



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Galvis, Emilse

La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière
y Simone Weil

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 160, abril, 2016, pp. 29-48

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80944720002>

- 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

LA SUBJETIVACIÓN POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA ESFERA PÚBLICA: MICHEL FOUCAULT, JACQUES RANCIÈRE Y SIMONE WEIL*



THE POLITICAL SUBJECTIFICATION BEYOND THE PUBLIC SPHERE: MICHEL FOUCAULT, JACQUES RANCIÈRE AND SIMONE WEIL

EMILSE GALVIS**
Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

Artículo recibido: 12 de febrero de 2014; aceptado: 28 de febrero de 2014.

- * Este artículo hace parte del proyecto ECOS-NORD/COLCIENCIAS: “Comprender la subjetivación política hoy: experiencias y conceptualizaciones (Colombia-Francia)” del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes y la Universidad París Diderot (Francia). Grupo Estética y Política, categoría A1 de Colciencias.
- ** Estudiante del doctorado en Filosofía en la Universidad de los Andes.
le.galvis136@uniandes.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Galvis, E. “La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil.” *Ideas y Valores* 65.160 (2016): 29-48.

APA: Galvis, E. (2016). La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil. *Ideas y Valores*, 65 (160), 29-48.

CHICAGO: Emilse Galvis. “La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil.” *Ideas y Valores* 65, n.º 160 (2016): 29-48.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se afirma que la subjetivación política no puede pensarse al margen de las manifestaciones éticas, artísticas y espirituales de la política, en cuanto que despliegan de distintas maneras unos efectos sobre lo que es asumido como común, y reconfiguran nuevas formas de concebir el sujeto político en caminos inusuales de la subjetivación. Se problematiza la subjetivación política a partir de tres lecturas: la crítica, con base en los planteamientos de Michel Foucault; una cierta interpretación de las prácticas artísticas, en Jacques Rancière; y una concepción de la espiritualidad y la política a la luz de los planteamientos de Simone Weil.

Palabras clave: M. Foucault, J. Rancière, S. Weil, política.

ABSTRACT

Political subjectification cannot be conceived separately from ethical, artistic and spiritual manifestations of politics. This is the case since these realms have different effects on what is usually understood as “common”, and they reconfigure new ways of conceiving the political subject through unusual paths of subjectification. Political subjectification is problematized here from the perspective of three different readings: the critical one, following Michel Foucault; a certain interpretation of artistic practices, as it is analyzed by Jacques Rancière; and a conception of spirituality and politics following Simone Weil.

Keywords: M. Foucault, J. Rancière, S. Weil, politics.

Trabajo manual. ¿Por qué no ha habido nunca un místico obrero o campesino que haya escrito sobre cómo aprovechar el hastío del trabajo? [...]

Confesárselo a sí mismo sin concesiones permite elevarse. El hastío en todas sus formas es una de las miserias más preciosas que le hayan sido dadas al hombre como escala para ascender.

SIMONE WEIL, *Cuadernos*

Introducción

Ciertamente, como lo ha destacado una reciente compilación titulada *A la sombra de lo político* (cf. Acosta y Manrique 2013), la filosofía se juega hoy en el marco de una serie de consideraciones en torno al sujeto político o al ciudadano que pone en cuestión y problematiza los presupuestos que de estas consideraciones se han establecido en la historia de la filosofía política y que, de cierta manera, siguen vigentes hoy. Estas consideraciones merecen ser hoy repensadas en un campo amplio y no lo suficientemente explorado, como lo es el de la *subjetivación política*,³ en cuanto permite poner en escena modos inusuales y poco transitados de ser unos con otros, de la acción política y de reflexiones que permiten reconfigurar el espacio político en relación con la mirada, el lenguaje o la escritura. Así, el propósito de este texto consiste en ampliar y problematizar el ámbito de la *subjetivación política* a la luz de tres maneras de pensar la política; estas son: la ética, las *prácticas artísticas*⁴ y la *espiritualidad*. De esta manera, quisiera proponer que la subjetivación política está en el centro de los debates que se plantean a la hora de considerar, en primer lugar, la crítica práctica y permanente de nuestro ser histórico, crítica que se propone como un movimiento ético del sujeto sobre sí mismo, en el marco de una ontología crítica del presente, tal y como la presenta Michel Foucault; en segundo lugar, la manera como las prácticas artísticas y la política permiten reconfigurar el paisaje de lo sensible a partir de una cierta comprensión estético-política que solo tiene sentido en su relación con la división de lo sensible,

3 El término de subjetivación política que se problematizará en este texto se encuentra en un reciente artículo de Étienne Tassin, titulado “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt”. Como se verá más adelante, en este artículo la definición de este concepto de Tassin se amplía a partir de tres caminos de la subjetivación que no se reducen estrictamente a la aparición en la esfera pública.

4 Emplearemos el término de prácticas artísticas para hacer referencia a aquellos modos de interrupción del régimen representativo del arte, tal y como los presenta Jacques Rancière en su reciente obra *Aisthesis*.

esto es, en términos de Rancière, con la distribución espacio-temporal de los lugares, las funciones y las partes en una esfera común; finalmente, la subjetivación política también tendría mucho que decirnos en el marco de una suerte de espiritualidad, entendida, en términos de Simone Weil, como una reconfiguración de la pesadez del trabajo manual a partir de la escritura.

Antes de entrar a desarrollar estos tres caminos de la subjetivación, me gustaría problematizar qué entendemos por *subjetivación* y por qué se dice de esta que es *política*. En principio, la subjetivación, nos dice Étienne Tassin, “designa un proceso y no un estado” (37). Esto quiere decir que no puede asignársele a este proceso un estatus, una categoría, una identidad fija y establecida o un principio del ser, y también que, a pesar de que la subjetivación *no es un sujeto* (pues donde hay subjetivación no hay sujeto), tampoco es *un mero llegar a ser sujeto*, como si pudiera darse por entendido que sabemos lo que significa “ser sujeto”, pues no hay sujeto ni en el origen del proceso ni en su culminación. En palabras de Tassin:

La subjetivación definiría así un “extraño llegar a ser sujeto” incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto [...] No un llegar a ser sí mismo, sino un llegar a ser no sí mismo o no un sí mismo completo, o el devenir de un sí mismo difiriendo incesantemente de sí, no coincidiendo jamás consigo ni con un “sí mismo” (con la forma del sí mismo). En pocas palabras, la idea aquí de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una des-identificación, de una salida fuera de sí. (37)

Lo que inmediatamente sobresale en esta cita es una comprensión de la subjetivación como un devenir, como un proceso o como un caminar sin detenerse, sabiendo también que el caminar, en sí mismo, no se configura como un punto de partida o de llegada, sino que es un caminar o un transitar que da cuenta, a la vez, de por qué, tal y como nos dice el artículo de Tassin, se enlaza la subjetivación con una forma de nomadismo o de errancia. Así, la subjetivación produce “seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fiel�idad” (Tassin 38). Esto quiere decir, entonces, que la subjetivación produce una suerte de “subjetividad no identificable”, que se resiste a la producción de una identidad determinada, fijada, establecida o situada.

Dejemos ahí esta definición, que ya parece mostrarnos una idea general de la subjetivación, y vayamos a una de las preguntas que resulta fundamental para lo que hemos venido diciendo: ¿qué significa que se diga que la subjetivación es política? Lo que me interesa rescatar aquí es que, por un lado, la subjetivación es *política* en cuanto no procede de una *inheritencia*, sino de una *exherencia*. Esto quiere decir que “quien adviene” con y por este proceso de subjetivación no es el

heredero testamentario de *lo que él es* por fuera o antes de dicho proceso, sino más bien, tal y como se sigue de la referencia directa a Arendt en la interpretación de Tassin, “que lo que soy por mi nacimiento o mi pertenencia sociohistórica [inherencia] no decide de antemano quien me descubro ser en un determinado proceso de subjetivación política [exherencia]” (38). Así, “político” quiere decir que hay condiciones exteriores por las que un ser, no por cuenta propia (aunque lo haga con su consentimiento), entra en un proceso en el que llega a ser otro de *lo que es* (*what he is*), pero en el que puede, sin embargo, reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con *quién es* (*who he is*) (cf. Arendt 1958 132).

Aquí podemos problematizar un par de cosas; por un lado, para Tassin la politicidad de esta “exherencia” estaría asociada a una cierta *singularización*, en términos de Arendt, o a una comprensión de lo *político*, en el caso de Rancière, que en ambos casos permite reconfigurar lo que es asumido como mundo común. Ampliemos en cada caso lo que se entiende por subjetivación política. Para Arendt, la subjetivación política puede entenderse como una acción-en-común que emerge entre aquellos que se distinguen como singulares y que se asumen, a la vez, como iguales con base en cierto poder de actuar y hablar que se actualiza *entre* una pluralidad. Dicho más claramente, la subjetivación consiste en una cierta exposición de una pluralidad a partir de la cual se instituye un espacio de visibilidad (cf. Arendt 132). Para Rancière, la subjetivación política consiste en el proceso de singularización polémica de actores específicos que no comparten una identidad, puesto que precisamente se trata de transformar el espacio de lo sensible en nombre de cualquiera. En otros términos, de lo que se trata es de crear un espacio de polémica, de litigio, de desacuerdo, con el propósito de convocar y confrontar las identidades, haciendo que estas se conformen en una dinámica heterológica de *lo propio impropio*. Así, la política en general se expresa siempre en el momento en el que se crea un *topos* polémico de enunciación, en el que diversas instancias ponen en cuestión su propia identidad y la lógica que las atraviesa, las divide y las moviliza (cf. Rancière 2007 58). Así, el rasgo diferencial en este proceso de subjetivación política es el *intervalo (in between)*: la creación de una subjetividad nueva que confronta lo policial, pero que no asume un lugar propio.

Ante estas dos comprensiones de la subjetivación política, en las que se despliega una suerte de acción colectiva que verifica la igualdad de todos en el acceso al *espacio público*, quisiera problematizar tres maneras de pensar la política que no la conciben como una instancia de visibilidad en la esfera pública, ni como un escenario de inteligibilidad en el que se despliega una racionalidad discursiva o una instancia normativa de enunciación. Esto quiere decir que la subjetivación política

tiene lugar también en tres escenarios ético-políticos en los que se desestabiliza esta dicotomía entre lo público y lo privado, y en donde se ponen en escena nuevas maneras de pensar lo político y el ser-en-común. Me refiero, en específico, a ciertas formas de repensar lo político que emergen de la comprensión de algunas prácticas artísticas en relación con los modos de sentir, los modos de percibir, los gestos, las miradas y la puesta en cuestión de un régimen representativo del arte; también hablo de aquellas prácticas éticas que se inauguran al considerar una particular forma de espiritualidad, en relación con la escritura, el trabajo manual o la desgracia extrema. Hay, entonces, otras formas de asumir la subjetivación –en términos ético-políticos– que son en sí mismas políticas y que tienen que ver con los tres caminos que hemos señalado.

Ética y política: Foucault y la crítica como una filosofía sin ley

En el artículo *Foucault*, escrito por el mismo Michel Foucault con el seudónimo de Maurice Florence (M. F.), el filósofo francés insiste en que su proyecto podría denominarse “historia crítica del pensamiento” (cf. 2010 999). Foucault distingue dos acepciones de la dimensión crítica en el pensamiento de Kant: la primera es una analítica de la verdad, en la que se inscriben las tres críticas. En esta tradición, Kant se habría ocupado de una exhaustiva investigación sobre los fundamentos y los límites del ejercicio de la razón mediante tres preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? La segunda tradición, también en el marco de la crítica, es una historia crítica del pensamiento o una *ontología crítica* del presente, contenida en algunos ensayos cortos de Kant, entre los cuales se encuentra el artículo de 1784 elaborado como respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? (*Was ist Aufklärung?*). En este texto particular de Kant, Foucault encuentra que aquello que se pone de relieve es justamente una *actitud crítica* que no se reduce a un periodo de la historia ni a una época, en cuanto que de lo que se trata es, justamente, del paso de la modernidad como una época a la modernidad como una *actitud*.⁵ Por actitud entiende:

.....

5 En efecto, Kant no es el primero en plantear el momento presente como objeto de una reflexión filosófica, sin embargo, Foucault aclara que, hasta ese momento, el presente había sido concebido en una relación longitudinal con el pasado (como un hilo conductor de la Antigüedad y la Edad Media que es necesario rescatar o como un rechazo a esta tradición que es preciso repensar). A diferencia de esta relación *longitudinal*, en el texto de Kant la pregunta por la modernidad se plantea en relación con la propia actualidad y con el papel que ocupa la reflexión filosófica, entendida como la expresión de una actitud crítica del presente; esto es, el papel que ocupa el filósofo en un presente que le pertenece y en relación con el cual ejerce una práctica discursiva. Aquí la modernidad se expresa de manera *vertical*, respecto de un cierto presente del que es preciso y necesario ocuparse. En este sentido, para Foucault la pregunta de Kant es la siguiente: ¿qué

[U]n modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. (Foucault 2011 81)

Es esto lo que parece plantearse por primera vez en el texto de Kant: el esbozo de una “actitud de la modernidad” o un *ethos* filosófico de esta. Entonces, la *Aufklärung*, en este segundo legado crítico de Kant, “no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud: es decir, un *ethos filosófico* que podría caracterizarse como *crítica* permanente de nuestro ser histórico” (Foucault 2011 86). Esta reflexión sobre la crítica se explora con mayor profundidad en la conferencia *Qu'est-ce que la critique?*, que impartió Foucault ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1978. Allí, Foucault indica el lugar fundamental que ocupa la *crítica* en relación con aquello que es la filosofía, la política, la ciencia o la literatura. Para el filósofo francés, es claro que la *crítica* es “un proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en la dirección de una filosofía por venir, [o] quizás en el lugar de toda filosofía posible” (Foucault 2011 4). La crítica es el lugar de toda filosofía posible para Foucault, en cuanto que no se agota en una época. La crítica, en cuanto crítica, es susceptible de ser cuestionada y repensada en cualquier época o acontecimiento histórico. Esto significa que la crítica estará siempre en los umbrales de una verdad franqueable, puesto que es un “instrumento, un medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer” (Foucault 2011 5).

La crítica, entonces, se distancia de una dimensión “analítica”, que se cuestiona por los límites del conocimiento, para abrir paso a una *crítica práctica*, que se expresa en un singular franqueamiento de los límites que nos conforman dentro de una determinada forma de ser. Este franqueamiento de los límites de la acción es lo que rescata Foucault del legado crítico de Kant, y se asocia directamente con aquello que hemos llamado subjetivación ético-política. De manera que cuando

es lo que en el presente tiene *sentido* para una reflexión filosófica? ¿Qué es eso que nos constituye hoy y sobre lo cual es necesario desplegar una reflexión filosófica? Kant se interrogó, en este sentido, por un cierto presente que debe distinguirse y reconocerse de los otros, en el marco de una práctica discursiva que tiene su propia historia. Así, “En el texto de Kant se ve aparecer la cuestión del presente como acontecimiento filosófico” (Foucault 2011b 55), y entonces de lo que se trata es de la manera como por primera vez aparece “la filosofía como problematización de una actualidad y como *interrogación por parte del filósofo de esta actualidad* de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse” (*id.* 56, énfasis agregado).

hablamos de subjetivación política en Foucault, en consonancia con la actitud crítica, no se trata de un mero no querer ser gobernado, como en una simple oposición o actitud de rechazo, pues de lo que se trata es de una “cuestión perpetua” que consiste en la actitud crítica que se cuestiona por “cómo no ser gobernado de esa forma, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos” (Foucault 2011 7). De allí que Foucault se pregunte qué es aquello que aparece como singular y contingente a la hora de pensar en la crítica, y qué tipo de prácticas de sí darían cuenta de esa crítica permanente de nuestro ser histórico. En este punto, y después de este recorrido, me parece preciso señalar que la subjetivación política, en el pensamiento de Foucault, a la par de la lectura que hemos hecho de la crítica, no es una mera *desidentificación*, una *salida fuera de sí*, así sin más, puesto que la subjetivación es política en los términos de Foucault, e implica, en cuanto tal, dos elementos o dos preguntas fundamentales: primero, la interrogación acerca de cuáles son los límites que me constituyen en un momento dado o cómo estoy siendo gobernado y, por lo tanto, conducido en el marco de una tecnología de poder; segundo, cómo, en el marco de ciertos límites establecidos, puedo llegar a devenir otro. Estas dos preguntas pueden entenderse mejor de la siguiente manera.

En el análisis crítico-histórico de la *Aufklärung*, Foucault encuentra que, a partir del siglo XVI y desde antes de la Reforma, se gestó una explosión del arte de gobernar a los hombres. Esta explosión puede ser entendida en dos sentidos: se da, por un lado, un desplazamiento con respecto a un ámbito religioso y, por el otro, una multiplicación de este arte de gobernar en diversos dominios, por ejemplo, cómo gobernar a los niños, una familia, una casa, los Estados, el propio cuerpo y el propio espíritu. Así, dice Foucault, “‘¿Cómo gobernar?’ creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI” (2011 7). No obstante, el autor aclara que esta pregunta, tan característica de las sociedades del occidente europeo en el siglo XVI, no puede estar separada de la pregunta por *¿cómo no ser gobernado?* A propósito de la subjetivación, Foucault se pregunta si no hubo en la pastoral cristiana formas de resistencia al poder en cuanto que conducta, es decir, si no hubo ciertas formas de *no ser gobernado* bajo los preceptos de obediencia y salvación de la pastoral cristiana.

La respuesta de Foucault es que claramente sí hubo ciertas formas de resistencia o de subjetivación política (contra-conducta), entre las cuales se halla una serie de comunidades antipastorales de la Edad Media:

Por un lado, son movimientos caracterizados por un querer ser conducido de otra manera, cuyo objetivo es, así, un tipo diferente de conducción; pero que también, por el otro lado, buscan indicar un área

en la cual cada individuo puede conducirse a sí mismo, el ámbito de la conducta y el comportamiento propios. (Foucault 2011 25)

Lecturas como la de Davidson rescatan, de este análisis de Foucault, que la noción de contra-conducta añade un componente ético a la noción de resistencia y, además, que esta noción es un espacio de movilización que transita *de lo ético a lo político*. De manera que: “La resistencia y la contra-conducta modifican estas relaciones de fuerza [de la conducta], subvierten las organizaciones de poder estabilizadas localmente y, por lo tanto, afectan de una manera novedosa las posibilidades de acción de los otros” (Davidson 154). En este sentido, lo ético no es un ámbito separado de lo político, en la medida en que conducirse a sí mismo, en el marco de un comportamiento propio, modifica las relaciones de fuerza que sostienen una determinada tecnología de poder.

Podemos mencionar dos ejemplos de subjetivación política en la pastoral cristiana: la escritura y el misticismo medieval. En cuanto a la escritura, se trataba de rechazar la figura del intermediario para acceder a la verdad de la biblia, rechazo que implicaba, a su vez, desprenderse de la obediencia y la salvación. En el caso del misticismo medieval, lo que resalta Foucault es que este se configuró como una forma de resistencia directamente ligada a los movimientos de mujeres que, en la Edad Media, estuvieron conformados alrededor de profetisas, y de varios grupos franceses y españoles de dirección espiritual en los siglos XVI y XVII⁶ (las *Rheinisch Nonnen-mystik*), que eran colectividades de mujeres-monjas en las cuales se formaban otras experiencias de vida no directamente ligadas a la dirección de conciencia del cristianismo, y que “uno las ve a menudo conectadas al problema de las mujeres, de su estatuto en la sociedad, en la sociedad civil o en la sociedad religiosa” (Foucault 2006 229). Estos ejemplos ponen en escena, como hemos dicho, una comprensión de la subjetivación ético-política que puede llegar a ser colectiva. En síntesis, la subjetivación política, tal y como se entiende en el pensamiento de Foucault, es un franqueamiento efectivo de los límites de la acción, mediante el cual el individuo o un colectivo de sujetos se conducen éticamente al margen de los tipos de comportamiento determinados por una forma de poder.

6 Así, nos dice Foucault: “Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística; y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se han desarrollado en los conventos o en el exterior de los conventos por los laicos” (Foucault 2011 46).

Prácticas artísticas y políticas en Jacques Rancière: *Aisthesis* y “El resplendor cruel de lo que es”

¿Cómo pensar la subjetivación política en el marco de ciertas prácticas artísticas que irrumpen en la definición de lo que quiere decir arte? ¿De qué manera cierta reconfiguración del arte permite dar apertura a otras formas de pensar lo político? En este apartado quisiera hacer referencia a una de las escenas que aparecen en la obra *Aisthesis* de Jacques Rancière, titulada: “El resplendor cruel de lo que es”. En *Aisthesis*, el filósofo francés se ocupa de señalar que lo que consideramos *arte* tiene que ver no solo con lo que hacen los grandes artistas o con las grandes exposiciones de museo, sino con ciertos modos de interpretación que han reconfigurado el *paisaje de lo sensible*, esto es, con algunas escenas y acontecimientos muy prosaicos que pudieron resignificar lo que fue asumido como arte en el momento propio del régimen estético. Recordemos que lo que define un objeto de arte, según este régimen de la representación, es una cierta especificidad que, de acuerdo con la poética aristotélica, definía a los objetos y a sus productores de acuerdo con unos cánones de proporción o armonía, en los que se hacía coincidir el todo con sus partes, y además como el “lugar” en el que las obras adquirían rasgos de comunicabilidad unívocos (cf. Rancière 2012 20). Tal comprensión del arte, propia de las bellas artes, promovía una división reglamentada entre las formas de hacer (*poiesis*) y una forma de ser (*aisthesis*) en la que se expresaba una clara jerarquía entre las bellas letras y las artes mecánicas.

La estética (*Aisthesis*) sería, así, el tejido de la experiencia sensible que quiebra las distinciones entre el arte y el no arte, en el cual los discursos propios del régimen representativo intentan fijar una propiedad específica de un dominio concreto. Quisiera problematizar, entonces, ¿en qué sentido estas formas de concebir el arte permiten pensar de distintas maneras la subjetivación política? ¿Qué otras formas de subjetivación se desprenden de este modo de irrupción del arte como un paisaje de lo sensible? ¿Cuál es el lugar de estas reconfiguraciones de la mirada, la percepción, la suspensión de lo decible y lo reconocible, en la manera como se piensa la subjetivación política? Veamos en qué consiste esta escena, para entender lo que está en juego en estas preguntas.

En la escena número 14 de *Aisthesis*, titulada “El resplendor cruel de lo que es”, se da cuenta de un minucioso inventario de los objetos de tres familias de Alabama, que inicialmente tendría la intención de aparecer con su “respectiva fotografía” en la revista *Fortune*, especializada en grandes reportajes periodísticos. En aquella ocasión, tanto la imagen como el texto debían dar cuenta de la manera como los individuos y las familias, representativos de la Norteamérica pobre, viven los tiempos de la crisis y el *New Deal*. El objetivo era claro: dar cuenta de un sector

social que se considera particularmente miserable, y de las maneras de vivir del norte industrial, esto es, de las formas de vida de un obrero de la construcción o de un aparcero que trabaja en los algodonales del sur. Para cumplir tal propósito, la revista envía al joven James Agee, quien, en compañía de su amigo Walker Evans, decide que, a diferencia de lo que espera el “universal reportaje”, cada uno trabajará por su lado, texto y fotos serán independientes y,

[d]e hecho, ninguna foto mostrará al lector las resquebrajaduras del secreter o la familia de perros de porcelana. Ninguna leyenda acompañará las fotos. Y ningún texto del reportero nos explicará las circunstancias en que el fotógrafo ha reunido a tales o cuales miembros de una de las tres familias. (Rancière 2013 286)

El resultado de este trabajo, a partir de la decisión de Agee y Evans, no fue un artículo sobre los campesinos algodoneros del sur de los Estados Unidos, y tampoco se publicó en ninguna revista; el producto de este trabajo se publicó en forma de libro, bajo el título de *Elogiemos ahora a hombres famosos*, texto que tuvo alrededor de 500 páginas sin fotografías. El relato, en este caso, más allá de narrar la vida de la esposa, de los hijos y del agricultor, se dedica a detallar cada cosa, cada olor, cada hendidura de los objetos, resultado del azar o del ambiente, en la forma de una minuciosa descripción. Así, en la vivienda del agricultor se señalan los muebles cubiertos de telas, las fotos de los niños sobre el piano, las estanterías acristaladas donde viejos libros escolares se codean con obras religiosas. Así, en uno de los inventarios, se dice lo siguiente:

El secreter fue en una época un mueble absolutamente pequeño burgués. Es muy grande y pesado y está enchapado de una madera de color rojo oscuro y rica textura; tiene placas de metal diestramente cinceladas en los tiradores de los tres cajones; el espejo, de al menos tres pies de alto, está rodeado de un marco de madera esculpido a máquina. El enchapado está ahora agrietado y en varios lugares se ha despegado de la base de madera blanda amarilla. Casi todos los tiradores de los tres cajones están descuajeringados y dos de ellos han desaparecido. Abrir y cerrar los cajones es toda una historia. (Rancière 2013 283)

Ante tal descripción, se pregunta Rancière:

¿A qué género de literatura pertenecen estos minuciosos inventarios que parecerían trasponer al decorado de la vida pobre la descripción balzaciana de los interiores burgueses de provincia, si no se mezclara con ellos una mirada soñadora siempre presta a inmovilizarse en alguna incongruencia surrealista: botón roto, muñeca mutilada, montaje de recortes o aguja decorada con un cisne? (2013 285)

En esta escena se pone en juego lo que Rancière llama *Aisthesis*, esto es, el nombre de la categoría que, desde hace dos siglos, designa en Occidente el tejido sensible y la forma de inteligibilidad de lo que llamamos Arte, como “noción que designa una forma de experiencia específica que solo existe en Occidente desde fines del siglo XVIII” (Rancière 2013 9). Para Rancière, es claro que desde antes del siglo XVIII existían toda clase de artes, entre las cuales unas podían disfrutar de un estatus privilegiado, de modo que “[l]as bellas artes eran hijas de las llamadas artes liberales. Y estas, a su vez, se distinguían de las artes mecánicas [...] de las que podía encargarse un artesano o un esclavo” (*ibid.*). Pero precisamente el Arte (con mayúscula) comenzó a existir cuando la jerarquía entre aquellos que pertenecían a las bellas letras (*belles lettres*) y aquellos que ejercían las artes mecánicas empezó a vacilar, en el momento mismo en el que se quiebra el régimen representativo, y se da una mutación en las formas de la experiencia sensible y en las maneras de percibir y ser afectado. Justamente, es en estas reconfiguraciones del régimen representativo del arte que se puede pensar en una suerte de subjetivación política, como lo veremos más adelante.

James Agee se habría encargado de señalar la aparición de algunos desplazamientos con respecto a la percepción de lo que quiere decir arte, y de aquello que era lo propio del “universal reportaje” en la búsqueda de una plena correspondencia entre imagen y texto, y se habría ocupado también de desdibujar las fronteras entre el arte y la vida. En este sentido, la subjetivación empieza a aparecer simultáneamente mediante dos procesos: por un lado, la desestabilización del régimen representativo, que en este caso pretendía dar cuenta de la pobreza de las familias de Alabama en un foto-reportaje que presuponía desde el inicio las formas de vida y funciones de estas familias. Aquí la subjetivación tendría que ver con ciertos modos de percepción o nuevas maneras de asumir la mirada que desdibujan aquellas categorías de lo que significa el arte y, en este caso, el “universal reportaje”.

En el caso del “universal reportaje”, se trataría de la plenitud en la correspondencia entre la imagen y el texto, o de una cierta intención de buscar el “todo” en la parte, es decir, de pretender incluir en la imagen todas las formas de vida de las familias del sur. Así:

Para el arte del reportaje es esencial contener sin cesar el doble exceso en el cual podría perderse: la situación tan inaudita que las palabras e imágenes ya no pueden traducirla, y los signos tan triviales que no hay razón para elegir uno en lugar de otro. (Rancière 2013 288)

Es justamente este doble exceso, nos dice Rancière, lo que caracteriza la descripción del secreter. “La decisión de decirlo todo no es en modo alguno la consumación de la lógica periodística. Al contrario, la hace

estallar y, con ella, cierta lógica del arte" (2013 288). ¿En qué consiste tal estallido? En principio, podemos decir que, para el "universal reportaje", la fotografía no funciona sin la leyenda o el texto que confirma que esas existencias singulares reflejan un destino común y confirman una manera bien establecida de ajustarse a él. De manera que:

El problema no es unir todo con todo, sino captar en cada uno de sus detalles el peso formidable de la necesidad que se abate sobre los seres humanos y el arte con el cual estos le responden. Es devolver a cada elemento del inventario la dignidad de lo que él es [...] Ver en cada cosa un objeto consagrado y una cicatriz: este programa impone a James Agee una descripción que haga sensible a la vez la belleza presente en el corazón de la miseria y la miseria de no poder percibir esta belleza. (Rancière 2013 292)

La estética, en estos dos casos, expresa una belleza que es una suerte de configuración *incompleta* de la forma de vida de la Norteamérica "miserable", de la que pensaba dar cuenta la revista, y de la actividad humana opuesta al sentido de una existencia completa, total, unitaria. La fotografía y el texto, en cada caso, más allá de una definición, más allá de un concepto, se establecen como un estado de *suspensión*, son un *exceso* en el orden de lo *decible*, de lo *descifrable*. ¿Por qué estas formas de interrupción del régimen representativo tendrían que ver con la subjetivación política? ¿En qué sentido estas formas de concebir el arte permiten pensar la subjetivación política?

En primer lugar, estaríamos hablando de una suerte de subjetivación política en el régimen estético del arte; en cuanto las formas de percepción, la mirada y la reconfiguración de lo que quiere decir arte se asumen como una *exherencia*, esto significa que sus funciones exceden el régimen representativo que les dice qué deben representar y cuál es su función en el campo del "arte". Es decir, que la *Aisthesis* es una suerte de subjetivación, en la medida en que se configura como un tejido de la experiencia sensible que genera un quiebre en las propiedades determinadas del arte. En la escena que nos ocupa, la subjetivación política tiene un lugar crucial, en el sentido en el que cambian las formas de percepción y comprensión de lo que significan las prácticas artísticas y su vinculación con las funciones y papeles que desestabilizan quienes deciden, en algún momento, no realizar el reportaje de los algodoneños del sur, sino más bien hacer estallar la lógica del arte representativo para poner en escena nuevas formas de lo común.

Además de la irrupción de la *Aisthesis*, la subjetivación política se construye a partir de aquellas prácticas que, guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera, buscan *verificar* este supuesto y tratar el daño hecho contra los *no tratados como iguales*. Tal suerte de verificación de la igualdad se realiza cada vez que se hace

visible aquello que no lo era, aquello que estaba excluido en el reparto de lo sensible de la policía. Esta forma de subjetivación se realiza, por ejemplo, cuando un proletario se da cuenta de que la misma inteligencia que le ha ayudado para realizar sus labores manuales o sus labores más toscas también le serviría para leer y escribir.⁷ En suma, la subjetivación tendría que ver también con ciertas formas de irrupción del régimen representativo del arte que imponía a los objetos y a sus productores unas funciones y papeles específicos. Cuando se crea una brecha en las formas de percepción y la mirada, pero también en las formas de vida de los proletarios o los reporteros, podemos decir que las prácticas artísticas son también una forma de subjetivación política.

Espiritualidad y política: la pesadez y la gracia en la filosofía de Simone Weil

Para tener fuerzas para contemplar la desgracia cuando se es desgraciado, es necesario el pan espiritual.

SIMONE WEIL, *Cuadernos*

Una de las principales razones para considerar *La pesanteur et la grâce* como una de las obras más políticas y llamativas de Simone Weil tiene que ver con que allí se pone en escena la existencia de una certeza que la habría acompañado durante toda su vida. Tal certeza consiste en una cierta forma de acción política que le permitiría estar en el lugar donde la desgracia humana propicie el acceso a la verdad. Así, dice Weil,

[E]stoy fuera de la verdad y tengo la certeza interior de que esta verdad, si en algún momento se me concede, lo será solo en el momento en el que yo misma me encuentre físicamente en la desgracia, y en una de las formas extremas de la desgracia presente. (2007a 165)

¿En qué consiste esta desgracia presente de la que nos habla Weil? ¿De qué nos habla la autora cuando se refiere a una cierta verdad que solo se le concederá mediante la exposición al sufrimiento? ¿En qué sentido esta verdad tiene que ver con el hecho de desdibujar la dicotomía entre el trabajo manual y el trabajo intelectual? En la figura de Simone Weil, que aparece en *La pesanteur et la grâce*, encontramos una suerte de *subjetivación* que se concibe mediante una relación entre el trabajo manual y la escritura que expresa una experiencia interior y una autenticidad asociada con el amor a Dios al margen de toda pertenencia al

7 Estos actos singulares que podríamos llamar de subjetivación, en cuanto que implican un movimiento del sujeto con respecto a sí mismo, aparecen más claramente expuestos en *La noche de los proletarios* (cf. Rancière 2010).

cristianismo y a la Iglesia.⁸ Así pues, Simone Weil concibe la subjetivación política en el marco de una suerte de espiritualidad, en la medida en que se pregunta por la manera como se puede vivir una experiencia de la *gracia* en las condiciones laborales de precariedad que se hacen presentes en las estructuras de dominación del capitalismo. Para esta filósofa y activista francesa, la forma de comprender las estructuras de dominación, que son la causa de la desgracia, implica el hecho de vivir el dolor y el sufrimiento del trabajo manual en comunidad (compartiendo el mismo dolor, la misma desgracia), porque solo mediante esta experimentación del dolor físico del trabajo manual es posible un encuentro con la *gracia* y el amor. Así:

El pensamiento y la acción definen la libertad, mientras que son el deseo y su satisfacción instrumentos para la esclavitud. *Solo el trabajo manual como factor de equilibrio entre el espíritu y la materia puede hacer consciente la vida*, producir para el hombre su propia existencia natural, de manera que la civilización más plenamente humana será aquella que tenga al trabajo manual como centro, aquella en la que *el trabajo manual constituya el valor supremo*. (Weil 2007a 14, énfasis agregado)

En estas palabras, Weil recoge muy bien la necesidad del trabajo manual, en el que es posible el acceso a la verdad de la existencia. Es decir, el valor supremo del trabajo manual sería una suerte de verdad sobre la existencia natural del hombre, en la medida en que allí “se puede hacer consciente la vida”. En la lectura que hace Carmen Revilla, Weil se refiere a esta pesadez (pesantez) no como una necesidad de habitar lugares de arraigo con el propósito de que el pensamiento encuentre una cierta “plenitud” de su existencia, pues de lo que se trata, más bien, es de un medio humano en el que el pensamiento se encarna y adquiere consistencia y concreción en un modo de *existencia*. Dicho de otro modo, la necesidad, como rasgo de la realidad, aparece en la obra de Weil como un modo de experiencia, antes que como una cuestión teórica. Esta es “una de sus más puras expresiones, la experiencia de la necesidad es la desventura (pesantez); es una experiencia de la fuerza que no produce, prioritariamente, dolor, ya que es más bien un padecer [de una cierta] presencia obstaculizante” (Revilla 48). En este sentido, el pensamiento se inserta en lo real, se abre al mundo exterior, inmerso en la sociedad que lo rodea, en un contacto con toda esa sociedad en donde la filosofía

8 Tal y como recuerda Bataille: “Incluso hay algo chocante en el hecho de que esta joven intelectual, sin vínculos religiosos y como naturalmente atea, sea casi repentinamente a sus veintinueve años sujeto de una experiencia mística de forma cristiana, sin que tal acontecimiento parezca modificar en nada el movimiento de su vida ni la dirección de su pensamiento” (34).

se hace presente mediante lo que en esta pensadora francesa podría considerarse una cierta posibilidad de subjetivación:

Con frecuencia los sufrimientos físicos [y las privaciones] resultan para los hombres valientes una prueba de resistencia y de fortaleza de ánimo. *Pero se puede hacer un mejor uso de ellos.* Que no me resulten, pues, eso. *Que me resulten un testimonio sensible de la miseria humana.* Que los padezca de una manera completamente pasiva. Fuera como fuere, ¿cómo habría de considerar yo la desgracia demasiado grande, cuando la mordedura de la desgracia y el rebajamiento a que esta condena hacen posible el conocimiento de la miseria humana, conocimiento que es la puerta a toda sabiduría? (Weil 2007a 84, énfasis agregado)

Justamente a este interés sobre la manera como el pensamiento se inserta en lo real parece remitir su sensibilidad: al lugar que le es propio, al lugar que biográficamente, según Weil, le corresponde en el orden de la necesidad y del dolor, y del que obtiene la energía y el conocimiento para abrir la puerta a toda sabiduría. La *pesadez*, si entendemos por esta una cierta forma trabajo manual y de sufrimiento que destruye el yo, es para Weil un testimonio sensible de la especie humana, tan fuerte que es capaz de dar apertura a una nueva forma de existir. No obstante, ¿cómo entender que esta forma de sufrimiento es a la vez la posibilidad de un modo de sabiduría en el pensamiento de Simone Weil? Pues bien, antes de dar respuesta a esta importante pregunta, es necesario destacar la comprensión weiliana de lo que significa la *pesantez* y la *gracia*, puesto que estas dos expresiones tienen una directa relación con la búsqueda de la verdad que habría caracterizado la vida de Weil, y se relacionan, a su vez, con la insistencia en disociar la diferencia entre el trabajo manual y el trabajo intelectual.

Para Weil, dos fuerzas reinan en el universo: la luz y la desgracia extrema (cf. 2007a 53). Estas potencias son dos dimensiones que rigen la realidad del hombre y, en este sentido, para esta filósofa francesa, “[e]l [hecho de] adoptar el rango del último ser de la ciudad no es solo un acto de comunión con la desgracia (pesantez), sino que constituye además un modo de engrandecimiento (gracia)” (Weil 2007a 53). Esta cita, tal y como la entendemos, significa que el encuentro con la clase de los “vencidos” es una comunión con la desgracia extrema, pero a la vez es un encuentro con un cierto modo de espiritualidad que es precisamente el punto al que queremos llegar con el recorrido sobre la *pesadez* y la *gracia* en el pensamiento de Weil. ¿Cómo entender en Weil esta concepción de espiritualidad?⁹

9 Así dice Weil: “Tengo una especie de certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro que es para transmitirlo. Pero la experiencia y la observación de

En la antología de aforismos que aparecen en *La pesanteur et la grâce*, Simone Weil se refiere a la *Descreación* como un cierto proceso de *desidentificación* de la desgracia extrema, en el que se inaugura el contacto con otra realidad. Para Weil, “Descreación [significa] hacer que lo creado pese a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucedáneo culposo de la creación” (2007a 81) ¿Cómo lo creado pasa a ser lo increado? ¿En qué consiste esta destrucción de lo creado? Pues bien, para Weil, la creación es un acto de amor y es perpetua, en cuanto que:

La implacable necesidad, la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo, agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades –*todo eso es amor divino*–. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Porque si estuviéramos expuestos a la irradiación directa de su amor sin la protección del espacio, del tiempo y de la materia, nos evaporaríamos como el agua al sol; no habría suficiente yo en nosotros como para abandonar el yo por amor. *La necesidad es la pantalla puesta entre Dios y nosotros para que podamos ser*. A nosotros nos corresponde atravesar esa pantalla para dejar de ser. (Weil 2007a 81, énfasis agregado)

Lo que se pone de relieve en la anterior cita es aquella fuerza espiritual que nos permite experimentar suficiente “yo” en nosotros para abandonarlo tras la experiencia del peso de la desgracia. En este sentido, la descreación se propone como una subjetivación política en el sentido en el que se expresa una renuncia del yo generado por la necesidad o el desamparo. De manera que el juego entre el movimiento *descendente* de la desgracia y el movimiento *ascendente* de la gracia es la única posibilidad del encuentro con el amor, esta es la posibilidad de la creación en términos de Weil:

mis contemporáneos me persuade cada vez más de que no hay nadie para recibirla” (2000 194). Ella misma estaba segura de que su espiritualidad era una fuerza interior difícil de desentrañar para sus contemporáneos. Podríamos decir que era justamente esa certeza del equilibrio entre la gravedad y la gracia la que quería transmitir, pero no encontraba quien pudiera recibir este conocimiento sobre la experiencia sensible del trabajo manual; por esta razón se vio siempre en la necesidad de plasmar su experiencia mediante la escritura. De allí también que en su vida estuvo experimentando diversos ámbitos que iban desde ser profesora universitaria, estudiante, hasta ser “fresadora” en la Renault. Para Weil, la búsqueda de las personas que pudieran recibir la certeza interior que habitaba en ella era su modo de existencia. A partir de lo anterior, el proyecto político de Simone Weil se apoya en la consideración del lugar que los seres humanos de hecho ocupan en este contexto, en la experiencia de su condición real y las constantes amenazas de su existencia.

La creación está hecha del movimiento *descendente de la desgracia*, del movimiento *ascendente de la gracia* y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. La gracia es la ley del movimiento ascendente. Rebajarse es subir con respecto a la desgracia moral. La desgracia moral hace que caigamos hacia lo alto. (2007a 55)

En este sentido, es necesario aclarar que, para Weil, el sufrimiento no es una suerte de complacencia o de delirio con el que los mártires cristianos se arrojan al padecimiento. Para estos, el dolor corporal es una especie de transición entre la vida y la muerte con el propósito de alcanzar la gloria. Por el contrario, el padecimiento de la desgracia abre un proceso de *impersonalización del yo* que es en sí mismo el acto de la gracia. Allí, “[l]a gracia, si bien no puede evitar los efectos de la ‘pesadez’ y la fuerza, sí logra que esa subordinación a la aplastante necesidad, a la pura impotencia, no corrompa el alma” (Ortega 4). No se trata, entonces, de una exposición al sufrimiento como en un acto heroico que dará apertura a la gracia, pues, para Weil, la gracia es una forma de evitar la corrupción del alma en el hecho de habitar la mera existencia del trabajo manual.

A grandes rasgos, podemos decir que la subjetivación espiritual en el pensamiento de Simone Weil podría comprenderse en dos sentidos: primero, se trata de una asociación entre el trabajo manual e intelectual que Weil habría puesto en práctica en su vida, no solo por el hecho de ser trabajadora en fábricas como Alsthom o Renault, sino porque siempre tuvo la necesidad de involucrarse con la clase trabajadora, y porque justamente para ella “[l]o enormemente doloroso del trabajo manual es que se está obligado a esforzarse durante largas horas simplemente para existir” (Weil 2007a 120). Un segundo sentido en la comprensión de la espiritualidad en Weil tiene que ver con la relación entre la experiencia y la escritura. Es de esta manera, en esta relación, como Weil introduce en su comprensión de la espiritualidad el acto de la escritura como el acceso del “místico obrero” o el “campesino escritor” a la gracia divina. Es así como la experiencia mística se revela crucial para la obra de Simone Weil, puesto que la descreación es esa gran renuncia del “yo” en la que se fusionan la pesadez y la gracia en una “unión armoniosa” ¿Cuál es esa gracia que transfigura las miserias? ¿En qué sentido la escritura puede pensarse en Weil como cierto ejercicio de transfiguración de la propia miseria?

Para Weil, esta forma particular de sabiduría estaría directamente ligada a su ejercicio de escritura. El sufrimiento, la experiencia del trabajo manual o el “hastío” no son, entonces, una prueba de resistencia, sino más bien la posibilidad del conocimiento profundo de la miseria humana que Weil manifiesta mediante la escritura. Recordemos que

en su corta vida (murió a los 34 años) escribió durante casi todos los días y que la escritura, para esta pensadora francesa, era, igual que el trabajo manual, su modo de existencia. De manera que plasmar su experiencia de vida mediante la escritura es una forma de crear su propia experiencia de inserción en lo real o de dar respuesta a esta precaria e implacable dinámica de la pesadez (pesantez).

Conclusión

Finalmente, podemos decir que la subjetivación política puede pensarse más allá de una instancia de enunciación en la esfera pública, o más allá de la completa transparencia de un sujeto autónomo en un escenario de inteligibilidad de una racionalidad discursiva. Como hemos visto, además de esta manera de entender la subjetivación política, Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil nos proponen nuevas formas de asumir lo que es tomado como mundo común y nuevas formas de pensar y reconfigurar el escenario de lo político en relación con nuevas formas de considerar los modos de percepción, la mirada, el trabajo manual, la espiritualidad o la escritura. Estas formas de concebir la subjetivación política nos permiten afirmar que esta no puede asumirse de una manera única, consensual y exclusiva en un escenario público de enunciación. La filosofía se juega hoy en distintos espacios artísticos, éticos y espirituales, donde se despliega no solamente una subjetivación política, sino distintos caminos y tránsitos de las subjetivaciones políticas, éticas y artísticas.

Bibliografía

- Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958.
- Acosta, M. R., y Manrique, C. A. *A la sombra de lo político. Violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2013.
- Bataille, G. *El azul del cielo*. Trad. Ramón García Fernández. Madrid: Tusquets, 2004.
- Davidson, A. “Elogio de la contraconducta”. Trad. Carlos A. Manrique. *Revista de Estudios Sociales* 43 (2012): 152-164.
- Kant, E. *Crítica del juicio*. Trad. José Rovira Armengol. Madrid: Losada, 1961.
- Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, M. *Obras esenciales*. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2010.
- Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Trads. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2011.
- Ortega, C. “Introducción.” *La gravedad y la gracia*. Trad. Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 2007.

- Rancière, J. “Política, policía, subjetivación.” *Los bordes de lo político*. Trad. Alejandro Madrid. Buenos Aires: La cebra, 2007.
- Rancière, J. *La noche de los proletarios*. Trad. Emilio Bernini y Enrique Biondini. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rancière, J. *La méthode de l'égalité*. Paris: Bayard, 2012.
- Rancière, J. *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manatíal, 2013.
- Revilla, C. *Simone Weil. Nombrar la experiencia*. Madrid: Trotta, 2003.
- Tassin, E. “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt.” *Revista de Estudios Sociales* 43 (2012): 36-49.
- Weil, S. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trad. Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000.
- Weil, S. *La gravedad y la gracia*. Trad. Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 2007a.
- Weil, S. *Escritos históricos y políticos*. Trad. Silvio Mattoni. Madrid: Trotta, 2007b.