

RESISTIENDO AL CONTROL

¿ES POSIBLE UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA?

Diego Alfonso Landinez Guio
die_nihil@yahoo.es
Universidad Libre de Colombia

Resumen: La presente exposición es una reflexión sobre los conceptos de “sociedad de control” y “revolución” con el fin de responder una pregunta básica: ¿Cómo resistir al control? Es ante todo una reflexión ética sobre la sociedad y las posibilidades prácticas, micropolíticas, de nuestra acción en ella. Se describe, en un primer momento, qué es una sociedad de control y sus dispositivos de seguridad a nivel político y económico; luego se reflexiona en torno a los procesos sociales revolucionarios, dando un concepto de revolución; y se finaliza mostrando, en líneas generales, lo que constituiría una ética de la resistencia. Los autores que servirán de base teórica de la misma serán Foucault, Deleuze y Guattari.

Palabras clave: control, resistencia, micropolítica, macropolítica, revolución.

Abstract: (*Resisting Control: Is an Ethic of the Resistance Possible?*) The present exposition is a reflection about the concepts of “society of control” and “revolution”, with the purpose to answer a basic question: How to resist control? This is, first, an ethical reflection about our society and the practical, and *micropolitic*, possibilities of our action in it. It will be described, in the first place, what a society of control is and its security dispositive to a politic and economic level; then there will be a reflection about social revolutionary processes in order to achieve the revolution concept. Finally it will be exposed, in general, what would constitute an ethic of resistance. This exposition will be theoretically based on the following authors: Foucault, Deleuze and Guattari.

Keywords: control, Resistance, Micropolitic, Macropolitic, Revolution.

PRESENTACIÓN

Vértigo, explotación y miseria: enfermedades crónicas de nuestro tiempo, alimentos del poder abstracto al que hombres y mujeres se encuentran sometidos en función de la supervivencia. Producción de lo mínimo y lo provisional, manifestaciones de una cosmovisión apocalíptica que no piensa en el futuro sin pensar a su vez en el “fin de los tiempos”.¹ Ya nadie, o casi nadie, se toma el tiempo y la serenidad para vivir, serenidad “tan inseparable de la vida del hombre como el suceder de las estaciones lo es de las plantas...” (Sabato 122). Estas son algunas de las denuncias de Ernesto Sabato en *La resistencia* (2000), denuncias que tienen por objeto no sólo generar conciencia de los problemas sociales que atraviesan nuestro tiempo y nuestros países latinoamericanos, sino buscar también nuevas formas de afrontarlos, de hacerles resistencia. La respuesta de Sabato es clara: hay que humanizar las relaciones sociales.

Artículo recibido: 3 de diciembre de 2009; aceptado: 6 de febrero de 2010.

¹ “Si algo es apocalíptico es este vivir como si mañana no hubiera mundo y sólo nos restara disimular la tragedia” (Sabato 105).

Son bastantes los diagnósticos en torno a la sociedad contemporánea, sobre su estructura y sus valores, y son igualmente numerosas las propuestas de cambio y de hacerle frente. No obstante, la pregunta común y que persiste en todas ellas es ¿cómo resistir a la sociedad imperante y a sus estructuras de poder? ¿Cómo producir un cambio social? Ahora bien ¿A qué tipo de sociedad pertenecemos, a qué tipo de sociedad enfrentar dichas preguntas,? Foucault presenta en *Vigilar y castigar* (1976) una sociedad disciplinaria, panóptica en su estructura, que somete los cuerpos a partir de la creación y formación de un alma de acuerdo a la disposición de espacios, tiempos, pautas de comportamiento, gestos, etc., y que tiene la prisión como expresión. Pero como advierte más adelante (en *Seguridad, territorio, población* (1978)), nuestra época está caracterizada más por dispositivos de seguridad que por dispositivos disciplinarios (aunque desde luego no prescinde de ellos). Vivimos entonces en una sociedad de control en la que se adecúan política y económicamente los medios (climáticos, espaciales, etc.) para el desarrollo de la naturaleza humana, en donde la libertad, pero también el poder, escapan al encierro de la disciplina, derriban límites espaciales y temporales, y en esa medida irrumpen en los lugares más finos de la sociedad.

Queremos entonces reformular de la siguiente manera las preguntas antes planteadas: ¿cómo resistir a la sociedad de control? ¿Es posible procurar un cambio social en las actuales condiciones de existencia? Esto nos conduce a nuevos cuestionamientos: ¿a qué tipo de prácticas éticas y políticas induce la resistencia? ¿Es posible hablar de una ética de la resistencia? El objetivo será, en los límites de estas líneas, sugerir alguna respuesta a estas preguntas. Mas el derrotero de dicha empresa está marcado por nuevos problemas que reduciremos únicamente a dos: ¿Cómo se producen los cambios sociales? Y ¿cómo se dan las revoluciones? Problemas que no pretendemos abordar ampliamente por limitaciones de espacio, pero en los que se hace necesario incursionar para tratar de resolver los primeros. Nuestras bases teóricas serán algunos planteamientos de Deleuze y Guattari, aunque recurriremos frecuentemente a planteamientos de Foucault, Virilio y Marcuse.

SOCIEDADES DE CONTROL

En su análisis sobre los dispositivos de poder, Michel Foucault encuentra diferencias específicas entre la disciplina y la seguridad. Ante todo, encuentra que la primera ejerce un poder “centrípeto”, está dispuesta en un espacio cerrado que circunscribe el campo de acción de los individuos “según un código que es el de lo permitido y lo prohibido”. La segunda, por el contrario, es “centrífuga”, su campo de acción se expande, se amplía sobre nuevos lugares del cuerpo social, en donde “se trata (...) de organizar o en todo caso de permitir el desarrollo de circuitos cada vez más grandes” (Foucault 2006 67). En esta distinción se evidencia una diferencia radical entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de control: el poder se erige en la primera con la limitación de la libertad, aunque no en la violencia sino en el encauzamiento, en la determinación de los comportamientos, de las actitudes, en la productividad. Por el contrario, en la sociedad de control, poder y libertad no son antagónicos, de hecho, la libertad es en ella una condición imprescindible del poder: “dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios” (Foucault 2006 70).

Resistiendo al control: ¿es posible una ética de la resistencia?

La pretensión básica de un dispositivo de seguridad es la de actuar no sobre los individuos, sino sobre el medio, sobre ese conjunto de factores que afectan la circulación y, en general, la dinámica propia de la *población*. Esto se entiende mejor cuando se tiene en cuenta que el objeto del poder en dicho dispositivo no es el individuo y su formación de acuerdo a un modelo o norma (proceso disciplinario de “normación” (cf. Foucault 2006 75s), sino la población, aquel conjunto de variables que insertan la vida social en un contexto no sólo cultural, político o económico, sino geográfico, biológico, etc., aquella magnitud que produce sus propias regularidades medibles estadísticamente, de acuerdo con lo cual es posible establecer juicios de “normalidad”.

Ahora bien, un poco al margen de los análisis específicos que realiza Foucault sobre la fisiocracia, el liberalismo o el neoliberalismo, nos interesa, llegados a este punto, tomar en consideración las “tácticas de gobierno” correlativas a ese saber surgido en el siglo XVIII que es la economía política. Cuando se habla de dichas tácticas, se hace referencia a un cambio de perspectiva respecto al “arte de gobernar” que tenía como modelo el gobierno y la economía de la familia. Dicho modelo cambia cuando entra en escena la estadística, que muestra las regularidades propias de la población (enfermedades, mortandades, hábitos, accidentes etc.), regularidades que ofrecen un cúmulo de características distintas a las de la familia, que responden a una naturaleza diferente a la suya, y que *demandan*, por tanto, una intervención política de otra índole. La economía política, en cuanto estudia a la población, sienta las bases de nuevas tácticas de gobernar que cuestionarán y delimitarán el campo de acción de la soberanía y sus intervenciones, desarrollando dispositivos de seguridad con base en dicho saber. Es esta nueva dinámica política y económica de la seguridad lo que recibe el nombre de sociedad de control.

Se ha planteado que este tipo de sociedad permite el ejercicio de la libertad en un nivel mucho más amplio que el de las sociedades disciplinarias, esto ya bajo la consigna liberal del “dejar hacer, dejar pasar”. Pero ¿qué hace posible tal ejercicio? ¿Quizá la crisis decisiva de la soberanía? En absoluto, en opinión de Foucault, es más una búsqueda de nuevas formas de legitimidad jurídica del ejercicio de la soberanía, ahora mutada en “gubernamentalidad”. ¿Qué lo permite entonces? El hecho de que el objeto del poder no sea ya el individuo sino la población, que el objeto de intervención política no sean los cuerpos (como en la soberanía), ni las almas (como en la disciplina), sino la disposición de los circuitos y las variables (los espacios geográficos, la circulación de mercancías, la exposición a enfermedades, etc.) en las que se inserta la población, y que se busque no la sumisión de los individuos al soberano, sino “poner de relieve cierto nivel en que la acción de quienes gobiernan es necesaria y suficiente” (Foucault 2006 87). Es decir, la estrategia de control no se centra en el castigo de los cuerpos, ni en la creación de hábitos (lo que no quiere decir que no los haya), sino en la “producción de interés”, en la codificación del deseo y en la intervención política y económica del medio.

Quizá una de las expresiones más claras del control sea la dinámica política y económica de la posguerra. Y decimos que es más clara porque, como muestra Paul Virilio, es en dicho momento que “[...] la economía de guerra se vuelve un modelo para la economía de paz” (21); es a partir de la guerra que se extiende una política del terror bajo la figura del “enemigo interno”. A nivel político esto se hace evidente, expresamente en dispositivos de seguridad, en lo que llama Marcuse “Estado de Guerra”, es decir en un estado *permanente* de guerra en la que toda acción política está justificada con la figura del enemigo (actualmente se habla del terrorismo) y de la seguridad de la población. Marcuse habla en efecto de lo que se conoce como Guerra Fría, de aquella tensión entre los bloques capitalista y comunista, en los que el constante peligro de la presencia del otro generaba



los controles más rigurosos; es esta situación la que produjo programas políticos como la “Alianza para el progreso”, o la “Doctrina de la seguridad nacional”, vigentes hoy en lo que se ha venido llamando “lucha contra el terrorismo”, y que generan una serie de regulaciones sobre el territorio, el discurso, las comunicaciones, la educación o la reunión, y por consiguiente, la intensificación de fenómenos como la militarización estratégica o la censura. Otra dimensión política del control, basada en la anterior, es mostrada por Virilio al tomar como ejemplo la táctica del “fleet in being”, táctica de guerra que busca producir “un estado permanente de inseguridad en el conjunto del espacio tratado” (19), en otras palabras: disponer el medio para la guerra. Es esta disposición continua lo decisivo en las políticas que surgen de la segunda guerra mundial, ya que si ésta, como afirma el autor, “deviene la prosecución desenfrenada de una debacle fisiológica” (*id.* 20), lo que la estrategia política posterior generará será “la inserción obligada de los sujetos en el nuevo medio ambiente que se les ha impuesto a la fuerza” (*id.* 23).

En el ámbito económico, que es inseparable del político, el control se ejerce sobre la “necesidad” de los individuos en una economía de mínimos de subsistencia, en la circunscripción de la vida humana a los límites fijados por el Estado. Es en esta línea que surgen los programas de asistencia social en los que se pretende “liberar de la necesidad” (según la *freedom from want* de Roosevelt) a la población. Sin embargo lo que ocurre es lo contrario, la vida humana se desarrolla, con esto, en función de la necesidad, “[a]corralado por la necesidad: ésa es la definición cada vez más elemental que, año tras año, reduce la materia ontológica de su existencia” (Virilio 27).

Es siguiendo esta lógica del dejar hacer –del dejar que sea, de la disposición del medio en el que se desarrolla la población, del establecimiento de una línea de normalidad a partir de información estadística, de una política de la seguridad– que se erige la sociedad de control sobre las ruinas de la disciplina y sus estructuras cerradas. Es así que las instituciones disciplinarias mutan mediante reformas en relaciones de poder aparentemente más laxas, pero más permanentes, continuas, y en esa medida, más eficientes: “el control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada [...]” (Deleuze 284). Podríamos decir que las sociedades de control son sociedades cuyo poder tiene por objeto la población, y por campo de acción sus condiciones de posibilidad, para decirlo un poco kantianamente, por cuanto su interés no es la constricción de la libertad, sino, por el contrario, asegurarla en relación directa al ejercicio del poder. Es de esta manera que la consigna de las estrategias políticas y económicas de seguridad es la libertad (libertad para la sociedad civil, libertad de empresa y libre competencia, libertad de desplazamiento, etc.): las acciones no se realizan sobre los individuos, sino sobre las condiciones que permiten las acciones de los mismos. Se permite así la libertad de expresión y pensamiento, pero se disponen los medios de comunicación e información, se permite la libertad de cátedra, pero se exigen estándares mínimos de competencia, se permite viajar por los territorios nacionales, pero se requiere la presencia de la fuerza pública, etc.. El control es, pues, abierto, constante y cada vez más incluyente, tanto en lo que se refiere a las estrategias que utiliza como a los espacios que abarca.

PROCESOS SOCIALES Y REVOLUCIÓN

Lo anterior nos remite entonces a un problema de fondo: ¿cómo se producen los cambios sociales? Y esto desde dos puntos de vista; primero, desde la perspectiva de los procesos que han tenido lugar efectivamente, esto es, desde la pregunta por el paso de un dispositivo de soberanía

Resistiendo al control: ¿es posible una ética de la resistencia?

a uno disciplinario, y de éste al de seguridad ¿puede acaso pensarse dicho cambio en términos de evolución, retroceso o progreso? ¿Puede pensarse dialécticamente como un proceso de “negación” y “superación” de momentos sucesivos? La segunda perspectiva, que no es ajena a la primera sino una continuación, es la de la revolución, es decir, de la *producción de cambio social* ¿es posible realizar una revolución? ¿Qué condiciones son necesarias para ello? Y en esta misma línea ¿es posible hacer una revolución en la sociedad de control? Dependiendo de la respuesta que se dé a las primeras preguntas, se determinará la respuesta de las segundas.

Desde un punto de vista marxista, particularmente del *Manifiesto del partido comunista* (1848), la historia es un proceso dinámico cuyo motor es la lucha de clases. En el seno de esta lucha enconada entre dos clases sociales antagónicas se gestan los fundamentos de un nuevo tipo de sociedad que reemplazará a la sociedad existente. Según esta visión, toda sociedad crea una clase revolucionaria que la hará entrar en contradicción consigo misma. Es así que la burguesía moderna surge de la caducidad de las relaciones sociales feudales, revolucionando las fuerzas de producción y con ellas la sociedad entera. Es así, por tanto, que los proletarios, en cuanto clase social creada a partir del desarrollo del capitalismo, revolucionarán la sociedad burguesa tomándose por la fuerza el poder político. Ya que las condiciones objetivas están dadas, el capitalismo creó las fuerzas que lo negarán, el desarrollo de las fuerzas productivas desborda los límites que la sociedad misma ha impuesto, las indómitas fuerzas infernales que desató el hechicero capitalista lo destruirán, la revolución es inevitable (*cf.* Marx y Engels 138-149).

Esta visión dialéctica, de inspiración hegeliana, está a la base del programa político del comunismo, es el fundamento teórico de la práctica política marxista. Desde este punto de vista la revolución no sólo es posible, sino necesaria: la historia nos muestra revoluciones continuas, revelando procesos en los cuales clases sociales antiguamente dominadas surgen como dominantes; la burguesía es un ejemplo de ello, y la clase obrera tiene ahora todas las condiciones objetivas para realizar una nueva revolución, sólo debe tomar conciencia de su naturaleza, de su puesto en la historia, y alzarse en armas frente al orden político imperante. Pero ¿acaso la sociedad de control, y particularmente los dispositivos de seguridad, surgen de tal modo dialéctico? ¿Crea este tipo de sociedad un “sujeto revolucionario”? Es más, los análisis de Foucault muestran no tres momentos que se siguen unos a otros (soberanía-disciplina-seguridad), sino tres dispositivos que en muchas ocasiones cohabitan juntos (recuérdese los problemas de soberanía que generó la incursión colombiana en territorio ecuatoriano). ¿Puede entonces pensarse una salida al control desde el programa político de Marx? Creemos que es posible, y realmente necesario, considerar las sociedades de control desde el punto de vista de los análisis sobre el capitalismo de Marx, mas el programa político debe ser repensado, y esto en gran medida por un hecho que pone de relieve Marcuse: el sistema capitalista contemporáneo (“posindustrial”) ha logrado incluir fuerzas que le eran antagónicas, el sujeto revolucionario por excelencia, el proletario, ha sido despojado de su capacidad crítica frente a la sociedad:

El proletario de las etapas anteriores del capitalismo era en verdad la bestia de carga, que proporcionaba con el trabajo de su cuerpo las necesidades y los lujos de la vida, mientras vivía en la suciedad y la pobreza. De este modo era la negación viviente de su sociedad. En contraste, el trabajador organizado en las zonas avanzadas de la sociedad tecnológica vive esta negación menos directamente y, como los demás objetos humanos de la división social del trabajo, está siendo incorporado a la comunidad tecnológica de la población administrada. (Marcuse 56)



Pero además de esto cabe preguntarse ¿qué ha pasado con las revoluciones? ¿Por qué han fracasado aquellas que parecían inevitables? Podría alegarse que no han sido dadas las “condiciones objetivas”, o desde otro punto de vista, que dichas condiciones “no han sido creadas”, que lo que ha habido hasta ahora han sido “situaciones excepcionales”, o incluso que el sujeto revolucionario “no ha tomado conciencia de su papel”, etc., pero “¿no estamos siempre en la excepción? Excepción es el fracaso alemán del 49; excepción, el fracaso parisino del 71; excepción, el fracaso social-demócrata alemán de comienzos del siglo XX, y aun la traición chovinista del 14; excepción el éxito del 17 [...]. Excepciones, pero ¿en relación a qué? Si no es en relación con una cierta idea *abstracta* pero cómoda, tranquilizante, de un esquema ‘dialéctico’ purificado, simple que, en su simplicidad misma, había guardado la memoria del modelo hegeliano [...]” (Althusser 85). No queremos decir con esto que el pensamiento de Marx no haya ido más allá de la dialéctica hegeliana y su simplicidad. Lo que creemos es más bien que en su análisis histórico toma en cuenta los múltiples elementos que determinan los procesos sociales. En éste se da un reconocimiento de lo que Althusser llama “sobredeterminación”, es decir, el conjunto total de los elementos que dan cabida a los cambios reales en la sociedad (modos de producción, circulación, valores culturales, etc.). Pero su proyecto político parece seguir nutrido de hegelianismo, es decir, cree que es posible pasar de una sociedad capitalista a una comunista por medio de una revolución violenta, instaurando la “dictadura del proletariado” (cf. Marx y Engels 156), y, por lo tanto, reglamentando a nivel del Estado los procesos que se dan realmente en la sociedad. Esta es, según creemos, una visión todavía abstracta de los procesos revolucionarios.



Respecto a esta concepción negativa de los procesos sociales (negativa en el sentido de que postula la contradicción —ejemplificada en los antagonismos de clase— como el elemento que permite el cambio social revolucionario), quisiéramos añadir algunas ideas que ya han sido insinuadas antes. En primer lugar, el hecho de que consideremos inadecuado el proyecto político marxista no quiere decir que no optemos por la búsqueda de una salida, por el contrario, queremos repensar dos puntos cercanos a Marx. Por un lado, la idea de Althusser sobre la “contradicción sobredeterminada” responde a una necesidad de reflexionar sobre el triunfo de la revolución rusa y de proponer con base en Marx, aunque no sea una idea propiamente suya, una visión más amplia de los procesos revolucionarios. Según esta idea, una revolución exitosa se da no cuando entran en contradicción dos ideas simples, como las ideas abstractas de capital y trabajo, sino cuando entran en contradicción toda una serie de elementos complejos del tejido social, no sólo de carácter económico sino cultural: costumbres locales, ideologías, valores morales, etc. Por otro lado, Marcuse, aunque no muy optimista frente a las posibilidades revolucionarias de la clase trabajadora, no deja de ver en el arte una posibilidad abierta a la negación del orden establecido, que, aunque víctima de la “sublimación represiva”, es la vía directa de la imaginación que resiste al principio de realidad.

Este tipo de análisis no carecen de interés y no dejan de incentivar la reflexión sobre los puntos de resistencia a la realidad imperante, sin embargo no carecen de dificultades, y la máxima de ellas es precisamente el concepto de contradicción. Este concepto es problemático en la medida en que la historia no avanza por contradicciones, en realidad el sistema capitalista no es la contradicción del sistema feudal, es más bien, para utilizar una expresión de Deleuze y Guattari, un “flujo desterritorializado” *positivo*, no *negativo*, un “punto de fuga” respecto a las estructuras feudales. Marx y Engels lo muestran en el *Manifiesto*: el partido comunista (“socialismo alemán o

Resistiendo al control: ¿es posible una ética de la resistencia?

socialismo verdadero”) no es la única fuerza revolucionaria, existen además un socialismo feudal, uno pequeñoburgués, etc. (cf. 157-163), de la misma manera que bajo el régimen feudal no sólo existían la nobleza y la burguesía, sino que existían otras clases sociales (el clero, los caballeros, los siervos) que no lograron el mismo poder e influencia. Básicamente es este el problema de la contradicción: deja de soslayo la multiplicidad, reduce la realidad a la bipolaridad y no permite pensar la diferencia. Es de esto último precisamente que queremos partir para pensar los procesos sociales y, por consiguiente, la revolución. Queremos continuar nuestro análisis con algunos conceptos de Deleuze y Guattari expuestos en *Mil mesetas* (1980).

El texto que nos interesa particularmente es *Micropolítica y segmentaridad*. En dicho texto se plantea la diferencia entre dos esferas de lo social: lo “molar” y lo “molecular”. Dichas esferas son dos formas de segmentaridad, es decir son regímenes por los cuales está codificada socialmente la vida de los hombres: “Estamos segmentarizados por todas partes y en todas direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentaridad es una característica específica de todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente” (Deleuze y Guattari 214). Los estratos, que son niveles de organización, distinguen entonces una forma de segmentaridad molar, o “dura”, propia del Estado moderno, y una segmentaridad molecular, “flexible” o primitiva. Lo propio de la segmentaridad molar es la *centralización* de las segmentaridades dispersas en una estructura biunívoca, central o geométrica, según si el tipo de segmentaridad es binaria, circular o lineal. Advierten los autores: no hay que identificar sin más *molar con centralizado y molecular con segmentario*, ambos tipos son formas de segmentaridad, lo que ocurre es que lo molecular es un conjunto de segmentaridades micro irreductibles las unas a las otras, heterogéneas; en lo molar, por el contrario, los segmentos están homogeneizados y responden a una estructura concéntrica o, en todo caso, pivotante.



Tanto lo molar como lo molecular hacen parte de la política, pero lo primero es *macropolítico*, lo segundo *micropolítico*. ¿Qué es lo que pertenece al nivel de uno y otro? Lo propio de la macropolítica es la territorialización, la codificación de los flujos de deseo en líneas de segmentos; la sociedad atañe a la segmentación de la “masa” en “clases”, es decir todo aquello que concierne a una organización. A la micropolítica le es propia la desterritorialización, la descodificación de los flujos de deseo y, por consiguiente, las líneas de fuga. Sin embargo, no son aspectos contradictorios como podría pensarse en un principio, por el contrario, son dimensiones que se complementan, que se siguen la una a la otra, que se dan simultáneamente, pero también que se disocian. Lo molar es lo que organiza, lo que codifica, lo molecular lo que es organizado y codificado, pero al mismo tiempo lo que constantemente está fluyendo, descodificando a la vez que produciendo nuevas sobrecodificaciones y reterritorializaciones. Es así que se entiende un “centro de poder” como “frontera entre los dos”, definiéndolo “no por su ejercicio absoluto en un dominio, sino por las *adaptaciones y conversiones relativas* que efectúa entre la línea [molar] y el flujo [molecular]” (Deleuze y Guattari 221, énfasis nuestro).

¿Cómo se dan, desde esta perspectiva, los cambios sociales? ¿En qué consisten los procesos sociales? En movimientos de desterritorialización y descodificación de flujos de masa, respecto a segmentos de clase, que se conectan unos a otros (como el apoyo del partido comunista a los distintos “socialismos”, o a la misma burguesía en pro de la revolución, del que se habla al final del *Manifiesto*), es decir, de acciones micropolíticas respecto a una organización molar. Ahora bien, esto no quiere decir que lo molecular se dé siempre en detrimento de lo molar,

por el contrario, las fugas moleculares agencian *conjugaciones* de otros flujos que dan paso a reterritorializaciones y sobrecodificaciones de flujos en nuevos segmentos. Es de esta manera que la burguesía, en cuanto que mayor flujo desterritorializado “conjuga un saber, una tecnología, agenciamientos y circuitos bajo cuya dependencia *pasarán* la nobleza, la Iglesia, e incluso los artesanos y los campesinos. Porque es máximo de desterritorialización, verdadero acelerador de partículas, efectúa también la reterritorialización de conjunto” (Deleuze y Guattari 225). Los procesos sociales no parecen ser otra cosa que acciones micropolíticas respecto a agenciamientos macropolíticos, pero que devienen a su vez macropolíticas, que vuelven a segmentos molares o los producen. Pero esta micropolítica no es contradicción, es fuga, no es negación de estructuras molares, es positivización de flujos de deseo y de masa.

Con base en el fascismo muestran los autores cómo se entrecruzan lo molar y lo molecular, lo micropolítico y lo macropolítico. El fascismo en Alemania no se instala a nivel molar cuando Hitler llega al poder (podemos decir más bien que es en dicho momento que se legitima), sino que se gesta a nivel molecular, micropolítico, en los pequeños grupos, en “microfascismos” que se dispersan en el cuerpo social y que se refuerzan a nivel macropolítico cuando su estructura se hace molar. Sin embargo no es el fascismo lo que nos interesa, es más bien el proceso que se gesta y las posibilidades prácticas que abre.

Llegados a este punto podemos preguntar ¿cómo se dan las revoluciones? La respuesta sería más o menos clara, pues el motor de la revolución está en lo molecular, en los flujos que se escapan a la organización molar, pero de igual manera en flujos que están al acecho de la reterritorialización, o incluso al agenciamiento de conjunciones de flujos y, por consiguiente, de nuevas territorializaciones molares (podemos pensar, por ejemplo, en la Rusia de Stalin).

La revolución no podría darse a nivel molar, es decir a nivel del Estado, pues siempre habrá flujos que se le escapan; una política revolucionaria no podría darse a nivel macro, sino siempre a nivel micropolítico, el problema está en que la dispersión de dicha política no es previsible, es imposible pensar en el futuro en términos de que “esta” o “aquella” revolución es “inevitable”. Lo que sí es seguro es que, desde este punto de vista, *una* revolución es siempre inevitable; por más rígida que sea *una* estructura molar, nunca es total, nunca sobrecodifica todos los flujos, siempre existe una “máquina de guerra” que le hace frente, máquina “*que no tiene verdaderamente la guerra por objeto*, sino la emisión de cuantos de desterritorialización, el paso de flujos mutantes (en ese sentido, toda creación pasa por una máquina de guerra)” (Deleuze y Guattari 233).

RESISTENCIA AL CONTROL (A MODO DE CONCLUSIÓN)

Volvamos entonces a la pregunta esencial ¿Cómo resistimos al control? Preferimos hablar de resistencia, más que de revolución, pues la revolución es un término que abarca mucho, porque revolución hay en todo momento, preferimos resistencia porque dicho término denota, a nuestro entender, un compromiso más personal, aunque no menos político (micropolítico), porque, quizá, es la base de toda revolución verdadera. No quiere decir tampoco que sea más fácil, y que resistir sea más bien un letargo respecto a la revolución, es sólo que subvertir una estructura social no depende de una estructura molar, no es sólo una cuestión de libertad, de adoctrinamiento o ideología, es una cuestión de deseo, es el deseo mismo el que está codificado en una línea de segmentación, de ahí que pregunte Sabato: “¿Se le puede pedir a la gente del

Resistiendo al control: ¿es posible una ética de la resistencia?

vértigo que se revele? ¿Puede pedirse a los hombres y a las mujeres de mi país que se nieguen a pertenecer a este capitalismo salvaje si ellos mantienen a sus hijos, a sus padres? Si ellos cargan con esa responsabilidad, ¿Cómo habrían de abandonar esa vida?” (124).

Como muestran Marcuse y Virilio, el control se ejerce en las necesidades mismas de los individuos, no los convence, los ata. El control no impide la libertad, adecúa el medio para que se ejerza, no es un límite, es la condición misma, es, como muestran Foucault y Deleuze, un dispositivo permanente y expansivo, que se inscribe en circuitos cada vez más amplios: “[...] los controles constituyen una *modulación*, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante” (Deleuze 279). Estamos condicionados a ser un engranaje, una pieza, o simplemente un índice numérico, un porcentaje en alguna encuesta pero, al mismo tiempo, a creer que no lo somos, estamos prácticamente determinados a *querer* serlo, o peor aún, a ser indiferentes de ser o no serlo.

A la pregunta por la resistencia, a la que pareciera que no hay salida, debemos responder entonces que no se trata de volver a dispositivos de soberanía o de disciplina, que están sin embargo adheridos al control, aunque no quiere decir esto que no podamos tomar de ellos elementos con los cuales podamos resistir (¿cuáles?). Pero es llegar primero al punto de tomar conciencia, de ver aquello que está velado frente a nuestros ojos, de dejar de ignorar los rostros cansados que aparecen ante nosotros cada día, que con ojos inexpresivos pasan de largo en la indiferencia de su mundo y del nuestro, de dejar de ignorar al niño que duerme en la calle, de dejar de ignorar a la mujer que con sus hijos pide dinero, al menos para preguntarnos ¿Qué es lo que está pasando a nuestro alrededor, qué está pasando con nuestro país?, de sospechar de aquello que es tan cotidiano pero al mismo tiempo que es tan micro y macropolítico: la televisión, la radio, la internet, los verdaderos educadores de las masas, de preguntarnos si acaso es este el mundo que queremos o si no es más bien que estamos queriendo el mundo que nos han adecuado otros, y empezar a crear nuevas formas de vida y de pensar en y desde lo cotidiano mismo.

Finalmente ¿Qué sería una ética de la resistencia? Atreverse a tomar distancia de las lógicas del consumo masificado, de las formas de vida estereotípicas, de las formas de pensamiento prefabricado y sobrecodificado por la máquina capitalista y la máquina abstracta que es el Estado. Es atreverse a conectar los propios flujos de deseo a la máquina de guerra, no a la que está acoplada a la máquina abstracta, y que tiene por objeto la guerra, sino la máquina de resistencia frente al orden existente, y, por consiguiente, al control y sus dispositivos de seguridad, cuya consigna sigue siendo “el que no está conmigo está contra mí”. Es, en suma, vivir conforme a la resistencia, no sólo esbozar opiniones superfluas en un papel o palabras bonitas frente a un auditorio, es atreverse a pensar y, sobre todo, a *vivir* por uno mismo.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, LOUIS.

“Contradicción y sobredeterminación”. *La revolución teórica de Marx*. Trad. Martha Harnecker. México: Siglo Veintiuno, 1967. 71-106.

DELEUZE, GILLES.

“Post-scriptum sobre las sociedades de control”. *Conversaciones*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 1996. 277-286.

DELEUZE, GILLES Y GUATTARI, FÉLIX.

Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia II. Trad. José Vázquez. Valencia: Pre-textos, 1980.

FOUCAULT, MICHAEL.

Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Trad. Aurelio Garzón. México: Siglo Veintiuno, 1976.

Seguridad, territorio, población. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

MARCUSE, HERBERT.

El Hombre Unidimensional: Ensayo sobre la Ideología de la sociedad industrial avanzada. Trad. Antonio Elorza. Barcelona: Seix Barral, 1969.

MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH.

Manifiesto del partido comunista. Bogotá: Tupac Amaru, 1975.



SABATO, ERNESTO.

La resistencia. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

VIRILIO, PAUL.

“El Estado suicida”. *La inseguridad del territorio*. Buenos Aires: La Marca, 1999. 17-49.