



Iztapalapa

ISSN: 0185-4259

ISSN: 2007-9176

Universidad Autónoma Metropolitana

Useche Aldana, Oscar  
Potencia, cuerpo y resistencia  
Iztapalapa, núm. 82, 2017, Enero-Junio, pp. 75-100  
Universidad Autónoma Metropolitana

DOI: <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/822017/atc3/usechealdanao>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39360136004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Potencia, cuerpo y resistencia

## Power, Body and Resistance

Oscar Useche Aldana

Director Programa Soypaz, Universidad Uniminuto, Colombia

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8342-7015>

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/822017/atc3/usechealdanao>

### Resumen

Este artículo se propone analizar un campo relacional constituido por las fuerzas que componen los cuerpos, los dispositivos que el poder ha generado para capturar e incorporar su potencia, y las resistencias que emergen como líneas de fuga de la dominación. Se concibe el cuerpo como una trama de intensidades y de potencias puestas en juego que se recomponen, en tanto están en capacidad de conectarse con el deseo. El cuerpo no es independiente de sus relaciones; sus cambios y movimientos se dan en la tensión entre la servidumbre voluntaria y la des-sujeción, que solo puede ser producida por la resistencia.

**Palabras clave:** deseo, servidumbre voluntaria, soberanía, líneas de fuga, des-sujeción.

### Abstract

This article proposes to analyze a relational field constituted by the forces that make up bodies, the devices that power generates to capture and incorporate its potency, and the resistances that emerge as lines of flight from domination. The body is conceived as a framework of intensities and of powers put into play that recompose themselves to the extent that they are able to connect with desire. The body is not independent of its relations: its changes and movements emerge in the tension between voluntary servitude and disengagement that can only be produced by resistance.

**Key words:** Desire, voluntary servitude, sovereignty, lines of flight, disengagement.



**IZTAPALAPA**

Aqua sobre lajas

\* [oscarusal@gmail.com](mailto:oscarusal@gmail.com)

**L**a pregunta por el cuerpo no es una inquietud reciente. “¿De dónde viene tener un cuerpo?”<sup>1</sup> Y “¿qué quiere decir tener un cuerpo”? fueron los interrogantes de Deleuze en 1987 a propósito de su reflexión sobre el pensamiento de Leibniz. En esa ocasión este filósofo señala que la exigencia de “tener un cuerpo” opera como un reiterado planteamiento de un problema a cuya solución nunca se arriba pues, justamente cuando se cree que se tiene resuelto el enigma, aparecen nuevas aristas. “Me creía llegado a puerto, y fui lanzado a pleno mar”, sería la sentencia de Leibniz para significar lo inasible de “pensar un cuerpo en la sustancia” (Deleuze, 2006: 317, 319).

Este artículo se propone analizar la relación entre las fuerzas que configuran los cuerpos, los dispositivos del poder para capturar su potencia y las posibilidades de resistir que emergen a partir de la creación de nuevos campos de relaciones entre los cuerpos des-sujetados y los poderes soberanos.

El hilo argumental se hilvana desde la crítica a la hipótesis de la unicidad del cuerpo. En cambio, este ha de ser concebido como un móvil: como frágil unidad interior en perenne movimiento. Las sensaciones de sufrimiento o de gozo de un cuerpo no son otra cosa que la emergencia de infinitad de pequeñas percepciones acumuladas en la memoria, que se integran en un desasosiego constante. Hay aquí una apertura a la perspectiva de lo múltiple, de lo plural, pero también a debates contemporáneos como el que se da en torno al *embodiment* como encarnación o corporalidad y que atañe a la capacidad de conocer que habita en el cuerpo. En esa deriva el cuerpo deja de concebirse como un simple cuenco sensible a las señales exteriores para asumirse como un sistema cognitivo integral, un proceso liminar, no finalizado, campo fértil para la emergencia de nuevas formas (Nikkel, 2010).

Esta mirada emplaza a la teoría cartesiana del cuerpo-máquina que pretende unificar fragmentos, órganos, partes, vísceras, y les atribuye una cohesión sustancial

<sup>1</sup> Este interrogante se desprende de la discusión con Leibniz y reta a las argumentaciones teológicas: “¿Por qué Dios, que todo lo puede, habría hecho cuerpos, que es muy fatigante, cuando podía hacer solamente espíritus, almas?” (Deleuze, 2006: 323).

que le da forma de organismo, provista, tal vez, por una fuerza superior (¿Dios?) que haría posible su fino funcionamiento de relojería.

La principal clave que nos dan estos pensadores críticos es la de develar que toda forma es un compuesto de fuerzas en mutación, entonces, la “forma-cuerpo” hace parte de la contingencia de las fuerzas que lo componen. Al agitarse las fuerzas que configuran un cuerpo, ocurren cambios en sus formas, devenires corporales inéditos. El cuerpo no es entonces una sustancia preconcebida y preexistente.

Si seguimos esta lógica, nuestra siguiente preocupación es ¿cuáles son las fuerzas componentes en un cuerpo? Y, lo más importante: ¿qué sucede cuando estas entran en relación con otras fuerzas en condición de exterioridad de tal cuerpo? O, en palabras de Foucault, esa multiplicidad de fuerzas que componen la “interioridad” de un cuerpo entra necesariamente en relación de afectación con fuerzas del afuera. Y de allí pueden emergir mutaciones en los cuerpos implicados en esas relaciones al producirse nuevas mezclas.

Las combinaciones de fuerzas de los cuerpos y su insistente afectación por las fuerzas del afuera es, ni más ni menos, un acontecimiento que genera novedades, o sea, nuevas fuerzas, nuevas relaciones. Los cuerpos no cuentan con atributos inamovibles, no son conformaciones naturales producidas en serie, que se aplican a determinadas formas de vida. Por eso son tan vacuas las pretendidas asignaciones de atributos universales a las razas, los géneros o cualquier otra forma de adscripción identitaria insoslayable. Lo que perciben los cuerpos son las afecciones, las relaciones, las composiciones, las vibraciones de las pequeñas percepciones y desplazamientos, en resonancia con las fuerzas del afuera con las que se conjugan.

El cuerpo no es independiente de sus relaciones; el cuerpo son sus relaciones. Es, ante todo, una trama de intensidades y de potencias puestas en juego que se recomponen en capacidad de conectarse con el deseo. Es un campo de fuerzas que experimenta velocidades y movimientos de diverso nivel y que tiene y produce afectos. Podríamos decir con Braidotti (2009) que estamos ante procesos de corporización en donde la fuerza vital es el deseo y en el que los cuerpos emergen como despliegue de potencias en busca de convergencias e intersecciones que los constituyen en estructuras corporales contingentes y afectivas. Es para controlar estas formas-cuerpo que actúan las soberanías y es también en esos espacios que emergen las resistencias.

### *Sin cuerpos obedientes naufraga la soberanía*

¿Cómo se inscribe el cuerpo en las relaciones de poder? La producción de los cuerpos en la modernidad, o de entidades corporizadas, se da en medio de una compleja

relación social inscrita dentro del despliegue de un conjunto de mecanismos, tecnologías y estrategias de poder sobre la vida (biopoder) que se desarrollaron a partir del siglo XVII y que Foucault resume en dos formas principales de relaciones complementarias:

[...] el primero en formarse se centró en el cuerpo-máquina: su adiestramiento, el incremento de sus aptitudes, la extracción de sus fuerzas, todo eso se garantizó mediante procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anatopolítica del cuerpo humano. El segundo, que se formó un poco más adelante, hacia mediados del siglo XVIII, está centrado en el cuerpo especie [...] el cuerpo [...] que sirve de soporte a los procesos biológicos (proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, duración de la vida); su cobertura se lleva a cabo a través de toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos en torno de los cuales se desplegó la organización del poder sobre la vida (Foucault, 1998: 183).

Las sociedades disciplinarias han provocado modificaciones profundas en el régimen punitivo y en la producción simbólica tendiente a establecer la obediencia como punto innegociable para el poder. La trasgresión, la inadaptación se castiga con la exclusión. El concepto mismo de disciplina proviene de la necesidad de poner diques al deseo de vivir intensamente, de contener la inclinación a transgredir la norma que está hecha para limitar la experimentación y promover la servidumbre voluntaria.

Con ello se hace alusión a una relación más refinada del poder soberano y el cuerpo de los súbditos. Un poder construido sobre la incorporación de las potencias de los siervos, capaz de reproducirse y ampliarse mediante procesos de subjetivación que permiten que el Uno (soberano) se adhiera en los cuerpos dóciles de los dominados.

Los cuerpos desobedientes amenazan el régimen de representación que sostiene al poder soberano. Hay que asimilarlos rápidamente (disciplinarlos, controlarlos), o eliminarlos. Para ambas operaciones funcionan figuras como la del chivo expiatorio; con ella el poder central produce un doble desplazamiento: por una parte, se concentra la maldad que ataca el orden en una representación maldita, objeto de repudio, en un movimiento de asignación de culpas y de reducción del daño ocasionado por los símbolos de rebeldía (“recuperación de la entropía para el sistema de los signos”);<sup>2</sup> no puede permitirse que estos asuman el carácter de signos que consolidan líneas de

<sup>2</sup> Para Deleuze-Guattari: “El déspota o el dios exhibe su rostro solar que es todo su cuerpo, como cuerpo del significante [...] el rostro, o el cuerpo del déspota o de dios, tiene como un contra-cuerpo: el cuerpo del torturado, o, mejor aún del excluido” (Deleuze-Guattari, 1997: 121).

fuga, porque este signo remite a otros, de donde puede surgir una nueva red de signos que amenacen todo el sistema significante despótico. Por otra parte, es necesario asignarles una valoración negativa, porque puede exceder la potencia de contención, de fijación de límites que define el régimen significante. En últimas, el desbordamiento de la desobediencia, del rompimiento de la norma establecida, es insoportable para el poder soberano.

A pesar de los avatares en la constitución de una concepción acerca de la soberanía, unida entrañablemente a la obediencia, y de las luces que se encendieron durante el siglo XVI con la lectura que desde la potencia hiciera Spinoza, y desde la crítica a la servidumbre voluntaria que hiciera La Boétie, fue la visión hobbesiana la que iría a imponerse en Occidente cuando ya se vislumbraba el mundo moderno. Luego, en los siglos XVIII y XIX aparecería con mayor claridad y refinamiento la mediación que habría de jugar la representación en el Contrato Social, pero este nunca se desligaría de la obligación debida al soberano.

## La soberanía como cuerpo político

La constitución de la soberanía moderna es la creación del imaginario del cuerpo político de la sociedad. Para que esta idea prendiera como una representación social firmemente arraigada, tuvo que hacer un largo recorrido de experimentaciones en torno de ejercicios despóticos del poder, de sofocaciones de los levantamientos naturales contra la opresión, de racionalizaciones expresadas en teorías sobre el poder y el mando. Fue un parto complejo que se extendió por Europa de la mano dura de Estados en formación que recurrieron a todos los miedos y coacciones para conquistar la obediencia de poblaciones que aún no percibían una transformación mínima de las condiciones de miseria heredadas del feudalismo.

Lo que resulta de esto es una especie de omnipresencia del miedo en el alumbramiento de la modernidad, que ayuda a comprender el florecimiento de un pensamiento como el de Hobbes. El miedo es solo una manifestación de la inseguridad que puede propiciar una salida de orden ontológico, capaz de dar claves para la reconstitución del régimen político, atizado por la urgencia de resolver la inquietud de una sociedad que se sentía asediada por todos los enemigos y que desconfiaba hasta de la sombra. El uso político del miedo y de la angustia que producen la inseguridad y la inestabilidad redundan en la conversión de estas pasiones en grandes

dinamizadores del clamor por una soberanía poderosa que garantice el orden y produzca un clima de sosiego.<sup>3</sup>

Al mismo tiempo se experimenta la fuerza que conlleva a impulsar los temores más variados como dispositivo para paralizar los intentos de combatir régimenes despóticos, siempre que en ellos se siga depositando la fe de que, en últimas, son los que están en capacidad de proveer protección. Pero en la contracara de este uso, el miedo se coliga con los fenómenos que fracturan la confianza sobre la que puede construirse la sociabilidad; está imbricado con las dificultades extraordinarias para reconocer y aceptar al otro, para ensayar modos diversos de vivir la diferencia. Las relaciones sociales más cálidas, la amistad, la vecindad y la solidaridad requieren condiciones existenciales propicias para gestar lazos duraderos y abiertos en donde se incuban las subjetividades comunitarias que hacen posible enfrentar el entorno hostil, plagado de dudas, incertidumbres y temores.

La política del miedo, de la que está impregnada la propuesta de Hobbes implica una crisis temprana de semiotización de la modernidad. La eficacia del Leviatán requiere mecanismos de gestión semiótica e institucional más sofisticados que el miedo y la violencia estatal desnudos, que operen la regulación social para propiciar la servidumbre voluntaria como forma de normalización y captura de subjetividades emergentes.

El cuerpo humano es presa de todos los pánicos. Los peligros son tantos y se reproducen en escalas tan tremebundas que no es posible aguzar la potencia de actuar. Esto significa la pérdida de los territorios existenciales básicos, lo cual plantea un enorme vacío de subjetividad colectiva que tiende a llenarse con la omnipotencia del Estado, dando paso a una creciente estatización de las relaciones sociales.

Se da comienzo entonces al capítulo de la gestión y el control del cuerpo social por parte del Estado. El universo de las relaciones de convivencia y de todos los elementos existenciales que producen subjetividad, va a ser, tendencialmente, objeto del interés del centro estatal para la implementación de propuestas especializadas para la fijación de marcos normativos y de control. Es allí donde germinan la obediencia y la subordinación. Para ello se precisa la homogenización, por cuanto el manejo de la noción de totalidad, indispensable para el agenciamiento del control y del gobierno, se deriva de la corporeidad política de la que está investida la sociedad. Se obedece a un Uno soberano y este debe estar claramente representado e investido de autoridad. El edificio jurídico es el camino a seguir; en adelante

<sup>3</sup> Para una ampliación, véase: "Miedo, seguridad y resistencias; el miedo como articulación política de la negatividad" (Useche, 2007: 119-152).

no se obedece solo al Estado, se obedece a la Ley, y esta se nutre de los sistemas de coacción social que se acentúan con el estado indefinido de la guerra; por ese camino es fácil esperar que se enquisten las subjetividades más conservadoras en los ciudadanos.

En la medida en que ellos vayan interiorizado las claves de significación de la existencia planteadas desde la dominación, que sean adiestrados por el miedo en la validez trascendente e incuestionable de la ley, se harán refractarios al disenso, y más bien tenderán a replegarse sobre sí mismos, a aceptar sin mayor resistencia el despojo de sus territorios de vida, a acomodarse silenciosamente en medio de la entropía social gobernada por los dispositivos de subjetivación dominantes y por las formas jurídicas, endosando en los representantes, o resignando en la casta de los guerreros, o de los tiranos, la responsabilidad de regir la organización social.

Las sociedades gobernadas por el espíritu original del Leviatán es a las que Michel Foucault, en *Vigilar y castigar* denomina "de soberanía", y en ellas la obediencia está ligada a formas crudas de aplicación del castigo.<sup>4</sup> No habría obediencia si las infracciones o amenazas al monopolio del poder soberano no fueran castigadas convenientemente. El terror a ser castigado y a que ese castigo recaiga crudamente como un martirio del cuerpo, era inducido casi que ceremonialmente para producir domesticación. Deleuze, resumió las características de este modelo indicando que su "objetivo y funciones eran [...] extraer antes que organizar la producción; decidir sobre la muerte antes que organizar la vida" (Deleuze, 2000: 68). Su eficacia se refería a su visibilidad e intensidad a partir de su funcionamiento a la manera de ritual punitivo, que colocaba toda su fuerza dramática en el sacrificio del condenado, en el tormento de su cuerpo como pago de su ofensa al soberano.

El problema para la argumentación de Hobbes acerca de la soberanía fundada en el miedo es cómo garantizar el equilibrio, o cuando menos la aceptación racional de los súbditos de que en este pacto de obediencia por protección es más lo que se gana que lo que se pierde. El Estado debe medir su intervención para que sus excesos no vayan a generar desobediencia; ya que los súbditos pueden en algún momento llegar a la conclusión de que es preferible prescindir de la oferta de seguridad que pagar un alto precio en atropellos de la fuerza desmedida del Leviatán. Eso implicará una buena dosis de técnica política, sin olvidar el principio fundamental

<sup>4</sup> Al respecto Foucault señala: "El derecho de castigar será, pues, como un aspecto del derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos: castigar pertenece a ese derecho de guerra a ese poder absoluto de vida y muerte [...] derecho en virtud del cual el príncipe hace ejecutar su ley ordenando el castigo del crimen' [...] en la ley se encuentra presente en cierto modo la fuerza físioco-política del soberano" (Foucault, 2003: 53-54).

que lo define y que puede considerarse bien resumido por Carl Schmitt en el siglo xx: “El Leviatán de Hobbes, compuesto de Dios y hombre, animal y máquina, es el Dios mortal que a los hombres trae la paz y seguridad y que por esta razón [...] exige obediencia absoluta” (Schmitt, 2004: 47).

Ideas tan rudas, que tienen la ventaja de presentarse sin mayores envolturas ideológicas o retóricas, reaparecerían siglos después en términos republicanos más refinados, en forma de codificaciones jurídico-políticas que bien podrían ser leídas en términos de un silogismo platónico: solo podemos ser libres en el sometimiento a la ley; para que haya ley tenemos que obedecer, luego, la obediencia es la libertad.

Por eso se vuelve asunto de principio el combate del soberano a la desobediencia. Para Hobbes, la obediencia es imperativa so pena de la disolución de la sociedad, porque solo una autoridad superior acreditada por la administración eficaz de la violencia puede controlar la tendencia de que unos grupos se impongan sobre otros por su propia fuerza. Y esa es la principal fuente del orden jurídico: la aceptación de un ente de capacidad coactiva reforzada que pueda imponer su fuerza contra todo aquel que pretenda mantener un poder paralelo o al margen de él. Se debe garantizar la unidad de la nación alrededor del soberano. No existen leyes injustas; tal vez existirán hombres injustos; pero sin la ley, simplemente no hay sociedad.

Permanecer en el cuerpo político, es aceptar la ley, por dura o antipática que parezca. Cualquier otra alternativa es retornar al estado de naturaleza, es decir, a la guerra civil. No hay posibilidad alguna de admitir un juicio de moralidad sobre las leyes del Estado, como base de consentimiento y legitimidad por parte de los súbditos; esto para Hobbes sería regresar al estado prepolítico. Y si se admitiera el derecho de resistencia sería como admitir la guerra civil.<sup>5</sup>

En la época de la polis griega era claro que la pertenencia a la comunidad era voluntaria y si se disentía aún quedaba la alternativa de abandonarla y adoptar el camino del exilio. En la modernidad, la voluntariedad de la pertenencia cada vez es menos efectiva, y soluciones como la de autoexcluirse para afiliarse a otra comunidad política (nación) con todos los derechos ciudadanos son ahora más complejas. Por tanto, la senda obligatoria para el ciudadano es el acatamiento incondicional

<sup>5</sup> “En consecuencia, los que ya han convenido tomar como propios los juicios y las acciones de una sola persona, no pueden, sin su permiso, establecer legalmente un pacto nuevo entre ellos mismos comprometiéndose a prestar obediencia a otro soberano en ninguna cosa [...] cuando algún hombre disienta de lo convenido, habrán de romper el pacto que han hecho con él, pues disentir es injusticia” (Hobbes, 1996: 159, 160).

de la ley del Estado, o disponerse a la guerra civil. Carl Schmitt, de tan cercana influencia sobre las políticas del régimen nazi, lo postuló categóricamente:

El Estado pone término a la guerra civil. Lo que no pone término a una guerra civil no es un Estado. Lo uno excluye lo otro [...] La máquina del Estado funciona o no funciona. Si funciona, me garantiza mi propia seguridad y mi existencia física, a cambio de lo cual exige obediencia incondicional a las leyes que presiden su funcionamiento [...] (Es el soberano el que establece...) las condiciones de la paz y garantiza la obediencia de los súbditos, aniquilando cualquier resistencia... Si se admitiera este derecho de resistencia dentro del Estado absoluto de Hobbes, sería tanto como admitir un derecho a la guerra civil (Schmitt, 2004: 26, 40, 42).

Ahora bien, Hobbes describe al pueblo, base de la soberanía, como sujeto de la obediencia y de la centralización por el Uno estatal e intenta dar una potencia trascendente al Leviatán. Deja entrever que siempre habrá unas fuerzas diferenciales que no podrán ser sometidas fácilmente a la condición unitaria en torno al soberano, que son fuerzas de la diversidad y la multiplicidad resistentes a la centralidad. La misión del Leviatán sería la de reintegrar la relación entre el cuerpo soberano y sus miembros, a la manera aristotélica de la relación entre los miembros individuales del cuerpo humano y el hombre entero.

Como el soberano pretende representar la universalidad de la comunidad política, no puede admitir la pluralidad de las formas de comunidad, o simplemente que existan miembros no integrados al cuerpo. Para él, esto sería tanto como admitir que puede haber un brazo, o un ojo por ahí viviendo una vida independiente; eso sería negar la misma razón de ser de la existencia del cuerpo integrador y distrituidor de funciones.

## La obediencia y la producción del cuerpo biopolítico

Hay un interrogante que circunvala esta discusión y se refiere a la relación entre el deseo, individual y colectivo, y la servidumbre voluntaria. ¿Se desea al amo, se desea ser siervo?

Encontrar el punto de convergencia entre la subjetividad y el poder soberano, visible como entidad jurídico-política, implica recabar sobre la manera como se imbrican las tecnologías de producción de cuerpos sumisos (ligadas a prácticas micropolíticas de conducción y regulación de la vida cotidiana), con el espacio

macropolítico de las grandes tecnologías de ejercicio de la soberanía. Agamben lo sintetiza como la búsqueda de: “[...] ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico- institucional y el modelo biopolítico del poder [...] Se puede decir incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano” (Agamben, 2003: 15).

Esta particular capacidad productiva del poder soberano puede observarse en casos como los de los campos de concentración del régimen nazi. El cuerpo biopolítico generado por los poderes de centro en su incursión sobre el conjunto de las formas de vida se hace visible en personajes como Adolf Eichmann, el “especialista” nacional-socialista en la “solución” a la “cuestión judía”, así como los obedientes “Judenrate”, consejos de judíos impuestos por Hitler, integrados por judíos de las élites para cooperar con la “emigración acelerada” hacia los campos de concentración.

Allí la constitución del cuerpo biopolítico y de expansión del *homo sacer* (“hombre consagrado a la muerte”) pasó por la adopción sumisa, rodeada del silencio escandaloso del conjunto de la sociedad alemana, de prácticas atroces administradas por “gente común” que, como Eichmann, confesaban no tener una hostilidad especial hacia las poblaciones objeto de exclusión y masacre. Se trataba meramente de personas que veían en su contribución al exterminio el cumplimiento de una tarea asignada, dando primacía al procedimiento, y en donde es posible que lo infame, lo ruin, sea convertido en algo rutinario y desapasionado.

Una zona donde se difumina la responsabilidad y la opción ética y en donde, como dice Primo Levi, se instaura una zona gris en donde se rompe “la larga cadena que une al verdugo y a la víctima” y que a la vez debía diferenciarlos, pero en cambio produce esa “fraternidad de la abyección” de la que habla este autor. Un punto de indiferenciación del bien y del mal, o de fusión de ellos, que emplaza a la ética convencional y que hace aparecer la “espantosa, indecible e inimaginable banalidad del mal” (Arendt, 2003: 259).

Esto se da en medio de situaciones límites en donde el terror colocaba a los seres humanos en el umbral extremo entre la vida y la muerte y en donde la extensión de la tortura, la amenaza, el chantaje y el asesinato contra millones de hombres y mujeres, reducidos a su mínima expresión en su condición humana, ubica en otros contextos el problema de la dignidad, de las decisiones alumbradas por la ética, o incluso de la más mínima capacidad de decidir, aun sobre si se mantiene o no la propia vida.

En efecto, muchos testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración dan fe de la rigurosa política de los gendarmes nazis para evitar el suicidio de los prisioneros: “los nazis habían logrado proscribir hasta ese último acto de

libertad individual en el mundo de los campos de concentración” (Brauman y Sivan, 2000: 95). En esos escenarios se llega a fraguar una especie de zona de indiferencia entre lo humano y lo no humano.

Cuando la situación extrema se vuelve normal y cotidiana se van dando rasgos de naturalización, de habituación a lo terriblemente excepcional<sup>6</sup> y, ante la hecatombe, solo parece quedar la alternativa instintiva de buscar salvar la propia vida, de intentar reducir el sufrimiento del círculo más próximo, o lo que es todavía más infamante, de plegarse al realismo político, esperando que la obediencia a los verdugos abra la rendija para asumir el mal menor.

En sus investigaciones acerca de la banalidad del mal, Hanna Arendt se pregunta si esa realidad particular, la de un Estado criminal, donde el delito es patrocinado y dirigido desde el aparato institucional, donde es legal el asesinato y las vejaciones a grupos enteros de seres humanos, cambia completamente los parámetros de análisis en torno a cuestiones como la juridicidad, la primacía de la ley y los principios modernos sobre la obligación y lo que puede aceptarse como moralmente válido, inspirados en Kant.

El problema era que la actitud de Eichmann se difundía ampliamente en Alemania entre los ciudadanos que “no vieron nada” o que no se preguntaron por qué sus vecinos eran arrestados o desaparecidos sin que jamás se volviera a saber de ellos, ni por qué se daba la coincidencia de que fueran gente perteneciente a la comunidad judía o a las poblaciones proscritas. Seguramente el Estado hacía “lo suyo” y, al fin y al cabo, las cosas eran así y un simple e indefenso ciudadano nada podía hacer. La obligación de un “buen ciudadano” no era otra que respetar la ley y a las autoridades y, si vamos a Kant, el imperativo categórico en ese momento era la ley del Reich y el principio de sus actos debía ser el mismo que el de los actos del legislador, encarnado ahora por Hitler.

Por supuesto, esta versión de entrecasa de la filosofía moral kantiana se aleja mucho del espíritu del autor de la *Critica de la razón práctica*, quien confía en la facultad humana de legislar y de juzgar y en nada se asemeja a algo como la ciega obediencia. Para Kant, el hombre, gracias a su razón práctica, fue capaz de asumir la mayoría de edad y hallar los principios de su propia legislación y para ello es imperativo que no se quede en la simpleza de obedecer la ley, sino que comprenda

<sup>6</sup> En *Lo que queda de Auschwitz* Agamben pone de manifiesto esta confluencia entre el “estado de excepción” como expresión del poder soberano y la cotidianidad de lo excepcional: “Es precisamente, dice, esta increíble tendencia de la situación límite a convertirse en hábito, lo que todos los testigos, hasta los sumidos en las condiciones más extremas [...] certifican unánimemente (‘Si se hace este trabajo uno se vuelve loco al primer día o se acostumbra’)” (Agamben, 2002: 50).

la fuente moral de tal ley y sea con ella que haga confluir su voluntad. Pero, si seguimos a Hanna Arendt, en un aspecto sí acertaba Eichmann al reclamar su estirpe kantiana: en el de que es una obligación acatar la ley y esta es universal, de tal manera que frente a ella no caben reservas:

“Sea cual sea la importancia que haya tenido Kant en la formación de la mentalidad del ‘hombre sin importancia’ alemán, no cabe la menor duda de que, en un aspecto, Eichmann siguió verdaderamente los preceptos kantianos: una ley era una ley, y no cabían excepciones” (Arendt, 2003: 84).

Hay allí contenido un gran dilema moral y una encrucijada para el proyecto de la modernidad; con razón los filósofos de la escuela de Frankfurt sentenciaron que la experiencia del nazismo, de los campos de concentración y las atrocidades sin límite de la Segunda Guerra Mundial habían constituido “el suicidio de la razón”. Pues ante esta visión sobre el deber de la obediencia, asumida acríticamente por la mayoría del pueblo alemán y su permisividad ante las peores manifestaciones de un régimen despótico, ungido por la representación abrumadora de los electores, la actitud de buena parte de los dirigentes de las poblaciones victimizadas no sale mejor librada en cuanto a una evaluación de los principios morales que la guiaron y de su capacidad ética para enfrentar lo indecible.

Desde el común sentido caben, en principio, varias preguntas: ¿Fueron los ocho millones de víctimas del holocausto llevados como corderos al matadero, sin mayor resistencia? ¿Era imposible para los más de 80 millones de habitantes que tenía el territorio alemán en 1939 desobedecer las órdenes del régimen nazi?

El verdugo no puede cumplir su misión sin un cierto grado de condescendencia del ahorcadío; pues claro que en un escenario convencional una fuerza abrumadora resulta, en últimas, imposible de resistir exitosamente en las circunstancias de una organización militar organizada, entrenada como ninguna en el oficio de matar que enfrenta, en una batalla asimétrica, a civiles desarmados, confundidos, asustados y engañados.

No es posible juzgar globalmente los acontecimientos; lo que resulta un interrogante angustioso es en qué momento el cordero, o parte del rebaño, resultan ayudando a quienes los pastorean en el camino al sacrificio. Lo cierto es que los “Consejos judíos” organizados por los nazis contribuyeron a censar las poblaciones, añadir el detalle de sus bienes y pertenencias, transmitir las orientaciones de la Gestapo a la población y endulzarla para contribuir al engaño, definir los canales financieros aportados por los mismos judíos para la movilización hacia los campos, establecer disciplina y cumplir con el mandato de identificación con la fatídica estrella amarilla y, en fin, una labor titánica para garantizar el destino final de sus

correligionarios y compatriotas. Sin esta dialéctica del amo y el esclavo hubiera sido técnica y prácticamente imposible una empresa de muerte de estas dimensiones<sup>7</sup>.

Esta colaboración sumisa de la dirigencia judía, inexcusable, inaceptable, incomprendible por su desmesura, ha intentado ser atenuada, subestimada y hasta justificada, acudiendo al amparo de argumentos como el de la desproporción de las fuerzas y el talante criminal del Estado agresor y de todos sus aparatos de coacción que hacía de cualquier resistencia un suicidio. Pero hay mucho de vacuidad en este razonamiento, muy estimado por el sentido común de los obnubilados por el pánico.

Se desconoce que ningún régimen (hasta el que exhiba el mayor grado de totalitarismo) es monolítico, por lo tanto, caben muchas circunstancias en que la dureza del régimen encuentra, por una férrea y digna oposición, grietas que desencadenan acontecimientos memorables. Tal el caso del oficial alemán y su cuerpo de mando que se niegan a cumplir la orden de Hitler de destrucción de París antes de la retirada, al final de la guerra. O el caso de la población y el gobierno daneses que boicotean la política alemana hacia los judíos. O los muchos casos de resistencia no violenta a los alemanes y al propio régimen fascista en Italia.

Una fuerza aplastante puede ser resistida con múltiples procedimientos que combinen acciones micropolíticas de desobediencia cotidiana, de vaciamiento de la autoridad del ocupante o del agresor, con acciones en el campo macropolítico como la movilización general o las acciones políticas y diplomáticas del gobierno de Dinamarca durante la guerra. Pero lo que a todas luces es intolerable, es la entrega obediente, sin lucha, sin diferenciación.

A quienes no tuvimos que vivir esos momentos trágicos no nos es permitido un juicio ligero de seres humanos que debían tomar decisiones en medio de presiones intolerables; se sabe de muchísimos que obraron con dignidad y desobedecieron en los espacios en los que los colocó la historia, no se plegaron ante los asesinos, la mayoría al costo de su vida. En esto el testimonio de los intelectuales sobrevivientes de los campos es de sumo valor: Primo Levi, Jorge Semprún, Max Aub, Imre Kertész, Margarete Buber-Neumann, entre otros.

<sup>7</sup> “En Ámsterdam al igual que en Varsovia, en Berlín al igual que en Budapest, los representantes del pueblo judío formaban listas de individuos de su pueblo, con expresión de los bienes que poseían; obtenían dinero de los deportados a fin de pagar los gastos de su deportación y exterminio; llevaban un registro de las viviendas que quedaban libres; proporcionaban fuerzas de policía judía para que colaboraran en la detención de otros judíos y los embarcaran en los trenes que debían conducirles a la muerte” (Arendt, 2003: 73).

La insurrección del gueto de Varsovia es quizás el episodio más conocido de una población que sencillamente se decidió a no tolerar ser tratados como no humanos. Se podrá decir que su derrota estaba cantada porque era imposible enfrentar militarmente en una batalla casada como una confrontación de fuerzas desequilibradas por completo en un teatro de operaciones favorable a los nazis (el gueto era una auténtica ratonera); y que era insensato decidirse por un escenario de guerra tributario de la macropolítica.

Así describe la insurrección la escritora británica Lyn Smith: “El levantamiento del gueto de Varsovia es quizás la más célebre de todas las insurrecciones en guetos [...] Lucharon durante 20 días [...] Cincuenta y seis mil judíos fueron capturados y enviados a campos de concentración, y unos siete mil murieron durante la rebelión” (Smith, 2006: 173-174).

Pero los judíos de Varsovia dejaron una lección de entereza y desobediencia a la injusticia absoluta, que era a la vez un anuncio de que, por el tamaño de la ofensa, la criminalidad de los métodos y la felonía con que se les pretendía tratar, la rebelión era sagrada y había que emprenderla como un compromiso de humanidad. Esto los diferencia, como rememora Arendt, de aquellos que prefirieron el autoengaño y “el cruel deseo de sumirse en un estado de conformidad a cualquier precio”.

La absurda inmovilidad de la mayoría de la sociedad alemana, su permisividad por 12 años de un régimen promotor de su deshumanización solo puede explicarse por una connivencia basada en que se compartía, en mayor o menor medida, un discurso que contribuyeron a legitimar (“el pueblo alemán deseaba el fascismo” —dijo en su momento Wilhelm Reich).<sup>8</sup> Esta gente ocultó, tras su impotencia o incapacidad de soportar la venganza del régimen (cosa que pocos se atrevieron a comprobar con su acción de negarse a participar del genocidio) su sumisión en un aberrante estado de transigencia y adhesión pasiva.

La conciencia del pueblo alemán fue salvada por la inmensa cantidad de personas que decidieron no plegarse al imperativo del Führer, que optaron por no escuchar su orden perentoria de matar judíos, homosexuales, comunistas, polacos o gitanos, que desobedecieron la convocatoria a participar de la cacería y se negaron a entregarlos, por ello los ocultaron, o los ayudaron a huir a sabiendas de

<sup>8</sup> En su libro *Psicología de masas del fascismo*, Reich plantea la existencia de una “psicosis de masas hitleriana” en Alemania. Y afirma: “Sería tener una triste opinión de las masas si las creyéramos capaces de dejarse ‘cegar’ simplemente. En realidad, todo orden social produce en la masa de sus componentes las estructuras de que tiene necesidad para alcanzar sus fines principales. Sin estas estructuras, que pertenecen al campo de la psicología de masas, la guerra sería imposible” (Reich, 1973).

las implicaciones que les acarreaba esta determinación. O de los que llanamente resistieron activa y radicalmente al régimen, o prefirieron el exilio o el suicidio antes que la abyección.

## Desertar de la servidumbre voluntaria

Cuando Étienne de La Boétie acuña el concepto de “servidumbre voluntaria” a mediados del siglo XVI está develando la existencia de un aspecto subjetivo determinante en la configuración del poder, sin el que este no puede existir. Sin la voluntad, sin el consentimiento de los miembros de una sociedad, el poder estaría vacío. El asentimiento subjetivo es la otra cara del funcionamiento de la soberanía. Si una buena parte de los oficiales nazis hubieran tenido la determinación de decirle a Hitler o a Himmler, o al oficial a cargo, ante una atrocidad como la de exterminar a todos los judíos de Europa: “Führer, no te seguimos”, todo el esquema de la soberanía hitleriana se hubiera redefinido.

Retirar el consentimiento al soberano anula el fundamento de su poder, porque significa desertar de la servidumbre voluntaria para recomponer las fuerzas del poder en juego. Esta posición va a influir en la construcción de los proyectos contractualistas de la modernidad occidental, que al plantear el papel constituyente de la soberanía popular, o el reconocimiento de legitimidad al soberano solo si expresa la “voluntad general” (Rousseau), relativizan la incondicionalidad del apoyo político y ponen freno al asentimiento absoluto de la autoridad. Un consentimiento ilimitado del poder soberano es equivalente a una complicidad a toda prueba con las acciones del gobernante. Tal como plantea Agamben, la pregunta que habría que hacerse es: “¿cuál es el punto en que la servidumbre voluntaria de los individuos se comunica con el poder objetivo?” (Agamben, 2003: 15).

A propósito de este tópico, se hace necesario volver a la relación entre el edificio jurídico y los procesos de normalización, por un lado, y la sujeción de los cuerpos humanos singulares por el otro. En el “Discurso de la servidumbre voluntaria, o el contra-uno” (2007) se pueden hallar algunos de los fundamentos que ayudan a develar estos vínculos y que alumbran algunas de las teorías contemporáneas de la desobediencia civil y de la no violencia activa. Esto porque desde allí se hace posible un desplazamiento del foco de atención y análisis del poder, descentrándolo de la omnipotencia de los poderes centrales, para colocarlo en la potencia propia de los ciudadanos.

El acontecimiento de descubrir la libertad por parte de la humanidad en trance de modernidad, que es, al mismo tiempo, el acontecimiento que la lleva a reconocer

su poder, devela la fuerza inmanente de la sociedad. Esta es la que produce las potencias que tienden a organizarse y distribuirse en formas particulares, en instituciones y espacios de gobierno; por eso ella es generadora de agrupamientos y formas de unidad relativa.

Es el artificio político de pretender un soberano que representa la esencia del poder y que puede ser un *UNO* (que, en última instancia, es el poder revelado), lo que lleva a esa alienación de la fuerza y de la potencia de la gente, a esa sensación de impotencia, a ese deseo de sumirse en un mimetismo inactivo, cómodo y cómplice.

El discurso de La Boétie avanza en la reapropiación de los poderes constituyentes del pueblo, de su capacidad de creación y de su voluntad para incidir en la reconstitución de las nociones de autoridad, de gobierno, de soberanía. Es este el espíritu republicano que fue generándose durante decenios para aclarar, ya en la democracia moderna, que ni las leyes ni la autoridad proceden de un espacio distinto al de la asamblea de los ciudadanos que deciden tener su constitución.

Es la confluencia del deseo colectivo y la instauración parcial de órdenes institucionales que, llevados al estatus de soberanía, procuran convertirse en poderes trascendentales que proceden a oponer orden y deseo y, con mucha frecuencia, degeneran en crisis violentas y en guerras civiles. Cuando eso pasa se reaviva y se exterioriza el deseo de apartarse de la condición de siervo del poder, de defecionar de la soberanía. Ello se manifiesta, primariamente, como un deseo de “estar en contra”.

Y es que no puede ser más que natural la voluntad de resistirse a la humillación, a la explotación, a la imposición violenta. Lo que parece ir contra el sentido común es que se mantenga el pacto voluntario de servidumbre con una autoridad despótica cuando hay tantas razones que justifican la rebeldía. Sin embargo, esta es la lógica impuesta por la soberanía: la obediencia es natural, porque de ella emana el orden. Como autoridad patriarcal, el Estado hace la pedagogía de la obediencia diciéndonos: necesito restringir tus libertades “por tu propio bien” y, además, necesito contar con tu voluntad para ello; es indispensable que haya aceptación voluntaria de la constricción para que la soberanía moderna funcione.

Es tan absurdo este giro dialéctico que el interrogante que adquiere actualidad no es por qué la gente resiste y desobedece, sino por qué no lo hace, o lo hace con tan poca frecuencia y en tan baja intensidad. Para La Boétie, la obediencia a un poder injusto o, si se quiere, la obediencia injustificada, son llanamente un escándalo que debe provocar indignación. De ahí que, junto a la capacidad de asombro y a la fuerza creativa, la capacidad de indignarse sea uno de los afectos fundamentales para restituir la acción política a los cuerpos individuales y colectivos sometidos.

La indignación es la entrada a los trayectos que nos hacen desertar de la servidumbre voluntaria; en eso coincidirán muchos de los pensadores, de los dirigentes de movimientos sociales y de los participantes en cuanto foco de resistencia se va encendiendo en el mundo moderno. Así, hace solo unos años, unos meses, resonaba esta palabra, hermanada con la del joven sabio francés del siglo XVI, pronunciada ahora por Sábato: “cuando demasiadas esperanzas se han quebrado en el corazón de los hombres” y “nos percatamos de que ya no se puede avanzar más por el mismo camino” entonces hay que abominar la resignación y la pasividad que nacen del miedo, porque: “Resignarse es una cobardía, es el sentimiento que justifica el abandono de aquello por lo cual vale la pena luchar, es, de alguna manera, una indignidad”, porque “es seguro que ya están entre nosotros los habitantes de otra manera de vivir” (Sábato, 2000: 141, 142).

El contexto en que se escribe el “contra Uno”, en medio de la cultura medieval en decadencia, es el del esplendor de la doctrina de Maquiavelo que, conociendo la potencia constituyente de los de abajo, aboga por una reconstitución realista de la esfera política con una soberanía investida por el pueblo que anuncia una nueva clase de orden gubernamental y territorial. Y es también, un poco después, el de la reflexión profunda y revolucionaria de Spinoza.<sup>9</sup>

La Boétie clama ante todo por la toma de conciencia acerca de la aberración que constituye el hecho de que el poder del Uno no esté tanto en su propia fuerza, sino que esté soportado sobre la voluntad de servirle, que le renuevan a diario sus gobernados, que no deja de sorprender e indignar, puesto que “lo que tiene de más sobre todos vosotros son las prerrogativas que le habéis otorgado para que os destruya” (2007: 7).

No estamos ante un alegato jurídico en torno a los derechos, a excepción del de la resistencia para conservar la libertad, ni de un programa político para la refundación del régimen. Es una apelación a la conciencia para que se objete la servidumbre; en otras palabras, es un llamado a la objeción de conciencia para sustraerse de la cooperación con el Uno, cuyo efecto puede ser de una enorme potencia política: la reconstitución de lo público.

La ruptura del lazo de sujeción, la no-servidumbre, la defección del poder central, todos son senderos de dignidad para adquirir la posibilidad de definir, por mano propia, las mejores condiciones de existencia para aprovechar la fuerza

<sup>9</sup> Para una ampliación de la relación del discurso de Maquiavelo y el de Spinoza, en torno de la cuestión del interés político de la sociedad civil y la tendencia a su “despolitización” en la sociedad moderna, puede leerse el texto de Andrea B. Pac *Interés ético e interés político: Estado y sociedad civil en la filosofía de Spinoza* (2005: 55-61).

colectiva y la comunión de las voluntades, una vez descargadas de la abyección. Es un entramado de ideas y procesos que pueden emprenderse para desertar de la servidumbre, desmitificando la totalización del poder y descentrando su ubicación, denunciando la naturaleza parasitaria del Uno y anunciando que hay poder en la multiplicidad que habita en los sometidos, o mejor, una potencia interior en esta (el poder no viene de afuera, del centro) que, una vez asumida, puede desplegarse con intensidad.

Entonces, ¿de dónde surge esa voluntad suicida? “la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales” (La Boétie, 2007: 27). Pero también radica en la ceguera de los sometidos que lo siguen avalando, en su permisividad para que se congele su deseo, para que se desactive, asumiendo la posición gregaria, de rebaño, que permite el camino fácil: dejar de pensar, negarse a hacer un esfuerzo por el análisis crítico proveniente de su propia cabeza, a cambio del ejercicio, cómodo y liviano, de la obediencia. Por lo tanto, no es extraño que, como dice Onfray (2011), se pase al “disfrute del poder ejercido por los amos” que además se codifica en clave de grandes ideales y se institucionaliza como acuerdo general.

Renunciar a la servidumbre voluntaria es una acción de producción subjetiva, es asumirse como sujeto pensante que toma opciones éticas y políticas, que actúa libremente para retirar el apoyo al soberano. En este punto hay un problema de circulación del deseo individual y colectivo que se concibe como un deseo de emancipación, como un ansia de dejar de ser sujeto de sujeción. Si esto no se produce, el dispositivo jurídico y político de la coacción encuentra un espacio vacío, cada vez más débil en su resistencia, que doblega el deseo de desobedecer y consigue “hacer desear” la servidumbre. Este deseo es equivalente a transferir el poder al Uno, que lo va a reproducir circularmente creando todos los mecanismos disponibles para enseñar a servir. Siglos más adelante, Foucault (2013: 240) sistematizaría las tecnologías del gobierno de la conducta como esa sofisticada malla de procesos de subjetivación desde el centro y que denominó “gubernamentalidad” y en la que se destacan las tecnologías políticas de los individuos.

Es el déspota quien se apodera de ese movimiento para potenciar su impotencia y hacer de esta una fortaleza; para incorporar al cuerpo del soberano los cuerpos dóciles de los siervos y ponerlos a su entero servicio. Esta incorporación no es del mismo tipo que la que existe en la relación amo-esclavo, porque estos cuerpos siguen siendo múltiples y no son propiedad privada del soberano. Es más, al ser aceptado como norma de obediencia, al consentir el súbdito hacer parte del cuerpo soberano, es este el que se incorpora al cuerpo sometido, y lo gobierna desde

adentro, hace que entren a formar parte del Uno, disuelve su multiplicidad, los homogeneiza y, desde ese lugar, logra una aparente antinomia: cada cual encarna la dualidad de la soberanía y efectúa la tiranización de sí mismo, dando una dimensión de inmanencia a la dominación, al tiempo que la soberanía abstracta sigue siendo un poder trascendente.

Se trata de procesos de tal complejidad que, aun con esta doble sumisión (la de fuera y la que se integra como propia al interior de la subjetividad) no es posible eliminar completamente la potencia de resistencia. La fuerza de la resistencia está instalada en la diferencia que se moviliza por vectores, las más de las veces, incorpóreos y difusos, pero que se hacen tangibles por su capacidad de producir acontecimientos por donde irrumpen su singularidad, se fugan de la homogeneidad y agrietan el poder establecido.

La paradoja de la resistencia puede enunciarse como la de un conjunto de relaciones e interconexiones en las que, en la superficie, se avizoran cuerpos impotentes, reducidos, decaídos, que configuran una multitud de manos desnudas que retan a soberbios y opulentos poderes armados. Esto es, la impotencia de los débiles. Pero, en el espesor del entramado social y por vías poco reconocidas, se van desbrozando las posibilidades para que la vida persista, en complejos procesos de reconstitución del poder. Este es el poder de los frágiles. El lugar de la política se traslada entonces a la subjetividad; allí se va a dar la lucha entre los poderes que fijan la homología y pretenden anular la pluralidad, y quienes agencian la multiplicidad y se apuntan a estrategias de reconstrucción ética como las que reivindicara Spinoza (Negri, 1993).

Por una parte, el cuerpo soberano, con su edificio de leyes y de prisiones acrecienta su capacidad de coacción física y simbólica de los cuerpos y se ubica cada vez más como un poder trascendente que remplaza el lugar de lo sagrado, aunque a la vez va configurando una detallada máquina de subjetivación. Este cuerpo va inscribiendo las formas de vida concretas, las instituciones de influjo más cotidiano al Uno soberano; se va instalando en ellas con plena naturalidad, se va haciendo costumbre, va siendo reabsorbida por toda la epidermis social, con toda su extensión capilar y va haciendo equivalente el cuerpo social al cuerpo del Uno soberano. Ese parece ser el “secreto y el procedimiento oculto de la dominación” al que hace referencia La Boétie (2007: 44). Es un proceso de “colonización de las subjetividades”, como lo describiera Jospe en la *Critica de la razón teológica-capitalista* (2012: 167-168).

Pero, por otra parte, la potencia del soberano es derivada, de alguna manera es prestada, y su capacidad de apropiación del cuerpo del sometido depende de la complicidad y la colaboración que le otorgue el súbdito. Ahí radican su fortaleza y su debilidad; porque si consigue mantenerse en la mente del dominado, limitar su

autonomía, evitar su razonamiento, alimentar su cobardía y logra que nunca salga de su minoría de edad, tiene su reinado asegurado. Pero depende de eso, estrictamente; si los otros se disponen a desertar de su servidumbre, el poder que le habían transferido estará completamente amenazado y, así recurra a todo el aparato de leyes, a la policía secreta y al poder de muerte de sus ejércitos, su fin estará próximo.

Su potencia depende de la impotencia, o de la falta de efectuación de la potencia de los siervos. El poder del soberano no es una facultad inmanente. Esta potencia no es inherente a él ni propio de su naturaleza. La Boétie descubre el proceso de configuración del cuerpo político del soberano a partir de los cuerpos cooptados de aquellos que se abren a la instauración en sus mentes del orden de su propia dominación, y con ello la disponibilidad de todo su cuerpo en acción para su servicio. Cuerpos dóciles que se transforman para estar dispuestos para las órdenes de la autoridad. O si no, ¿de dónde salieron los voluntarios para los batallones SS, o para ser esbirros en los campos de concentración? ¿De dónde salen los soldados para las guerras injustas, o los miembros de las fuerzas policiales que tienen como uno de sus métodos la tortura, como en Argentina o Chile durante la dictadura militar? El deseo y el cuerpo del siervo quedan así inscritos en el cuerpo político del soberano y la multiplicidad, de la que proviene el combatiente, desaparece en el Uno.

En este aspecto es indispensable comprender el tránsito entre la potencia humana y el poder. Baruj Spinoza es el filósofo holandés de la potencia y de la afirmación de la vida, e inaugura un filón del pensamiento crítico, dialogando y tomando distancias con la obra de Descartes y de Leibniz, trazando una transversal a la filosofía racionalista en los albores de la modernidad.

Spinoza abogaba por el fluir de la capacidad humana, a la manera de una física social opuesta a los fundamentos absolutos en los cuales se cimientan el ser individual y el contrato social. En esta visión, los poderes constituidos procurarán someter la molecularidad de las fuerzas sociales que configuran el campo de relaciones entre los seres humanos, así como su capacidad de generar movimientos inesperados o de tomar el camino del éxodo, de la fuga de las soberanías. Sin embargo, encuentra una vocación nómada en las fuerzas sociales, un impulso de evitar ser territorializadas, en el que mora la resistencia.

La deriva spinoziana señala que no es el poder absoluto del soberano estatal el que debería definir la asociación de los seres humanos, sino la organización de la potencia de los miembros de la comunidad, lo común, lo que estaría constituido permanentemente por las fuerzas de resistencia activa, inherentes a la vida. La relación y oposición entre potencia y poder emerge en la medida en que toda fuerza (potencia) acarrea un poder de los cuerpos de afectar y ser afectados, poder

que le corresponde y del que es inseparable. Luego, ese poder de ser afectados se cumple siempre y necesariamente; es acto. El acto ético, de profundo significado político, consiste en gobernar los afectos como un acto de autonomía que no puede hacerse depender de un gobierno exterior que exige que un contrato hipotético sea efectuado.

A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque el hombre sometido a los afectos, no depende de si, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor (Spinoza, 2002: 172, 196, 197).

## **A manera de conclusión: resistir desde la potencia de los cuerpos**

Experimentar la resistencia, en medio del sometimiento y del asentimiento de la servidumbre, no es una operación tan sencilla. Requiere el despertar subjetivo de los dominados con el cual se hagan converger dos planos del acontecimiento resistente: la ruptura de la complicidad con el régimen despótico y el bloqueo de los dispositivos mediante los cuales el soberano se ha apropiado del cuerpo de los siervos para fusionarlo al cuerpo político; es decir, un proceso de reapropiación del deseo y del cuerpo de los de abajo, para que dejen de ser espacios de servidumbre.

Por ello la deserción de la servidumbre es la decisión de negarle al poder soberano su pretensión de seguir marcando la historia del deseo de los dominados, para escribir su historia sin la tutela del poder despótico. Deleuze recuerda que “la verdadera historia es la historia del deseo” y que las transformaciones en los tipos de regímenes soberanos está vinculada a la manera como los dominantes desean (un capitalista contemporáneo anhela de distinta manera que un mercader de esclavos). También de cómo pretenden activar esa forma del deseo en los dominados, los “derechos” que configuran para hacerlo y la capacidad de los dominados para resistir o su disposición a consentir la represión sobre sus propios deseos.

La sociedad moderna, además, ha establecido una distribución completamente nueva del deseo y la razón, manteniéndolos como territorios aislados, en donde lo que es realmente relevante es la organización del poder “porque la organización del poder es la manera en la que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión” (Deleuze, 2005: 334).

Se han acelerado y hecho más intensos los dispositivos por los cuales se resitúa el cuerpo en el campo de la soberanía y la manera como se afinan los mecanismos de exclusión de una gama de categorías de cuerpos erigidos en “vidas que no importan”, o que son repelentes a los territorios ordenados del poder. Se quiere arrojar fuera del cuerpo político ciudadano todas aquellas expresiones diferenciales que practican otra forma de lo femenino, las que transgenerizan su relación con el cuerpo y con la subjetividad, ciertos tipos de discapacidad física, o a poblaciones enteras por su origen nacional o por su condición de migrantes, por mencionar solo algunas.

Todo esto conforma, al decir de Judith Butler, un vasto panorama de cuerpos excluidos por un discurso normativo en el que precisamente el carácter natural que han adquirido determinadas categorías de cuerpo y de sujeto están en la base de los mecanismos de exclusión. Acaso, concluye la autora, la relevancia de situarse en el cuerpo como lugar estratégico para todo un conjunto de políticas marginales tiene que ver precisamente con la manera en que el poder (implícito y explícito) se articula sobre todo a través de la regulación de los estratos implícitos de lo no verbal, de lo corporal (Butler, 2002).

Recuperar la libertad, dar pasos hacia la liberación del deseo, conlleva la decisión de emprender la resistencia al poder cuya primera forma es “desear no desechar más” al soberano; esto desata procesos que minan la soberanía desde sus entrañas desorganizando sus estrategias, lo cual promueve su descomposición, haciendo evidente la impotencia del centro para imponer su deseo, o para continuar abusando de su poder fundado en el deseo de servidumbre.

En efecto, desear la dominación es poner el mundo de cabeza, pero este contrasentido delirante se ha naturalizado y hay que desterrarlo, restableciendo el deseo, en toda su multiplicidad, como el lugar de la potencia de la sociedad, centro de la insumisión y la refundación del vínculo social como acontecimientos que desnudan y deshacén el poder del Uno.

Por esa vía el poder soberano simplemente “se consume a sí mismo y se convierte en algo sin forma y que deja de ser fuego” (La Boétie, 2007: 12). Es una lógica contundente: si la soberanía es una relación de servidumbre, que le asigna poder sobre los cuerpos de los siervos para constituir el cuerpo político, al determinarse esos cuerpos a entrar en otra relación, sea esta otro tipo de cuerpo político, o simplemente dejar de considerarse parte del cuerpo soberano, el poder despótico deja de existir, o se lanza por el abismo que lo conduce a su extinción y, por ende, tiende a desparecer.

En la lógica de Spinoza, el poder es entendido como poder centralizado; a su vez, la potencia representa la fuerza productiva. El poder solo puede ser entendido como subordinado de la potencia del ser. Spinoza identifica la potencia como la libre actividad del cuerpo social, de la multitud, en la que se despliegan las relaciones entre deseo y poder. La singularidad de los cuerpos que constituyen el cuerpo social, que intenta ser gobernado por la soberanía, se manifiesta como capacidad de afectación.

A veces los seres humanos se ven afectados con pasiones que los separan de su potencia de actuar, las pasiones pasivas los mantienen separados de esta potencia. Esto ocurre cuando se produce un encuentro con un cuerpo exterior que no concuerda, que no le es conveniente, que lo repele. Lo propio de la pasión pasiva consiste en que todo el cuerpo es ocupado por la afectación pasiva del otro cuerpo (es decir, se trata de una relación que disminuye la potencia de actuar); todo ocurre como si la potencia de ese cuerpo se opusiera a la propia potencia, operando una sustracción, una fijación. En este caso se dice que la potencia de actuar es disminuida o impedita por un poder externo.

Pero existe otra posibilidad y es que la potencia del cuerpo exterior se sume a la propia y, en este caso, las pasiones que lo afectan sean de gozo, y su potencia de actuar es aumentada o ayudada. Este gozo está en el límite del punto de conversión, del punto de transmutación que convertirá a esos seres en señores y con ello dignos de acción de gozos activos (Deleuze, 1972: 72). Como se dijo antes, toda potencia acarrea un poder de ser afectada que le corresponde y del que es inseparable. La potencia de actuar o fuerza de existir aumenta o disminuye según la proposición de afecciones activas que contribuyen a cumplir ese poder cada instante. Baruch Spinoza desarrolla su propuesta ética abordando la naturaleza y la fuerza de los afectos definiéndolos de esta manera: "Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo por los cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones" (Spinoza, 1996: 151). Esto quiere decir que la ética de Spinoza es una ética de los límites que está imbricada con los poderes y afectividades de los cuerpos, con los umbrales de encuentro y los campos de conectividad de estos con las fuerzas del afuera.

Los cuerpos son afectados positiva o negativamente por fenómenos o cuerpos externos que pueden ser amados u odiados en la medida en que produzcan afectaciones de alegría o tristeza asociadas a ellos. La alegría es una fuente de potencia del cuerpo en tanto que la tristeza sobreviene si la mente imagina su impotencia. Spinoza es insistente en la condición relacional y dinámica de la potencia del cuerpo, en tanto su propia afirmación o conservación depende de que establezca

relación con muchos otros cuerpos y de su capacidad para mantener movimientos que le permitan conectarse con otros. La posibilidad de fijar sus propias fronteras y de resistir a la manipulación de los afectos es el fundamento de la construcción de las opciones éticas, so pena de ser reducido a la condición de servidumbre.

Podríamos decir que la resistencia es potencia, y poder de ser afectados/as en la medida de crear un cuerpo más potente capaz de transformar las pasiones pasivas, la tristeza, la ira, el resentimiento en acciones gozosas. Si esto es así, la resistencia está ligada a la opción de proveer un estado impetuoso que potencie la vida. Irrumpe entonces la resistencia como desarrollo y organización del derecho de la multitud, que es el derecho de la diferencia de la cual está hecha ella. Este es un mundo desdibujado, desvanecido, pero pleno de posibilidades puras, que se abren radicalmente a prácticas de libertad.

“Así vista la resistencia estaría señalando hacia ese proceso colectivo de autovaloración, de construcción de circuitos de valor y significación totalmente autónomos, completamente libres del mercado y definitivamente conscientes de la independencia del deseo y de la vida” (Negri, 2003: 143). Se resiste entonces desde la potencia de cuerpos que se fugan de la servidumbre, que emergen como cuerpos fronterizos, en constante mutación y permanente éxodo de la soberanía del capital, del patriarcado y del poder del Uno que intenta capturarlos.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2002), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos.
- Agamben, Giorgio (2003), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- Arendt, Hannah (2003), *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen.
- Braidotti, Rosi (2009), *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa.
- Brauman, Rony y Sivan, Eyal (2000), *Elogio de la desobediencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006), *Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, Gilles (2005), *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos.
- Deleuze, Gilles (1972), *Spinoza, Kant y Nietzsche*, Barcelona, Pre-textos.
- Deleuze, Gilles y Deleuze, Guattari, Félix (1997), *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos.
- Foucault, Michel (2013), *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

- Foucault, Michel (2003), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI Editores.
- Hobbes, Thomas (1996), *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial.
- Jospe, Jaime (2012), *Crítica de la razón teológico-capitalista. Colonización de las subjetividades*, Buenos Aires, Ediciones CPM.
- La Boétie, Ethiene (2007). *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos.
- Negri, Antonio (2003), *Del retorno*, Barcelona, Random House Mondadori.
- Negri, Antonio (1993), *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos /Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Onfray, Michel (2011), *Política del Rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama.
- Reich, Willheim (1973), *Psicología de masas del fascismo*, en <[http://inclusionmental.com.ar/contents/biblioteca/1334412406\\_psicologiademasmasdelfascismo.pdf](http://inclusionmental.com.ar/contents/biblioteca/1334412406_psicologiademasmasdelfascismo.pdf)>
- Sábato, Ernesto (2000), *La resistencia*, Buenos Aires, Planeta.
- Schmitt, Carl (2004), *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares.
- Smith, Lyn (2006), *Las voces olvidadas del holocausto*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Spinoza, Baruch (1996), *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Useche, Oscar (2007), "Miedo, seguridad y resistencias: el miedo como articulación política de la negatividad", en *Revista Polis*, 500(19), pp.73-97.

#### RESEÑA CURRICULAR

---

Doctor en Paz, Conflictos y Democracia, Universidad de Granada. En esta Universidad española también había obtenido el Diploma de Estudios Avanzados (DEA). Economista. Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria. Director del Centro de Estudios e Investigaciones Humanas y Sociales (Ceih) y de la Revista Polisemia de la Universidad Minuto de Dios. Director del programa de estudios y promoción de la paz y la ciudadanía (SOYPAZ) de la misma Universidad. Profesor del Doctorado en Estudios Sociales (DES) de la

Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá, así como de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la misma universidad. Es Profesor Catedrático de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno de la Universidad del Rosario (Bogotá). Entre sus publicaciones recientes se hallan *Ciudadanías en resistencia*. Editorial Trillas. Bogotá. 2016; *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante* (Coautor) Editorial. Corporación Universitaria Minuto de Dios, Universidad Católica del Maule, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago. 2012; *Biodesarrollo y economía campesina*. Editorial. Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá. 2011; “La resistencia social India y el bien de todos. Aportes de Gandhi para una economía noviolenta”, en: *POLIS. Revista Latinoamericana*. No. 43. Santiago. 2016; “Capital, bio-economía y ética para la vida”, en: *Revista internacional Magisterio. Educación y Pedagogía*. No. 74. 2015. Páginas 22-28. Bogotá. 2015

---

Citar como: Useche Aldana, Oscar (2017), “Potencia, cuerpo y resistencia”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 82, año 38, enero-junio de 2017, ISSN: 2007-9176; pp. 75-100. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.itz.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.

---