

Epílogo

Incitación a la vida no fascista

En el prefacio a la edición americana de *El Anti-Edipo*, Michel Foucault, parafraseando la *Introducción a la vida santa* de San Francisco de Sales, concibe el libro de Deleuze y Guattari como una “Introducción a la vida no fascista”.¹ En tal libro, nos dice Foucault, se encontraría un manual de ‘ética’ para resistir tanto la tristeza de las militancias paranoicas, como a los expertos del deseo, pero, sobre todo, para oponerse al fascismo, “y no solamente el fascismo histórico de Hitler y Mussolini –que supo movilizar y utilizar muy bien el deseo de las masas- sino también el fascismo que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, y desear a quienes nos dominan y explotan.” (XII). Estamos a comienzos de la década de 1980 y ya es más o menos patente que el fascismo histórico ha dado paso a nuevas formas de fascismo, menos monumentales, pero no menos insidiosas. Ya Pasolini nos había advertido de una cierta mutación antropológica hacia el fascismo como fenómeno generalizado, en una sociedad de post-guerra que Debord asociaba con la masificación del espectáculo. Los años 1980 añadieron a esta mutación una cierta intensificación, en la medida en que son los años en que el neoliberalismo deja de ser una doctrina reaccionaria y universitaria y se convierte en una forma política de reorganizar las sociedades. En tal caso, más allá del experimento acotado al caso chileno y los *Chicago Boys*, y más allá de que el neoliberalismo fue efectivamente una re-concentración del poder y la riqueza en manos de una elite que había sido lentamente despojada de sus ganancias extraordinarias por una serie de movimientos sociales de democratización durante gran parte del siglo XX (por lo menos, entre la Revolución Rusa y los golpes de Estado en el Cono Sur), habría que reparar en que el neoliberalismo capitaliza y concluye una mutación antropológica iniciada en los albores del siglo XVIII, y propiamente desplegada durante la última parte del siglo XX.

Me refiero, por supuesto, al *homo economicus* del que habla Foucault, pero repasado por la concepción cristiana conservadora de la persona humana, lo que terminó produciendo no solo una transformación radical del imaginario reformista moderno, sino también una teoría de la agencia social eminentemente derivada del ámbito de la competencia comercial, alimentada por el reflotamiento de las

¹ Michel Foucault, “Preface” (XI-XIV), en: Gilles Deleuze & Felix Guattari. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, 1983.

antropologías hipotéticas de la temprana modernidad, pero ahora repasadas por una floja concepción de la naturaleza individual y competitiva de los hombres, cuestión además reforzada por el predominio de lo que ha sido concebido como paradigma securitario. No es casual entonces que la serie de transiciones a la democracia de fines de los años 1980 y principios de los años 1990 hayan estado limitadas por la tesis de la polarización y por las peticiones del realismo político, esgrimido como advertencia para mantener los procesos de acumulación en orden. A esto se le llamó *governabilidad* democrática, pero dicha gobernabilidad no era más que un pacto tácito entre los sectores político-administrativos y los sectores industriales y financieros del orden económico internacional. Este pacto tácito limitó fuertemente los procesos de democratización de fines del siglo XX y sentó el marco general en el que los llamados gobiernos de la Marea Rosada latinoamericana debían operar. Más allá del optimismo retórico de sus representantes, lo cierto es que dichos gobiernos fueron muy eficientes en contener las protestas sociales e incapaces de alterar mayormente las estructuras de poder y riqueza históricamente sedimentadas en la región, e intensificadas durante los cruentos años del neoliberalismo. Es decir, más allá de las retóricas post-neoliberales, lo que hemos vivido es una metamorfosis del neoliberalismo hacia un segundo momento, más flexible y capaz de articularse con los Estados nacionales para asegurar sus cuotas de acumulación.

Y sin embargo, las cosas pueden ser aún peor, pues el agotamiento de estos gobiernos reformistas y la avanzada de la derecha regional, sumada a la victoria de Trump en Estados Unidos, a las fuertes reacciones a la migración en Europa, al Brexit, etc., parecen indicarnos el comienzo de una intensificación neofascista a nivel global, en la que los discursos anti-migratorios, un racismo renovado, y una obsesión securitaria se complementan con un relanzamiento del neo-evangelismo más reaccionario y con una obtusa confianza en el mercado, producto de una masificación del sueño americano y del *American Way of Life*.

Esto que William Spanos concebía como materialización de la metafísica en el predominio del inglés como lengua franca y sin experiencias, nos coloca frente a un mundo sin mundanidad, in-mundo, en el que de nada vale reflatar las viejas militancias y las formas habituales de entender la política. Lo que está en juego hoy en día es demasiado importante como para aceptar el chantaje histórico del realismo político. Por ejemplo, a fines de los años 1980 y comienzos de los años 1990, en Chile se leyó la transición, precisamente, desde este realismo, cuestión que justificó el chantaje de una floja clase política que, en nombre de una democracia posible, se dedicó a mantener el marco general del régimen de Pinochet, marco en el que todavía

estamos atrapados. En nombre de una democracia posible se desechó la posibilidad de una democracia real, cuestión que explica la situación en la que nos encontramos actualmente.

Si la infrapolítica es una desistencia con respecto a las demandas de la ontopolítica, esto significa que su aspiración es romper con el chantaje epocal con el que se substraen las intensidades de la existencia para redimirlas como capital político y de legitimación de un orden posible, precario, a medias. Si es cierto que nos encontramos en el umbral de una intensificación neofascista, relacionada con un tercer momento del neoliberalismo, entonces de nada vale seguir apelando a los esquemas culturalistas, románticos e identitarios que definen a una izquierda retóricamente radical y políticamente convencional. De ahí la extraña similitud entre lo que la infrapolítica propone como tarea al pensamiento, y las 'reglas' para una vida no fascista que Foucault extrae de *El Anti-Edipo*:

- Despoje la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante.
- Desarrolle la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión, y jerarquización piramidal.
- Libérese de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna) que el pensamiento occidental, desde hace tanto tiempo, ha considerado sagradas en tanto formas de poder y modo de acceso a la realidad. Prefiera lo positivo y lo múltiple, la diferencia antes que la uniformidad, los flujos, antes que las unidades, los agenciamientos móviles antes que los sistemas. Considere que lo productivo no es sedentario, sino nómada.
- No imagine que es necesario ser triste para ser militante, incluso si la cosa que se combate es abominable. El lazo entre deseo y realidad es lo que posee fuerza revolucionaria (y no su huida hacia las formas de la representación).
- No utilice el pensamiento para dar a una práctica política un valor de Verdad: ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como si éste fuera mera especulación. Utilice la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y de los dominios de intervención de la acción política.

- No exija de la política que restablezca los “derechos” del individuo tal como lo ha definido la filosofía. El individuo es producto del poder. Es necesario “desindividualizar” por medio de la multiplicación y el desplazamiento, el agenciamiento de diferentes combinaciones. El grupo no debe ser el lazo orgánico que une los individuos jerarquizados, sino un generador constante de “desindividualización”.
- No se enamore del poder.²

Más allá de las importantes diferencias con la retórica del deseo, lo cierto es que la desarticulación, eje de nuestro seminario, en la misma medida en que apela a la imposible sutura de ontología e historia, previniendo cualquier conjugación normativa de teoría y práctica, nos deja confrontados con la inmanencia de un mundo indecible, sin guion ni camino, cuestión que hace aún más urgente no solo disponer nuestras intervenciones contra el fascismo, sino perseguirlo en cada una de sus manifestaciones. En eso consistiría la apuesta por una democracia salvaje, post-hegemónica, anárquica, cuestión que solo podemos mencionar acá, no tanto para prometer otro seminario, sino para advertir de su imposible anticipación teórica, de su imposible totalización conceptual. Después de todo la historicidad entendida como *différance* es una apertura a la inminencia de la historia.

² “Preface” XIII-XIV. Utilizo la versión en español, libre online, de Esther Díaz.