lo virtual.

---

<sup>20</sup> Jacques Lacan. *El seminario*, libro VII. *La ética del psicoanálisis*. Traducido por Diana Rabinovich. Buenos Aires: Ediciones Paidós. 2007 [1973]. 265.

## Actualización de lo virtual

Lo virtual, como lo dice Deleuze, no es lo contrario de lo real, sino de lo actual. Se podría decir, incluso, que lo virtual es lo real por excelencia, en su dimensión de acontecimiento. Es del orden de la *virtus* latina o de la *virtù* maquiavélica, a saber, de la potencia. Es la en-potencia. O incluso, caracteriza esta negatividad del goce que no es una simple falta sino, al contrario, una potencia que no se actualiza jamás porque la realidad no podría soportar tanto peso de lo real. Pues bien, el Mundo, ese nuevo cuerpo sin órganos que se dibuja al horizonte de la mundialización capitalista, como lo que podría rebosar el Capital y sería la metamorfosis de su propio cuerpo sin órganos, es en permanencia conjurado por la actualización de lo virtual. Si el Mundo es del dominio de la Cosa en sí, o más exactamente, de lo que Kant llama las “ideas transcendentales, solo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica, mientras que la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles dará lugar, por el contrario, a un ideal de la razón pura, el cual se distingue por completo del concepto cósmico”<sup>21</sup>, está del lado del goce de los flujos esquizofrénicos liberados. Retomando las tres grandes instancias históricas del *Anti-Edipo*: la Tierra, cuerpo sin órganos del *socius* salvaje; el Déspota, cuerpo sin órganos del Estado bárbaro; el Capital, cuerpo sin órganos del capitalismo, ¿no podríamos agregar: el Mundo, cuerpo sin órganos como virtualidad del capitalismo mundializado, que podría hacer estallar el Capital y sus reterritorializaciones arcaicas? ¡El Mundo contra la mundialización!

Todo el proyecto del poder capitalista que, como lo repite Artaud, funciona por hechizo de los cuerpos, visa a conjurar el Mundo. Y su estrategia, conformemente a la ley perversa que lo guía, consiste en una actualización permanente de lo virtual que anticipa las posibilidades. Esto se efectúa a favor del recubrimiento del mundo por una red de imágenes que ofrecen todas las realizaciones imaginables del deseo, donde todo está ya dicho, y su contrario, donde la pretendida interactividad priva de toda actividad. Esto funciona así con la publicidad o las imágenes de moda, como de cualquier telefilme, que nos muestran una vida tan rica

---

<sup>21</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. por Pedro Ribas. Madrid: Taurus. 2005 [1781]. 318.

en colores, en alegría, en originalidad. ¿Y cuál es la consecuencia real? Una humanidad transformada en fantasmas atravesando la vida como un Halloween permanente y reducida al estado de cuerpos despavorido vampirizados por las imágenes mismas que tendrían que imitar. Había una publicidad para las fotos Kodak donde uno veía a niños traviesos, como duendes, que robaban literalmente los colores de las personas y de las cosas que fotografiaban, los cuales, la gente y las cosas, acababan completamente blancos. El eslogan era “Kodak, el ladrón de colores”. Tal es la operación de lo virtual mediático sobre el mundo. Vampiriza la vida, anticipa el goce y deja a los individuos agotados por tener que arrancarle la luz al fuego del Cielo virtual en un gesto prometeico que no está al alcance de cualquiera. Así, al desencadenamiento de los flujos mediáticos responde la cohorte de hombres y mujeres vestidos de negro que recorren las calles de nuestras ciudades occidentales, o que llevan puestos los mismos vestidos informes y tristes, sin ninguna gracia ni sensualidad. El siglo XXI continúa tallando su vestido con los andrajos de aquel traje del siglo XIX que Baudelaire llamaba “la piel del héroe moderno”<sup>22</sup>. El entierro que celebramos es aquel de la Cosa, de nuestro goce muerto y enterrado bajo la masa de los objetos de consumo.

Pero la actualización de lo virtual pasa también por la alta mediatización del menor acontecimiento para quitarle su carácter propio. Mientras que los grandes acontecimientos llegan sobre las patas de las palomas, decía Nietzsche, el ruido de los medios y los comentarios periodísticos cubren inmediatamente el silencio de lo que adviene y el misterio de lo que tiene lugar. Ya nada tiene verdaderamente lugar, y sobre todo, no el lugar, mientras que, según Mallarmé, en *Un golpe de dados*, la única finalidad del poema es la de lograr que “nada/ no habrá tenido lugar/ más que el lugar”. Que el lugar no tenga lugar, implica impedir que se abra el espacio del Goce que exige que haya lugar, de hacer el desierto en el mundo, de dejar un lugar vacío al deseo. La

---

<sup>22</sup> “En cuanto al traje, la piel del héroe moderno (...) ¿no tiene este traje tan victimado, su belleza y su encanto indígena? ¿No es necesario el traje para nuestra época doliente, que lleva sobre sus espaldas negras y magras el símbolo de un duelo perpetuo? Nótese que el traje y negro y la levita tienen no solamente su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino también, su belleza poética, que es la expresión del alma pública –un inmenso desfile de enterradores, enterradores políticos, enterradores amorosos, enterradores burgueses. Celebramos cualquier entierro”. Charles Baudelaire. *Curiosidades estéticas*. Selección, traducción y prólogo de Lorenzo Varela. Colección Los Poetas. Serie Mayor nº 18. Gijón: Ediciones Júcar. 1988.

actualización de lo virtual, he aquí la última operación de ejecución mortal del deseo por la efectuación del goce: eso goza por usted, eso ya ha gozado. Usted no tiene nada más para desear. La actualización de lo virtual, es la muerte de lo real, pero, si se puede decir, su muerte hipnótica. El cadáver de lo real, eso es lo que busca la mirada alucinada del espectador detrás del flujo de imágenes y del cual procura captar el rumor bajo el raudal de palabras. Y todo esto está concebido para entretener su presencia hipnótica. Como una muerte mal enterrada, la Cosa regresa a cautivarnos. Su cadáver es azul por la putrefacción y habla con una voz muerta. Tal es, de ahora en adelante, el fondo de toda imagen mediática: el fondo azul de la pantalla de televisión donde se dibuja la silueta azul del presentador, filtro azul interpuesto entre la cámara y los actores vestidos de azul que desfilan delante de una decoración azul. La televisión, el cine, es ahora la inmersión hipnótica en el Gran Azul. En cuanto a la voz de los actores, para el mundo *non angloparlante*, esta ha tomado el tono cautivador de las voces de ultratumba: la voz doblada, monótona, amorfa, falsa, es como el rumor infinito de la Cosa moribunda. Se dice que los grandes artistas son visionarios: el azul de Klein ha terminado por invadir todo, la voz muerta y, sin embargo, inextinguible de los personajes de Beckett se ha convertido en el eterno ruido del fondo de lo real.

### **Revolución de los goces**

El capitalismo es la revolución permanente. En el neocapitalismo contemporáneo, fundado sobre la economía de crisis y el goce a todo precio, esto tiene que entenderse según el primer sentido del término, como regreso al origen –“re-invaginación”, diría Artaud. Goce y revolución se acoplan en lo más regresivo. Pero ¿no ha sido siempre así? El gran descalabro carnavalesco, la bacanal política, el goce del cuerpo social han tenido a menudo el porte de un holocausto sacrificial ofrecido a ese “dios oscuro” que, como un cruel demiurgo, gobierna en sordina ese teatro de revolución de los goces, tanto como cualquier forma de furor popular. ¿Es por eso que las revoluciones han acabado tan mal y han dado a luz a regímenes de terror o nuevos tiranos? Y ¿por qué el nazismo o el fascismo han podido pasar por revoluciones sociales?

De este fracaso anticipado de las revoluciones, el posmodernismo nos ha persuadido, mandando la Revolución a los días viejos de la historia. Ciertamente, el sistema frustración/excitación del goce corre el riesgo de provocar menos la Revolución mundial de la que habla Camus al final del *Hombre rebelde*, que los furores de un fascismo mundializado que se alimentan bajo el fascismo *soft*. Cuando el furor no es el heroísmo del furor propio a la máquina de guerra nómada<sup>23</sup>, cuando nace del resentimiento colectivo y del goce frustrado, alimenta el odio de las masas controlado y gestionado por el aparato de Estado. Es una perspectiva aún más previsible en un mundo donde los Estados no tienen más poder real económico y político.

Pero no podremos escapar. La economía de la revolución de los goces nos obliga. Nos gobierna desde ya furiosamente. Tenemos que ir hasta el otro lado de la noche. Y que del horror nazca la aurora... Puesto que estamos obligados a la Revolución de los goces, estamos a la altura del acontecimiento con el fin de que la Revolución y el Goce, siguiendo el círculo invertido de la regresión, se reencuentren en un punto de afirmación de donde se anunciará aquel “pensamiento de mediodía” que esperaba Camus. La condición es una ascesis del deseo que, con el fin de permitir al acontecimiento de tener lugar, implica hacer el vacío y abandonar el sistema de desarrollo del crecimiento/desarrollo de la falta, multiplicación de los goces de masa/desaparición de todo goce de los cuerpos y de los espíritus. Salvar el lugar vacío del Goce, he aquí la nueva riqueza, la próxima Revolución del Goce, la posibilidad de un nuevo furor divino.

---

<sup>23</sup> Ver Deleuze et Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. a cargo de J.V. Pérez. Valencia: Ed. Pre-Textos. 2002. 385.