

Alteridad, corporalidad social del sujeto y politicidad¹

J O R G E G A S C A S A L A S *

RESUMEN: La trilogía «alteridad»-«corporalidad social del sujeto»-«politicidad», es una reflexión acerca de la «pluralidad» y del naufragio de una época. Alude a una identidad perdida cuyo origen se remonta a los inicios del pensamiento filosófico occidental mismo. Desde las nociones clásicas de *kosmos*, *isonomía*, *polis*, *fysis*, contrapuestas al “conocerse a sí mismo”, se expresa sintomáticamente el extravío de la vida colectiva de la *polis* hacia la sujetividad interior. «Alteridad» es contraparte de «egoidad», pero ambas aluden negativamente al cuerpo social colectivo (político) y a su *kosmos* envolvente: a su «cuerpo orgánico», a la *fysis*, a la *polis*.

«El alma virtuosa es el alma que está en comunicación con todo el universo, que está atenta a la contemplación de todo y que, por lo tanto, se controla a sí misma en sus acciones y sus pensamientos. Insertarse en el mundo y no desgajarse de él, explorar sus secretos en lugar de dirigirse hacia los secretos interiores, he aquí en lo que consiste la virtud del alma».
Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*.

Introducción

Reflexionar sobre la «alteridad» en tiempos de la triada posmodernidad-globalización-sostenibilidad es una invitación en este comienzo del milenio (tras el hito marcado por «1989») a replantear los problemas actuales de la “tolerancia” y el “consenso” desde nuevas reformulaciones del viejo problema de la «identidad» —llámese ésta “individual” o “colectiva”— a la luz de las reflexiones sobre el tratamiento de las cuestiones que más aquejan al sujeto.

Nociones como «tolerancia» y consenso» traen consigo supuestos fundamentales de la “convivencia social”, tales como la «diversidad» y la «diferencia» de la sujetividad individual y colectiva. La comprensión *del* «otro» o de *lo* «otro» es —pensamos— la

¹ Ponencia presentada en el *III Encuentro Internacional Sobre Integración e Inclusión Educativa y Social*, Cancún, México (07/Mayo/2004).

*Profesor de la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, Unidad Zacatenco. Autor del libro *La ciudad, pensamiento crítico y teoría* (IPN, 2005). Miembro del Consejo Editorial de *Mundo Siglo XXI*.

aceptación de la diversidad: multisujética, multicultural y multiétnica. El «consenso» es aceptación de co-incidencias bajo la conciencia de la diversidad del pensamiento y de las acciones, desde y hacia distintos niveles o dimensiones: espacio-tiempo, físico-políticas, individual-colectivas, etc.

Sin alteridad no hay diferencia y sin diferencia no hay alteridad. Sin «otro» no hay «uno», sin «unicidad» no hay «otredad», y si la hay está “más allá del ser” (Plotino/Levinas). Pero, ¿no es ya este emplazamiento ontológico el problema? En nuestra opinión, sí lo es. El “conócete a ti mismo” socrático es, en verdad, una exclusión de la mismidad del sujeto de la colectividad política en tiempos de desencanto.² Es una *paradoja* que podríamos denominar la «*paradoja de la exclusión*», es un “excluirse desplazándose hacia el interior” es un «salirse hacia “adentro”», en el horizonte de una “filosofía del interior” (Hegel). El «yo» es un «otro» desgarrado de sí mismo que se vuelve sobre sí refugiado en la individualidad circundante del «pienso luego existo» cartesiano. La «yoidad» es la negación abstracta de la existencia colectiva. Pertenece a una metafísica de la socialidad en la que el sujeto «mismico» “sale” hacia lo único que en verdad le «pertenece»: su *individualidad* de la que es su «propietario privado» (*su merchante*). La pertenencia a la vida colectiva, es la del cuerpo social que nos constituye a todos y que es sustituida por una *inmersión en y de* la sujetividad privada.

En lo que sigue queremos señalar, dentro de los límites de esta exposición, que la «alteridad» pensada desde el sujeto aislado es tan sólo una *inmersión* en la individualidad cuya corporeidad es fragmentaria bajo la consideración de una *topología existencial* integrada por un conjunto de niveles o planos de la estratificación de un cuerpo social (*cuerpo orgánico* –Hegel–) que se hace presente con más intensidad en aquellos “instantes de peligro” –para emplear las palabras del gran filósofo alemán Walter Benjamin– en los que brilla, a su pesar, la conciencia de nosotros mismos, dentro de un todo envolvente cargado de sentido al que llamamos «mundo» (naturaleza: “cuerpo inorgánico”/Hegel).

² Basamos esta afirmación en la caracterización hegeliana de la «inversión socrática» del “sí mismo”: respecto del “espíritu griego”, ante el desencanto y crisis de la vida colectiva en la «polis». Allí, en el siglo IV a. de C., «el individuo no tiene más remedio que “bucear dentro de sí mismo”, para buscar allí su determinación» (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (t.II), México, 1985, p.124).

³ Consideramos la siguiente periodización historiográfica de la *polis*:

a) Surgimiento: s. VIII-VII a.C.

b) Auge: s. VI-V a.C.

c) Decadencia: s. IV-II a. C.

⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *loc. cit.*

Queremos identificar algunas condiciones que ayudarían a replantear las preguntas que a nuestro juicio, situarían el problema de la alteridad, preguntas tales como:

- 1) ¿Qué es en verdad la «alteridad»?
- 2) ¿Cuándo surge este problema y bajo qué condiciones?
- 3) ¿Por qué formularnos la pregunta por la «alteridad»? ¿Cuál es su *sentido*?
- 4) ¿Desde qué perspectiva plantea el problema?

A continuación recurrimos a una serie de consideraciones que señalan hacia el planteamiento de la problemática de la «alteridad».

I. Consideraciones sobre la «alteridad»

1

Puntos de partida

1) Pensar la «alteridad» desde la socialidad del sujeto consiste en una paradoja cuyo sentido es el de la exposición de la individualidad del sujeto exiliado de su patria colectiva: su *generisidad* (estatuto de género *homo*), su pertenencia al género humano al que ve como extranjero. El origen de ella se remonta a la época socrática (s. V a. C.) en la que la *polis* griega³ comenzaba su decadencia y en la que surgieron escuelas como la cirenaica, la cínica y la estoica, caracterizadas por Hegel como “filosofías del interior”⁴.

2) No hay «alteridad» sin «egoidad», puesto que en verdad, la «alteridad» es una forma de la autoconciencia, esto es, una forma en que el sujeto individual se busca, se observa y se re-conoce a sí mismo en la diferencia con el otro, que es a fin de cuentas su *semejante*.

3) La «alteridad» es el reconocimiento de la *diferencia* que el sujeto individual guarda con un «yo» ajeno de su «cuerpo individual», separado por una *distancia* determinada y bajo un *horizonte* desconocido y «misterioso».

4) En la «alteridad» se establece una toma de conciencia respecto a y junto a identidades colectivas cuyas esferas culturales y cosmovisiones le son ajenas, diferentes, desconocidas y hasta adversas.

5) El sujeto social toma la «alteridad» como recurso para mostrarse a sí mismo que el «yo», el «tú», el «él»/«ella», el «nosotros», el «ustedes» y el «ellos» se encuentran des-integrados, des-unidos y dis-gregados resultando –incluso– impensables.

6) La «alteridad» es –en suma– una invitación a pensar los problemas de la socialidad desde la re-unión en tiempos en que la unicidad es reconocida como un “*u-topos*”, como una *u-topía*, un no-lugar.

El punto de inicio del problema puede revisarse a través de algunos señalamientos establecidos por Heidegger,

Levinas y las consideraciones *hermenéuticas* histórico-genéticas llevada a cabo por Michel Foucault.

2

Aclaraciones sobre la alteridad

A] Aclaraciones de Martin Heidegger

Un análisis de la «alteridad» tiene como punto de partida el «principio de identidad». En ella –de acuerdo con Levinas– “el Yo es la identificación por excelencia, el origen del fenómeno mismo de la identidad”.⁵

entendido como $\xrightarrow[\text{como}]{\text{entendido}}$

A=A

igualdad de A y A,

punto de partida al que Heidegger acotó bajo las siguientes aclaraciones.

Lo *idéntico* se dice:

–en latín: *idem*

–lo (el) *otro*: alter (tú/él)

–en griego: το αὐτο

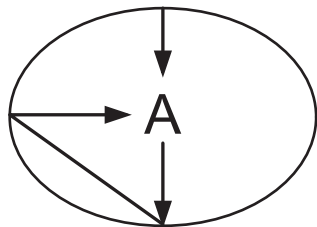
–en alemán: *das Selbe*⁶

principios que no deben ser entendidos bajo consideraciones de “igualdad” dentro de la lógica matemática sino a partir de la semejanza-diferencia del *uno mismo*, la *mismidad* que sale de sí. Aclara Heidegger:

a) A es A $\xrightarrow[\text{dice}]{\text{no}}$ $\xrightarrow{\text{él mismo}}$ todo A es

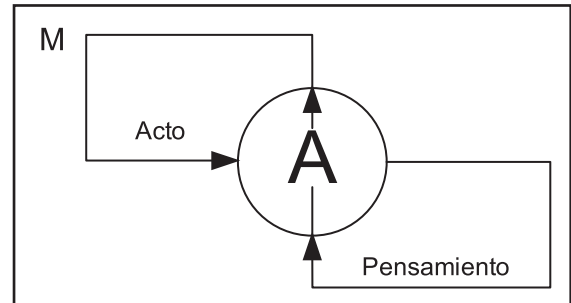
lo mismo⁷

Planteado así, se trataría de un A encerrado en sí mismo; una pura mismidad, un “yo” “mismico” que atraviesa su “yoidad” en su mismidad para llegar desde ella a “lo mismo”.



b) $\xrightarrow{\text{sino}}$ Cada A mismo es $\xrightarrow[\text{lo mismo}]{\text{con el}}$ lo mismo⁸

Lo cual en su interpretación de la expresión griega το αὐτο, no podría ser entendida sino como una «mismidad» que para conservarse como tal se autoafirma en su pre-posicionalidad del *con*, es decir, fuera de sí en la conjunción con *lo otro* o con *el (los) otro(s)*. Se trata, pues, de un A que para mantenerse como «sí mismo» “atravesa” su mismidad mediante el acto de posicionarse ella misma como “yoidad” fuera de sí que se piensa fuera de sí como «identidad», es decir, como «semejanza».



En Heidegger esta «preposicionalidad mismica» del *con* resultaría, en verdad, una esquematización/colocación del “yo” como “objeto”, es decir una modalidad del esquema sujeto-objeto [S-O] (versión cartesiana del hombre como *subjectum*) que durante toda su vida criticó, esto es, un A que colocada como «mismidad» es un “sujeto” que se coloca el *mismo* como “objeto”. Tal emplazamiento, colocación o posicionamiento del “yo” es producto de una metafísica de la modernidad instaurada como tal por Descartes en la dualidad *pensar-ser* (seguida por Leibniz, Kant, Hegel, Marx, etc.), pero prefigurada ya por Sócrates, es algo que Heidegger rechazó bajo la unidad del *ser*. El hombre es el único *ente* que además de su *presencia* (*Anwesen*) es *pensamiento* (*Gedanke*) pero en Heidegger –siguiendo a Parménides– «el ser tiene su lugar –con el pensar– en lo mismo».⁹ Tras esta consideración de principio, el problema de la identidad “rechazable” pero irremediamente aceptada y replanteada como relación entre el *Hombre* que es un *ente*, pero un «ente especial» que «tiene su lugar en el todo del *ser*», como ser que piensa y que está «abierto al ser».¹⁰

⁵ E. Levinas, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000, p.47.

⁶ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 61.

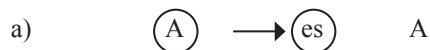
⁷ Cfr. *op. cit.*, P. 63.

⁸ *Idem*.

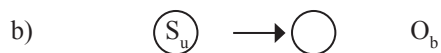
⁹ *Idem*, p.69. Dice Heidegger:

«Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto es una sentencia que afirma que pensar y ser tienen lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente» (*loc. cit.*).

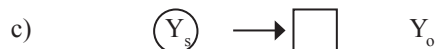
¹⁰ *Idem*, p.75.



es una versión modificada del esquema sujeto-objeto



en el que el Yo-sujeto es colocado como un *Yo-objeto*,



relación que Heidegger se plantea y deja abierta bajo la idea problemática de una “coordinación” (*Zuordnung*) ya sea «a partir del hombre o desde el ser».¹¹



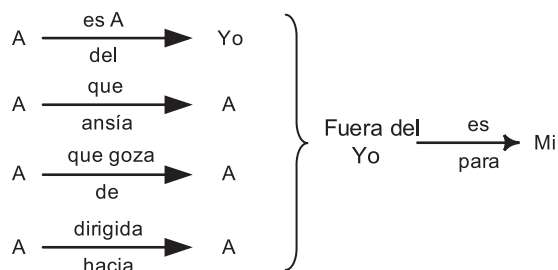
Tras las ideas de Heidegger la «identidad» como *principio* plantea la diferencia entre el ser y el ente:

Lo que expresa el principio de identidad, escuchado desde su tono fundamental, es precisamente lo que piensa todo el pensamiento europeo occidental, a saber, que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente. En todas partes, donde quiera y como quiera que nos relacionemos con un ente del tipo que sea, nos encontramos llamados por la identidad.¹²

B] Aclaraciones de Emmanuel Levinas

Para Levinas A es A del Yo, esto es, en el «principio de identidad» el objeto y punto de partida es “por excelencia” el Yo.¹³ Se trata de un «ethos» del A que “ansía” A; de un A que “goza” de A en el cual su mismidad está dirigida a sí misma: A dirigida hacia A.

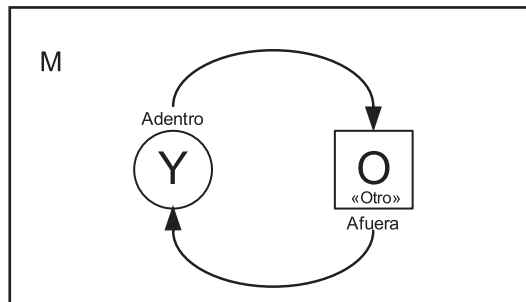
En Levinas, como en Heidegger, se trata de una identidad “exterior”, un fuera del «Yo» que *es para* «Mi».¹⁴



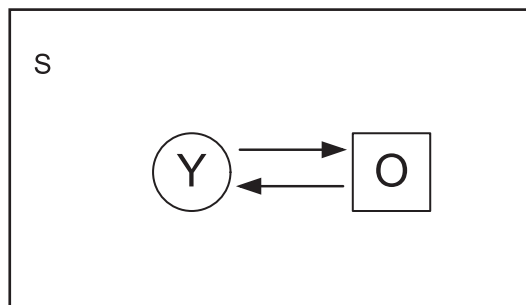
la mismidad no puede ser un puro *en sí* –para usar los términos de Hegel– sino es un *para sí* que establece su

¹¹ *Idem.*
¹² *Idem.* p.67.
¹³ E. Levinas, *loc. cit.*
¹⁴ *Op. cit.*, p.47.
¹⁵ *Idem.*

relación consigo mismo como *interior*, solo en la medida en que se encuentra con el (lo) *Otro*, *externo*. La relación entre un Yo y lo otro es, pues, una relación entre un «adentro» y un «afuera»:¹⁵



Tras el develamiento de el (lo) *Otro* existiría la posibilidad de la pérdida de la «alteridad» bajo el reino o dominio de la «identidad»



3

La «alteridad» como problema *hermenéutico*

A.« *Metáfora de la navegación* »

Alteridad-identidad aparecen en M. Foucault como un problema de exégesis, o interpretación, es decir, hermenéutico. El sujeto emprende una travesía (Odisea) para “llegar a buen puerto”, el regreso a «Ítaca» cuyas implicaciones suponen el conocimiento de una determinada trayectoria a seguir y las desventuras acaecidas tras el sinnúmero de eventos cuyos peligros son librados o salvados mediante la dirección de «uno mismo», la dirección de los otros y la cura final como prosecución del autorrescate de la ira del Dios.

La ubicación del problema es perfectamente clara en Foucault: coincidiendo con Hegel –determinación que nosotros también compartimos–, aunque no es citado, el problema comienza en la Grecia clásica con Sócrates, el «conócete a ti mismo» es revisado por Foucault como un problema central de lo que podríamos denominar, empleando sus términos, “arqueología del saber”.

«Conocerse a sí mismo» es la Odisea que el sujeto vive en la expedición hacia sí mismo, la «Metáfora de la navegación» propiamente dicha, que presupone:

«Metáfora de la Navegación» (Llegar a buen puerto).

i) Trayectoria a seguir.

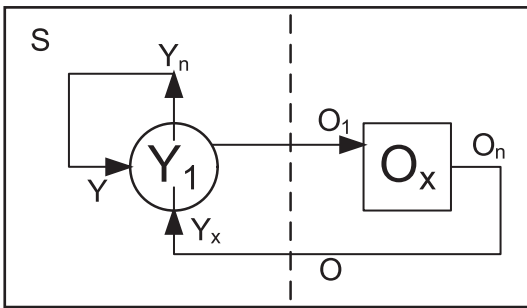
ii) Llegar al puerto.

iii) Salvar/Librar peligros

iv) Técnica (Saber teórico-práctico)

- Autogobierno —————> Dirección de uno mismo
- Gobierno político —————> Dirigir a los otros
- Medicina —————> “Curar”¹⁶

En la metáfora tienen presencia dos regiones del ser: la «mismidad» del Yo, (el sujeto individual no-conocido –e incluso– des-conocido/ignorado) un «Yo inicial» [Y₁] y la «otredad» de lo Otro (el no-yo de la individualidad, la “naturaleza”, el «mundo»), un «Otro» misterioso [O_x], hacia el cual el sujeto parte en su «expedición» y “conquista” no sin aventuras y desventuras de conocimiento (O₁) y reconocimiento (O_n) mediante los rodeos pertinentes e –incluso– impertinentes, hasta cumplir su cometido: su des-encubrimiento o desvelamiento [O]. En la segunda parte de la travesía el sujeto emprende la escalada sobre «sí mismo» (Y_x) tantas veces como intentos de acercamiento hacia lo «Otro», surcando así su mismidad en el re-conocimiento de su Yo (Y_n) en virtud de lo cual el sujeto arriba a “buen puerto”: su propio Yo [Y], su «Ítaca».



La «metáfora de la navegación» de Foucault contiene fuertes reminiscencias de la *fenomenología del espíritu* de Hegel, cuya Odisea del “espíritu” (experiencia de la conciencia) es, guardando los abismos correspondientes, una metáfora del sujeto individual, en sus tres niveles o pisos de su subjetividad: *conciencia, autoconciencia y razón*. El sujeto “en sí” se niega como tal en lo «Otro», emprendiendo el viaje a un nivel superior de la autoconciencia que es “para sí” autosuperada de nueva cuenta en otra etapa hacia lo «Otro», hasta arribar al estadio ideal de la verdad de lo Otro y de su mismidad en el nivel más excelso de su Yo: *la razón*.

Para Marx, como es posible distinguir en su obra *Grundrisse...*, las consideraciones del «Yo» como pura individualidad desprendida del cosmos y de la socialidad es, dice él, parte de las “robinsonadas del siglo XVIII”¹⁷ de las que hablan los clásicos de la economía David Ricardo y Adam Smith. El punto de partida es la idea del hombre como ser-social, como –de acuerdo con Aristóteles– *zoon politikón* (animal que vive en polis).

En Georg Simmel, la “individualidad a toda costa” es también producto del siglo XVIII, pero a su vez es consecuencia de la “vida del espíritu en las grandes ciudades”, de la saturación del ojo por la gran lluvia de objetos e imágenes y por la *negligibilidad* (indiferencia social), del sujeto “social” que “vive a solas entre la muchedumbre”, del «urbanita».¹⁸

B. “Arqueología de la «alteridad»” en M. Foucault

Al decir “arqueología” nos referimos a la génesis, al origen del problema de la alteridad, que en M. Foucault, adopta la forma de hermenéutica del sujeto que se “conoce a sí mismo”, es decir, del «sujeto socrático» de la polis del siglo V a.C. La labor hermenéutica de M. Foucault tiene cinco momentos claramente identificados en el análisis del «sujeto socrático» conocido a través de los *Dialogos* de Platón.

- 1) Desplazamiento de la mirada del «sí mismo».
- 2) Mediación del «otro».
- 3) Elevación sobre el «sí mismo» (*epistrofé*).
- 4) Transformación del discurso (*parresía*).
- 5) Re-conocimiento/re-conducción (*ethopoein*).¹⁹

1) Desplazamiento de la mirada del sí mismo quiere decir en Foucault «cuidado y conocimiento de uno mismo», íntimamente ligado a la *epiméleia* griega como una modalidad del “conócete a ti mismo” socrático. La *epiméleia* es la relación con uno mismo *con* los otros y *con* el mundo, desde un desplazamiento fundamental de la mirada *desde* los otros y *desde* el mundo. Hecho que trastoca el modo de ser del sujeto «mímico» transformándolo esencialmente (*ethopoein*). Por lo que: *Cuidado y conocimiento de uno mismo*


¹⁶ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata-Argentina, Altamira, 1996, p.80 y ss.

¹⁷ K. Marx, *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI editores.

¹⁸ Georg Simmel, «Las grandes urbes y la vida del espíritu» en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, pp. 247-261.

¹⁹ Véase el origen de estas cinco consideraciones en M. Foucault, *op.cit.*

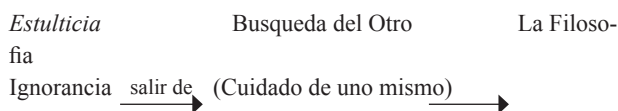
Épiméleia / “Conócete a ti mismo” (Sócrates)

- 1) Relación con uno mismo/con los otros/con el Mundo
- 2) Desplazar la mirada hacia sí mismo
El mundo
- 3) Modo de actuar transformado 

2) La mediación del «otro» es parte del conocimiento de lo «Otro». En ella está presente el reconocimiento de los “grandes hombres”, de modelos de comportamiento y del ejercicio del ejemplo. Se propicia el ejercicio de la capacitación mediante la transmisión de saberes; de comportamientos, y la puesta en marcha de principios de conducta, en los que la mismidad del yo es un “ponerse al descubierto”, esto es, la ejercitación del desasosiego mediante la apertura de la yoidad. En este proceso de apertura o des-encubrimiento hay una búsqueda radical de salida de la *estulticia* (ignorancia), hacia un encuentro con lo «otro», como cuidado de la mismidad “socrática” cuyo vehículo es muy bien identificado: la filosofía.

El «otro» como mediador:

- 1) El Ejercicio del Ejemplo (“Grandes hombres”/modelos de comportamiento)
- 2) El Ejercicio de la capacitación
 - Transmisión de saberes
 - Comportamientos
 - Principios
- 3) El ejercicio del desasosiego: “Ponerse al descubierto”



3) La elevación sobre el «sí mismo» del sujeto es ya un acto de desplazamiento del yo sobre su mismidad, en él aparece un desprendimiento del sujeto en relación con su identidad, un movimiento que conduce a la divinidad, a “Dios”. En la cultura griega Dios (la divinidad) es la divinización de lo humano y la humanización de lo divino. La divinidad, en los griegos, es lo humano hecho Dios, la elevación de la virtud hasta el punto más alto, por encima

²⁰ Es este el momento en el que el hombre “se mide” con Dios, como lo señala poéticamente Hölderlin en su “Primoroso Azul...” (Cfr., F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Berlin un Darmstadt; Der Tempel-Verlag, 1958, Pp. 415-417).

de las cosas y de los secretos de la naturaleza.²⁰ El arribo al “Olimpo” de la mismidad, al lugar más alto del mundo es el re-conocimiento de la pequeñez de uno mismo, de la finitud. Ascender sobre la mismidad del «yo», *la epistrofê* es, a un tiempo, el alejamiento de las apariencias para volver sobre sí comprobando la propia ignorancia a través de un permanente acto reminiscente, y finalmente, preparar el “retorno a la *patria ontológica*”: la esencia, la verdad, en fin, al *ser*.

Desplazamiento del sujeto mismo

- 1) Desprendimiento en relación con uno mismo.
- 2) Movimiento que conduce a Dios (medirse con la divinidad: Hölderlin).
- 3) Elevación al punto más alto (encima de las cosas/secretos de la Naturaleza).
- 4) Lugar más alto del mundo (pequeñez de uno mismo).

Epistrofê

- Alejarse de (las apariencias)
- Volver sobre sí (comprobar la propia ignorancia)
- Reminiscencia (realizar acto de...)
- Retorno a la *patria ontológica* (esencia/verdad/ser)

4) Transformación del «yo» es, a su vez, transformación del discurso: *parresía*. Un tipo de discurso asentado en el dominio de la franqueza, el ejercicio de la libertad puesto en el *ágora* de la mismidad como reino de la «apertura», es decir, en la plena claridad de lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y bajo la forma que hay que decirlo.

Parresía

- La franqueza
- La libertad
- La apertura
 - lo que hay que decir
 - como se quiere decir
 - cuando se quiere decir
 - bajo la forma que hay que decir

5) Re-conocimiento es, en el «ethos socrático», un acto de re-conversión: un *ethopoiein*, una *transformación del ethos* al que M. Foucault caracteriza, como acontecer general, bajo dos momentos fundamentales:

- a) Desplazamiento del sujeto en relación con su «mismidad», y
 - b) Retorno a «uno mismo» (retorno al «Yo»).
- Se completa entonces el regreso a la «*patria ontológica*», la Ítaca de Odiseo.

Tal expresión hermenéutica lleva a Foucault a lo que denomina «modelos de relación cuidado-conocimiento»: el *modelo platónico* caracterizado, en verdad, por un solo movimiento de conocimiento-verdad-uno mismo-ser; el *modelo cristiano* caracterizado por la circularidad exegética (interpretativa) del texto (Biblia), por una determinada interpretación del método exegético y la “renuncia de sí mismo” como objetivo final como acceso a Dios; y, por último, un modelo derivado de los dos anteriores, el *modelo helenístico*, el de la autofinalidad, la puesta del «uno mismo» como «objetivo».

Modelos de relación cuidado-conocimiento

1) Modelo platónico

Un solo movimiento: conocimiento/verdad/uno mismo/ser

2) Modelo cristiano

i) Circularidad-verdad del texto

ii) Interpretación del método exegético

iii) Renuncia de sí mismo como objetivo

3) Modelo helenístico: la autofinalidad

(el uno mismo como objetivo)

La labor interpretativa (hermenéutica) de M. Foucault arroja luz en la clarificación de la problemática de la «alteridad» tras una idea sumamente importante que señala –pensamos– hacia el «modelo platónico»²¹ como una de las formas de re-conocimiento del sujeto en su individualidad puesta o colocada en un cosmos envolvente. Tal ubicuidad, el mundo social, al que, en lo platónico del modelo se debe resaltar la presencia de la *polis* como tal en dicho cosmos. La pertenencia a un cosmos envolvente que es la *politicidad*, el cuerpo social al que, de suyo, el sujeto pertenece, se incluye y se integra en una odisea interminable: la identidad genérica del hombre.

II. Analítica de la corporalidad del sujeto

Una reflexión detenida de la «alteridad» sugiere un replanteamiento de las propias esferas del saber desde las cuales ella puede ser formulada. Disciplinas, como la biología, la medicina, la psicología, el psicoanálisis, la arquitectura, la antropología, la teología, etc., todas ellas, bajo sus respectivos códigos, métodos y alcances se formulan el problema, pero, al final, brota la cuestión de la *unidad*, desde la cual surge necesariamente la pregunta por el *hombre colectivo*, la *sociedad*, el *género humano*.

Se vuelve necesario el discurso integrador, incluyente de un hombre real concreto, desde el que se establezcan los principios básicos que auxilien en el inextricable punto de partida, que podría someterse a pautas todas ellas en

la contemplación del *todo social genérico como cuerpo* existente a varios niveles sin el desgajamiento de la «diferencia» como pura “yoidad” y “alteridad”, sin olvidar nunca su singularidad como género humano, identidad cultural e individualidad del sujeto, bajo el entrelazamiento de la multiplicidad, pluralidad y co-pertenencia al código de lo humano (animal-social/animal político).

«Discurso integrador» debe ser un tipo de argumentación de la integración social cuya integracionalidad consista en contemplar las «otras bases» las no incluidas en la tradición discursiva de la alteridad, lo cual no significa un abandono de ésta o su subversión, sino la observación de ella desde las *otras miradas*, las de «los otros» («él», «nosotros», «ustedes» y «ellos»), la integracionalidad que constituye el todo social en “estado de abierto” (apertura).

En esa dirección nos parece de especial importancia destacar la relevancia de la noción de «cuerpo» en la idea integradora de la «sociedad humana» o «género humano» cuya argumentación encontraría un punto de referencia importante en la idea hegeliana de “cuerpo orgánico-inorgánico”.

Para Hegel, hombre-naturaleza no es un enfrentamiento a muerte, es decir, de sobrevivencia, sino de condición *sine qua non*, en la que *naturaleza es el todo envolvente* («cuerpo inorgánico») de un organismo fundamental (el hombre) sin el que ella, el «mundo», sería un sinsentido. Se trata, pues, del *hombre* que constituye el «cuerpo orgánico» de ella:²² el hombre y la naturaleza como «cuerpo» en su *unidad*.

Reconstitución de esta *unidad* bajo una consideración integradora de la fragmentación del sujeto propio de la «alteridad» tras la idea de *cuerpo* en general, en esta relación hombre-naturaleza, y de *cuerpo social* (“cuerpo orgánico”) en particular.

Con la idea de un “cuerpo orgánico del hombre” se anuncia su corporeidad física. Se re-conoce la idea de Max Scheler según la cual “el hombre contiene los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida”, a él llega “la naturaleza *entera* a la más concentrada *unidad* de su ser”.²³

Para Max Scheler la corporeidad del hombre es doble: como *Leibkörper* (cuerpo orgánico) y como *Leibseele* (alma corporal), dualidad que –desde otra perspectiva–,

²¹ M. Foucault termina denominando «platónico» al modelo por ser Platón, y no Sócrates, quien muestra en boca de Sócrates dicho comportamiento (ethos) mediante su idea de hombre-que-vive-en-polis (Véase «La República», en *Diálogos*, ed. cit.).

²² Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa. De aquí parte la idea fundamental en la que el hombre es el punto de partida en pleno diálogo metabólico con la naturaleza.

²³ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1997, p. 92.

constituye su distintivo peculiar que lo diferencia del resto de los animales: su *cultura y politicidad*.

Este distintivo denominado por él como «particularidades del hombre» pueden ser elevadas al rango de *principios básicos de trans-naturalización*,²⁴ si por esta entendemos al proceso a partir del cual el hombre se deslinda de su animalidad.

Tales principios son:

1. Principio de objetivación-subjetivación/apropiación-posesión.
2. Principio de referenciación-situación.
3. Principio de socialización/expresión (comunicación).

1) Desde la perspectiva de la trans-naturalización del «cuerpo orgánico», la relación simbiótica esquema sujeto-objeto resulta imposible sin la manera de distanciarse de la naturalidad-animalidad que comienza en la objetividad real-natural de su propio cuerpo puesto) en el camino de la humanización mediante el proceso civilizatorio, tanto en su «*andar por el mundo*» entre los «entes intramundanos» (M. Heidegger), dando forma a su cuerpo en el caminar, en el pelear, en el comer, en el reír, en el soñar.

Cómo la actividad humana por excelencia, *el trabajo*, ha jugado un papel fundamental en el proceso de la trans-animalización del hombre, lo mostró Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, hace ya más de cien años, no sólo tanto en la posición erecta del cuerpo sino en la anatomía de la mano. Ahora podemos incluir en este proceso la expresión del rostro²⁵ y el comportamiento individual-social dentro del proceso de la civilización (Norbert Elias). Hacer del cuerpo orgánico un objeto transformable, apropiándose subjetivamente, es el principio de toda libertad humana.

2) Referenciar(se)-situar(se) es colocar(se) (en el) «mundo». Colocarse en un espacio-tiempo concretos en el que la socialidad hace «mundo». «Hacer mundo» es colocar la socialidad como cuerpo social-general en la multidimensionalidad *espacio-tiempo- significatividad*. El hombre, contra su animalidad, se apropia de su cuerpo «colocándolo» en un lugar concreto (la selva, la sabana, el valle, la montaña, el mar, la ciudad) y habita en la dimensión del tiempo y del sentido.

²⁴ Véase nota 30.

²⁵ G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998, p.187 (véase también E. Levinas, *op.cit.*).

²⁶ Gaston Bachelard señala que la «topología del sujeto» debería acompañar al psicoanálisis mereciendo el rango de «topoanálisis», es decir, aquél estudio sistemático de los parajes de nuestra vida íntima destacando «la casa» como «rincón de mundo», como nuestro «primer universo» (cfr. G. Bachelard, *La poética del espacio*, México, F.C.E., 2001, p. 38).

3) La ex-posición del cuerpo ante el grupo social (la sociedad) es el principio de aceptación de sí mismo en la colectividad en la que ésta se identifica y acepta a sí misma como expresión pública. Lo público y lo privado se vuelve identitario en la legitimación de códigos de raza, lenguaje corporal, lenguaje fonético y el conjunto de expresiones semióticas que el cuerpo porta y difunde. La cultura del cuerpo es un rasgo peculiar de la socialización que ejerce en la tensión de los valores reprimidos o vueltos públicos tanto en el «trajín» de la cotidianidad ordinaria como en los momentos de la conmemoración religiosa, festiva, deportiva, etc., aquella es puesta ante los ojos de todos y todos son puestos en ella bajo normas de identidad y aceptación colectivas.

Cómo entender los encuentros olímpicos griegos de la época clásica sino como la exposición del dominio del cuerpo políticamente cultivado, socialmente aceptado e idealizado por una representatividad específica de la socialidad; como el dominio del cuerpo propio expresado en la derrota pacífica del oponente, llenando de gloria a su mismidad que no es otra que la de su *polis*, pues los griegos no distinguían «lo que está en nosotros» y «aquello que nos pertenece» (J.P. Vernant), constituyendo todo ello el ejemplo más vivo y más político de la socialización del cuerpo y de lo humano.

La noción de «cuerpo» es tan sólo el comienzo de una topología social del sujeto, es decir, un principio desde el cual el sujeto individual o colectivo establece su posición/colocación/ubicación en el mundo.²⁶ El sujeto como tal es para el mundo y el «mundo» es para el sujeto comenzando por el cuerpo individual del sujeto. La escala desde la cual se *hace «mundo»* y desde la cual el «mundo» «mundea» (Heidegger) en la inmediatez y cercanía es el cuerpo-propio-corporal (*Leibkörper*) o cuerpo orgánico individual desde el que comienza la ubicación-colocación de todo «lugar» (*topogénesis*). Ser-en-el-mundo es moverse en él desde el vehículo más remoto que es nuestro cuerpo en un acto topogenético desde el que establecemos distancias, medimos cercanías o lejanías, colocamos «límites al mundo», si por límite entendemos no «donde la cosa termina» sino «donde la cosa comienza a ser» (Heidegger). Límite de «mundo» es la cercanía o lejanía que nos separa del cuerpo orgánico individual o colectivo/social dentro del espacio y del tiempo. *Colocar(se)* (en el) *mundo* es un principio topo-genético en el que el cuerpo es situado en un determinado lugar de la vida social. La ajenidad o extranjería de ese proceso es la enajenación/alienación/reificación del sujeto como ser extrañado de su mundo de objetos, de su colectividad/socialidad, y de su género (humano), en la cercanía de todas las cosas (la naturaleza, el campo, la ciudad).

El reconocimiento de la integración-inclusión del sujeto social como tal, parte del reconocimiento de *los planos o niveles* de presencia-concreción de lo que llamamos *sociabilidad o cuerpo social (orgánico)*, que pueden re-conocerse a través de una «analítica de la corporalidad del sujeto» bajo cuatro consideraciones de la corporalidad.

I. Cuerpo individual (*cuerpo orgánico I*): 1er nivel de presencia.

II. Cuerpo social (*cuerpo orgánico II*): 2o nivel de presencia.

III. Cuerpo genérico (*cuerpo orgánico III*): 3er nivel de presencia.

IV. Cuerpo inorgánico (*naturaleza-mundo*): 4º nivel de presencia.

I. El «*cuerpo individual*» (*cuerpo orgánico I*) co-responde a un primer nivel de presencia cuyo origen es el propio «Yo», la mismidad (origen fragmentario de las coordenadas del ser) la finitud del *cosmos* (no como «*cosmos*» sino como pura *finitud*) cuya esfera biológico-temporal es determinada, desde antiguo, como *infancia, juventud, y vejez*. En una segunda dimensión del «Yo» individual, la de su intelecto o «*espíritu*» que busca la verdad sobre su mundo y sobre sí mismo en una trans-substanciación o transnaturalización de su conciencia animal, bien podría ser representada por la tripartición propuesta por Hegel bajo el escalonamiento *conciencia-autoconciencia-razón*,²⁷ que constituye –creemos nosotros– la colocación del sujeto en el cosmos envolvente. Y una tercera dimensión, la dimensión de la *psique*, establecida por S. Freud como los substratos del «Yo»: *ello [Es]*: sede de las pulsiones; *yo [Ich]*: Sede de la angustia; *super-yo/sobre-yo [Überich]*: sede del malestar en la cultura.²⁸

II. El «*cuerpo social*» (*cuerpo orgánico II*) co-responde a un segundo nivel de presencia de la corporalidad del suje-

to, perteneciente a un «Yo-colectivo», a un sujeto en tanto que social, bajo características identitarias de su socialidad colectiva, de su «cultura». En este nivel de presencia del sujeto colectivo son identificables los dos planos de su existencia, el *físico* y el *político*. En el primero, el plano físico se ubican los tres grados de presencia del «mundo»: el cuerpo («Yo») (*ser-en*), cuerpo-propio-corporal o cuerpo orgánico (individual) [*Leibkörper*] y el «alma corporal» [*Leibseele*] (Max Scheler); la *casa (ser-entre)* como sede de los lazos comunitarios más cercanos, la familia, el barrio; y la *ciudad (se-con)* como constancia y permanencia de (un) «mundo-ahí».

En el segundo plano, el *político*, son también identificables tres planos o grados de presencia de la socialidad: el de la *sociedad natural (SN)*, la familia; la *sociedad civil (SC)*, o sociedad económica (o –de acuerdo con Hegel– “burguesa”); y la *sociedad política (SP)*; y la distinción identitaria del cuerpo colectivo/político bajo formas identitarias de la cultura: *autoctonicidad/indigenismo*; *ruralidad/campo* y *urbanidad/ciudad*.

II. *Cuerpo Social (Cuerpo Orgánico II) (2º Nivel De Presencia).*

4] Niveles o planos físicos de la sujetidad	<ul style="list-style-type: none"> 1. El «Yo» (ser-en) / cuerpo (<i>Leibkörper</i>) 2. La casa (ser-entre) / mundo-aquí 3. La ciudad (ser-con) / mundo-ahí
5] Niveles o planos políticos de la sujetidad (G.W.F. Hegel)	<ul style="list-style-type: none"> 1. Sociedad Natural (SN): La familia 2. Sociedad Civil (SC): La sociedad económica 3. Sociedad Política (SP): La sociedad política
6] Formas identitarias de la cultura	<ul style="list-style-type: none"> 1. Indigenismo (autoctonicidad) 2. Campo (ruralidad) 3. Ciudad (urbanidad)

I. *Cuerpo Individual / Cuerpo Orgánico I (1º Nivel de Presencia).*

1] Naturalidad biológico-temporal del «Yo»	<ul style="list-style-type: none"> 1. Infancia 2. Juventud 3. Vejez
2] Trans-naturalidad “espiritual” del «Yo» (G.W.F. Hegel)	<ul style="list-style-type: none"> 1. Conciencia 2. Autoconciencia 3. Razón
3] Los Substratos del «Yo» (Sigmund Freud)	<ul style="list-style-type: none"> 1. *ello [Es: Sede de las pulsiones] 2. *yo [Ich: Sede de la angustia] 3. *super-yo [Überich: Sede del malestar en la cultura]²⁹

III. El «*cuerpo genérico*» (*cuerpo orgánico III*) constituye la identidad de la corporalidad del sujeto que se identifica como género en un grado máximo de pertenencia a su socialidad política. Se trata del grado más alto de la eticidad del sujeto, el plano de identidad entre lo «orgánico» y lo «inorgánico» del cuerpo, su mismidad trans-naturalizada: el «mundo de la vida».

²⁷ Cfr. G.W.F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E.

²⁸ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, México, Colofón.

²⁹ Además, K. Popper dimensiona lo que denomina “Estados del Mundo” en un todo tripartito, a saber: mundo 1: mundo del cuerpo; mundo 2: mundo de la mente; y mundo 3: mundo del pensamiento (cfr. K. Popper, *El cuerpo y la mente*, Barcelona, Paidós, 1977).

III. *Cuerpo Genérico / Cuerpo Orgánico III (3^{er} Nivel de Presencia)*

7] Trans-naturalidad genérica del sujeto político [*mundo de la vida*]

IV. El «cuerpo inorgánico» (La *Naturaleza*) constituye la conciencia y pertenencia de la identidad del sujeto como un «Otro» de la *mismidad* integrada a un cosmos envolvente: su *naturaleza-mundo*.

IV. *Cuerpo Inorgánico (4^o Nivel de Presencia)*

8] *La naturaleza-mundo*

III. *Sujetidad política (transnaturalidad del sujeto)*³⁰

1) El momento en que el hombre es arrojado de su animalidad –esto es, de su estado natural de existencia animal o gregaria y de su individualidad, como encierro y estado de aislamiento– es la vida colectiva o *socialidad*, su *habitar político* (politicidad).

³⁰ Con *transnaturalidad* hacemos referencia al *status* del proceso de *transnaturalización*, cuyo concepto es propuesto por Bolívar Echeverría como “concreción innumerable del código del comportamiento humano”, destacado desde las siguientes consideraciones:

- I. La reproducción social como proceso histórico.
 - II. Salto cualitativo de lo humano sobre lo animal (“primer momento” o “big bang” del proceso).
- A partir de:
- 1) Determinación por las características del territorio (cuerpo exterior / cuerpo propio).
 - 2) Gran ruptura de la armonía natural (“perversión”).
 - 3) La libertad (“apertura hacia lo Otro”).
 - 4) Transgresión de la individualidad gregaria.
 - 5) Reposicionamiento de su singularidad mediante una red de relaciones de interioridad.
 - 6) Imposición de metas al proceso de reproducción animal.
 - 7) Toma de distancia del código animal.
- A. Humanización del código.
- B. Posibilitación de réplica del código.
- 1) Autotransformación del sujeto social
- A. Desdoblamiento de sí mismo/flujo comunicativo interno.
- B. Generación interior de un momento de conflicto/choque entre dos pautas:
- a. Pauta de “lo conciente”.
 - b. Pauta de “lo inconciente”.
- 2) Proceso de autotransformación del sujeto social.
- A. Represión de elementos productivo-consuntivos.
- B. Sobredimensionamiento de elementos del proceso.
- C. Sublimaciones producidas por el proceso.
- III. Violencia inherente al proceso de transnaturalización.
- IV. Elección tecnológica.
- V. Descontento vivo hacia la forma animal que “habita” lo humano. (Cfr. B. Echeverría, *Definición de la cultura*, México, UNAM-Itaca, 2001/Véase “Digresión 1: Transnaturalización”).

³¹ B. Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, s. XXI, 1998, pp. 77 y 78.

El hombre como *Zoon Politikón* (animal que vive en polis), es arrancado de su estado «natural» por el hecho mismo de su dación de forma en la vida colectiva, tal y como lo afirmaba ya Aristóteles a mediados del siglo IV a.C. Lo político entendido como:

la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma.³¹

En esta *dación de forma* radica propiamente la posibilidad de establecer el distintivo peculiar de la singularidad, la particularidad y la generalidad del sujeto social, esto es, su individualidad, su particularidad y su género.

Dar forma a la sujetidad quiere decir fundar o refundar el código de lo humano *cada vez*, en los órdenes fundamentales de su existencia: el material o físico y el político, al amparo de las dimensiones que lo trascienden: la espacial, la temporal y la del sentido.

Es indispensable poner énfasis en una aclaración básica que permita la comprensión de esta «dación de forma de la sujetidad». Nos referimos a la consideración histórica que hizo posible la diferencia entre una y otra formas de socialidad, la «apertura» o «estado de abierto» de la sujetidad. Lo que distinguió al hombre griego del resto de los hombres fue su «apertura» hacia la socialidad, esto es, su socialidad propiamente *política* cuyo distintivo tuvo como fundamento cinco aspectos básicos:

1. Desaparición de la monarquía (democratización/hombre libre).
2. Leyes consensuadas
3. Publicidad plena
4. Laicización del pensamiento
5. Preeminencia de la palabra

Estos elementos constituyen el legado *ontogenético* (fundamento generador) de los griegos al género «homo» a través del cual nos es posible “medir” (Hölderlin) la dación de forma de nuestra socialidad, la trans-animalidad, la *politicidad*.

En la enajenación de lo político de la vida del hombre contemporáneo se vuelve necesario tener presente la «huella» que esta dimensión social ha dejado en la penumbra (misterio) de la historia. Pero ¿qué es el «misterio» sino lo *no-conocido* por «no recordado» (una forma del inconciente colectivo) bajo el exilio del hombre genérico expulsado de su patria colectiva primigenia?

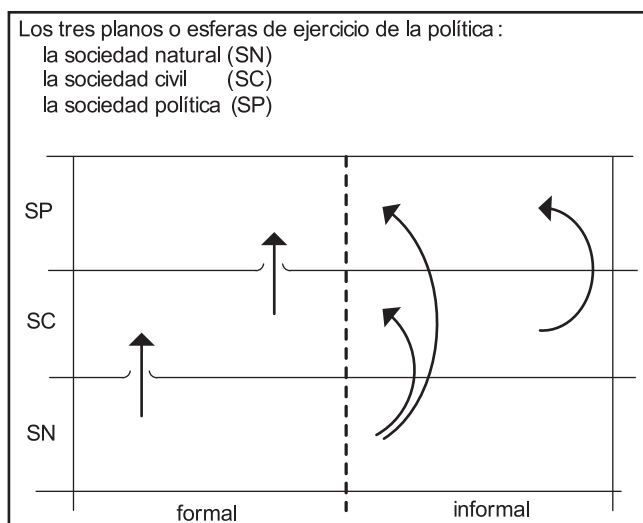
2) Para una comprensión de la politicidad del *cuerpo social* como uno de los niveles de presencia de lo humano, es indispensable establecer con claridad, a su vez, las dimensiones o niveles en que *lo político* se constituye en su organicidad social, de manera que se pueda distin-

guir el todo de su existencia en tanto régimen colectivo, de su cercenamiento mediante la política, esto es, de la usurpación de lo político por la política, establecida —en verdad— como mera gestión institucionalizada (estatalización de lo político). Al no des-encubrir esta distinción, caemos también en la falsa conciencia de la multidimensionalidad del cuerpo social mutilándola del tronco fundamental constituido por la socialidad y polivalencia de las esferas de lo humano-colectivo.

De acuerdo con Hegel lo político en su versión formal o “pura”, existe en tres niveles fundamentales:

- i) El de la sociedad natural [familia/“lazos de parentesco” (Levi Strauss)]
- ii) El de la sociedad civil [relaciones entre propietarios privados/relaciones de intercambio/la *res publica*]
- iii) El de la sociedad política [socialización de los sujetos en calidad de ciudadanos].³²

Niveles de «la política» (G.W.F. Hegel/B. Echeverría)



De acuerdo con esta ilustración que explica el estado «puro» o «impuro» de lo político, es decir, *formal o informal* respectivamente, según la incidencia de unos niveles en otros o todos entre sí, es posible distinguir la constitución del cuerpo orgánico colectivo o *cuerpo social* a partir de la apropiación de los intereses o dimensiones de lo humano (lasos de parentesco / relaciones económicas / colectividad de las necesidades humanas decididas de manera concensuada: propiamente, régimen político).

Nos interesa señalar por último, que es en la dimensión de lo político en su conjunto y no en el terreno de “la política” donde el cuerpo social se da forma a sí mismo en todas aquellas esferas de lo humano que constituyen la completitud de las dimensiones de la socialidad política: el espacio-tiempo-significatividad cotidianas ordinarias y extraordinarias, en el *trabajo* fundamentalmente las unas, y en las experiencias o vivencias que la trascienden (lúdicas, festivas, estéticas), las otras.³³

Lo político no puede quedar reducido —como es posible distinguir ya desde la perspectiva histórica ontogenética de la polis griega y de la multidimensionalidad de lo humano— a los límites de “la política” (gestión social institucionalizada).

Conclusión

Replantear problemas tan fundamentales como el de la «alteridad» y la integración social se vuelven tan urgentes, como urgentes son también las necesidades de reencontrarnos a nosotros mismos en la vida colectiva tras la “máscara” del “misterio” que se cierne sobre la diversidad de nuestro cuerpo social complejo, multicultural y multiétnico, volviendo vigente una y otra vez la idea de Hölderlin, el gran poeta alemán que mejor retrató de manera póstuma los tiempos políticos griegos bajo las palabras de «En primoroso Azul...»:

«Pleno de méritos, mas poéticamente, habita el hombre en ésta tierra».

Bibliografía

- ◆ Bachelard, Gastón, *La poética del espacio*, México, F.C.E., 2001.
- ◆ Bollnow, Frederich Otto, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969.
- ◆ -----, *Filosofía de la esperanza*, Buenos Aires, Fabril, 1962
- ◆ Cangilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI editores, 1978.
- ◆ Echeverría, Bolívar «Lo político en la política», en *Valor de uso y utopía*, México, s. XXI, 1998.
- ◆ -----, «Cuestionario sobre lo político» en *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1984.
- ◆ -----, *La definición de la cultura*, México, Itaca-UNAM, 2001.

³² Cfr., Hegel, *La filosofía del Derecho*, México, U.N.A.M., 1985 / Apud B. Echeverría, *Valor...*, ed.cit.

³³ *Idem*, P. 78.

- ◆ Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata-Argentina, Altamira, 1996.
- ◆ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, México, Colofón, 2001.
- ◆ Hegel, G.W.F., *Filosofía del Derecho*, México, UNAM, 1985.
- ◆ -----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1985
- ◆ Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- ◆ Levinas Emmanuel, *La huella del otro*, México, Taurus, 2000.
- ◆ Marx, K., *Cuadernos de París*, México, Era, 1980.
- ◆ -----, *Die Frühschriften*, Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1953.
- ◆ Muntañola, Josep, *Thornberg, Topogénesis Uno. Ensayo sobre el Cuerpo y la Arquitectura*, Barcelona, Oikos-tau, 1979.
- ◆ Paret, Juan, *El cuerpo propiamente dicho*, México, UAEM, 1983.
- ◆ Platón, «El sofista o del ser», en *Diálogos*, México, Porrúa, 1998.
- ◆ S. Baillo Antoine, *La percepción del espacio urbano*, Madrid, IEAL, 1979.
- ◆ Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1997.
- ◆ Schulz, C. Norbert, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona, Blume, 1975.
- ◆ Simmel, Georg, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1998.
- ◆ Sommer, Robert, *Espacio y comportamiento individual*, Madrid, IEAL, 1974.

ISSN 0187-5795

Argumentos

ESTUDIOS CRÍTICOS DE LA SOCIEDAD

Lógicas del poder. Miradas críticas

Jacques Bidet • Foucault y el liberalismo. Racionalidad, revolución, resistencia

Daniel Bensaïd • (Im)políticas de Foucault

Laura Quintana Porras • De la *muda vida* a la "forma-de-vida". Pensar la política con Agamben desde y más allá del paradigma del biopoder

Teresa Farfán y Javier Meza • Giorgio Agamben o la erudición crítica del genealogista

Jaime Osorio • Biopoder y biocapital. El trabajador como moderno *homo sacer*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Nueva época • año 19
septiembre - diciembre 2006

52