



Valenciana

ISSN: 2007-2538

revistavalenciana@gmail.com

Universidad de Guanajuato

México

Reseñas

Valenciana, núm. 9, enero-junio, 2012, pp. 207-224

Universidad de Guanajuato

Guanajuato, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360335545008>

- 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

## Reseñas

*Del sentido de la vida*  
Jean Grondin  
(traducción de Jorge Dávila)  
Barcelona, Herder, 2005  
157 pp.



*Del sentido de la vida*, escrito por el filósofo Jean Grondin en 1993 y traducido al español en 2005 por Jorge Dávila, es un texto de airada controversia. Por un lado, desmiente el entendido de que la Filosofía debe volcarse a explicitar y abordar problemas relativos a la Ciencia. Por el otro, discute la existencia de la hermenéutica, al llevar a un espectro metafísico el sentido de la existencia y alejarlo un poco del sinsentido y de la finitud, aspectos fundamentados por Nietzsche y Heidegger, respectivamente, a modo de bases insuperables de la vida y de la existencia.

Resulta embarazoso mostrar con certeza la dirección que toma este libro, pues al seguir un espíritu fenomenológico, intenta reconstruir desde una posición libre de prejuicios, cómo es que se cuestiona por el sentido. Grondin, recurriendo al antiguo modo de acceso de Heidegger, no encuentra otro origen del preguntar acerca del sentido que el hombre mismo. Dice: “El hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta por el sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo” (p. 15). Aquí encon-

tramos el arranque de su pensar, reconstruyendo el sitio desde donde se filosofa, a través de la figura más cercana al hombre, su finitud. Pero el estado en el que se encuentra la humanidad sólo fungirá como un referente que después será superado por la consolidación de otro elemento, el Bien, fachada que pulirá Grondin al final de su investigación.

Sin embargo, resulta muy interesante la arquitectura que recrea el autor con el ferviente interés de saber cuál es el verdadero sentido de la existencia. De tajo elimina la ciencia y el método, puesto que ambas concepciones de mundo olvidan y no pueden explicar la finitud, menos superarla. También ellas alejarían al hombre de su ser más cercano, es decir, incapacitarían el estar a la espera de su muerte y el construirse en el tiempo (nacimiento y deceso) de su mismidad (del diálogo interior). Esta segunda característica del hombre, el diálogo, posibilita el instrumento que ha de volver la hermenéutica a

la lógica del *yo* en el discurso de Grondin, pues, nos dice:

Esta arriesgada filosofía se funda, entonces, en la apuesta de que no se puede filosofar verdaderamente sino en primera persona, sólo solitariamente. Quien existe, y por tanto piensa, es siempre un <<yo>> (incluso en las lenguas en las que ese pronombre personal no existe); un yo que es evidentemente todo menos un *ego* –imperial– puesto que se sabe arrojado a la existencia (pp. 16 y 17).

Entonces, la dirección del sentido va encaminada a mostrar que su indagación depende de alguien que pone en duda su vida y que fue arrojado al existir, entre dos puntos de inflexión: su nacimiento y su inminente muerte. El diálogo en el que el hombre se cuestiona por el sentido consistiría en hallarlo como un *a priori* de su naturaleza, y no como algo que se construye en la vida. Pues antes de saber las propiedades esenciales de los objetos o la estructura del len-

guaje que se concibe a partir de una cultura, hay el leve presentimiento de la finitud. En consecuencia, el sentido de la vida no es un añadido de la existencia, sino un proyecto inalterable que cada humano debe cumplir forzosamente. Todos moran ahí, en la extensión del tiempo (una duración que inicia y concluye). Pero, la reconstrucción de la idea de sentido que hace diferente el planteamiento de Grondin respecto al de la tradición es que no se queda anclado en la finitud, ya que empalma a ella otro elemento que explicará el vivir, la espera. Ésta tampoco corresponde a la noción del dar (estar a la expectativa) del pensamiento maduro de Heidegger, e indica otros intereses, la trascendencia de sí:

Y es que la esperanza de sentido, en principio, una espera, una <<expectativa>>, un *a priori* que permite vivir, vivir con otro y actuar. Pero la espera —el a-tender, la tensión hacia...— proviene a su vez de la esperanza en el preciso sentido en que ésta jamás será algo ad-

quirido, sino solamente una dirección, un proyecto, una proyección (pp. 80 y 81).

El sentido que está inmiscuido en un yo y que se ancla desde la finitud no puede estar regido por ella, según el autor, pues se llegaría a una especie de nihilismo. La vida humana es gobernada por el otro, por la convicción de que la esperanza del reconocimiento en la otredad nos invita al Bien, a desdoblarnos en aquello que no somos pero que sin duda se parece y que no deseamos herir. Se puede notar que la orientación tomada de la hermenéutica de Grondin está presidida por una ética muy semejante a la de Levinas, que busca la trascendencia en el alejamiento del yo respecto a los demás, evento regido por el compromiso y la responsabilidad del Bien.

Es indudable que las aportaciones de Grondin a la hermenéutica actual puedan extenderse en dos grandes itinerarios: el retorno de la hermenéutica a la existencia y no al texto, es

decir, su pensamiento ha regresado el vigor fáctico de la vida; y la consolidación de un nuevo yo que discurre con su entorno y que se construye igual que una obra de arte (explotando su posibilidad de estar-siendo), que no es el sujeto moderno que piensa y luego existe, ni el *Dasein* heideggeriano que se funda en su ser para la muerte. Pero existirían limitantes de su visión filosófica, sobre todo al fortalecer una especie de superación de la hermenéutica utilizando a la ética y echando mano de un atributo previo del hombre, que naturalmente tiende a la virtud:

Desde que el Bien nos interpela, la pregunta por el porqué no tiene por qué plantearse, puesto que el Bien es lo que da siempre sentido a nuestras tribulaciones. Ese bien no está en nosotros, entonces, sino que reside en ir más allá, en trascenderse a uno mismo. Ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera. Es inútil querer aferrarse a ella. El diálogo interior,

nuestro punto de partida, el punto de partida de toda interrogación sobre el sentido de la vida, acaba entonces yendo más allá de uno mismo (pp. 156 y 157).

Además, el diálogo interior, firme motivo del pensamiento filosófico, está determinado por un arrastre de sí mismo y una retirada del análisis exhaustivo de la vida. Al parecer, el discurso de Grondin comienza, igual que la ontología del siglo XX (Heidegger y Levinas), desde lo más elemental del modo de ser del hombre, su finitud, pero se separa de ella al regresarla, igual que el sistema platónico, a una base fuera de lo que acaece, pues, sin duda alguna, el Bien no habita ni puede indagarse en la existencia. Siguiendo los razonamientos del autor, lo único que puede mencionarse de la vida es que está anclada en la finitud y que es imposible delimitar la comprensión del mundo desde el inevitable destino de la muerte. Así que el sendero que guía la pregunta relativa al sen-

tido, fraguada por Grondin, es una elaboración que podría denominarse un desdoble del sentido. Recordemos que la noción básica del sentido, muy arraigada en el existencialismo ateo de Heidegger, Camus o Sartre, despertaba el modo de cuestionar y de morar del existente (el humano) en el mundo y eso consolidaba los límites que no podía rebasar la Filosofía. En el caso de nuestro autor, cambia el supuesto de un proyecto varado en lo finito y se dirige a una esperanza de existir por el otro y en el otro debido a que no se puede hacer nada con uno mismo.

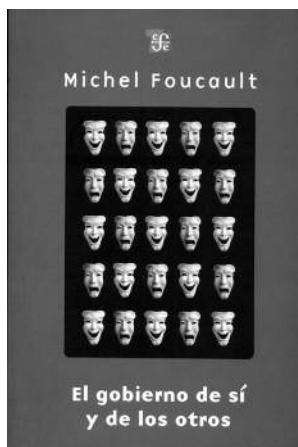
Justo ahora podemos resolver los avances y las limitaciones de la propuesta del texto *Del sentido de la vida* de Grondin. La aportación fundamental es el término de sentido: basado en un diálogo interior que brota a partir de un yo que no es una construcción sino un estado finito cuyo antecedente es ser-temporal. Pero la enorme limitante de su insinuación filosófica es que no tolera el es-

tar determinado desde el inicio por la muerte, gracias a que el pensamiento consciente de su finitud no se permite valores universales. Entonces, Grondin trata de llevar un fundamento totalizador a algo que no lo tiene, el hombre, forzando una aproximación del Bien que anida en lo otro que existe, el prójimo, lo que sin duda destruye ese yo capaz de existir que consolidó al inicio del texto y que avasalla la edificación temporal del hombre al encaminarlo a algo supratemporal, a un axioma, el Bien.

*Del sentido de la vida* es un libro de lectura obligada, debido a los temas controversiales que desarrolla y resignifica para el conocimiento del estado y del camino a seguir de una filosofía capaz de soportarse a sí misma, sin ser devorada por la religión o por la ciencia, como ocurrió durante la Edad Media y la Modernidad.

RAÚL MENDOZA MANDUJANO

*El gobierno de sí y de los otros.*  
*Curso en el Collège de France,*  
*1982-1983*  
Michel Foucault  
(traducción de Horacio Pons)  
Buenos Aires, FCE, 2009  
394 pp.



En 2008, la editorial Gallimard publicó el curso *Le gouvernement de soi et des autres*, que preparó e impartió Michel Foucault entre 1982 y 1983 en el Collège de France. La cátedra dictada anualmente desde 1971 —a excepción del año sabático de 1977— trataba de la historia de los sistemas de pensamiento.

En 1983, Foucault se entregó a estudios que formaban parte de una serie de investigaciones que se publicarían bajo la forma de trabajos, y los estudios pronunciados en el invierno de ese año aparecían como la continuación de indagaciones complementarias al curso del año

anterior, *L'Herméneutique du sujet*, un proyecto de estudios en torno a la gubernamentalidad antigua, en sus dimensiones éticas y políticas (Gros, 2010: 379).

Ese año, Foucault comenzó exponiendo al auditorio asistente el carácter de su investigación con el propósito de darlo a conocer como un ensayo y con la recurrente invitación a encontrar en cada uno de los estudios una dilucidación del presente —retrato de la atmósfera reinante en los cursos de los que fue testigo el periodista Gérard Petitjean: en cada sesión, Foucault encontró una sala repleta

de oyentes cautivos, quienes, dispuestos en el silencio atendían a los estudios acentuados y rigurosos de textos griegos antiguos—. Al leer aquellas palabras grabadas, o notas veladas, se asistía a un examen puntual, riguroso y extenso de textos griegos en sus fuentes directas; se revisaban textos de Artemidoro, Eurípides, Platón, Aristóteles, Diógenes Laercio o Isócrates, por ejemplo.

Procurando que esta reseña sea una lectura de acercamiento al conjunto del trabajo crítico discurrido ese año, se puntualizarán tres espacios relevantes de su estructura, a saber:

1. La delimitación del marco general del curso, expuesto en las sesiones 5 y 12 de enero.
2. La indagación en torno a una historia del discurso de gubernamentalidad. Indagación expuesta en dos partes, a saber:

2.1. El análisis de la *parrhesía* política, expuesto entre el 19 enero y el 2 de febrero.

2.2. La revisión del vuelco histórico, la *parrhesía* filosófica, analizado entre el 9 de febrero y el 9 de marzo.

3. El tercer espacio corresponde al señalamiento de las indagaciones pronunciadas.

### 1. *La delimitación del marco general del curso*

Ésta se podría identificar con algunas aristas a partir de lo expuesto por Foucault en el transcurso de las dos primeras sesiones, a saber:

- El balance metodológico de su proyecto general.
- La denominación de su trabajo crítico como ontología de la actualidad.
- La relación del curso presente con los estudios realizados el año anterior.
- La doble perspectiva del curso: una cuestión filosófica y la directriz de la noción *parrhesía*.

Describamos brevemente el desarrollo de este primer espacio. En la primera sesión, celebrada



el 5 de enero de 1983, Foucault realizó un balance metodológico de sus trabajos anteriores, gracias al cual pudo explicar cómo cada uno de ellos le había permitido tener una experiencia de transformación fincada en la relación de reflexividad consigo mismo y respecto a las diversas formaciones discursivas. En la vuelta diligente sobre su trayectoria, precisó la serie de desplazamientos allanados en su recorrido, a los que denominó: *análisis histórico de las formas de veridicción, análisis de los procedimientos de gubernamentalidad y análisis sobre los modos de ser del sujeto*. Al mismo tiempo, estos desplazamientos se convirtieron en señales de un proyecto general inscrito como “Historia del pensamiento”. En un movimiento de inserción en la herencia filosófica, colocó su proyecto general en el rumbo del pensamiento crítico representado por los análisis filosóficos de Kant, en torno a la cuestión histórica que respondía a *Was ist Aufklärung?* Un pensamiento crítico que no eludía la

cuestión de su acontecimiento y la tenía presente en las preguntas: ¿Qué es precisamente el presente al cual se pertenece? ¿En qué aspecto la actualidad o la expresión son portadoras de un proceso que concierne al pensamiento? ¿En qué aspecto y cómo el individuo que habla en tanto pensador forma parte y desempeña cierta función en ese proceso? Llamando por ello a su proyecto general: “ontología de nosotros mismos” u “ontología de la actualidad”.

En aras de realizar los últimos movimientos de demarcación general del curso, en la fecha 12 de enero planteó el objetivo a través de dos puntos específicos, a saber:

-Primero: pretendía saber cómo se correlacionaban los análisis históricos de las formas de veridicción, de los procedimientos de gubernamentalidad y sobre los modos de ser del sujeto.

-Segundo: al plantear el curso como el gobierno de sí y de los otros, pretendía saber de qué modo el decir veraz (*parrhesía*),

la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, podía mostrar que el individuo que se constituía como sujeto lo hacía a partir de la relación que establecía consigo mismo y con otros.

Ya en el curso *La hermenéutica del sujeto*, impartido en 1982, en los apartados que correspondían al análisis de un texto de Galeno, *Tratado de las pasiones*, y otro de Séneca, *Cartas a Lucilio*, Foucault anticipó un principio: la obligación de cuidar de sí (*epimeleia heautou*) estaba ligada al conocimiento de sí (*gnothiseauton*). Y sobre la base de este principio se encontraba la necesidad de dirigirse a algún otro que ayudara a la constitución de sí; esbozando con ello lo que llamaría –en el curso de 1983– una historia del discurso de la gubernamentalidad. He aquí sus elementos centrales:

–El hilo conductor es el concepto de *parrhesía* en tanto análisis de la dramática del discurso verdadero en sus diversas formas.

–La cuestión filosófica fundamental es el lazo estrecho entre libertad y verdad. Con la pregunta: ¿En qué sentido obligarse a la verdad es efectivamente el ejercicio, y el más alto, de la libertad?

## 2. *La indagación en torno a una historia del discurso de la gubernamentalidad*

Considerando los elementos indispensables para una historia del discurso de la gubernamentalidad, vemos que su desarrollo se comprendió como análisis genealógico del decir veraz en el orden del discurso político para determinar el modo y el momento en el que llegó a ser una cuestión ineludible en la Antigüedad.

### 2.1. *Primer momento histórico del análisis: la parrhesía política*

Entre el 19 de enero y el 2 de febrero, la exposición que presentó Foucault se limitó al análisis de un conjunto de textos que datan de los siglos V y IV a. C.,

tales fueron: “Ión”, en *Tragedias*, de Eurípides; “Libros I y II”, narrados por Tucídides, en *Historia de la guerra del Peloponeso*; y “Sobre la paz”, en *Discursos* de Isócrates, principalmente.

Foucault comenzó el estudio con “Ión”, de Eurípides. En el proceso y revelación de la verdad en el nacimiento de Ión, tres elementos eran reveladores: el oracular, la confesión y el discurso político. El eje de la obra es cómo ocurre el des-envolvimiento de esa verdad. Pero, el análisis que realizó Foucault le permitió identificar un aspecto fundamental, el proceso y la revelación de la verdad. En la aleturgia de Ión se coloca el contexto de una cuestión en el orden de la Política, la fundación legendaria y real de Atenas, es decir, el contexto de una historia política del decir veraz en el drama de la fundación de la verdad y del decir veraz político en función del decir veraz oracular en una afirmación originaria, la integración de Ión a Atenas y su constitución como ancestro.

Se trataba de la contextualización efectiva de la organización política de Atenas, aquella que diez años después del gobierno de Pericles presencié el conflicto de saber quién iba a ejercer efectivamente el poder en el marco de la ciudadanía legal donde la palabra que mandara pudiera ser identificada con la palabra de verdad y de justicia, es decir, en el marco de la palabra libre. En el transcurso de las lecciones, Foucault recurrió a los “Libros I y II” narrados por Tucídides, en *Historia de la guerra del Peloponeso*, para subrayar los discursos que antaño Pericles dirigió a la asamblea en el lapso de la guerra, y para identificar el momento en el que la práctica del decir veraz del discurso político se convirtió en un riesgo, en una práctica crítica. Según Foucault, esta crisis se localizaba en las reflexiones de Isócrates en “Sobre la paz”, al examinar la relación entre *parrhesía* y democracia.

Con el análisis paciente y escrupuloso realizado a dichos textos, Foucault se acercó a lo

que llamó la raíz de ese proceso llamado gubernamentalidad. Equiparó esta raíz con los vértices del carácter constitutivo de aquella llamada *parrhesía* política, a saber: la condición formal, la de hecho, la de verdad y la moral.

## 2.2. *Un viraje histórico: la parrhesía filosófica*

Con la crisis del pacto parresiástico que sufrió el decir veraz de Pericles, Foucault identificó una desviación gradual que se efectuaría en la *parrhesía* política. De esa desviación gradual se hizo cargo en las lecciones que dictó entre el 9 de febrero y el 9 de marzo. Esa revisión puede considerarse el trazo central en su búsqueda genealógica de la *parrhesía* en la medida en que haya evidenciado la relación entre *parrhesía* y Filosofía, y ésta en el orden del discurso político con la pregunta: ¿cómo se justifica, en el desarrollo de la historia del discurso de la gubernamentalidad, la intervención de la Fi-

losofía en el ámbito político en la Antigüedad?

Sobre la base del viraje histórico de la *parrhesía* política destaca la narración de Plutarco sobre la visita de Platón a Siracusa, el encuentro con el joven Dión y el ejercicio de la *parrhesía* frente al tirano Dionisio, suceso narrado en “Vida de Ión”. Gracias a esta escena se pudo identificar un cambio en cuatro problemas del pensamiento filosófico que, entre los siglos II y III d. C., se planteaban en torno al pensamiento político, a saber:

-La problematización de la noción *parrhesía*, por su ambigüedad, porque, como una práctica necesaria y peligrosa, llevó a preguntar: ¿Quién es capaz de ser el artífice de la *parrhesía*?

-El desplazamiento de la noción *parrhesía* de la estructura democrática a la de un gobierno autocrático condujo a preguntarse: ¿Cuál era el lugar que le correspondía al decir veraz político?

-El desdoblamiento de la *parrhesía* del acto político dirigido a la asamblea al modo de hablar dirigido a la formación de un individuo, originó la pregunta: ¿Cuál iba a ser, en la educación, el punto sobre el que sería preciso poner el acento?

-Sobre la función de la *parrhesía* preocupaba saber a quién dirigirse en los asuntos de la acción política del decir veraz: ¿a la Retórica o a la Filosofía?

Para exponer la revisión del viraje histórico del carácter constitutivo de la *parrhesía* política, Foucault examinó aquellos cuatro problemas filosóficos en torno al pensamiento político en la Antigüedad, a través de algunos escritos atribuidos a Platón, ellos fueron: *Alcibiades*, “Libro VII” de la *República*, “Libros III y VIII” de *Las Leyes* y las *Cartas V y VII*; exposición llevada a cabo entre las sesiones 9 y 23 de febrero. Esa exploración le permitió ver una relación sumamente importante en el pensamiento

occidental, la relación entre Filosofía y Política.

Además, las últimas palabras pronunciadas por Foucault en las sesiones del 2 y 9 de marzo atendieron a la diferenciación entre Retórica y Filosofía. Distinción que haría posible saber quién sería ese otro a quien se habría de acudir para atender el principio indispensable de relación entre cuidado de sí y conocimiento de sí en la Antigüedad, al mostrar que el individuo que se constituyó como sujeto en la Antigüedad lo hizo a través de una cierta relación consigo mismo y con los otros. *Apología* y *Fedro* fueron los textos a seguir, pero, *Gorgias* hizo posible ver que dicha relación se encontraba en una *parrhesía* que, como ejercicio del decir veraz, estaba dirigida por un ejercicio filosófico, por una erótica.

Posterior a la *parrhesía* filosófica apareció la gran mutación de la *parrhesía* respecto al cristianismo, al colocar en el centro de la discusión a la Escritura y la Revelación, al pasar del privilegio de la palabra libre que

guía, a la obligación de confesar una falta en pos de la salvación.

### 3. Señalamiento en torno a las indagaciones pronunciadas

Para conocer la dirección de la historia del discurso de la gubernamentalidad, hubo que esperar al curso de 1984, *Le courage de la vérité*, el último que pudo celebrar Foucault, dados los signos evidentes de una enfermedad que agotaba sus fuerzas. Mientras tanto, como si hubiéramos asistido al fin de las lecciones del curso de 1983, diríamos que hemos podido presenciar apenas unos episodios de las formas del juego diverso del decir veraz, recorrido en el que nos ha puesto Foucault a fin de preguntar:

¿No es como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la política, la naturaleza, etc., como la filosofía europea se inscribió efectivamente en lo real y en la historia o, mejor dicho, en ese real que es nuestra historia? ¿No es como *parrhesía* que debe retomarse sin cesar que la filosofía reco-

mienza sin cesar? Y, de ser así, ¿no es la filosofía un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales? (Foucault, 2010: 354).

En este último espacio señalaremos la relevancia del anuncio que Foucault dio sobre una “historia de los modos de ser del discurso que pretende decir la verdad”. Un proyecto que obedecía al acercamiento —más próximo— de otra cuestión, considerada por él como fundamental en el pensamiento occidental, misma que se podría plantear de la siguiente manera: ¿Qué ha hecho que cualquier cultura occidental comenzara a girar en torno a cierta obligación por la verdad, que ha adquirido una variedad de formas diferentes?

### Bibliografía

- Defert, D., 2001, “Chronologie”, en *Foucault, Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Quarto/Gallimard.
- Foucault, Michel, 2009, *El gobier-*

*no de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1982-1983, (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

*El último Foucault, Tercer curso en el Collège de France, 1983-1984, (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

*La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

*Foucault, Dits et écrits II, 1976-1988, (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

*El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1982-1983, (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

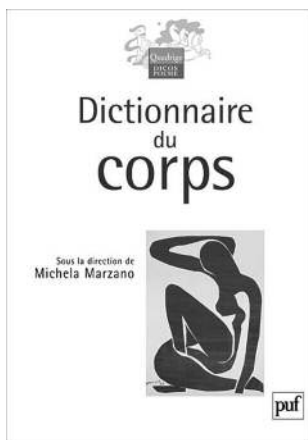
*El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France, 1983-1984, (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires, FCE*

SARA ARÍA SERVÍN URIBE

*Dictionnaire du corps*  
1ª ed. 2007 [3ª tiraje, 2010]  
Michela Marzano  
París, Quadrige/PUF  
1072 pp.

*Notre corps est l'une des evidences de notre existence: c'est dans et avec notre corps que nous sommes nés, que nous vivons, que nous mourons; c'est dans et avec notre corps que nous contruisons nos relations avec autrui. Maissommes-nous ouavons-nous notre corps?*<sup>1</sup>

(Marzano, 2010: IX).



En el naciente siglo XXI, el cuerpo humano se ha posicionado cada vez más dentro del ideario de hombres y mujeres de las más diversas latitudes y desde enfoques múltiples y variados, sin embargo, pocos han sido los intentos serios por comprender el fenómeno de la corporeidad desde una perspectiva omniabarcante. La reflexión so-

bre el cuerpo humano demanda un acercamiento interdisciplinario que logre dar cuenta de la complejidad y multidimensionalidad de este particular “objeto” tan cotidiano para cada uno de nosotros, pero tan desconocido e incomprendido al mismo tiempo.







En esta original obra, dirigida por Michela Marzano, el cuerpo humano ocupa el centro gravitatorio en torno al cual especialistas de diversos campos del saber orbitan, aportando una visión polícroma de la corporeidad.

<sup>1</sup> “Nuestro cuerpo es una de las evidencias de nuestra existencia: es *en* y *con* nuestro cuerpo que hemos nacido, que vivimos, que morimos; es *en* y *con* nuestro cuerpo que construimos nuestras relaciones con los otros. Pero ¿somos-nosotros o tenemos-nosotros nuestro cuerpo?...” (Marzano, 2010: IX). La traducción es mía.



[illegible]

Les auteurs de ces ouvrages sont : G. E. Moore's Ethics. Good as Kind of Intrinsic Value (Thomson, 2004); Films X: y jouerou y ère (Aubert, 2005); La Fidélité ou l'amour à vif (Bullier-Chabrier, 2005); Malaise dans la sexualité (Jaccard, 2006); Je consens, donc je suis... Ethique de l'autonomie (PUF, 2006) y Philosophie du corps (PUF, 2007).

A  p  
,  *Dictionnaire du corps*  
  *sobre el sentido y el*

[illegible][illegible]



[illegible]

u áfu qu p  
h b

[illegible]

RUTH SOSA PINZÓN