

# “Resisto, luego existo”: la subjetivación como espacio de resistencia y emancipación

*Elías Vargas Amezcua\**

## *Resumen*

El artículo presenta una discusión acerca de los procesos subjetivantes como condiciones de posibilidad de resistencia y emancipación. La propuesta de este trabajo, por medio de la revisión de diversos materiales literarios, describe la obliteración de la subjetividad en el “sujeto del deber” y los “peligros de la obediencia”, por lo que se propone cambiar el enfoque de la relación obediencia/desobediencia en los procesos subjetivantes para una comprensión más compleja. A continuación, se presenta la subjetivación como un proceso en que se juegan tanto la subordinación como la resistencia y emancipación. Se concluye que es en los procesos subjetivantes donde, a través de un trabajo crítico y ético del sujeto que permita poner en liza las verdades, las tecnologías de gobierno, los ordenamientos sociales y los propios trazos subjetivos, cobran sentido y posibilidad los procesos de resistencia, disenso y emancipación.

*Palabras clave:* resistencia, subjetivación, emancipación, psicoanálisis, deber.

\* Investigador huésped como posdoctorante en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México. Correo electrónico: [eliasvargasam@gmail.com] / ORCID: [0000-0002-4626-7064].

*Abstract*

This paper presents a discussion about the subjectifying processes as a condition of possibility of resistance and emancipation. The proposal of this work, through the review of various literary materials, describes the obliteration of subjectivity in the “subject of duty” and the “dangers of obedience”, for which it is proposed to change the focus of the obedience/disobedience relationship to subjective processes for a more complex understanding. Next, subjectivation is presented as a process in which both, subordination and spaces of resistance and emancipation, are at stake. It is concluded that it is in the subjectifying processes, through a critical and ethical work of the subject which allows truths, government technologies, social orders and the subjective traits to be put into play, where make sense and possibility the processes of resistance, dissent and emancipation.

*Keywords:* resistance, subjectivation, emancipation, psychoanalysis, duty.

**Introducción**

Un video publicado en enero de 2022 muestra a una joven mujer en un avión que discute con un empleado de la aerolínea y demás pasajeros, debido a que rechaza usar cubrebocas durante el viaje. El empleado indica a la mujer que tiene dos opciones: usar la mascarilla o abandonar el vuelo. La mujer responde que “no puede ser forzada” y se dirige con onomatopeyas de balidos al empleado y a los otros pasajeros. Ella les llama “ovejas” haciendo alusión a que son incapaces de pensar por sí mismos; más adelante, la mujer le dice al trabajador aéreo que “no le podrá arrebatar su libertad”, y se niega a usar la mascarilla. Finalmente, con la advertencia de que las autoridades serán llamadas, la mujer accede a usar una máscara, pero ella, en lugar de usar una mascarilla clínica, usa una máscara de simio. Por último, la mujer es desalojada del avión (Milenio Digital, 2022).

Acaso, ¿alguien podría ver en esta mujer a una Antígona moderna que se rebela en busca de la libertad o la justicia?, ¿podemos decir que la joven mujer se está emancipando o que muestra una subjetivación política?, ¿es posible reducir la libertad a la voluntad particular del individuo? Desde la perspectiva de este trabajo, la mujer no expresa ninguna subjetividad política ni supone un disenso o emancipación. Por lo contrario, es la expresión más normal y adaptada en esta época neoliberal que se ha construido sobre la idea de maximizar la libertad del individuo.

Pero, entonces, ¿cómo es posible la resistencia y la emancipación? Para Camus (2013), un hombre rebelde es quien repentinamente dice “no” cuando da cuenta de cierta intrusión considerada intolerable y en la certeza confusa de un derecho justo. Pero, ¿cómo es que puede decir “no”? ¿cómo logra dar cuenta de dichas “intrusiones intolerables” en un ordenamiento social en que las partes y los derechos son repartidos de manera desigual y que históricamente ha sido legitimado? Estas preguntas que sirven de provocación conducen a considerar que la condición de ejercicio de la resistencia y emancipación no se limitan únicamente a actos de rechazo o desobediencia, sino que requieren de un proceso subjetivante, trazado por un trabajo crítico y ético, que permita al sujeto una ruptura con las verdades, las tecnologías de gobierno y los repartos desiguales de la comunidad. De esta manera, el objetivo de este trabajo es realizar una aproximación a los procesos subjetivantes como condiciones de posibilidad de la resistencia y emancipación, que implican un trabajo sobre sí mismo y sobre los que el psicoanálisis tiene *algo* que aportar.

Cabe mencionar que esta propuesta es parte de una investigación más amplia que tenía por objetivo comprender la forma en que los sujetos aprehenden el mandato en sus formas de vida. Ha sido en las reflexiones de los trabajos literarios en donde se pudo encontrar en primer lugar el material que permitió poner en cuestión al sujeto del deber y la obediencia y reconocer en la subjetivación el proceso en donde surgen la adscripción o resistencia al mandato. Esto resulta relevante para las ciencias sociales, ya que actualmente se ha propuesto que hemos dado paso a las sociedades en las que el sujeto

es producido libre y las coacciones externas y las formas de coerción ajenas –fundadas en la prohibición y el mandamiento– han cedido a las internas a través de procesos psicopolíticos o de rendimiento (Han, 2014a, 2014b). Sin embargo, la cuestión resulta más compleja, pues la obediencia y la resistencia no únicamente se debaten entre el grado de aceptación o rechazo de una voluntad externa, sino en la posibilidad de aprehensión del mandato (externo o interno) también se juegan procesos subjetivantes. En otras palabras, podemos afirmar que las técnicas de dominación no han supuesto un reemplazo lineal de sucesión, sino que en la actualidad conviven y se articulan ambas formas de dominación. Tal como refiere Foucault: “Y, hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra las formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario” (1988: 2).

La propuesta de este artículo se basa, en primer lugar, en describir la obliteración de la subjetividad en los “sujetos del deber” y los peligros de la obediencia para afirmar que esta última no puede ser entendida simplemente como una virtud, sino que la desobediencia puede ser un camino de creatividad, crítica y de responsabilidad ética. Para esto realizamos un acercamiento, a través de un trabajo interpretativo, a diversos materiales literarios, novelas y ensayos, que han abordado el tema del deber, el mandato y la obediencia con el fin de reconocer los efectos de la obediencia y describir al sujeto del deber. A continuación, con base en las propuestas acerca de la subjetivación de Foucault y las revisiones aportadas por Deleuze, entre otros, se pretende hacer visible que, para que los actos de desobediencia puedan reflejar actos de resistencia y emancipación, es requerida la constitución de procesos subjetivantes. Finalmente, se concluye afirmando que la posibilidad de resistencia y emancipación se juegan en un trabajo sobre sí mismo trazado por la labor crítica y ética, que el psicoanálisis puede favorecer.

## Entre el sujeto del deber y el de la subjetividad: la des-responsabilidad

En el libro del *Génesis*, en el *Antiguo Testamento*, Dios pone a prueba a Abraham y le ordena que conduzca a su único y amado hijo, Isaac, a la región del Moriah en donde *debe* ofrecerlo en holocausto a Dios. Una vez que estuvieron en el lugar, Abraham ató a Isaac poniéndolo en un altar sobre la leña. Entonces, Abraham tomó el cuchillo para degollar a su hijo, pero en ese momento el Ángel de Dios lo llamó desde el cielo y le ordenó que no le hiciera nada al niño.

Kierkegaard (2015) encuentra en este pasaje la obediencia “absurda”, en la que se abandona la razón y se actúa por fe, es decir, que sin entender ni cuestionar el mandato únicamente se busca cumplir con el *deber*. A causa de su fe –dice Kierkegaard– Abraham supera lo ético; pero, es relevante reconocer que –para el filósofo– la ética es vista como una “tentación” que aparta al hombre del cumplimiento de su *deber*. En este caso, la tentación –como señala Kierkegaard– la constituye la ética al tratar de impedir que Abraham cumpla con el deber de hacer la voluntad de Dios. Kierkegaard afirma que Abraham causa en él “admiración y espanto a la vez”, pues quien “se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber, abandona lo finito para asirse a lo infinito, y se siente seguro” (2015: 129). “¿Abandonarse a sí mismo?”

Derrida (2006) encuentra en el trabajo de Kierkegaard una interpelación al cuestionamiento del “deber”, pues observa en el sacrificio de Isaac una paradoja: el deber, o la responsabilidad absoluta, exige que nos conduzcamos de forma “irresponsable” al sacrificar la ética. Por tanto, el cumplimiento del deber sería un acto de irresponsabilidad, pues sólo somos responsables en la medida en que respondemos ante un poder absoluto, pero no ante los otros. Este deber, al relacionarnos con el Otro absoluto (Dios), hace que nuestra singularidad y respuesta ante el otro singular se vea clausurada. Derrida señala que: “Desde el momento en que estoy en relación con el otro [...] sé que no puede responderle más que sacrificando la ética, es decir, lo que me obliga a responder también y del mismo modo, en el

mismo instante, a todos los otros” (2006: 81). Esto quiere decir que no se puede responder al Uno, sino sacrificando al otro, pero ¿acaso también nos sacrificamos a nosotros mismos?

En la novela *Cain* de José Saramago, en la que se narra el trayecto errante por múltiples presentes<sup>1</sup> del bíblico fratricida, quien en su trayecto conoce a Abraham y es testigo del intento de holocausto, podemos encontrar que se cristaliza dicha obediencia absurda al deber y la obliteración ética. Saramago, en esta obra, hace referencia a que la exigencia de poner a prueba la obediencia y la fe de los hombres es una costumbre arraigada en Dios. Lo más natural —dice el autor— sería que Abraham desobedeciera la orden divina, pero no fue así. En este sentido el mandato resulta absurdo, por cuanto sólo tiene por fin poner a prueba la obediencia del súbdito y sólo hace referencia a la Ley misma; no crea derecho ni lo sustenta; no supone una puesta en obra de la justicia o la igualdad; únicamente pretende hacer evidente el deber de cumplir la Ley. No es más que una violencia sin otro fin que regocijar y confirmar la superioridad de la Ley y el deber a obedecerla. No se trata de entender el mandato de Dios, sólo de obedecerlo. Podemos decir que la obediencia absurda ocurre cuando la capacidad fundamentalmente humana de *pensar* es clausurada por el *deber* de obedecer un imperativo; es así que quien obedece de esta manera es incapaz de observar su responsabilidad y cometer actos atroces de manera banal. Esto se comprueba cuando Abraham, al ser cuestionado por su hijo en *Cain* dice: “La idea fue

<sup>1</sup> Saramago en la novela aclara que la travesía errante de Caín no es un viaje al futuro, sino que la define como “otros presentes”, pues “la tierra es la misma, desde luego, pero sus presentes van variando, unos son presentes pasados, otros presentes por llegar” (2009: 86). Esto es semejante a lo que ha descrito en otra de sus obras, *Viaje a Portugal*, en donde muestra que el viaje es una experiencia al interior y que a pesar de estar o volver al mismo sitio, éste nunca es igual (Saramago, 1999). De ahí que los diferentes presentes no tengan que ver con el pasado y el futuro, sino con una reactualización constante de la experiencia. Esta manera de entender el tiempo recuerda lo que Benjamin (2010, 2015) comprende por “experiencia”. Con esto, podemos entender que la “vuelta al mismo lugar” no es una comparación objetiva y lineal entre dos tiempos en el mismo escenario, sino una reactualización del presente, pues en la memoria no se cuenta con el hecho en sí, sino con una interpretación de lo que fue, lo que será y lo que es.

del señor, que quería la prueba, La prueba de qué, De mi fe, de mi obediencia" (Saramago, 2009: 91). Acaso este tipo de obediencia ¿no es similar a lo que Arendt refiere como "banalidad del mal"?

Arendt (2002, 2007, 2014) ha propuesto el concepto de *banalidad del mal*, que reconoció –en primer lugar– durante el juicio que en 1961 se llevó contra Adolf Eichmann, teniente coronel de la *Schutzstaffel* (ss) que organizó la "Solución final" para el exterminio, entre otros, de los judíos en la Alemania nazi. Arendt, en este personaje, registra un nuevo tipo de criminal que carece de un interés por dañar; por lo contrario, lejos de ser un monstruo –pues como ella apunta no es ningún pervertido ni un sádico–, resulta "terrible y terroríficamente" normal, pues realiza sus crímenes en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que comete actos de maldad, incluso, justificando sus actos por el "deber" a obedecer mandatos superiores. Acaso, ¿se le podría culpar a alguien por cumplir con su deber? Para Arendt, la respuesta es afirmativa debido a que la nota distintiva de esta banalidad es la superficialidad en la que se ve anulada la capacidad de pensamiento, la más fundamental de las facultades del *espíritu*. En palabras llanas, la "banalidad" indica la irreflexión de saber qué es lo que se hace y –como Arendt afirma– "tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana" (2014: 418).

Onfray, en su pieza teatral *El sueño de Eichmann*, señala que el deber de la obediencia no implica la revisión del contenido del mandato. Es así que en esta obra, el filósofo pone el siguiente argumento de Eichmann en acto: "Me daban órdenes; yo tenía que obedecerlas. No tenía que examinar su legitimidad" (2009: 53). Para Onfray, a diferencia de Arendt, Eichmann es un kantiano, y aquí es posible recuperar la afirmación de Kant en la cual señala que:

Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente [...] el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley prác-

tica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones (2016: 64).

Así, más allá de la pregunta acerca de si Eichmann es o no un kantiano, lo que aquí se resalta es que la anulación de la “inclinación”, a favor de la “máxima”, representa en el marco del “deber” la obliteración de los procesos subjetivos en el sujeto y con ello de la capacidad ética, crítica y de pensamiento; es decir, estamos no sólo frente al sujeto de la razón, sino ante el sujeto del deber, pero no de la subjetividad. Incluso, se podría considerar que la subjetividad representa un obstáculo para cumplir la Ley o para seguir la Razón, por lo que se debería controlar o proscribir. Lo que se constata, entonces, es que la subjetividad queda ceñida al deber al otro absoluto (sea Dios, la Ley o la Razón) y con ello se ve tachada.

En este caso, es preciso referir que la subjetividad es entendida como la manera en que los individuos se reconocen sujetos a partir de la tensión entre la vida psíquica del sujeto y las relaciones de poder y verdad. De esta forma implica el sistema de sentidos y significaciones que organiza el deseo y la vida social del sujeto. Por ello, para comprender la subjetividad consideramos importantes los apuntes de Braidotti (2015), que reconoce a la subjetividad como un proceso de autopoiesis y autocreación del ego, que comprende complejas y continuas negociaciones con la norma y los valores dominantes y, por ende, las formas de responsabilidad múltiple. En esta “negociación” el sujeto tiene que vérselas con la forma en que trabaja sobre sí y responde frente a la norma y a las instituciones.

Asimismo, cabe mencionar, con base en las aportaciones de Foucault (2011a), que la moral supone el conjunto prescriptivo (reglas y valores impuestos) que determina el comportamiento de los individuos, que es evaluado de acuerdo con las variaciones en que los individuos y los grupos se someten o transgreden dicho conjunto prescriptivo. En tanto que la ética corresponde a cómo los sujetos relacionan las prácticas de sí, o las formas de subjetivación, como materia principal de su conducta moral, a la serie de prescripciones. Es a través de estas prácticas de sí que el sujeto pone en cuestión el

modo de sujeción y la obligación de observar las prescripciones morales y de gobierno que buscan conducir su conducta. Asimismo, implica un trabajo que realizamos en nosotros mismos no sólo para que nuestra conducta sea determinada conforme a una regla dada, sino para transformarnos como sujetos morales de nuestra propia conducta moral. Entonces, “el acento cae [...] sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre las técnicas mediante las cuales se elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser” (Foucault, 2011a: 36).

Pero, ¿qué consecuencias subjetivantes podemos asumir en el sujeto del deber? Con base en la propuesta de Agamben (2012a, 2012b), se debe señalar que una de las implicaciones de mayor importancia de la “ontología del mando”<sup>2</sup> es la contracción del ser y del deber; donde el ser y el obrar se indeterminan y se contraen uno en el otro y así el ser no es algo que simplemente *es*, sino que *debe* ser obrado. De esta manera *ser* y *hacer* entran en una zona de indeterminación que se convierte en un *deber ser* que define la existencia del individuo. Lo anterior es muy claro en la descripción que elabora Canetti del soldado frente a la orden. El soldado –señala Canetti (1983)– actúa sólo por el mandato y se priva de sus deseos. Jamás se halla en encrucijadas, no decide cuál camino ha de tomar, y su vida está restringida por todos lados por la orden que recibe. En este sentido no es responsable. Su responsabilidad está subordinada al

<sup>2</sup> La hipótesis agambeniana señala que la sociedad actual está dominada por la ontología del mandato, donde el *logos* no apofántico gobierna de manera solapada. Este autor plantea que en la cultura occidental hay dos ontologías distintas y, sin embargo, relacionadas: una ontología de la aserción expresada en el modo indicativo del *es*, de la existencia; otra, la ontología de la orden que se expresa en el modo del imperativo *sé*, del *deber*. La primera está relacionada con la *apophansis* que es el discurso que es capaz de manifestación porque este significa que cualquier cosa existe o no y que puede, por eso, ser verdadera o falsa. En tanto, la segunda está referida a lo no apofántico que es indiferente a la verdad o la falsedad porque no revelan nada ni manifiestan nada en el sentido apofántico. No dice nada de nadie, no describe un estado de cosas y, sin ser por ello falsa, no refiere a algo que *es*, a algo que existe. Corresponde entonces al “imperativo” y por ello no refiere a algo que existe, sino más bien a un “debería” (Agamben, 2012a, 2012b).

mandatario y así anula la responsabilidad del sujeto, la capacidad de responder cuando debe responder de sí, de los propios actos y de los pensamientos, de responder al otro y ante el otro; clausura la posibilidad de decir “yo”. Todos los actos del soldado deben ser ordenados y *es* soldado mientras obedezca la orden, de tal manera que reprime sus deseos, sus ganas, el temor, la inquietud y sólo se reconoce por el mandato (o por del deber de cumplirlo).

Entonces, es factible señalar que el soldado está dispuesto a sacrificar su propia subjetividad y en la medida en que lo hace *es* soldado. El momento vital en su existencia –dice Canetti– es el de la posición de atención y disposición ante las órdenes de su superior. El soldado no sólo cumple con su deber, sino que este deber define su ser. Así, en el deber de cumplir la orden, se indeterminan su ser y su praxis, por lo que se convierte en un *deber ser*. Con ello, el soldado incorpora a su cotidianidad y a su existencia una serie de prescripciones y prohibiciones que, para continuar *siendo*, *debe* obedecer, pues el deber no se refiere únicamente a actos y eventos singulares, sino a la existencia toda del individuo, por lo que esta vida –que se instituye integralmente en la forma de obediencia a una orden– ya no es una verdadera vida. Tal como reconoce Derrida, el deber vincula la singularidad del sujeto con el otro absoluto y afirma que: “Desde el momento en que entro en relación con el otro absoluto, mi singularidad entra en relación con la suya en el modo de obligación y del deber” (2006: 80). Por supuesto que el deber, entonces, pone en riesgo la propia subjetividad, pues el sujeto queda supeditado al mandato del poder y así estamos frente a la *nuda vida* vaciada de su *forma y potencia*; con ello, encontramos sujetos incapaces de pensamiento o de capacidad crítica y ética. Así se funda la *des-responsabilidad* como la condición en que los sujetos, al ser morales (al cumplir con su deber), son incapaces de la crítica al deber, la ética para responder de sí frente a los otros y el pensamiento que permita dar cuenta de sus actos: “Cumpló con mi deber” y en la medida en que la cumpla soy moral, pero en este sentido quedo vaciado de mi subjetividad y responsabilidad frente a mí mismo y ante los otros. Esto, por supuesto, nos enfrenta a los peligros de la obediencia.

## Los peligros de la obediencia

En *Antígona* de Sófocles, Creonte le advierte a Hemos, su hijo, que la desobediencia de Antígona puede generar la sedición en la ciudad. Para éste, no “existe mal mayor que la anarquía”, pues destruye ciudades y arruina familias; en cambio, refiere que la disciplina salva la vida. De hecho, para Creonte es inadmisibles quedar vencido por una mujer y, en todo caso –señala–, es preferible sucumbir ante un varón, pues así “no se nos llamaría inferiores a una hembra” (Sófocles, 2015: 69). Ismena, la hermana de Antígona, en cierto momento reconoce también los “títulos” de los gobernantes hombres y la necesidad de obedecer. Ella dice: “Menester es, pues reflexionar, por un lado, que la naturaleza nos hizo mujeres para no luchar contra los hombres; y, por otro, que recibimos órdenes de quien es más fuerte, de suerte que hemos de obedecer no sólo esto, sino cosas aún más dolorosas” (Sófocles, 2015: 34-35).

En estos ejemplos encontramos un reparto de posiciones desigual, que divide entre quienes pueden emitir mandatos y quienes deben ejecutarlos, considerado como “natural”, pues quienes gobiernan ostentan un *título*, es decir, cierta propiedad o calificación que define cierta jerarquía y faculta a quien gobierna sobre quienes supuestamente carecen de éstas (Rancière, 2012, 2019a, 2013). Pero, si esta obediencia implica un reparto desigual y jerarquizado ¿por qué nos obsesionamos con la obediencia y no con la crítica y reflexión acerca del deber a obedecer el mandato? Resulta de interés que tal como Agamben (2012b) y Canetti (1983) reconocen, el “mandato” ha sido poco estudiado y, en cambio, nos hemos obsesionado por la obediencia. La hipótesis que sostenemos es que la poca atención al mandato y la constante obsesión con la obediencia es una forma de conjurar la emergencia de los *disensos*<sup>3</sup> con el fin de mantener la arquitectura del orden social, pues lo contrario implicaría la necesidad

<sup>3</sup> De acuerdo con Rancière un “disenso no es un conflicto de intereses, opiniones o valores; es una división incrustada en el ‘sentido común’: un litigio sobre lo que está dado y sobre el marco en el que vemos algo como dado” (2013: 100).

de pensar *otras* formas posibles de distribución de lo común y, en consecuencia, del gobierno mismo.

Esto nos obliga a repensar la obediencia, pues incluso si ha sido entendida en nuestra sociedad como una virtud (Milgram, 2016, 2005; Fromm, 1984) o como una necesidad que permite mantener cierto orden (Ortega y Gasset, 2016), sortear peligros (Arendt, 2020; Platón, 2017), alcanzar fines comunes (Aristóteles, 1967) o trascendentales (Ortega y Gasset, 2016), es necesario un acercamiento crítico a ésta. Como afirmaba Arendt: “Mucho se ganaría si pudiéramos eliminar el pernicioso término ‘obediencia’ de nuestro vocabulario moral y político” (2007: 73).

Entonces, hay que reconocer que tradicionalmente la obediencia ha servido como la norma, mientras que la desobediencia ha sido socialmente reducida a una condición de falla o ruptura de la primera; como si la desobediencia fuera simplemente una anormalidad. Sin embargo, el asunto de la desobediencia es en realidad una situación común y habitual entre los seres humanos. Podemos decir que la desobediencia es lo que el deber y la norma deben presuponer y asumir como origen del que provienen y, a su vez, como la meta a la que se dirigen. Por ejemplo, para Bataille la transgresión “no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa” (2008: 67), de tal manera que propone que toda prohibición puede ser transgredida. Además, la transgresión en muchas ocasiones es algo admitido o incluso prescrito. En este caso usa de ejemplo el mandamiento de “no matarás” que, si bien supone una prohibición social, en ciertas condiciones este mandamiento es subvertido y puede ser impulsado su no cumplimiento, como en el caso de las guerras.

Por otro lado, también produce la impresión de que la desobediencia ha sido entendida siempre de forma negativa. Por ejemplo, Gros (2019) recuerda que la desobediencia ha sido relacionada con el estado primigenio, salvaje, con la parte animal y con la bestialidad incontrolable. Así, la desobediencia implica caer en el salvajismo y ceder al instinto anárquico que pone en riesgo a la comunidad. Lo que no parece obvio es que muchas veces la desobediencia puede actuar como resistencia frente a la injusticia, sólo habría que pensar en

Rosa Parks o el mismo Thoreau (2012), quien proponía la desobediencia civil como una respuesta a las leyes injustas. En este sentido, Jean-Luc Nancy señala que “la desobediencia puede ser el camino del descubrimiento, de la invención antes que de la repetición de lo que ya está adquirido” (2016: 30).

Por otra parte, varios autores han advertido acerca de los peligros de la obediencia (Milgram, 2004, 2005; Canetti, 1983; Arendt, 2014, 2007; Segato, 2018, 2003; Gros, 2019; Laski, 2011; Agamben, 2012a). Incluso Milgram (2004, 2005, 2016), luego de su famoso experimento de psicología social para medir la disposición de los participantes a la obediencia, concluyó que, a pesar de que las órdenes que recibían los individuos durante el experimento pudieran causarles un conflicto moral (pues se le ordenaba a un sujeto administrar progresivamente choques eléctricos cada vez más intensos a una supuesta víctima), la tendencia de los participantes era a la obediencia del mandato y el cumplimiento del deber. El autor señala que si bien los sujetos desde la infancia han aprendido que es inmoral lastimar a alguien, la mayoría abandonaron este principio para seguir las instrucciones de una autoridad. Fue claro que muchos participantes mostraron desaprobarción y denunciaron el sinsentido, pero la mayoría cumplieron con las órdenes. Asimismo, los investigadores se sorprendieron al observar que los sujetos no actuaban de acuerdo con lo que sus consciencias les dictaba. Por ello, luego del experimento, Milgram afirmó: “Cuando piensas en la larga y sombría historia del hombre, encontrarás que los crímenes más horribles han sido cometidos en el nombre de la obediencia y nunca en nombre de la rebelión” (2004: 145).<sup>4</sup>

De hecho, si atendemos nuevamente al caso de los soldados, cabría observar que en el trabajo periodístico elaborado por Rea y Ferri (2019), quienes al entrevistar a miembros del ejército procesados por homicidio durante las confrontaciones con supuestos grupos criminales, encontraron que éstos habían moldeado su discurso en torno

<sup>4</sup> “When you think of the long and gloomy history of man, you will find more hideous crimes have been committed in the name of obedience than have ever been committed in the name of rebellion”, en el original.

al hecho de que sólo cumplían con su deber y seguían las órdenes. Así, los autores refieren que los miembros castrenses parecían carecer de “consciencia” y “sentido común”. Igualmente, al hablar en específico de uno de sus entrevistados, señalan que aprendió a dejar de pensar o sentir para actuar como otro le ordenaba. Entonces, reconocen que los soldados cuando *obedecen* asumen que su responsabilidad está en otro lugar, en el mando o en el grupo, de manera que el soldado se limita a cumplir con la orden recibida.

Estos peligros de la obediencia, en la que se anula la ética, la crítica, el saber y la responsabilidad, aun cobra mayor relevancia si reconocemos que a lo largo de nuestras vidas cursamos por espacios disciplinarios que tienen como fin reducir nuestra capacidad política y crear cuerpos dóciles (Foucault, 2003, 2005, 2012). Esto nos conduce a cuestionar el “absurdo del deber” que consiste básicamente en que al mismo tiempo que se exige actuar de manera moral se suprime la potencia de comprender, cuestionar o responder por nuestros actos ante los otros. Por tanto, es necesario atender al hecho de que la relación obediencia/desobediencia puede limitar la comprensión crítica de la norma y obstaculizar el discernimiento de los procesos de emancipación o las formas de asunción de la responsabilidad, pues omiten las condiciones de posibilidad histórica, social, cultural y las violencias estructurales en la cual los sujetos obedecen o no; mantienen de fondo los consensos<sup>5</sup> –lo cual no quiere decir necesariamente que se encuentren libres de conflictos– de los ordenamientos sociales, la distribución de posiciones y jerarquías, las verdades, las relaciones de poder y las racionalidades políticas que las hacen funcionar.

<sup>5</sup> El “consenso” se refiere al hecho de que la distribución de las partes ya está dada, por lo que los implicados reconocen e interpretan (a pesar de la diferencia de intereses) de manera idéntica las mismas cosas y, como tal, elimina toda forma posible de reconfigurar a través de la reconsideración de la distribución de las partes, los lugares y las competencias (Rancière, 2013, 2019a, 2019b), es decir, el consenso es un modo o una regla del “estar juntos” –que es una cuenta de las partes– en que cada una de las “partes” es distribuida o ubicada en un lugar y una función de acuerdo con las propiedades asignadas, reconocidas y legitimadas.

## Subjetivación y resistencia

Sin embargo, ¿cómo se relaciona la obediencia con los procesos subjetivantes y la resistencia? Joseph Conrad (1998) en su relato breve llamado *Tifón* describe la azarosa travesía de un navío en medio de una tormenta. La tripulación de ese barco, al enfrentar dicha situación, espera que los conocimientos del Capitán sean suficientes para salvarles de la tragedia. Pero a medida que se ven envueltos en situaciones más complicadas, se van dando cuenta de que no es así y que el capitán Mc Whirr es un hombre obstinado que –sin tomar en consideraciones las opiniones de los tripulantes– considera que sus instrucciones deben seguirse al pie de la letra. La tripulación comienza a cuestionar las órdenes y desconoce la autoridad del Capitán. Entonces, hay que reconocer que no todas las personas obedecen a cabalidad el mandato y el deber, siempre hay fracturas, pero, como Fromm (1984) afirmaba, no toda desobediencia es una virtud y toda obediencia, un vicio. Esto debe permitirnos reconocer que la condición de ejercicio de la resistencia se encuentra en la subjetivación cuando la “forma de trabajar sobre sí” implica una dimensión ética, y no sólo moral, lo cual hay que advertir es importante en la medida en que la resistencia no puede ser limitada a simples actos de rechazo o desobediencia, por lo que cabe recuperar la subjetivación como campo de posibilidad de ejercer la resistencia y emancipación.

En la siguiente narración podemos encontrar un ejemplo de lo anterior: se cuenta que cuando Diógenes fue hecho prisionero y puesto a la venta como esclavo, le preguntaron qué sabía hacer. A esta pregunta el filósofo cínico respondió: “Sé mandar. Mira a ver si alguien quiere comprar un amo” (González, 2019: 48). El humor derivado de esta anécdota resulta de la inversión del “orden natural” que se ha estructurado de acuerdo con una distribución desigual de las partes –que excluye a una parte de la comunidad de la capacidad de gobierno– sostenida en un *título*. Diógenes, que fue hecho esclavo, no podría ejercer el mandato, o mejor dicho el gobierno, al no ser considerado por su naturaleza *impuesta* como un igual –un *politès*– debido a la condición de esclavo, pues habría que recordar que en el

mundo griego antiguo dicha posición suponía la carencia del *logos*; incluso si estamos hablando de este filósofo, el que según la leyenda le ordenó a Alejandro Magno que se apartase porque le tapaba la luz del Sol. Es como si una vez que ha sido hecho esclavo, Diógenes no sólo perdiera la libertad, sino que hubiese perdido el *logos* y, por lo tanto, la condición de igualdad, así como su capacidad para gobernar. Pero, Diógenes a través de la ironía hace evidente lo que Rancière (1996) llama *política*, es decir, la interrupción del orden de la dominación por la institución de una parte de los que no tienen parte. En otras palabras, cuestiona y rechaza el principio de desigualdad como fundamento del orden social y el gobierno. Pone en evidencia lo que podríamos llamar aquí el “presupuesto anárquico”, pues pone de manifiesto aquello que no tenía razón de ser visto: “que ningún orden social se funda en la naturaleza [así como] ninguna ley divina ordena las sociedades humanas” (Rancière, 1996: 31). Para ello –de acuerdo con el mismo Rancière (2019a)– es preciso una subjetivación política, es decir, una ruptura con las maneras de sentir, de ver y de decir que caracterizan una identidad en un orden de gobierno dado y que se traduce en la resignificación de la redistribución de las partes y la forma de estar juntos. Con ello emerge un proceso de emancipación –en términos de Rancière (2019a, 2011)– que implica la verificación y consciencia de la igualdad de la capacidad de cualquiera ante las formas sensibles desigualitarias asignadas por consenso.<sup>6</sup>

En cambio, en esta narración se encuentra otro punto de interés: la tensión entre igualdad y libertad en los procesos de resistencia y emancipación. Aquí se despliega el hecho de que contrario a pensar que las diferencias conceptuales entre Foucault y Rancière signifique la incompatibilidad, al ponerlas en discusión, permiten una comprensión compleja de la subjetivación. Rancière (2011) afirma que la principal diferencia con Foucault se encuentra en la “subjeti-

<sup>6</sup> El “consenso” se refiere al hecho de que la distribución de las partes ya está dada, por lo que los implicados reconocen e interpretan (a pesar de la diferencia de intereses) de manera idéntica las mismas cosas y, como tal, elimina toda forma posible de reconfigurar a través de la reconsideración de la distribución de las partes, los lugares y las competencias (Rancière, 2013, 2019a, 2018, 2019b).

vación política”, pues su interés se enfoca en la reconfiguración polémica de los datos comunes y la perspectiva foucaultiana –según el mismo Rancière– se fija en la relación entre las técnicas de poder y las tecnologías del yo en la biopolítica y la gubernamentalidad. Sin embargo, aquí hay un hecho relevante: parecería que Rancière anula la “subjetividad policial” (que, en todo caso, en su propuesta suponen “consensos”), es decir, una subjetivación en la que el sujeto aprehenda y trabaje sobre sí no sólo al aceptar las tecnologías de gobierno y las formas de saber, sino acerca de los consensos y repartos sensibles. Por ello, al vincular ambas propuestas se puede dar cuenta de que la subjetividad es un campo abierto a la posibilidad y a los matices; no es un estado definitivo, es un devenir constante que puede suponer un proceso de resistencia y de disenso; pero también puede ser el lugar de apropiación de las tecnologías heteroformativas de gobierno y de sujeción a los repartos desiguales. Así que a través de esta vinculación es factible observar si la resistencia está acompañada o no de un proceso de constitución disensual.

Aquí la relación se profundiza, pues al atender la necesidad de pensar la tensión entre libertad (como en el caso de Foucault) y la verificación de la igualdad (en Rancière) se considera que sin ésta resulta improbable la reconfiguración del orden sensible y la crítica a las tecnologías de gobierno. Esto ha sido observado por Alemán, quien reconoce que:

Hay actos subversivos sólo cuando la extraña cualidad de la igualdad se pone en juego. Es en las revoluciones sociales en donde encontramos las rupturas igualitarias y justas. En este aspecto, denominamos acto subversivo a aquel imprevisto, incalculable, que se abre en el espacio de la libertad y la igualdad (Alemán, 2023: 69).

En consecuencia, podemos reconocer que la subjetivación es un campo complejo que no sólo expresa resistencia, sino que siempre está en relación con las tecnologías heteroformativas. En este punto, por ejemplo, cabe reconocer que las tecnologías de gobierno neoliberales han llegado a trazar subjetividades de acuerdo con las reglas

de la empresa (Sibilia, 2010; Galende, 1997; Chignola y Mezzadra, 2013). Es necesario decir que las subjetivaciones resultan precisas para que las racionalidades políticas puedan operar, por lo que hay una relación de interacción entre las tecnologías de gobierno y las tecnologías del yo. Por ello es importante tomar en cuenta los puntos en los que las tecnologías de dominación apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y, a la inversa, los puntos en los que las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación, pues esto permite observar cómo hacen propias o no las determinaciones del poder.

Para Foucault (2008, 2016), existen cuatro tecnologías en la sociedad,<sup>7</sup> pero las que resultan fundamentales para esta comprensión son, en primer lugar, las de poder, que permiten determinar la conducta de individuos, imponerle ciertas voluntades y someterlos a ciertos fines o ciertos objetivos; en segundo lugar, las técnicas de sí,<sup>8</sup> que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos y su propia conducta. Como tal, Foucault (2016, 2008) reconoce que el “gobierno” es el “punto de contacto” entre las tecnologías de dominación y las del yo; es decir, la articulación entre la forma en que los individuos son conducidos y la manera en la que ellos mismos se conducen.

Tal como Foucault refiere: “El gobierno no es pura relación de dominación, en el sentido de que no es tan sólo el medio para im-

<sup>7</sup> Las dos primeras son: las de producción, que permiten producir, transformar y manipular cosas; y las de significación, que permiten utilizar sistemas de signos (Foucault, 2008, 2016).

<sup>8</sup> Foucault también ha llamado a la subjetivación como: tecnologías del yo, tecnologías de sí o pragmática de sí.

<sup>9</sup> Nosetto (2018) señala acertadamente que tanto los términos gobierno y gubernamentalidad en la propuesta de Foucault a lo largo de su obra no mantienen una acepción unívoca ni estable. Nosetto señala que esto se debe a dos desplazamientos en la obra de Michel Foucault, el primero se refiere a un desplazamiento vertical, pues se debe al cambio de perspectiva en relación con los estudios sobre las tecnologías del poder; el segundo desplazamiento es de tipo horizontal, ocurre cuando se expande el dominio del gobierno e incorpora dentro de sí las dimensiones de la ética y la política.

poner la propia voluntad de la persona a otras personas. El gobierno es una técnica que permite utilizar el sí mismo de la gente y la conducción de sí de la gente, con un objetivo de dominación” (2016: 132). Entonces, es la interfaz entre las tecnologías de gobierno y los procesos subjetivantes lo que determina la conducta de los sujetos y les permite dirigir su propia conducta. Castro-Gómez señala que:

En este sentido las tecnologías de gobierno son *existenciales*, pues a través de ellas los individuos y colectivos se subjetivan, adquieren una experiencia concreta del mundo. Y si las tecnologías de gobierno presuponen ya de entrada la capacidad de acción de los individuos, es decir su libertad, queda entonces claro que la meta de estas tecnologías es la *autorregulación*: lograr que el gobernado haga coincidir sus propios deseos, decisiones, esperanzas, necesidades y estilos de vida [...] con objetivos gubernamentales fijados de antemano. Por eso gobernar no significa *obligar* a que otros se comporten de cierta forma (y en contra de su voluntad), sino lograr que esa conducta sea vista por los gobernados mismos como buena, honorable, digna y, por encima de todo, como *propia*, como proveniente de su libertad (2010: 42-43. Cursivas del original).

Hay que reconocer entonces que en esta interfaz la subjetivación es ambivalente y dinámica. No sólo implica subordinación o resistencia, como si con el ejercicio de una se pudiera eliminar a la otra. La subjetivación no es *necesariamente* el campo de ajuste a los dictados del saber y el poder, sino que puede ser un campo de resistencia, aceptación, negociación o de formas de convivir con éstos. De hecho, dentro de su analítica, a través de la subjetivación, Foucault logra superar la inmanencia en que el sujeto sería únicamente una larva programada por el tándem saber-poder. Es así que para Deleuze (2014, 2016) la subjetivación es la relación consigo mismo que deriva del poder y el saber, pero que no depende de ellos. Por tanto, los focos de resistencia suceden en la subjetivación como un proceso de “sí mismo” y con relación “consigo mismo”.

De este modo, la subjetivación del individuo se efectúa por medio de la relación entre las tecnologías de poder y las autoafirmati-

vas de la libertad. Como tal, puede ser entendida como las diversas formas mediante las cuales el individuo, que se ve en la necesidad de constituirse y reconocerse como sujeto concreto (Foucault, 2009, 2011a, 1999), actúa, se modifica, se conoce y se relaciona sobre sí y consigo mismo (Foucault, 2008, 2016). Los “modos” de subjetivación –según Meloni (2010)– son la forma en que los hombres se conciben a sí mismos, las técnicas que utilizan para saberse “sujetos”, la manera en que nos producimos, nos transformamos, nos damos forma de “subjetividad”.

Entonces, debemos detenernos un segundo para señalar que la subjetivación de ninguna forma puede ser empleada o entendida como una programación pasiva libre de resistencia; es decir, producto de una apropiación de la dominación. Por lo contrario, hay que recuperar el hecho de que “no hay relación de poder sin resistencia” (Foucault, 1988: 19), y dicha resistencia –constitutiva de las relaciones de poder– se ejerce por sujetos en la medida en que son libres. Por sujetos libres, Foucault va a entender: “sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas reacciones y diversos comportamientos” (1988: 15).

Para Foucault (1999, 2008, 1988, 2000) el elemento central para la resistencia es la libertad, pues sin ésta el poder es anulado y, en su lugar, nos encontramos en una condición de dominación o violencia. De este modo, la subjetivación del individuo se efectúa por medio de la relación entre las tecnologías de poder y las autoafirmativas de la libertad. Sin embargo, es precisa una digresión que nos permita reconocer que actualmente la libertad se encuentra en un punto de clivaje que requiere ser reflexionado. En este sentido, un hecho patente es que la racionalidad gubernamental neoliberal para funcionar requiere de producir libertades (Nosetto, 2018; Chignola, 2018) y de esta manera gobierna a distancia a sujetos que son capaces de autogobernarse y ser responsables de sí mismos (Castro, 2010) a través de cierta autonomía regulada (Rose y Miller, 1992). En estas condiciones, la libertad no se opone al gobierno, sino que se instrumentaliza (Rose, O’Malley y Valverde, 2006). En este contexto, Han (2014a) señala que el neoliberalismo es un sistema muy eficiente para “explotar la

libertad". Parecería que se es libre en la medida en que se asuman los modos de vida compatibles con los principios de mercado. Tal como afirma Han: "Vivimos en una fase histórica especial en la que la libertad misma da lugar a coacciones" (2014a: 12). En consecuencia, los sujetos son producidos libres y dotados de agencia a la vez que se encuentran subyugados por sí mismos bajo la égida de ser libres, exitosos, felices (Cabanas y Illouz, 2019) y "ganadores" (Salazar, 2013). Esto ha cobrado tal magnitud que Han (2014a) sostiene que actualmente la biopolítica ha cedido frente a una *psicopolítica*; es decir, que el trabajo sobre la corporalidad y las poblaciones ha sido sustituido por el de la optimización de los procesos psíquicos, por lo que las técnicas de poder neoliberal pretenden lograr que el sujeto actúe de tal modo que reproduzca por sí mismo el entramado de dominación. Esta mutación ha implicado que los sujetos se vuelvan "empresarios de sí mismos", con la consecuencia de que se ha eliminado la explotación por vías externas y se ha impuesto una autoexplotación que promueve la competitividad y la individualización; con la obvia merma de la acción política y prescindiendo de las limitaciones en la capacidad productiva a través de mecanismos fijados en la subjetividad (Han, 2012, 2021, 2013, 2014a): "El sujeto del rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto que no está sometido a ningún otro que le mande y explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga con entera libertad" (Han, 2014b: 19). Lo que permite suponer la radicalización de los mecanismos de control descritos por Deleuze (2014), en los que la libertad como ejercicio político y ético ha quedado en entredicho y ha quedado producida a favor de los principios del mercado, y es el mercado el que hace de los sujetos unos "competidores".

Lo importante por considerar es que la resistencia no es un hecho determinado, sino que es una *posibilidad* de la subjetivación. La resistencia, entonces, podemos decir, siempre está en *potencia* entre las personas; esto es importante, pues dicha posibilidad supone que no necesariamente se convierta en obra, pero que tampoco se encuentre anulada. Aquí la propuesta es que, en la medida en que los procesos subjetivantes incluyan un ejercicio crítico, ético y de pensamiento

que permita responder de sí mismo frente a los otros y, a la vez, poner en cuestión las verdades, las tecnologías de gobierno y los repartos de lo común, es que esta posibilidad puede volverse acto. Por ello es preciso recuperar los señalamientos de Arendt (2020) respecto a que la libertad no puede ser reducida a la mera voluntad individual (y, afirmamos, tampoco quedar ceñida a los límites impuestos por el mercado). Ella sostiene que “la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido” (Arendt, 2020: 231). Por ello insiste en que la libertad se da en relación con los otros que se encuentran en la misma situación y comparten un espacio común donde cada hombre puede insertarse en palabra y obra. En tanto que Simone Weil (2016) reconoce que la libertad, como facultad para actuar, no significa actuar de forma arbitraria, pues las acciones realizadas de esta forma no proceden de un juicio. Afirma que:

La auténtica libertad no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procedieran en su totalidad de un juicio previo acerca del fin que se propone y de la sucesión de medios capaces de conducir a dicho fin (Weil, 2016: 69-70).

Con ello podemos afirmar que la libertad requiere tanto de la capacidad crítica como de la capacidad para responder frente a esos otros iguales. Así, la condición de ejercicio de la resistencia se encuentra en la subjetivación, ya que cuando las “forma de trabajar sobre sí” implican una dimensión ética, y no sólo moral, es siempre una pregunta sobre cómo se ejerce la libertad y el reparto de lo común. Como Castoriadis (2008) reconoce, la subjetividad debería ser entendida como una instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad). Esto es importante en la medida en que la resistencia no puede ser limitada a simples actos de rechazo o desobediencia de una voluntad individual; sin la pregunta ética y una subjetivación política difícilmente atendemos actos de resistencia; es decir, que la resistencia debe asumir como base la conjura de la aprehensión mecánica de la

moral y, en cambio, ejercer una postura ética y un cuestionamiento crítico que le permita al sujeto trabajar sobre sí mismo y en relación con los otros. En este sentido se puede afirmar que el sujeto requiere *ser* libre y no simplemente ser *producido* libre para *poder* resistirse.

### A modo de conclusión

En resumen, la propuesta de este artículo es que resulta imprescindible dar cuenta de que la obediencia/desobediencia para lograr configurarse como actos de resistencia requieren de procesos subjetivantes. En este sentido, dichos procesos pueden ser el lugar de resistencia y de disenso, pero también pueden ser el lugar de la apropiación de las tecnologías heteroformativas de gobierno. La subjetivación entonces resulta más compleja: no sólo es el lugar de la resistencia/dominación, ni tampoco únicamente el del disenso. Aun más, es posible ver que en estos procesos las resistencias y emancipaciones, así como las dominaciones, pueden darse de manera parcial e incluso temporal. Por ello, podemos ver sujetos críticos ante ciertas formas de dominación y heteroformativas pero que aceptan completa o parcialmente otras. La subjetivación resulta ser más compleja. Es un campo abierto a la posibilidad y a los matices, no es un estado definitivo, es un devenir constante. En otras palabras, la subjetivación es un campo procesual, cambiante y complejo. Sin embargo, en la medida en que implique un trabajo ético, de pensamiento, crítico, disensual es que la subjetivación puede ser una dimensión de posibilidad de resistencia y emancipación, es decir, en cuanto que el sujeto cuestione tanto las tecnologías y los saberes heteroformativos como los ordenamientos sociales desiguales y las propias verdades, los saberes y trazos subjetivos, es que se puede traducir en prácticas de resistencia y de emancipación.

Como Revel (2013) considera, hay que llevar la emancipación más allá de un proceso de liberación y, en cambio, referirla como un proceso de constitución. En otras palabras, la emancipación no sólo se trata de la oposición a las formas de desigualdad y sometimiento,

sino que implica toda una reconfiguración subjetiva. La subjetivación, cabe imaginar, no es un estado, sino un proceso. Como tal, requiere de la potencia que le permita reconfigurarse (o adaptarse) a las formas sociales, políticas y culturales. ¿De dónde obtiene esa potencia? Es por las pulsiones que se encuentra esta potencia. Incluso Freud afirmaba que “las pulsiones mismas, al menos en parte, son decantaciones de la acción de estímulos exteriores que en el curso de la filogénesis influyeron sobre la sustancia viva, modificándola” (Freud, 1986: 116). Es así que estas pulsiones pueden depositar la energía libidinal en la meta de cuestionar a los ideales del yo que se han formado de acuerdo con las pautas socioculturales y económicas de la actualidad; y pueden encontrar su objeto en la igualdad y la libertad. Sin el “malestar” que nos causa la cultura y el principio de realidad, ¿cómo podríamos mover esa potencia pulsional? Al final, la libido del deseo inconsciente busca escapar y se realiza en condiciones sociales y culturales. ¿Cómo hacer que esa libido no se transforme únicamente en síntoma, acto fallido, chiste o transferencia, sino en una sublimación que nos avoque a los fines de la libertad e igualdad?

Aquí cabe también recuperar las aportaciones de Rolnik (2019), para quien todo proceso de transformación política que no contemple la descolonización del inconsciente está abocado a la repetición de las formas de opresión, por ello propone que no es suficiente con la resistencia macropolítica, sino que urge actuar en términos micropolíticos en los que la lucha se da en las subjetividades y en la reapropiación de la fuerza pulsional que ha sido *cafisheada*<sup>10</sup> por el régimen colonial-capitalístico. Por ello, el psicoanálisis requiere recuperar o fundar su potencia disensual que permita hacer del inconsciente una potencia que descoloque los ordenamientos desiguales y observar cómo los poderes conforman subjetividades.

Castoriadis (2008) reconocía en el psicoanálisis una actividad autopoiética, en la que sus agentes son dos participantes; el paciente

<sup>10</sup> “Cafishear” es un neologismo propuesto por la autora, que se basa en el término “cafetinar” en portugués. El sentido de este término refiere a hacer un verbo el sustantivo de proxeneta (*cafetão*, en portugués) y con éste señala el proceso de expropiación por parte del régimen colonial-capitalístico de la fuerza vital o pulsional de los individuos.

es el agente principal de su actividad creadora (*poiética*) que lo conduce a la autonomía. Es preciso que sea el mismo individuo –quien padece– el que cuestione esos ideales del yo y las fantasías que se limitan a dirigir sus pulsiones hacia el cumplimiento del empresario de sí mismo, que impone la competencia entre sujetos y amplifica la desigualdad. Entonces, como Guinsberg (2001) señala, habría que conjurar los límites del psicoanálisis al fijarse en lo microfamiliar, distanciándose de los valores culturales predominantes, con ello se aliena del mundo real para recluirse en las reducidas significaciones de los vínculos edípicos. Para Castoriadis (2008), el fin del psicoanálisis es liberar el flujo del inconsciente sometidos por un Yo, que por lo general es una construcción social, con la intención de permitir que devenga en una subjetividad reflexiva capaz de deliberación y voluntad. El conflicto psíquico aquí cobra relevancia, pues a partir de éste se abre la posibilidad de la instauración de una subjetividad reflexiva y deliberante, que libere la imaginación radical que se encuentra en el núcleo de la psique. Con ello el autor apunta que el fin del psicoanálisis es consustancial al proyecto de autonomía. La apuesta, entonces, es por un psicoanálisis que haga posible al sujeto pensar su malestar en esta “nueva” cultura y no únicamente que se adapte de manera acrítica y sin consideración ética por los otros y por sí mismo a la moral neoliberal. Tal como apunta Alemán: “El problema siempre radicará en el punto de unión y disyunción entre la singularidad de cada sujeto y las transformaciones epocales de distintos umbrales históricos y sus modos de constitución de la subjetividad” (2023: 32). Entonces, con base en este recorrido, podemos afirmar que la joven mujer que utilizó la máscara de simio en el avión no realizó un acto de resistencia ni de emancipación.

## Referencias

Agamben, Giorgio (2012a), *Opus Dei. Arqueología del oficio. Homo sacer II, 5*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires.

- Agamben, Giorgio (2012b), *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Los Cuarenta, Buenos Aires.
- Alemán, Jorge (2023), *Breviario político de psicoanálisis*, Ned Ediciones, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2007), *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2014), *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona.
- Arendt, Hannah (2020), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Austral, México.
- Aristóteles (1967), *Política*, Porrúa, México.
- Bataille, Georges (2008), *El erotismo*, Tusquets, México.
- Benjamin, Walter (2010), *Ensayos escogidos*, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- Benjamin, Walter (2015), *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica y otros textos*, Ediciones Godot, Buenos Aires.
- Braidotti, Rosi (2015), *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona.
- Cabanas, Edgar y Illouz, Eva (2019), *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós, Barcelona.
- Camus, Albert (2013), *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid.
- Canetti, Elias (1983), *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (2008), *El mundo fragmentado*, Terramar, La Plata.
- Castro, Rodrigo (2010), “Neoliberalismo y gobierno de la vida”, en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Centro Superior de Investigaciones Científicas/Los Libros de la Catarata, Madrid, pp. 63-84.
- Castro-Gómez, Santiago (2010), *Historia de la gubernamentalidad. 1: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Siglo del Hombre editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá.
- Chignola, Sandro (2018), *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía*, Cactus, Buenos Aires.

- Chignola, Sandro y Mezzadra, Sandro (2013), "Fuera de la pura política. El laboratorio global de la subjetividad", en César Altamira (comp.), *Política y subjetividad en tiempos de governance*, Waldhunter Editores, Buenos Aires, pp. 203-234.
- Conrad, Joseph (1998), *Historias del mar. Tifón*, El mundo (Las novelas del verano 20), Madrid.
- Deleuze, Gilles (2014), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, Gilles (2016), *Foucault*, Paidós, México.
- Derrida, Jaques (2006), *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona.
- Foucault, Michel (1988), "El sujeto y el poder", *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), pp. 3-20.
- Foucault, Michel (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, en *Obras esenciales*, vol. III, Paidós, Barcelona.
- Foucault, Michel (2000), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (2003), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (2005), *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2008), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2009), *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2011a), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México.
- Foucault, Michel (2011b), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, Michel (2012), *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo"*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2016), *El origen de la Hermenéutica de Sí. Conferencias de Darmouth, 1980*, Siglo XXI Editores, México.
- Freud, Sigmund (1986), *Pulsiones y destino de pulsión*, en *Obras completas (1914-1916)*, vol. XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, pp. 105-134.

- Fromm, Erich (1984), *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Paidós, Buenos Aires.
- Galende, Emiliano (1997), *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual*, Paidós, Buenos Aires.
- González, Pedro (2019), *Filosofía para bufones. Un paseo por la historia del pensamiento a través de las anécdotas de los grandes filósofos*, Booket, México.
- Gros, Frédéric (2019), *Desobedecer*, Taurus, México.
- Guinsberg, Enrique (2001), “Los psicoanálisis en tiempos neoliberales”, *Topia. Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura*, agosto, [<https://www.topia.com.ar/articulos/los-psicoanálisis-en-tiempos-neoliberales>].
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2013), *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2014a), *Psicopolítica*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2014b), *La agonía del Eros*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2021), *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona.
- Kant, Immanuel (2016), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Libros, Barcelona.
- Kierkegaard, Sören (2015), *Temor y temblor*, Fontamara, México.
- Laski, Harold (2011), *Los peligros de la obediencia*, Sequitur, Madrid.
- Meloni, Carolina (2010), “Más allá del biopoder: el arte de la existencia”, en Sonia Arribas, Germán Cano y Javier Ugarte (coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, Centro Superior de Investigaciones Científicas/Libros de la Catarata, Madrid, pp. 15-38.
- Milenio Digital (2022), “Mujer se niega a usar cubrebocas; se pone máscara de mono y la llaman ‘Lady Chango’”, 11 de enero, [<https://www.milenio.com/virales/lady-chango-mujer-niega-cubrebocas-avion-video-tiktok>] (consultado el 14 de noviembre de 2022).
- Milgram, Stanley (2004), “Behavioral Study of Obedience”, en Nancy Scheper-Hughes y Phillipe Bourgois (eds.), *Violence in*

- War and Peace. An Anthology*, Blackwell, Massachussets, pp. 145-149.
- Milgram, Stanley (2005), "Los peligros de la obediencia", *Polis. Revista Latinoamericana*, (11), [<http://journals.openedition.org/polis/5923>].
- Milgram, Stanley (2016), *Obediencia a la autoridad. El experimento Milgram*, Capitán Swing, Madrid.
- Nancy, Jean-Luc (2016), *¿Por qué obedecemos?*, Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Nosetto, Luciano (2018), *Michel Foucault y la política*, Universidad Nacional de General San Martín Editorial, Buenos Aires.
- Onfray, Michel (2009), *El sueño de Eichmann. Precedido de Un kantiano entre los nazis*, Gedisa, Barcelona.
- Ortega y Gasset, José (2016), *La rebelión de las masas*, Tomo editorial, México.
- Platón (2017), *Las leyes*, Porrúa, México.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Rancière, Jacques (2011), *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Herder, Barcelona.
- Rancière, Jacques (2012), *El odio a la democracia*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Rancière, Jaques (2013), "¿La democracia está por venir? (ética y política en Derrida)", en Ana Penchaszadeh y Emmanuel Biset (comps.), *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires, pp. 207-211.
- Rancière, Jacques (2018), *Crónicas de los tiempos consensuales*, Waldhunter Ediciones, Buenos Aires.
- Rancière, Jaques (2019a), *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rancière, Jaques (2019b), *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires.
- Rea, Daniela, y Ferri, Pablo (2019), *La tropa. Por qué mata un soldado*, Penguin Random House, México.
- Revel, Judith (2013), "Diagnóstico, subjetivacion, común: tres caras de la emancipación, hoy", en César Altamira (comp.), *Política*

- y subjetividad en tiempos de governance*, Waldhunter Editores, Buenos Aires, pp. 243-256.
- Rolnik, Suely (2019), *Esféras de la insurrección*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rose, Nikolas y Miller, Peter (1992), "Political Power beyond the State: Problematics of Government", *The British Journal of Sociology*, 43 (2), pp. 173-205.
- Rose, Nikolas, O'Malley, Pat y Valverde, Mariana (2006), "Governmentality", *Annual Review of Law and Social Science*, 2, pp. 83-104.
- Salazar, Claudia (2013), *El abismo de los ganadores. La intervención social, entre la autonomía y el management*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco/Juan Pablos Editor, México.
- Saramago, José (1999), *Viaje a Portugal*, Grupo Editorial Multimedios, México.
- Saramago, José (2009), *Cain*, Alfaguara, México.
- Segato, Rita (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.
- Segato, Rita (2018), *La guerra contra las mujeres*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Sibilia, Paula (2010), *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sófocles (2015), *Antígona*, Penguin Random House, México.
- Thoreau, David (2012), *Desobediencia civil*, Tumbona ediciones, México.
- Weil, Simone (2016), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Ediciones Godot, Buenos Aires.

Fecha de recepción: 06/03/23  
 Fecha de aceptación: 16/07/23