



Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social

ISSN: 1578-8946

r.atheneadigital@uab.es

Universitat Autònoma de Barcelona
España

Cecilia González, Ana; Ema, José Enrique

¿DEL “ALMA BELLA” AL “CUERPO FEO”? UN ANÁLISIS MATERIALISTA DE LA
SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social, vol. 17, núm. 1, 2017, pp.
231-248

Universitat Autònoma de Barcelona
Bellaterra, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53749962012>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿DEL “ALMA BELLA” AL “CUERPO FEO”? UN ANÁLISIS MATERIALISTA DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

*FROM THE “BEAUTIFUL SOUL” TO THE “UGLY BODY”? A MATERIALISTIC ANALYSIS OF
POLITICAL SUBJECTIVITY*

Ana Cecilia González*; José Enrique Ema**

* Universitat Autònoma de Barcelona; ** Universidad de Castilla-La Mancha;
joseenrique.ema@uclm.es

Historia editorial

Recibido: 13-01-2016
Aceptado: 05-02-2016

Palabras clave

Subjetividad Política
Alma Bella
Cuerpo
Psicoanálisis

Resumen

A la luz de los movimientos sociales y políticos en proceso de construcción en España, reflexionamos sobre las condiciones de posibilidad de un proyecto que resista frente a la inercia de la repetición y los *impasses* de antaño. Un proceso, en suma, capaz de mantener abierto cierto margen para el acontecimiento, y una de idea de lo común que no caiga en la trampa del Todo y sus efectos de segregación. Desde diferentes ángulos, se ha abordado la cuestión repensando el concepto de sujeto y/o subjetividad. Esta breve reflexión, en cambio, retoma la noción de “alma bella” según Hegel y luego Lacan, para producir un pequeño giro introduciendo la noción el “cuerpo feo” como alternativa a dicha posición subjetiva. Analizamos dos ejes: 1- cómo entender la “fealdad” del cuerpo sin caer en una propuesta dualista o idealista; 2- revisamos la noción lacaniana de “rectificación subjetiva” y su posible aplicación política.

Abstract

In the light of the social and political movements currently developing in Spain, we reflect on the conditions of possibility of a project that resists repetition's inertia and previous *impasses*. A process, in short, capable of keeping an open angle to event and an idea of community without the trap of Totality and its segregation effects. Various approaches to such question have rethought the concept of subject and/or subjectivity. The present reflection, on the contrary, takes up the notion of “beautiful soul” by Hegel and then Lacan, in order to produce a small twirl by introducing the notion of “ugly body”, as an alternative to such subjective position. The analyses takes two axes: 1- how to conceptualize the “ugliness” of the body, avoiding a dualistic or idealistic approach; 2- we examine de lacanian notion of “subjective rectification” and its political application.

González, Ana Cecilia & Ema, José Enrique (2017). ¿Del “alma bella” al “cuerpo feo”? Un análisis materialista de la subjetividad política. *Athenea Digital*, 17(1), 231-248. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1797>

Introducción

A la luz de los movimientos sociales y políticos abiertos en España en la actualidad, reflexionamos acerca de las condiciones de posibilidad de un proceso político emancipador que no se encierre en la inercia de la repetición y los *impasses* totalizantes de antaño. Un proceso capaz de abrir nuevas posibilidades y nociones sobre la vida en común que no caigan en la trampa del idealismo (por ejemplo, bajo la imagen de una sociedad reconciliada y armónica sin relaciones de poder) y sus efectos de segregación más radicales, precisamente los que aparecen cuando el orden social se reclama como definitivo, total y sin exclusiones.

Nuestra reflexión parte de la atención a los procesos de subjetivación política como condición (y consecuencia) necesaria de la política emancipatoria. No hay transformación política viable y durable sin transformación subjetiva. Sin embargo consideramos, y este es el punto de partida de nuestro trabajo, que no toda subjetivación política crítica (antagonista, opuesta al orden establecido, etc.) es inherentemente transformadora. Ejemplificamos esta cuestión con la figura del “alma bella”, reformulada por Lacan a partir de la lectura de Hegel (Hegel, 1807/1966; Lacan, 1966/2002), que, aunque rechaza y critica el orden del mundo y se sitúa ante él como una entidad pura no contaminada por él, finalmente lo produce activamente como su exterior constitutivo en la medida en la que ese mundo que critica es necesario para sostener su propia posición narcisista.

A partir de la presentación de esta noción discutimos las implicaciones de plantear una suerte de “cuerpo feo” como alternativa a ella en función de las siguientes preguntas: ¿qué cuerpo hace falta para llevar adelante un proceso político transformador?, ¿un “cuerpo feo”, que “sabe” que forma parte de lo que hay?, ¿qué posición subjetiva implica esto?, ¿cuál sería su relación con el alma bella?, ¿de qué “fealdad” se trata?, ¿cómo hacer advenir esta subjetividad corporeizada?

Tras discutir con el “cuerpo feo” proponemos entender el cuerpo como lugar de la experiencia de la extimidad, de lo ajeno, extraño, radicalmente otro, que es constitutivo de la propia posición subjetiva y funciona como condición del vínculo con la situación. Finalmente, a través de tres ejemplos teóricos (rectificación subjetiva, Lacan; hegemonía, Laclau y Mouffe; y proceso de verdad, Badiou) terminamos de caracterizar nuestra propuesta de subjetividad corporeizada para la política.

En la medida en la que el lugar del cuerpo es el de la experiencia de la extimidad él puede funcionar también como soporte de un proceso de verdad, dividido entre las condiciones de la situación en las que ha de participar (hegemonía), y la novedad que puede abrir en tanto que sujeto deseante capaz de sostener una intervención sin garantías en la realidad (rectificación subjetiva).

La política del alma bella o cómo hacerse un lugar sin riesgo, es decir, finalmente sin política

Aunque la noción de alma bella tiene un origen anterior, es Friedrich Schiller (1793/1985) quien la utiliza inicialmente en el sentido que tomamos en este texto. A modo de reacción romántica frente al racionalismo ilustrado pretende señalar con ella la encarnación de la moralidad, no como regla o deber, fruto de la voluntad, sino como

expresión espontánea de la sensibilidad natural del sujeto. Hegel criticó esta noción, al igual que hizo Nietzsche posteriormente, llegando hasta nuestros días como expresión que descalifica a quien, por mantener la pureza de sus ideales, no se compromete en la transformación efectiva del mundo, ya que ésta siempre presentará alguna contradicción con aquellos.

Nosotros retomamos este sentido, pero haciendo hincapié en los elementos subjetivos implícitos en esta toma de postura y en sus repercusiones políticas. Para ello recurrimos al hilo que vincula a Lacan, con Freud y con el propio Hegel y que Slavoj Žižek (2011/2013) delimita con precisión en uno de sus textos sobre Hegel.

Žižek se refiere al alma bella indicando cómo describe de modo crítico el estado deplorable del mundo como si ella misma no participara de él, observándolo como desde fuera, “objetivamente”. Al hacer esto puede dotarse de una cierta consistencia subjetiva, aunque sea en la posición de víctima que necesita de la maldad del mundo para mantenerse a salvo, incontaminada, conservando su pureza y su inocencia. Y prosigue:

La crítica hegeliana del ‘alma bella’ no consiste meramente en reprocharle que hable en lugar de actuar, que se contente con deplorar el estado del mundo sin hacer nada por cambiarlo; el ‘alma bella’ es responsable del estado que deplora de una manera mucho más radical: al quejarse de su ‘inadaptación’ al mundo cruel, ‘está perfectamente adaptada a ese mundo puesto que participa de su creación’ (Lacan, 2002, p. 596). La red de relaciones intersubjetivas en el marco de la cual el alma bella desempeña el papel de víctima no puede reproducirse sin que el ‘alma bella’ consienta en desempeñar ese papel. La apariencia de una constatación de los hechos (‘estos hechos están ahí, corresponden a la realidad...’) disimula la complicidad, el consentimiento, hasta la voluntad activa de cumplir con aquel rol y de permitir de ese modo que se reproduzca la situación de la que se queja. (Žižek, 2013, p. 95)

Por ello, la posición del alma bella supone la cancelación de la política en la medida en la que el mundo y sus posibilidades se cierran bajo una mirada en la que nada puede modificarse, en la que es necesario que las cosas sigan como están para que paradójicamente pueda mantenerse la propia posición subjetiva de insatisfacción inconformista con ellas.

Si el alma bella nos lleva a este camino sin salida ¿qué figura subjetiva podría funcionar como alternativa a ella? El intento de responder a esta pregunta nos lleva a plantearnos las posibilidades a las que nos invita el juego con sus antónimos, frente a un alma bella, pensemos en un cuerpo feo.

El cuerpo feo como alternativa fallida. El cuerpo éxtimo

Acerca de la fealdad del cuerpo: algunas claves de lectura

El cuerpo (feo) modesto que se da cuenta

Una primera clave de lectura permanece anclada en el sentido común, oponiendo la fealdad del cuerpo a la belleza del alma: el cuerpo feo sería entonces el que se implica, se incomoda, se exaspera, arremete, pelea, se cae y se levanta. Y a veces consigue algo.

Acorde con la filosofía de la consciencia bastaría una decisión voluntaria para sacudirse la posición de alma bella y lanzar el cuerpo a la arena política, para luchar y darlo todo al estilo “sangre sudor y lágrimas”. Según la crítica ideológica en su modalidad “clásica” —por no decir ingenua—, bastaría con develar la “agenda oculta” del alma bella, para movilizar al cuerpo feo en pos de la emancipación.

Incluso si procuramos anclar la “modestia” del cuerpo echando mano del par de categorías actualmente en boga para pensar la corporalidad, a saber, vulnerabilidad y precariedad¹, la perspectiva derrapa en mero voluntarismo si recurre al “darse cuenta”, “asumir” o “aceptar” la propia vulnerabilidad/precariedad, y al mismo tiempo eleva las expectativas respecto de la agencia conferida al cuerpo, como antídoto a las pretensiones del alma.

La objeción general que les cabe a las aproximaciones antepuestas es que dejan intacto el dualismo, anclado en la tradición metafísica, aun cuando el elemento valorado ahora esté del lado del cuerpo. En definitiva, estas versiones vehiculan, de manera más o menos explícita, la creencia de un yo-cuerpo fuerte, autónomo, amo de sí mismo, lo cual implica desconocer, entre otras lecturas críticas, el descentramiento producido por el inconsciente freudiano, y, más tarde, lo real lacaniano, aquello que formando parte de la realidad no puede ser simbolizado, ordenado o capturado por estructura de significación alguna.

En cambio, haciendo uso justamente de esta perspectiva es posible eludir la trampa narcisista de la posición sacrificial (“sangre, sudor y lágrimas”) y advertir el carácter fantasmático de toda ideología (Žižek, 1992/2001). En efecto, ella funciona mejor allí donde *creemos* que termina, es decir, en el punto en el cual nos “damos cuenta” de algo

¹ Estos términos, aunque provenientes de tradiciones diferentes, con frecuencia son utilizados como sinónimos. La vulnerabilidad ha sido promovida por autoras del campo del feminismo y la teoría *queer*, como Adriana Cavarero (2009) y Judith Butler (2004/2006), y remite al campo epistémico y semántico de los estudios contemporáneos del cuerpo, tomando un matiz ontológico. La noción de precariedad cobra relevancia en el post-operarismo italiano (en autores como Toni Negri, Paolo Virno, Mauricio Lazzarato), y en ese contexto brinda la clave de las condiciones de producción del capitalismo post-fordista, que estos autores denominan “precarizado”.

con un grado de evidencia difícil de conmovir. Incluso más: no es que la realidad esté ideologizada, sino que la realidad misma es siempre ya fantasma ideológico que pretende domesticar lo real.

El cuerpo (feo) como potencia inmanente (o como imaginarización que finalmente reintroduce una lectura metafísica)

Una segunda opción resulta de situar la propuesta en un cierto linaje, el que ha hecho de la reivindicación del cuerpo un caballo de batalla contra las veleidades y estragos de la metafísica. Mediante una operación de inversión imaginaria —que suele atribuirse a Nietzsche y/o Spinoza— el cuerpo, invisibilizado y denigrado (allí su fealdad) por la tradición, pasa a ser objeto de reivindicación, se le supone un cierto saber, así como capacidad de acción y transformación (según la noción contemporánea de “agencia”²). En esta senda se han adentrado importantes pensadores, de suerte que otra manera de entender la relación alma bella/cuerpo feo es la propuesta de Michel Foucault, quien invierte la perspectiva tradicional cuando afirma que el alma es la prisión del cuerpo (Foucault, 1975/2002). Si el alma es a la vez efecto e instrumento de una “anatomía política”, se trataría entonces de rastrear las condiciones de posibilidad histórico-epistémicas que han hecho del “alma bella” uno de los mecanismos de control y disciplinamiento de los cuerpos.

¿Qué noción de cuerpo, entonces, que resulte capaz de contrarrestar el efecto alma bella? Foucault aborda la cuestión, en primer lugar, con una noción de escritura capaz de reescribir el cuerpo, concebido como texto³. Más tarde se remontará a la Antigüedad clásica, en busca de unos placeres “otros”⁴ con los cuales dar consistencia al cuerpo como potencia transformadora capaz de eludir los dispositivos de poder.

Por otra parte, la idea de un cuerpo como potencia inmanente atraviesa también algunas corrientes del pensamiento político contemporáneo como, por ejemplo, los trabajos de Michael Hardt y Antonio Negri (2000/2002) hasta algunas propuestas femi-

² Este término se traduce del inglés *agency*, que remite a la condición de un “agente.” La traducción al castellano es un tanto forzada y confusa, pero así se ha establecido en la bibliografía especializada, aunque más recientemente se ha empezado a optar por “agentividad”.

³ La incidencia de esta noción puede constatarse en múltiples pasajes. Por ejemplo, en el artículo titulado *Nietzsche, la genealogía y la historia* el filósofo sostiene que “El cuerpo es superficie de inscripción de los sucesos” (Foucault, 1971/1988, p. 26); en *La arqueología del saber*, afirma: “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro”, pues entiende la escritura como un medio privilegiado de la invención de sí mismo.

⁴ Evidentemente aludimos al segundo tomo *Historia de la sexualidad*, cuyo subtítulo es *El uso de los placeres* (Foucault, 1984/2005). Esta idea está presente en su trabajo sobre Herculine Barbin, donde se refiere a su uso de la “multiplicidad de placeres”, como si fueran previos a las limitaciones e imposiciones del dispositivo cultural y normativo del “sexo”, tal como es descrito por el propio Foucault (1976/2008) en la *La voluntad de saber*. Butler (1990/2007) ha efectuado una crítica aguda de estas ideas en el libro que la hizo célebre: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*.

nistas (Balza, 2014). Sin que resulte posible analizar aquí estas teorías con detenimiento, sólo señalaremos que cierta lectura inmanentista (en deuda con Deleuze y Guattari) de los textos de Spinoza lleva a pensar el cuerpo como potencia natural, ya dada, constreñida por la vida cultural y los mecanismos de control, que podría liberarse haciendo saltar las barreras sociales. El cuerpo puede resultar así sustancializado y esencializado, reintroduciendo paradójicamente la misma mirada esencialista-metafísica de la que se pretendía escapar.

El cuerpo (feo) como abyección (previa) o como derrape/error performativo

Otra alternativa posible es entender la fealdad del cuerpo como abyección, según la modalidad que inundó ciertas corrientes del arte contemporáneo, haciendo síntoma de mostración, exhibiendo cuerpos mortificados y doloridos, fluidos corporales, desechos y partes disjuntas. El cuerpo feo, entonces, como aquel que se rebela contra el mandato estetizante, que se exhibe en su abyección. El problema de esta alternativa es que se funda sobre el fantasma de un cuerpo anterior a la marca de la cultura, un cuerpo desublimado, carnal, incluso animal, como el que describen Yves-Alain Bois y Rosalind Krauss (1997) siguiendo la noción de “lo informe”, tomada de Georges Bataille. Esta versión incurre en una contradicción performativa, porque el cuerpo sólo puede ser aprehendido como abyecto si ha sido marcado/sancionado como tal por la cultura.

También podría entenderse la fealdad/abyección —según la línea elaborada por Judith Butler (1993/2002)— como una operación de catacresis al estilo *queer*, es decir, como el desplazamiento de la norma efectuado por los cuerpos que no se avienen a ella. Entonces, el cuerpo feo/abyecto sería aquel que resiste la norma mediante la mera inadecuación, que reivindica su carácter de anormal hasta hacer de la anormalidad la norma. El alma bella sería entonces la reivindicación cuasi-delirante de una norma que sólo la denuncia machacona de los desórdenes del mundo hace existir, al dar por supuesto cómo “deberían” ser las cosas —poniendo en juego el revés mortificante del ideal, es decir, la exigencia superyoica, teniendo en cuenta la voracidad que Freud le atribuyó a esta instancia moral, que más exige cuanto más se renuncia (Freud, 1929/1992). El obstáculo que esta opción presenta es que, tal como la propia Butler advierte, su empresa teórica se rebela contra la norma heterosexista, pero no deja de tener en sí misma una dimensión normativa “positiva”, al prescribir la necesidad de que los cuerpos abyectos importen, que los límites de lo inteligible y lo habitable se ensanchen para darles cabida. Por tanto, no sale de la posición normativa, tampoco de la lógica identitaria⁵.

⁵ Sin que quepa aquí extendernos sobre este punto, sólo vale recordar que Butler sostiene la categoría de identidad a lo largo de sus reflexiones sobre el género, y que la noción de cuerpo abyecto se articula con la noción de “norma heterosexista”.

Más grave incluso, el punto ciego de esta teoría es el goce⁶ de la excepción⁷ que sostiene la posición de abyección, de suerte que el cuerpo feo, así entendido, no sería sino el reverso adherido al alma bella, la otra cara de la misma moneda. La de Butler es una suerte de visión heroica de los cuerpos abyectos, que desconoce el goce que se enquista al asumir la posición de abyección y/o excepción respecto de la norma. El sujeto de este goce, más que subvertir la norma, necesita de ella para subsistir en su goce, y por ende contribuye activamente a su mantenimiento. En este punto es necesario recordar la distinción entre la voz pasiva y la reflexiva, retomada por Lacan (1964/1999) en su aguda lectura de la gramática pulsional freudiana. La voz reflexiva denota la estrategia fantasmática del sujeto, y por ende “hacerse abyectar”, bien puede designar la raíz pulsional del cuerpo feo. De este modo la noción de abyección se articula fácilmente con el proceso de (auto)victimización que culmina en la coagulación de una identidad consistente: la víctima que reclama incasablemente su condición de excepción, por haber sufrido un perjuicio.

Entonces, para decirlo retomando los términos de Jean-Luc Nancy (2004/2010) el alma (bella) no es más que la extensión del cuerpo (feo), que goza de espaldas al yo. Dicho de otro modo: el revés del alma bella es un cuerpo feo, que goza el goce neurótico de la víctima abyecta.

Cuerpo y extimidad

El recorrido por las opciones precedentes y los callejones sin salida en que ellas desembocan —demostrando lo imprescindible de tomar en cuenta la incidencia del inconsciente y el goce en la elucidación de los procesos políticos— permite extraer una serie de conclusiones. Lo primero que resulta evidente es que no cabe situar al “cuerpo feo” como alternativa frente al alma bella, porque de este modo se reproduce el esquema que se busca desarticular, lo cual denota cierto encierro conceptual, es decir, la impotencia de producir una categoría externa al circuito. En efecto, y como segunda conclusión, los *impasses* enumerados se reducen a dos opciones: o bien se erige el fantasma de un cuerpo previo/externo a la marca cultural, o bien se promocionan unas no-

⁶ El concepto de “goce”, introducido en la teoría psicoanalítica por Jacques Lacan, desde el inicio de su enseñanza, pero con más fuerza conceptual en el seminario *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 1960/2009), designa la satisfacción de la pulsión, que, por ser una exigencia constante, va “más allá del principio del placer,” como señala Freud. Por lo tanto, es una satisfacción paradójica, que puede ser cercana al sufrimiento, incluso al dolor. Pero ante todo se trata de una satisfacción cuyas condiciones permanecen inconscientes para el sujeto que la porta, que no obstante se aferra a ella.

⁷ “Los de excepción” es uno de los “tipos de carácter” descritos por Freud (1916/1992), que se caracteriza por el repliegue narcisista de quien, habiendo sufrido alguna clase de perjuicio (enfermedad, invalidez, infortunio), considera que puede y *debe* ser eximido de someterse a las leyes y requerimientos de la vida en común, reclamando para sí la condición de excepción. Paul-Laurent Assoun (1999/2001) extrae las consecuencias de esta posición, tanto para la clínica como para la cultura.

ciones de cuerpo que consolidan la cerrazón del yo, cuya “función de desconocimiento”—Lacan *dixit*— lo yergue en alma bella estructural que excluye, no sólo lo que rechaza de sí —y allí su goce—, sino las condiciones mismas de su constitución.

Como resulta evidente, estamos lidiando con un problema topológico, con el que las propuestas teóricas tropiezan una y otra vez: o la posibilidad de emancipación se ubica *afuera* (de la cultura, el significante, el discurso, el poder), o permanecemos encerrados *dentro* de la esfera de la filosofía de la consciencia y se deslizan nociones voluntaristas como “asumir”, “hacerse cargo”, etc. En definitiva, toda la cuestión se reduce a una oposición dicotómica: o todo dentro, o todo fuera.

Para sortear el obstáculo y procurar extraer sus incidencias políticas, proponemos echar mano de la noción de “extimidad”, acuñada por Lacan en 1960, para designar una “exterioridad íntima”, es decir, una topología⁸ capaz de subvertir el binarismo dentro/fuera en el que se sostienen el alma bella y el cuerpo feo.

Como señala Jacques-Alain Miller (2010), el neologismo lacaniano tiene una formulación paradójica: se construye sobre “intimidad” pero no es su contrario, sino que se trata de lo más íntimo que *sin embargo* está en el exterior, como *un cuerpo extraño*. Aunque Lacan jamás calificó al cuerpo como éxtimo, es factible articular ambas nociones teniendo en cuenta otras ideas lacanianas: el cuerpo no es del orden ser, sino del tener⁹, y por eso mismo deviene extraño cuando nos vemos confrontados con la fractura constitutiva de la intimidad y la identidad consigo mismo, cuando el cuerpo es el Otro, como afirma en *El reverso del psicoanálisis*. De allí deriva el sentimiento de extrañeza de estar localizados en un cuerpo. El cuerpo, entonces, es donde hacemos experiencia de lo éxtimo, que a menudo cobra el cariz de “lo ominoso” descrito por Freud (1919/1992, p. 134). Además, el cuerpo es éxtimo en relación con el lenguaje, puesto que ambos mantienen una relación de íntima exterioridad que denominamos goce. En efecto, Lacan entiende el goce como resultado de la singular relación entre cuerpo y lenguaje. En sus palabras, el cuerpo “no se goza sino corporeizándolo de manera significativa” (Lacan, 1973/2009, p. 20). Y este cuerpo concebido como sustancia gozante — *no sin* el significante—, difiere radicalmente del cuerpo de la unidad imaginaria (o alma bella) frente al cual aquel se erige como objeción.

⁸ Que Lacan concibió de entrada la extimidad como una noción topológica podemos verificarlo si ponderamos el pasaje en que formula por primera vez el neologismo: “Quizás lo que describimos como ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa extimidad que es la Cosa, esclarecerá la pregunta que aún subsiste, el misterio incluso que representa para quienes se interesan en el arte prehistórico —a saber, precisamente su emplazamiento.” (Lacan, 1960/2009, p. 171).

⁹ Lacan sostiene este axioma desde los inicios de su enseñanza, como puede verificarse en “Joyce el Síntoma”, en los *Otros escritos* (Lacan, 2001/2012).

El cuerpo no es externo al significante y por ende tampoco es externo al discurso (en el sentido de Lacan) ni al poder (en el sentido de Foucault), sino que mantiene una posición de extimidad respecto de ellos, constituye una exterioridad interna ineludible. En consecuencia, y justamente porque supone un hiato o fisura irrenunciable, el cuerpo, así entendido, es condición de posibilidad y a la vez está expuesto a los avatares de lo político en cuanto tal. Incluso más, una política podría definirse por el tratamiento que confiere al cuerpo en tanto que extimidad, es decir, en tanto que goce. Así, a modo de ejemplo, Miller (2010) enumera entre los “envoltorios” del hiato éxtimo, la figura del amo tradicional, quien libera de la extimidad porque la ubica como una opresión externa, lo cual permite comprender el enganche subjetivo de la “servidumbre voluntaria”. Otro ejemplo es el racismo, en el que el hiato éxtimo se clausura mediante el odio al otro extranjero, el diferente, que goza de otro modo, y a quien se le atribuye algo del propio goce rechazado.

A contrapelo de las opciones anteriores, una “política de lo real” (en el sentido lacaniano del término) sería aquella que, en vez de obturar el hiato de la extimidad, logre hacer de él un resorte fundamental. Para ello hace falta adoptar una posición materialista que ubique el cuerpo como el sitio en que tiene lugar cierto desencuentro o dislocación —ya como falta, ya como exceso— que hace imposible la clausura del alma bella. Se trata entonces de alojar la tensión inherente al discurso entre la encarnación y su difracción o falla, que permite hacer lugar a cierta sustracción, fuga o novedad en relación al poder y sus modos de captura simbólico-imaginarios.

Entonces, una política corporeizada no es una política que toma el cuerpo como lugar de una certeza olvidada que ahora podría ser recuperada para clausurar definitivamente el hiato éxtimo. Por el contrario, la política implica la experiencia de lo imposible, de lo que no encaja, lo que no marcha bien, lo que no admite solución definitiva. Dicho de otro modo: la condición necesaria de lo político es hacer experiencia de que la única solución definitiva pasa por convivir con la imposibilidad constitutiva, con el hiato de la extimidad. Esta es una condición necesaria, pero no suficiente, porque la política requiere algo más. Parafraseando a Freud, hace falta “una nueva acción psíquica” (Freud, 1914/1992, p. 74) para eludir las trampas imaginarias de la impotencia y el resentimiento, para sostener la imposibilidad como apertura, como condición de una apuesta relanzada a perpetuidad.

De clínica y política. Más allá del alma bella: rectificación subjetiva, hegemonía y proceso de verdad

¿De qué modo podemos poner en diálogo esta noción de cuerpo éxtimo con una posición subjetiva alternativa a la del alma bella? En este apartado damos cuenta de ello vinculando tres conceptos teóricos para terminar de dar forma a nuestra propuesta.

La corporeización subjetiva: la “rectificación subjetiva” como “inversión dialéctica” en el texto de Jacques Lacan

A la luz de los tanteos del punto anterior, conviene desplazar la pregunta: ¿cómo resituar los términos en pos de un proyecto emancipatorio? ¿es posible, para decirlo en términos más lacanianos, articular de otro modo la cópula imposible entre cuerpo y significante? ¿cómo operar un desplazamiento? Esta empresa no es sino la apuesta del psicoanálisis en la clínica, que es uno por uno, pero resulta de difícil, sino imposible, traducción a lo colectivo, razón por la cual los psicoanalistas no pueden dejar de intentarlo.

De acuerdo con lo formulado por Lacan acerca del caso Dora en *Intervención sobre la transferencia* (Lacan, 1966/2002) la rectificación subjetiva se produce por efecto de la intervención del analista, mediante *una serie* de “inversiones dialécticas”.

La primera de tales inversiones apunta directo al alma bella cuando éste le espeta al analizante: “mira cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas”, que apunta a poner en evidencia la división subjetiva. Pero la cosa no acaba allí: a esta intervención, que relanza el trabajo analítico, le siguen otras. Y es que no basta con efectuar un primer movimiento. Si la cosa se quedara ahí, derraparía en moral superyoica, es decir en una intervención culpabilizadora que mortifica sin incidir sobre la posición subjetiva, reforzando la represión. Un claro y actual ejemplo es el “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades” con que se ha buscado culpabilizar a la ciudadanía por la crisis financiera e inmobiliaria en España. Por el contrario, Lacan muestra, que, si bien Freud acierta el primer tiro, es decir, la implicación del Dora en el desorden que denuncia (Freud 1905/1992), no logra escuchar/interpretar su deseo, que apunta al “cuerpo blanquísimo” (Lacan, 1966/2002, p. 209) de la Sra. K. Y es que, desorientado por cierto prejuicio heterosexista, Freud la reenvía al Sr. K. y ella le responde marchándose con un portazo, a seguir gozando su bella indiferencia. Podríamos quizás sacar la siguiente indicación: **de nada vale la intervención que apunta a la implicación subjetiva, si no le sigue otro movimiento capaz de hacer advenir un deseo.** Es decir, una intervención que haga lugar, incluso que haga existir un deseo.

Así, si tomamos la perspectiva de Lacan, y para recapitular, ni la apelación a la voluntad, ni la sola crítica ideológica, ni la inversión imaginaria de “valor” del cuerpo, ni la apelación al fantasma de un cuerpo que ha roto las cadenas estetizantes impuestas por la cultura, ni un cuerpo que en su fealdad abyecta interpela las normas hegemónicas, alcanzan para operar una rectificación subjetiva. Hace falta poder hacer lugar a un deseo, porque sólo el deseo es capaz de movilizar un proceso transformador, de la índole que fuere.

El cuerpo de la necesidad, el cuerpo ciego por la privación (sin casa, sin trabajo, incluso, sin miedo) es un cuerpo que se arroja hacia adelante, que empuja con la fuerza de la desesperación. Pero para perdurar en el tiempo, para soportar las idas y vueltas de un proceso político hace falta un nuevo deseo. Un deseo que procure una transformación de la posición subjetiva.

El deseo vale entonces como término que permite otra articulación entre alma y cuerpo: ¿cuál es el cuerpo capaz de parir otro deseo? ¿o qué deseo es capaz de engendrar otro cuerpo? Hace falta un deseo que sea capaz de engendrar otro régimen de goce, y ahí el cuerpo, otra vez, en medio del entuerto.

De la lógica hegemónica (Laclau y Mouffe) al cuerpo en un proceso de verdad (Badiou)

Aun sin forzar un paralelismo imposible entre psicoanálisis y política, existen modos de entender las prácticas y los actores colectivos alternativos a la figura del alma bella en los que podemos reconocer un cierto parecido de familia con lo que hemos presentado en relación al sujeto, la extimidad y el deseo en la clínica psicoanalítica. Encontramos esta posibilidad en algunas de las respuestas de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Alain Badiou en torno a una pregunta similar: ¿cómo podemos pensar el cambio político, la novedad que efectivamente modifica el escenario dominante incorporando algo que se escapa a su gobierno y control?

Pensemos, en primer lugar, en la noción de hegemonía tal y como ha sido desarrollada por Laclau y Mouffe (1985/1987). Ellos entienden el proceso de constitución de una nueva hegemonía sin reservar o proponer un lugar exterior a las coordenadas del orden establecido que pudiera irrumpir desde fuera modificando de un plumazo la situación (por ejemplo, mediante una confrontación superadora de la ideología burguesa dominante derrotada por la ideología de clase de los grupos subordinados). No, las transformaciones políticas operan en el interior de la formación hegemónica establecida rearticulando sus marcos de sentido y sus relaciones de poder, es decir, jugando en sus propias coordenadas. No funcionan como victoria o sustitución de una determina-

da configuración política, en bloque, por otra, confrontadas ambas como entidades completamente separadas y perfectamente delimitadas previamente antes del conflicto político. Tal y como hemos afirmado en otro lugar:

No se trata, por tanto, de imponer a la realidad un paquete de nuevas ideas que sustituyan a las viejas, sino más bien de liarse a tejer y destejer sentido común compartido utilizando los mimbres de lo que hay para que pueda ser otra cosa. (Ema, 2015, p. 76)

Es necesario, por tanto, participar en la situación para que algún tipo de desplazamiento, novedad o ruptura pueda advenir en ella. Y aquí el concepto de articulación (Laclau y Mouffe, 1985/1987) nos ofrece alguna pista clave. Con él se señala que la política no se produce mediante la expresión de algún tipo de necesidad previa al juego de relaciones y prácticas políticas, sino mediante la propia relación (de articulación) que modifica y re-constituye a los viejos elementos que se vinculan políticamente (las identidades, las demandas y propuestas políticas, etc.) para así hacer de ellos momentos de una nueva articulación diferente a la anterior. Entender la política como articulación supone, por tanto, aceptar que no hay novedad que no esté relacionada con la situación en la que emerge como ruptura, sustracción o desplazamiento.

Para ejemplificar esta cuestión podemos recordar la escena de la película *Mary Poppins* (Disney y Stevenson, 1964) en la que la protagonista llega por primera vez a la casa en la que finalmente trabajará. Es el momento de la entrevista en la que el empleador, Mr. Banks, desde su posición de poder quiere seleccionar a la candidata ideal de acuerdo a sus presupuestos establecidos (seriedad, austeridad, rigor, mano dura con los niños, etc.) Sin embargo, la protagonista logra revertir la situación pasando ella misma a ocupar el lugar de la entrevistadora que decide si quiere aceptar el trabajo de acuerdo a sus criterios contrahegemónicos (los mismos criterios más liberales, alegres y flexibles que los propios hijos de Mr. Banks le habían propuesto sin éxito a su padre anteriormente).

Mary Poppins juega en las mismas coordenadas del escenario dominante, aprovecha lo que, formando parte de ella, es declarado como imposible y debe permanecer excluido (el deseo de los niños, secundario para el modelo de familia decimonónica patriarcal que la película cuestiona) para articular una nueva configuración hegemónica contando con elementos de la anterior. Merece la pena contrastar el estilo hegemónico de nuestra heroína con la caricatura testimonial del sufragismo de la madre que reclama fuera del orden establecido, de la casa, que cambien las normas sin tocar la correlación de fuerzas realmente existente en ella, aceptando y reforzando el reparto tradicional de los roles sexuados en el espacio doméstico.

Las nociones de hegemonía y articulación nos permiten pensar una práctica política alternativa a la del alma bella. Con ellas podemos reconocer la tensión constitutiva de la política que quiere cambiar efectivamente las cosas, la que opera vinculando la novedad política, que aparece como excepción a lo que hay, con las condiciones de posibilidad de su emergencia presentes en la situación. Lo nuevo ocurre en la situación, pero no puede aparecer como una mera recomposición de lo existente, como un resultado prefijado en las propias condiciones antecedentes. Si fuera así no habría novedad alguna, sino mera evolución natural de lo que ya estaba latente. Para pensar esta tensión que divide a la novedad política (en deuda con sus condiciones, pero no determinada por ellas) recurrimos a la teorización de Alain Badiou sobre el acontecimiento. En ella vamos a poder encontrar, además, una noción de subjetividad a la altura de la extimidad del cuerpo que hemos propuesto anteriormente.

El interés de sus aportaciones tiene que ver con los avances de su último gran libro filosófico, *Lógica de los mundos*. Badiou (2006/2008) está preocupado por enfrentar la lógica dominante de nuestro tiempo, en sus palabras, el “materialismo democrático”, que reduce nuestra vida a la pluralidad de opiniones (y lenguajes) dentro de un marco de posibilidades dadas, no modificables y que hacen de la satisfacción de las necesidades del cuerpo, biológico, el destino de la vida contemporánea. Es decir, en la medida en la que somos cuerpos-animales solo podemos aspirar a cumplir un programa de satisfacción, o de protección, de nuestras necesidades finitas para evitar recibir daño. No hay posibilidad de transformación política bajo este horizonte que homogeneiza las diferencias como únicamente opiniones y lenguajes particulares y que reduce el cuerpo a su animalidad de modo tal que, ni cuerpos, ni lenguajes, puedan suponer impugnación alguna al orden establecido.

Frente a esta lógica “materialista democrática” Badiou propone como alternativa una “dialéctica materialista” cuyo axioma sería: “no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades” (Badiou, 2006/2008, p. 20). Con él, además de reconocer efectivamente nuestro carácter de “animales del lenguaje”, afirma que no todo termina y se clausura en ello. Cabe la posibilidad, a veces rara y difícil, de las verdades, de la excepción y la novedad frente a la naturalización totalizante de lo que hay (cuerpos y lenguajes) como lo único posible. Badiou, en deuda con Lacan, considera las verdades como excepción a los saberes de la situación, en términos políticos, como posibilidad de novedad y ruptura con lo hegemónico dominante.

En el edificio teórico badiouano la novedad, el cambio, es explicado a partir de su noción de acontecimiento. Con ella, el filósofo señala la posibilidad de irrupción de una auténtica excepción a la situación, algo que no puede ser ordenado, capturado y codificado por ella (en resonancia con lo real lacaniano). Un acontecimiento, que no es

un milagro, es la apertura de una posibilidad para que lo imposible de la situación se haga posible trastocando las coordenadas de lo establecido. Y justo en este punto resuena lo éxtimo. Esta imposibilidad es precisamente éxtima. Aquello que formando parte de la situación no cuenta como parte para ella y que, a la vez, funciona como su “talón de Aquiles”, como ese punto clave que es necesario que permanezca como excepción incluida para que el orden establecido funcione como orden natural de las cosas en las que efectivamente lo imposible está necesariamente proscrito. Es ahí donde se juega la verdad del sistema y en donde encontramos la posibilidad de su transformación y de la irrupción y construcción de otras posibilidades alternativas.

Veamos esta cuestión con más detalle. Una configuración hegemónica necesita una parte que “no cuenta”. Y esta parte que debe contar para la totalidad como “sin parte” (Rancière, 1995/1996.), sin lugar, como excepción de la regla, etc. es clave para la política emancipatoria porque nos muestra el punto de apoyo fundamental del orden establecido, aquello que, apareciendo como una disfunción particular, un mal funcionamiento excepcional dentro de un buen orden general, señala, en realidad, la verdad del funcionamiento del sistema social en su conjunto; precisamente su punto de imposibilidad, aquello que no debe ocurrir en él. Pensemos, por ejemplo, en la situación de los inmigrantes sin papeles de residencia en Europa. Lejos de representar una anomalía, ¿no muestran el verdadero modo de funcionamiento de las democracias occidentales que se sostienen en la exclusión y la explotación de las personas y países del sur?

El acontecimiento supone la apertura de la posibilidad de un proceso de verdad, de construcción viable de una novedad política, a partir de la irrupción de esta “parte sin parte”, lo inexistente, en términos de Badiou (2006/2008), éxtima a la situación. Es decir, no hay transformación política que cambie efectivamente la situación que no pase por el lugar de lo éxtimo-imposible, lo que —formando parte de ella— debe permanecer invisible como lo ajeno y extraño que no encaja, su condición, imposible, de posibilidad.

Es preciso aclarar que la novedad que el acontecimiento porta no deriva automáticamente en un proceso de verdad. El acontecimiento no es la verdad. La verdad se construye como proceso que transforma y constituye un sujeto a partir de la construcción de las consecuencias del acontecimiento. Es por eso que un proceso de verdad es finalmente un proceso de construcción subjetiva, de subjetivación. La verdad del acontecimiento no está tanto en el momento de su irrupción distorsionadora, sino en la construcción de sus consecuencias convocando a un sujeto capaz de sostenerlas.

Y en este punto, y esto es lo relevante para la cuestión que nos ocupa, Badiou, se refiere al cuerpo, ya no como un mero receptáculo de necesidades biológicas, sino

como la misma condición material capaz de soportar la creación excepcional de un proceso de verdad. Así, en deuda con Lacan, considera que el cuerpo, lejos de ser aquello en lo que se reconoce lo más propio e íntimo del sujeto, es el receptor del “sello del Otro”, “el lugar donde el sujeto se constituye como exterioridad a sí mismo” (Badiou, 2006/2008, p. 523). Y es gracias a este devenir otro, a esta experiencia corporeizada de la extimidad, que el sujeto puede participar, “incorporarse” a un proceso de verdad. No se trata tanto de reconocerse o de identificarse en un ideal político, como de encontrarse afectivamente implicado, es un proceso “en carne y hueso” porque finalmente es así como habitamos materialmente el mundo del lenguaje que nos constituye. Y, tal como observamos en la clínica, para que algo ocurra en el cuerpo es necesario modificar en él sus pasiones, no es suficiente con una mera aproximación racional-imaginaria cambiando, por ejemplo, las ideas y los modos de interpretar la realidad. Por eso una subjetivación política como la que proponemos supone también la constitución de un sujeto deseante, aquel que es capaz de mantener abierto el deseo cuando éste, movilizado por una causa (en política, la justicia o la igualdad, por ejemplo), no encuentra un objeto-meta definitivo. Nunca una causa política podrá encontrar una respuesta definitiva, y por ello, su sujeto inevitablemente deberá ser capaz de sostener esta condición ambivalente para la apertura del deseo: hay deseo cuando su causa no se cierra completamente en un efecto, cuando falta algo. Si finalmente no hay sólo lenguajes y cuerpos, tal y como Badiou propone, es porque cabe la posibilidad de un proceso de subjetivación deseante que permita ir más allá de lo que estaba previsto incorporándose y sosteniendo un proceso de verdad.

Conclusiones

Hemos comenzado este trabajo problematizando teórica y políticamente la figura del alma bella y la de su contraparte, el cuerpo feo. Con ello apuntamos a la cuestión de fondo que motiva nuestro trabajo: ¿cómo pensar políticamente el cuerpo?, ¿de qué modo podemos tenerlo en cuenta cuando ponemos la subjetividad en el centro de la política? Sobrevuela una pregunta práctica-política, no exclusivamente teórica: ¿cómo enfrentar políticamente las derrotas de los proyectos emancipadores del pasado cuando hoy ya estamos advertidos de los *impasses* idealistas y totalizantes de algunos de sus principios sobre lo humano?

Sí, la figura subjetiva del alma bella no nos permite escapar del idealismo, pero hemos mostrado que tampoco la del cuerpo feo porque reproduciría una suerte de idealismo intentando reintroducir de contrabando un lugar privilegiado para fundamentar la política. Como hemos argumentado, el cuerpo no puede funcionar como fundamento o principio completo. Es el lugar en el que experimentamos la división

subjetiva que supone lo éxtimo. Hemos retomado esta noción lacaniana precisamente para dar cuenta del ambivalente y contradictorio lugar de lo imposible, extraño, ajeno... pero simultáneamente constitutivo de lo más propio e íntimo del sujeto; aquello que descompleta cualquier posibilidad de unidad o totalidad. Finalmente, hemos desarrollado nuestra propuesta de lectura materialista del cuerpo sacando las consecuencias de este “principio de extimidad” recurriendo a tres conceptos: la rectificación subjetiva, la hegemonía y la incorporación a un proceso, político, de verdad.

Nuestras conclusiones solo podrían servir como condición y quizá como orientación, pero de ningún modo como garantía para ninguna propuesta o proyecto político. Hay política cuando es posible desbordar las posibilidades dadas, las prisiones de lo posible que naturalizan lo que hay como carente de alternativas. Esta apertura de posibilidades no ocurre sin transformación subjetiva, y ésta supone, no sólo estar advertido de que la situación cuenta con la complicidad del sujeto (y de que, por tanto, hay algo de ella que está en manos de él), sino de que, para que haya compromiso y movilización política, no es suficiente con saber o querer (voluntad). Es necesario también, como nos enseña la noción de rectificación subjetiva, estar convocado como un sujeto de deseo, movilizado y atrapado en él. Con Laclau y Mouffe hemos mostrado que no hay transformación política que no participe de las condiciones que se pretenden modificar. Pero es finalmente en diálogo con Badiou y su teoría del acontecimiento, como hemos podido darle un lugar a la subjetividad corporeizada y deseante en la política. El sujeto de la política es resultado y condición, se constituye en deuda con un acontecimiento/causa del deseo que lo precede, y a su vez, nada hay en sus condiciones antecedentes que pueda determinar sus prácticas. Si hay sujeto, deseo e incorporación subjetiva a un proceso político es pasando la prueba de una invención sin garantías a partir de la experiencia, que es corporal, de la extimidad. Así, la subjetividad corporeizada por la que nos hemos interrogado aparece como resultado de la experiencia de la subjetivación del cuerpo, ya no como el depósito de necesidades, sino como el lugar, situado y a la vez en construcción, de la participación en un proceso político (de verdad).

Referencias

- Assoun, Paul-Laurent (1999/2001). *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Badiou, Alain (2006/2008). *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial.
- Balza, Isabel (2014). Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, 13-26
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/199491>

- Bois, Yve-Alain Bois & Krauss, Rosalind (1997). *Formless. A user's guide*. Canada: Zone Books
- Butler, Judith (1993/2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós.
- Butler, Judith (2004/2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (1990/2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cavarero, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos: Barcelona
- Disney, Walt (productor) Stevenson, Robert (director) (1964). *Mary Poppins*. Estados Unidos: Walt Disney Productions
- Ema, José Enrique (2015, abril 10). Política y hegemonía hoy. *La Circular*. Recuperado de <http://lacircular.info/politica-y-hegemonia-hoy/>
- Foucault, Michel (1971/1988). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (1975/2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1984/2005). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, Michel (1976/2008). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Freud, Sigmund (1905/1992) Fragmento de análisis de un caso de histeria. En Freud, Sigmund, *Obras completas* (v. 7, pp.32-34). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1914/1992) Introducción al narcisismo. En *Obras completas* (v. 14, pp. 65-97). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1916/1992). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En Sigmund Freud, *Obras completas* (v. 14, pp. 313-340). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1919/1992). Lo ominoso. En Sigmund Freud, *Obras completas* (v. 17, pp. 215-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1929/1992). El malestar en la cultura. En Sigmund Freud, *Obras completas* (v. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2000/2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1966). *Fenomenología del espíritu*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Kristeva, Julia (1980/1988). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Lacan, Jacques (1964/1999). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1966/2002). *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI

- Lacan, Jacques (1960/2009). *El seminario. Libro 7. La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (1973/2009). *El Seminario. Libro 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques (2001/2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985/1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la Democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Miller, Jacques-Alain (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, Jean-Luc (2004/2010). *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Rancière, Jacques (1995/1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schiller, Friedrich (1793/1985). *Sobre la gracia y la dignidad*. Barcelona: Icaria
- Žižek, Slavoj (1992/2001). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj (2011/2013). *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)