



## HACIENDO FENOMENOLOGÍA CON LESTER EMBREE. LOS COLEGAS COMO OBJETOS CULTURALES

## DOING PHENOMENOLOGY WITH LESTER EMBREE. COLLEAGUES AS CULTURAL OBJECTS

**M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid  
[clopez@fsf.uned.es](mailto:clopez@fsf.uned.es)

**Resumen:** El objetivo de este artículo es exponer y desarrollar la posición de Lester Embree sobre los colegas como objetos culturales. Para ello, contextualizaremos su tesis en su concepción de la fenomenología y la cultura como opuestas al naturalismo. Nos preguntaremos si es necesario también oponerse al culturalismo. Analizaremos, en relación con él, el sentido de la cultura básica y su dependencia de la naturaleza, entendida principalmente como *physis* y movimiento. Ejemplificaremos esto con una fenomenología de la danza y su concepción del cuerpo que, a su vez, es un ejemplo de la necesidad de interdisciplinaridad.

**Palabras clave:** Análisis reflexivo. Cultura. Naturaleza. Merleau-Ponty. Sheets-Johnston.

**Abstract:** The aim of this article is to expound and to develop Lester Embree's stance on colleagues as cultural objects. To this end, we contextualize his position within his conception of Phenomenology and Culture as opposed to naturalism. We will wonder whether it is also necessary to oppose to culturalism. Regarding that, we will analyze the meaning of the basic culture and its relationship with nature (understood mainly as *physis* and movement). We will exemplify this with a phenomenology of dance and its conception of the body, which in turn is an example of the need for interdisciplinarity.

**Keywords:** Reflective Analysis. Culture. Nature. Merleau-Ponty. Sheets-Johnston.

### 1. FENOMENOLOGÍA CONTRA EL NATURALISMO, ¿Y EL CULTURALISMO?

Quienes leemos y escuchamos a Lester Embree sabemos que hacer fenomenología es, para él, realizar el esfuerzo y continuar el enfoque husserlianos, más que alcanzar determinados resultados. Compartimos esta concepción de la fenomenología como actitud necesaria para contribuir a una tarea que, si bien

fue iniciada por Husserl, ha sido continuada y reactivada por otros filósofos y filósofas a cuyas investigaciones siempre podemos sumarnos, porque, como nos recuerda Husserl, el filósofo es un perpetuo principiante. Siguiendo a Merleau-Ponty, esto significa que no da ningún conocimiento por sentado, y que su filosofía es consciente de su dependencia de la no filosofía, es decir, de su situación inicial, constante y final; de ahí que la filosofía sea la "experiencia renovada de su propio comienzo"<sup>1</sup>.

En esto consiste la fenomenología que, desde nuestra perspectiva, no es un método más, sino una actitud filosófica que, en primer lugar, exige la intención de adoptarla; después, una "observación reflexiva", en términos de Embree. Con ella no se refiere al tema filosófico de la reflexión, sino a la reflexividad metodológica de la fenomenología, o sea, a la observación individual y en grupo de lo dado. Otro paso necesario para ponerla en práctica es el análisis descriptivo de los objetos-en-tanto-que-encontrados cognitiva, valorativa o volitiva o activamente, y de los sujetos que los encuentran. Pues bien, un grupo de esos objetos<sup>2</sup>, que todavía sigue llamando mi atención, es el que da título a uno de sus trabajos: "Los colegas como objetos culturales básicos para sí y para otros"<sup>3</sup>. Como el lector puede imaginar no me inquieta tanto la distinción entre el ser para sí y del ser para otro, a la que nos tiene habituados la fenomenología de la existencia, como el modo objetual-cultural de comprender a los colegas.

A los que consideramos, frente a las teorías contractualistas, que la intersubjetividad fenomenológica es el origen del mundo social<sup>4</sup> y socio-cultural, esta tesis nos deja un tanto perplejos. Ahora bien, hay que reconocer que el análisis reflexivo de Embree es una buena guía para perplejos. La filosofía comienza con esa perplejidad o asombro que nos conduce a hacernos preguntas sobre lo que habitualmente nos pasa desapercibido, sobre eso que, en este trabajo que emprendemos, es la revisión de la extendida convicción de que los compañeros son sujetos activos con los que puedo colaborar, encontrarme y desencontrarme, y no objetos culturales encontrados. Sigamos, entonces, brevemente las coordenadas

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, [1945] *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1979, p. IX.

<sup>2</sup> Personalmente, prefiero decir "experienciados", porque el término "encontrados" en castellano está lleno de connotaciones pasivas y porque la experiencia vivida, a mi modo de ver, incluye también valoraciones, creencias y voliciones.

<sup>3</sup> L. Embree, "Los colegas como objetos culturales", *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 118-130.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, mi trabajo, M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Zaragoza: PUZ, 1994.

de esa "guía" que Embree nos proporciona para comprender mejor esto último y, por tanto, hallar la justificación del título de su trabajo.

En primer lugar, los "objetos culturales básicos" cuando se refieren a los colegas, son, además, humanos. Parece obvio que no son los objetos culturales producidos, al menos en el sentido de los artefactos. Se abordan, más bien, en relación con las posiciones y roles sociales de los individuos, pero no son ni tipos ideales ni empíricos con los que clasificarlos. Es más, el autor nos invita, en la línea de la fenomenología, a resistirnos al naturalismo, o sea, a la extendida consideración de los objetos como si fueran naturales, abstrayendo sus valores, usos y creencias que no sean científicas. Los objetos culturales básicos están llenos de esos valores que el naturalismo reduce. Así, por ofrecer un ejemplo, podemos recordar a nuestro colega Lester Embree no solo como a un objeto cultural cuyo legado estamos analizando, sino también como un hombre generoso, amigable y respetuoso.

Junto con el naturalismo, nos propone evitar también el intelectualismo. De este modo, recoge el que, para esta autora, es el mayor potencial de la fenomenología en todas las dimensiones de la existencia: el de no ser ni mero materialismo ni simple espiritualismo. Su valor es no rendirse ante los reductivismos, mantenerse siempre en el "entre", en la tensión de la vida mientras ejercita la razón teórica y práctica. No es otra la raíz de las críticas fenomenológicas contra el psicologismo y la psicología asociacionista, críticas que constituyen intentos siempre renovados —como la experiencia misma— de ir más allá del sensualismo y del intelectualismo.

Así pues, Embree ha puesto de manifiesto, siguiendo a Husserl, que el naturalismo no ayuda a comprender los objetos y, mucho menos, los objetos culturales básicos porque separa artificialmente de ellos todos los valores. No parece haberse preguntado, sin embargo, por esa otra "insidiosa tendencia de nuestra época"<sup>5</sup>, por la propensión al culturalismo, es decir, por la también extendida opinión de que no hay nada natural, sino que todo es cultural, incluidos los valores éticos y los géneros<sup>6</sup>, hasta el punto de que se ha llegado a hablar del "mito de lo dado".

<sup>5</sup> L. Embree, "Los colegas como objetos culturales básicos", p. 124.

<sup>6</sup> "Los géneros son culturales". L. Embree, "Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz", *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (2009), p. 186.

Desde nuestra óptica, el culturalismo puede ser tan pernicioso como el naturalismo porque, como él, es dogmático y reduccionista. En general, considera que todo lo presuntamente natural es esencial y nos determina a los seres humanos; cree evitarlo negando la naturaleza y, como suele ocurrir en nuestra tradición dualista, afirma la cultura como esa segunda naturaleza creada por la humanidad. Hoy se tambalea esa definición tan pretenciosa mientras que la “primera” naturaleza acusa nuestro dominio que parecía ilimitado, pero que está limitando el mundo que nos rodea. Vamos comprendiendo que lo característico del ser humano no es “crear” otra naturaleza, sino integrar las estructuras ya creadas para superarlas expandiendo su significado vital<sup>7</sup>, de modo que los niveles de la materia, la vida y el espíritu no se suprimen unos a otros; únicamente son diferentes tipos de organización y de articulación que se manifiestan en diversos comportamientos. Estos niveles no actúan como los determinismos a los que recurre la psicología causal y asociacionista. Frente a ella, Merleau-Ponty abrazó, siguiendo a Fink, una actitud trascendental que surgía de una radicalización del propio holismo del mundo natural<sup>8</sup> y no de una imposición de categorías subjetivas sobre él. Su comprensión de la “estructura” superó incluso los residuos de naturalismo y determinismo que aún quedaban en la concepción de la misma mantenida por la *Gestalttheorie*; lo hizo, como Husserl, reclamando la intencionalidad (representativa y operante) que la teoría gestáltica obviaba al mismo tiempo que reducía todo conocimiento a la mera aprehensión empírica.

Tomando como paradigma la percepción, Merleau-Ponty restauró las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal teniendo en cuenta que este formaba parte del proceso que instituye la vida humana. El nivel de lo pre-personal es el de la vida natural originaria que detenta, incluso, la categoría de sujeto, en tanto *subjectum*: «Hay otro sujeto por debajo de mí, para que un mundo exista antes de que yo esté en él y que desde su allí señalaba ya mi lugar»<sup>9</sup>. Ese sujeto es el suelo de la conciencia corporal y perceptiva, la cual no se opone al mundo sensible como si se tratara de una conciencia interior que

<sup>7</sup> De esta opinión es M. Merleau-Ponty. Cf. *La structure du comportement*, Paris: P.U.F., 2002, p. 189. No hay, por tanto, reduccionismo, para él, entre los órdenes de la materia, la vida y el espíritu, sino interrelaciones y reestructuraciones.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 222, nota 2.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 294.

pretendiera conocer un dato externo, sino que vive el mundo natural-cultural en virtud precisamente de su propia sensibilidad<sup>10</sup>, anclada en su cuerpo.

Una vez puesta de relieve la necesidad de una fenomenología que no sea solo crítica del naturalismo, sino también del culturalismo, sigamos profundizando en la consideración de los colegas como objetos culturales básicos.

## 2. CULTURA BÁSICA Y LOGOS DE LA NATURALEZA

Lester Embree entiende por “cultura básica” o cultural general la que, en primer lugar, no está construida por la oposición entre alta cultura y cultura popular, y, en segundo lugar, la que no considera las características culturales como productos de una interpretación<sup>11</sup>, sino como esos objetos en los que el sentido común reconoce valores, usos y características de creencia. Tales objetos, por tanto, pueden ser naturales, siempre y cuando no se hayan eliminado de ellos dichos valores por intereses naturalistas, de acuerdo con Embree, o hayan sido descartados y reducidos a cosas inertes por intereses culturalistas, añadiríamos nosotros.

La “cultura básica” es una de las tres perspectivas de Embree sobre lo cultural que no se corresponde ni con la de los utensilios, ni con la de los objetos simbólicos, sino con la que hace abstracción de cualquier forma sintáctica. Desde nuestra perspectiva, es difícil delimitar qué sea la cultura básica sin interpretarla, pero, además, no es seguro que los seres humanos podamos abstraernos de la sintaxis, especialmente de los sintagmas, de sus núcleos y funciones, en suma, de nuestras bases lógicas y de la clásica correlación social entre rol y estatus que todavía resulta útil para comprender las relaciones sociales. Dudamos, asimismo, de que sea posible separar con rigor la cultura básica de la cultura de los objetos simbólicos, pues no solo las formas sintácticas clásicas, sino incluso las metáforas conceptuales, son generadas por estructuras básicas de nuestra experiencia; después, cuando se agrupan en sistemas, son capaces incluso de estructurar nuestros hábitos, actos y conceptos.

<sup>10</sup> El lector interesado en el desarrollo de esta argumentación puede consultar mi trabajo, M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008) 217-246.

<sup>11</sup> L. Embree, *Ambiente, tecnología y justificación*, Bucharest: Zeta Books, 2010, p. 107.

La lingüística cognitiva ha estudiado detenidamente estas metáforas por las que vivimos, comprendemos y transformamos la realidad<sup>12</sup>. No son, por tanto, simples fenómenos lingüísticos —mucho menos, retóricos— sino que han pasado a formar parte de nuestro sistema conceptual y pueden cambiar nuestros modos de percibir el mundo y de actuar desde ellos. Dado que la metáfora es uno de los medios de que disponen los miembros de una cultura para conceptualizar su experiencia<sup>13</sup>, el lenguaje metafórico es una consecuencia de la capacidad de pensar metafóricamente, que es nuestra manera más común de pensar, y no se limita a adornar el pensamiento con representaciones, imágenes o figuras.

Esto es aún más evidente en las nuevas metáforas, es decir, en las que no están gastadas o automatizadas por el uso. Lakoff y Johnson creen que las primeras pueden llegar a proporcionar una nueva comprensión de nuestra experiencia, dar un nuevo significado a nuestras actividades, y a todo lo que sabemos y creemos. No se limitan, pues, a conferir sentido a nuestra experiencia de la misma manera que lo hacen las metáforas convencionales, es decir, proporcionando una estructura coherente, destacando unos aspectos y ocultando otros, sino que las nuevas metáforas son capaces de crear una nueva realidad, probando así de nuevo que, contra lo que comúnmente se cree, no son simplemente una cuestión de lenguaje, sino un medio de estructurar nuestro sistema conceptual.

Muchos cambios denominados “culturales” se originan paralelamente a la introducción de nuevos conceptos metafóricos. El mundo de la vida está, asimismo, estructurado metafóricamente. Es cierto que su sentido es originariamente experiencial, pero los sub-elementos de su estructura —como los de cualquier tipo de estructura— reciben su significado de una *Gestalt* experiencial compleja, según estos estudiosos. No podemos abordarla aquí; tan solo queremos resaltar la importancia que Lakoff y Johnson conceden a las metáforas. Finalmente, su detección de la ubicuidad de las mismas en nuestro lenguaje lleva aparejada la denuncia —de ahí el carácter revolucionario de esta teoría— de la insuficiencia de la aproximación al lenguaje exclusivamente lógica o semántica, típica de los

<sup>12</sup> G. Lakoff / M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 146. En esta obra, los autores aportan múltiples ejemplos de ello; es brillante su descripción del alcance de la metáfora “Argument is war”. Resultan igualmente impactantes sus series metafóricas sobre el tiempo. Me permito remitir al lector interesado en el poder ontológico de la metáfora a mi trabajo, M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “Ricoeur y Merleau-Ponty. Ontología de la metáfora”, en T. Oñate *et al.*, *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación*, Madrid: Dykinson, 2016, pp. 299-377.

<sup>13</sup> Cf. G. Lakoff / M. Turner, *More than Cool Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1989, p. 9.

filósofos analíticos, o la postura sintáctica frente al mismo, que es característica de los lingüistas chomskyanos y generativistas.

En vista de que la metáfora excede esas aproximaciones parciales, es más, dado que la metáfora no solo es una cuestión lingüística, sino que vivimos en ella, tendremos que aceptar que, también la cultura, incluso la más básica, tiene una sintaxis que no se reduce a la sintaxis lingüística. En realidad, el fenómeno del lenguaje excede estas constricciones a las que acabamos de referirnos (sintácticas, semánticas, etc.), como demuestran los estudios cognitivos de la metáfora. Fenomenológicamente, podríamos decir que el *logos* del lenguaje se apoya sobre el *logos* estético, sobre el *logos* del mundo natural<sup>14</sup>; brota del cuerpo humano, pero no como una positividad que haya sido causada por el espíritu, sino “entre las palabras”<sup>15</sup>. Esto implica que el significado es diacrítico, pero no solo en un sentido semiótico, es decir, no surge únicamente de las oposiciones entre los signos, sino que es un sentido originariamente carnal, porque lo que hay entre las palabras no solo es una diferenciación, sino, antes de ella, un hueco<sup>16</sup> —lo invisible de lo visible— que permite distinguirlas, llenarlas de experiencias y llevarlas a la expresión, una expresión que antes de ser lingüística es corporal; de ahí, la interrelación entre el habla y el gesto<sup>17</sup>. Análogamente, la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que resulta difícil delimitar dónde acaba lo natural y dónde empieza lo cultural en los seres humanos e incluso en sus diversas percepciones de la naturaleza. Antes de sedimentarse en objetos culturales positivos, hay un “espíritu salvaje”<sup>18</sup>. Este espíritu podría entenderse como una cultura natural sin sintaxis, indiferenciada y muy similar a lo que Embree denomina “cultura básica”. Sin embargo, él evita el término “natural” para referirse a ella. Nosotros diríamos que la expresión “cultura natural” podría ser un oxímoron creador de un nuevo sentido si no fuera porque los dos términos no son, como hemos mostrado, opuestos.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris: Seuil, 1995, p. 274.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>16</sup> Ese “hueco” es dimensional, una cavidad y no meramente un vacío: “Hay otra dimensión distinta del espacio físico. Pero entre los puntos de este espacio, no más allá. Reinvestimiento del espacio físico” (*Ibid.*, p. 298). Sobre el interés del término merleau-pontiano de *creux* y su sentido fenomenológico, véase mi trabajo M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “A Comparative Phenomenology: Merleau-Ponty and Nishida on the Depth of the Self”, *Philosophy East and West* (en prensa).

<sup>17</sup> Cf. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en B. Penas / M. C. López Sáenz (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Nueva York: Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 290.

El fenómeno lingüístico, como todo fenómeno, se inscribe en la naturaleza y en la cultura. Por tanto, para comprender lo cultural, no solo hay que resituarlo en lo corporal, sino también a la inversa; este en aquel, como la materialidad fluida en la que se asienta la cultura. Esta es una relación dialéctica entre lo sedimentado o lo ya instituido, y lo que Merleau-Ponty traduce como "institución" (*Stiftung*), que permite al sujeto su intervención transformadora, gracias a la deformación coherente o estilo que imprime a todo aquello con lo que se relaciona. La institución es una dialéctica por apareamiento (*accouplement*) y transgresión intencional. Como la dialéctica de la percepción, presupone un mundo ya instituido, pero reactivable.

Ese mundo es, originariamente, el mundo natural, el trasfondo del que emerge todo ser; es pertenencia a un tiempo y a un espacio que nos trascienden pero que desplegamos —o replegamos— corporalmente. Por esa su condición de horizonte primordial, es imposible aislar la esencia de la naturaleza como si solo fuera una materialización del espíritu o una animación de este:

La naturaleza no es un espíritu que trabaja en las cosas para resolver ahí los problemas "de la forma más simple"; tampoco es la mera proyección de una potencia pensante o determinante presente en nosotros. Es *lo que hace*, simplemente y de una vez, *que haya* esa estructura coherente del ser que nosotros expresamos difícilmente después hablando de un "continuum espacio-tiempo", de un "espacio curvo" [...].<sup>19</sup>

La naturaleza no es el conjunto de todas las cosas, sino el fondo permanente de nuestro pensamiento y de nuestra situación, e incluso el principio bárbaro que se nos resiste como lo hace la no filosofía que inspira a toda filosofía. En esta línea, aunque subrayando la valoración de la naturaleza más que su ontología, L. Embree nos recuerda que la abstracción de los valores de la naturaleza es la fuente del naturalismo, y que el mundo de la vida husserliano es originariamente tan natural como socio-cultural:

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris : Gallimard, 1968, p. 131.



Los seres humanos no se valoran a sí mismos en primer lugar separados de la naturaleza, y no valoran a la naturaleza viviente en primer lugar sin incluirlos a ellos. Lo que valoran en primer lugar es más bien la tierra, incluyéndolos.<sup>20</sup>

Resulta difícil, en efecto, para los seres humanos, pensar valorativamente la naturaleza y ponerla en valor de otro modo que como tierra. Esta era para el padre de la fenomenología la sede de la espacialidad y la temporalidad preobjetivas; el suelo (*Boden*) de nuestra experiencia, no un objeto más, sino la raíz de nuestra historia. En palabras de Merleau-Ponty, la tierra es lo que nos sostiene, no lo que está ahí delante; es la "capa" a la que los espíritus encarnados pertenecen por su cuerpo<sup>21</sup>. La tierra es nuestro tocón (*souche*)<sup>22</sup>. Del mismo modo, la naturaleza no es mero espectáculo, sino un ser de profundidades con el que nuestro ser natural-cultural mantiene una relación recíproca o de co-pertenencia.

En Marzo de 1961, el mismo año de su súbita muerte, Merleau-Ponty escribía un plan de trabajo que se iniciaba con lo visible, continuaba con la naturaleza y terminaba con el *logos*<sup>23</sup>. Su intención era describir la naturaleza, tal y como entendía la tierra, es decir, como el otro lado del ser humano, como carne (*chair*) y no como mera materia; deseaba comprenderla de manera análoga al *logos* que se realiza en el ser humano, pero que no le pertenece. Sin embargo, tampoco concebía la naturaleza como *natura naturata*, sino como *Sinnproduktion*. La producción de sentido (*Sinn*) no solo es creación de significados, sino también articulación —pasiva y activa— de lo sentido y lo sensible; asimismo, es la orientación y la dirección que dicho sentido señala y su interrogación, aspectos que no son exclusivamente obra del ser humano, el cual, a su vez, es una interrelación entre naturaleza y *logos*: "es naturaleza lo que tiene un sentido, sin que este haya sido puesto por un pensamiento. Es auto-producción de un sentido"<sup>24</sup>. Ser humano y mundo se relacionan carnalmente, se invisten el uno en el otro, de modo que aquel no solo se le revela a este a través de su pensamiento y como una representación del mismo, sino que lo integra, porque la naturaleza no es un espectáculo a contemplar, sino aquello con lo que también podemos empalmar,

<sup>20</sup> L. Embree, *Ambiente, tecnología y justificación*, p. 84

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 23.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964, p. 328.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 19. En las transcripciones de estos cursos todavía no se menciona a la carne (*chair*) que será el pivote o bisagra de la nueva ontología de Merleau-Ponty, del movimiento del ser hacia el interior y hacia el exterior.

siempre y cuando no nos dirijamos a la naturaleza para dominarla, sino para expandirnos mutuamente dejando “huecos” para que nos afecte:

Hay *Einführung* y relación lateral con las cosas no menos que con los otros: es verdad que las cosas no son interlocutores, la *Einführung* que las da las ofrece como mudas; pero precisamente: son variantes de la *Einführung* lograda. Como los locos o los animales, las cosas son *casi compañeros*. Son tomadas de mi sustancia, espinas en mi carne.<sup>25</sup>

La naturaleza no solo es un campo de posibles afecciones, sino que forma parte, como yo misma, del campo. En tanto tales, como dice el texto, las cosas mudas son cuasi-colegas. No es extraño, porque, al formar parte de la carne, la naturaleza adquiere significado ontológico. Entre la naturaleza interior, que se sabe en nosotros, y la naturaleza exterior hay continuidad sin rupturas; es decir, la naturaleza está en mí y fuera de mí, porque el movimiento que soy no solo es centrípeto, sino también centrífugo. La conciencia del movimiento es la de la continuidad ontológica entre el orden humano y el mundano; se adquiere por la experiencia del cuerpo vivido y su connaturalidad con las cosas: “es preciso que la naturaleza exterior a nosotros se nos desvele por la naturaleza que somos”<sup>26</sup>.

Si entra en relación con el perceptor a través del cuerpo, entonces la naturaleza entera reclama la presencia humana respetuosa. En su desvelamiento perceptivo, cada cosa natural ofrece escorzos (*Abschattungen*) que revelan su unidad y reclaman la presencia de lo humano, de manera que la cosa contiene algo objetivo y algo subjetivo. Cuerpo humano y naturaleza son, en realidad, distintas modulaciones de la vida de manera que no hay dos naturalezas —cósica y humana—, la una subordinada a la otra, sino un ser de doble, que es nuestro ser corporal, como reversibilidad entre lo sentiente y lo sentido. Nuestro cuerpo, como el mundo, es una variante del Ser carnal. La carne no es, pues, una noción antropológica que se proyecte sobre el mundo, dado que “el ser carnal, como ser de profundidades, tiene varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo de ser del que nuestro cuerpo, el sentiente sensible, es una variante remarcable, pero cuya paradoja constitutiva está en

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 234.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 267.

todo visible"<sup>27</sup>. Así es como Merleau-Ponty desubjetiviza y desobjetiviza el cuerpo humano; lo hace para conferirle una miríada de sentidos relacionales.

Más allá de las interpretaciones naturalistas y objetivistas de la naturaleza, así como de las acepciones espiritualistas y subjetivistas de la cultura, Merleau-Ponty designa con el término "naturaleza" una dimensión del ser que no es separable de la cultura ni de la historia, porque "lo que se da no es solo la cosa, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia tras las huellas de la subjetividad, una naturaleza que trasparece a través de la historia"<sup>28</sup>. En otras palabras, no hay naturaleza en sí, sino naturaleza experienciada.

Merleau-Ponty no desea hacer filosofía de la naturaleza, sino fenomenología del ser carnal. Esta fenomenología no consiste en reflexionar sobre las reglas immanentes de la ciencia natural, ni en recurrir a la naturaleza como a un ser separado susceptible de ser explicado, sino en comprender lo que significa "ser natural" en su manifestabilidad, y esta acontece en el cuerpo, entendido como concreción de una naturaleza que se renueva incesantemente. La manifestabilidad se prolonga en la memoria del mundo y en la "potencia creadora de la existencia", que es la naturaleza<sup>29</sup>. Desde ella, la materia deja de ser inerte, pues pasa a formar parte de un circuito dentro del cual somos humanos. El movimiento de las corrientes que tienen lugar en él es la fuente de la vida socio-cultural. Es preciso comprender, asimismo, que la naturaleza no es estática, sino que es movimiento, cambio y el *arche* de los mismos, como lo era la *physis*. Lo cual no es óbice para que nos sustente y permita nuestro desarrollo en todos los niveles.

### 3. HACIENDO FENOMENOLOGÍA CON LOS COLEGAS. EL EJEMPLO DE LA DANZA

Siguiendo la tesis de Embree con la que estamos dialogando, es decir, su afirmación de que los colegas son objetos culturales básicos, así como nuestra propia convicción de que el movimiento es lo que caracteriza nuestras relaciones y este apela a su continuación, podríamos decir que el propio Husserl hubiera sido un objeto cultural básico para sus discípulos y para sus seguidores —críticos o no. Por otra parte, de la misma manera que el defensor de la fenomenología

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 179.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 376.

<sup>29</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 163.

continuada observa cómo sus colegas filósofos y, sobre todo, no filósofos practican la fenomenología, nosotros podemos observar y valorar cómo lo hacían los que nos precedieron y cómo lo hacen nuestros contemporáneos, establecer comparaciones y proyecciones de cara a los futuros fenomenólogos y fenomenólogas.

De alguna manera, esto contradice otra de las opiniones de Embree, concretamente la que declara que solo podemos contribuir —en el mejor de los casos— a la literatura secundaria de la fenomenología, y que esta solo es un medio para alcanzar el fin de la investigación fenomenológica, que son las cosas mismas. En primer lugar, qué sean estas últimas es el tema de intensos debates fenomenológicos pasados y presentes. Con idéntica intensidad se defienden, asimismo, diversos conceptos de fenomenología. Es cierto que esta, al igual que la razón, es teórico-práctica y, por consiguiente, debe mostrarse más en su enfoque que en los textos, pero también en sus prácticas, que no solo son resultados —siempre revisables, por otra parte— sino también procesos.

Desde mi perspectiva, la ardua labor de leer los innumerables escritos de Husserl, de comprenderlos y articularlos, no solo entre sí, sino principalmente con los asuntos que nos ocupan a quienes compartimos similares intereses (lo que podríamos llamar “apropiación” o “familiaridad”), debería complementarse con la desapropiación o con la convicción de no tener la última palabra sobre fenomenología. Esto llevaría a abrirnos a otros y otras colegas, a escucharles y dialogar para aprender de sus razones y de sus “cosas”. No sé si esto es posible considerándoles objetos culturales básicos; más bien, parece que tendríamos que afirmarlos como otros sujetos-objetos capaces de expresarse, crear, comunicarse y relacionarse consigo mismos, con otros, con otras y con lo otro.

Lo que es realmente importante, no obstante, es la defensa del fundador de la O.P.O (Organization of Phenomenological Organizations) de la fenomenología como investigación interdisciplinaria, es decir, de la necesidad de promover “encuentros” de la fenomenología con la fenomenología no filosófica para llegar a ser mejores fenomenólogos y fenomenólogas. Esto es también un modo de experimentar a los colegas como objetos culturales. De hecho, de sus propias observaciones sobre los modos de practicar la fenomenología por colegas no filósofos, Embree infirió que el rasgo distintivo de la fenomenología en su país era la multidisciplinariedad<sup>30</sup>. Este fue igualmente el núcleo de sus “enfoques”; su otra

<sup>30</sup> L. Embree, “Análisis reflexivo”, *Investigaciones fenomenológicas* 8 (2011), p. 19.

cara no era la falta de profundidad fenomenológica, pues esta es un trabajo hacia dentro a la vez que hacia fuera, sino la riqueza de intereses de las obras en las que se embarcó y su correlativa actitud abierta y dialogante.

Como es sabido, una de las contribuciones de Lester Embree fue el desarrollo de la teoría de las ciencias culturales de Alfred Schütz como una fenomenología de las disciplinas culturales cuyo rasgo fundamental era la interrelación. Pues bien, una de esas disciplinas, que él siempre incluía, y cuya importancia he descubierto recientemente, es la danza. A mi modo de ver, ella logra algo fundamental para la fenomenología: expresar la experiencia del movimiento por el propio movimiento, sin objetivarlo ni subjetivarlo.

Como el cuerpo, el espacio y el movimiento han sido generalmente descuidados por la filosofía. La ciencia, por su parte, los ha fragmentado y estudiado mecánicamente. La fenomenología, en cambio, los ha tematizado conjuntamente, y no solo por sus contribuciones cognitivas y artísticas. Sin embargo, a pesar de que la danza tiene su raíz en el movimiento del propio cuerpo y la fenomenología es una de las corrientes que más lo ha descrito y ha sabido diferenciarlo del mero cambio de lugar, sus textos apenas hacen referencia a ella. No obstante, es tarea nuestra explicitar sus impensados y continuar así haciendo fenomenología; esta no solo debe limitarse a describir y a poner ejemplos, porque las cosas mismas son asuntos y sentidos y hay textos que todavía tienen algo que decirnos, así como textos que inscriben prácticas fenomenológicas, reflexiones sobre ellas y diálogos enriquecedores con los colegas de otras disciplinas.

Combinando ambas prácticas, M. Sheets-Johnston, co-autora habitual de los libros editados por el fenomenólogo que aquí homenajeamos, bailarina, pensadora y filósofa de la danza, ha atraído nuestra atención por ser una de las primeras autoras que ha aplicado la fenomenología a la danza y viceversa<sup>31</sup>. No voy a exponer o discutir aquí sus posiciones con respecto a este asunto del que me he ocupado en otro lugar<sup>32</sup>; únicamente abordaré su concepción del cuerpo como un objeto cultural y, por tanto, como un "colega", siguiendo la interpretación de Embree. La autora añade que el cuerpo es un universal pan-cultural y esto es lo

<sup>31</sup> Lo ha hecho desde su tesis doctoral y su edición en 1966 de *The Phenomenology of Dance*. Philadelphia: Temple University Press, 2015.

<sup>32</sup> M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "Fenomenología de la danza: Merleau-Ponty versus Sheets-Johnston", en *Arte, Individuo y Sociedad* (en prensa).

que diferencia el cuerpo de los colegas como objetos culturales. Esta universalidad tiene un sentido análogo al de la siguiente declaración de Embree: “la conciencia originaria de la universalidad es una actividad, en la que se constituye objetivamente lo universal”<sup>33</sup>. El sentido es análogo porque Sheets-Johnston piensa que lo universal es una actividad, más concretamente, el cuerpo en movimiento; es distinto porque es este y no la conciencia la que “constituye” esa universalidad; es más, pensamiento y movimiento son, en opinión de esta autora, indistinguibles<sup>34</sup>.

La autora promueve el análisis del cuerpo humano como un objeto cultural y como un universal cultural. Define el cuerpo táctil-cinestésico como un patrón semántico del que aprende la visión y, finalmente, describe el cuerpo que es visto como la base de nuestras relaciones sociales y estas como “una semántica intercorporal más antigua que nosotros”<sup>35</sup>, cuyo sentido no es relativo a las culturas.

Merleau-Ponty diría abiertamente que ese sentido es natural-cultural. Del mismo modo que el espíritu y el cuerpo de nuestros cuerpos vividos son inseparables, de la misma forma que somos intersubjetividad por intercorporalidad, también estamos unidos a la animalidad, “hay interanimalidad e intercorporeidad con toda la biosfera”<sup>36</sup>. La intersubjetividad es primero intercorporeidad y solo deviene cultura apoyándose en ella, es decir, “en la comunicación sensible — corporal— (el cuerpo como órgano para ser visto). Por ello, no hay relación jerárquica, sino lateral o *Ineinander*”<sup>37</sup>. Hay interculturalidad en la intercorporalidad, sin borrarse la una o la otra en sus interacciones.

La intercorporalidad, para esta pensadora, se funda, asimismo, en el cuerpo visto, a pesar de considerar, como la fenomenología, que la concepción primordial del cuerpo es la táctil-cinestésica. Denuncia que la antropología ha pasado por alto ambas perspectivas y ha reducido el cuerpo a mero objeto dividido en

<sup>33</sup> L. Embree, “Los colegas como objetos culturales básicos”, p. 123. Se trata de una traducción de un fragmento de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, del que el autor se sirve, a pesar de que no es partidario de recurrir a los textos.

<sup>34</sup> Lo demuestra apoyándose en diversas experiencias cinestésicas. Cf. M. Sheets-Johnston, *The Primacy of Movement*, The Netherlands: J. Benjamins Publishing, 2011, pp. 403-405 y 492s. Asimismo, considera que la danza improvisada es “el paradigma de un pensar en movimiento” (*The Phenomenology of Dance*, p. xxviii).

<sup>35</sup> M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, en D. L. Mano / L. Embree, *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 88.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 335. Remito al lector interesado, a mi trabajo, M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, 8-9 (2004) 57-70.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 340.

piezas en el que nos cuesta reconocernos e incluso ver el cuerpo de otro yo. En este trabajo se ocupa del cuerpo visto para tratar lo que, siguiendo a Valéry, denomina “segundo cuerpo”, diferenciado del cuerpo fenoménico (*Leib*) tanto como del cuerpo físico que no solo es objetivado, sino fraccionado por la ciencia<sup>38</sup>. A primera vista, diríamos que ese cuerpo para ser visto —al que hacia referencia el texto de Merleau-Ponty—, o sea, el cuerpo propio visto por otros y parcialmente por mí misma, no difiere demasiado del cuerpo objetivado y reducido a su superficie, incluso del mero instrumento material que posibilita la realización de mis actividades y, en ese sentido, es la base de mis relaciones sociales más externas y adscritas, diría yo. En cualquier caso, es preciso tener en cuenta que el cuerpo visto siempre está en relación con el cuerpo táctil-cinestésico, que es nuestro primer cuerpo, y que los conceptos elaborados sobre la base de este son los que, después, generan conceptos visuales<sup>39</sup>.

La postmodernidad ha reducido el cuerpo vivido al cuerpo visto, pero a través del lenguaje, y, por tanto, lo ha reducido a un objeto cultural en el sentido de la cultura de los utensilios, porque lo ha comprendido como una construcción cultural, como un medio de transferir signos, algo distinto de la idea que Sheets-Johnston tiene de él como un modelo semántico. El postestructuralismo, en cambio, radicaliza el énfasis en la construcción discursiva del cuerpo y corre el peligro de descorporalizarlo y presentarlo como un mero efecto, no ya de la cultura, sino del discurso de las relaciones de poder. Así, pierde de vista sus dimensiones naturales, fisiológicas e individuales. Siguiendo a Merleau-Ponty que nunca las obvió, sino que consideró el cuerpo como simbolismo natural y origen de todo simbolismo, diríamos que el cuerpo no es solo un efecto de los discursos, sino el origen de los mismos<sup>40</sup>. La consideración de Sheets-Johnston del cuerpo como universal presente en todas las culturas, y, paradójicamente, ausente —como cuerpo fenoménico— de casi todas las disciplinas culturales, se enmarca en este contexto.

<sup>38</sup> M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, p. 86.

<sup>39</sup> La autora pone el ejemplo del concepto de “borde” que posteriormente dará lugar al de “línea”. Cf. *ibid.*, p. 87).

<sup>40</sup> He mostrado que los análisis fenomenológicos de la experiencia trascienden la reducción postestructuralista de la misma al discurso. Cf. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, “Fenomenología y feminismo”, *Daimon* 63 (2014), pp. 45ss. Véase, asimismo la crítica de Sheets-Johnston al borrado del cuerpo vivido por el postmodernismo en *Roots of Power: Animate Form and Gendered Bodies*, Illinois: Open Court, 1999, especialmente el Capítulo 4.

## CONCLUSIÓN

Sheets-Johnston piensa la complejidad del cuerpo en movimiento dialogando con otras disciplinas culturales e incluso proponiendo transformaciones y reeducaciones de nuestro modo habitual de pensar el cuerpo y de pensarnos. En cambio, los análisis que arrancan, principalmente, de Foucault son parcos a la hora de proponer alternativas a la micropolítica del cuerpo. Por eso, propongo aceptar el desafío de la fenomenología de vivenciar el cuerpo propio verticalmente, es decir, reconciliándonos con nuestras potencialidades corporales que nos abren a modos de ser en el mundo erigidos *en* y no postrados *frente a*. El cuerpo, en tanto ser vertical o "ser salvaje"<sup>41</sup> es movimiento anclado en el mundo; no se agota, por tanto, en sus representaciones; excluye la distanciación horizontal y la perspectiva que le es inherente. El ser vertical es unidad de la interioridad en la exterioridad, ser primordial y, sin embargo, no es constituyente, sino instituyente de una cultura autofundada. Esta vivencia vertical del cuerpo está en la base de la libertad y es el origen inmanente de todas las trascendencias. Por el contrario, los continuadores de Foucault considerarían que el problema del cuerpo no afecta ni a la experiencia vivida ni a la ontología, sino a la situación teórica que contextualiza los debates sobre el poder y la ideología. Un apéndice de estas teorías es la del *cyborg*<sup>42</sup> que subvierte la noción de ser humano y diseña conductas en mundos construidos por otros *cyborgs*. Lo mismo hace con la identidad porque el *cyborg* es una máscara entre las máscaras, pura entidad virtual en el universo indiferenciado del ciberespacio. El *cyborg* es una mezcla de instrumentos técnicos con orgánicos de la que se sirven las prácticas culturales para incidir en el cuerpo. Para que sus efectos no generen más dominación, sería preciso, a nuestro modo de ver, que la tecnología se concibiera como apertura y

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 306. Una aplicación de este asunto al género, en mi trabajo, M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "The Phenomenal Body is Not Born? It Comes to Be a Body Subject. Interpreting *The Second Sex*", en B. Mann / M. Ferrari (eds.), *On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 175-201; cf. especialmente pp. 186ss.

<sup>42</sup> Siguiendo la convicción de Foucault de que los cuerpos son mapas (pasivos) del poder, D. Haraway entiende el *cyborg* como metáfora para designar un "organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y la ficción" (D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, p. 150). Refleja la concepción postmoderna del cuerpo, una concepción que, a nuestro modo de ver, es excesivamente textualista, constructivista y hasta corporativista, dado que desatiende las diferencias individuales sobredeterminando al cuerpo y reduciendo el espacio de la libertad a una liberación futurista de la naturaleza. La ambigüedad de su postura con respecto al *cyborg* (este tiene un origen militarista, pero puede rebelarse) y a la técnica, dificulta, por otra parte, la comprensión de las alternativas que la autora nos ofrece.



potenciación de la intercorporalidad y de la comunicación sensible, no como tecnologización del cuerpo vivido. Cuando este se traduce a problemas de codificación genética y es leído únicamente como texto, queda sometido al determinismo constructivista del cuerpo que lo objetiva y distancia cada vez más del espíritu, introduciendo otro nuevo polo entre ambos: la herramienta. En este contexto, la enfermedad se enfoca como la patología de la transmisión de información, como lectura y reconocimiento erróneos. Esta tendencia se deriva de un paradigma del conocimiento que está regido por el modelo matemático aplicado al experimental. Lo peculiar del mismo es entender su saber como saber-hacer que domina racionalmente lo natural hasta lograr suplantarlo por lo artificial. Se impone el método cuantitativo orientado a la captación matemática de las leyes del acontecer corporal estableciendo relaciones causa-efecto para poder intervenir con precisión, pero la exactitud resulta insuficiente cuando vivimos y comprendemos el cuerpo como existencia.

El triunfo del cientificismo ha contribuido al empobrecimiento de la imagen corporal y se ha instalado en el saber-poder mecanicista, que proporciona la representación legítima del cuerpo dualísticamente entendido: el yo se concibe como algo extrínseco al cuerpo y este como esencialmente aislado de la sociedad. De nuevo, este cientificismo es naturalista, dado que convierte lo natural en un objeto neutro y reproducible hasta el infinito. La postmodernidad que se ha hecho eco del mismo ha abocado a un constructivismo absoluto del cuerpo, a un determinismo de la sociedad y la cultura que puede abocar a un esencialismo de corte culturalista.

La condición pan-universal del cuerpo de Sheets-Johnston no llega a esto; evita, asimismo, el esencialismo de lo natural. Privilegia, como decíamos, la experiencia del cuerpo vivido singular y universalmente. Sus descripciones agrupan tipos empíricos, no ideales, que constituyen, como he puesto de relieve<sup>43</sup>, una pieza clave del análisis reflexivo de la experiencia fenomenológica. Teniendo presentes los desarrollos de la biología evolucionista, esta pensadora comprende el cuerpo humano como un cuerpo primeramente homínido y generador de "invariantes pan-homínidas mediante una forma animada y una experiencia táctil-

<sup>43</sup> Véase, mi trabajo, M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "Fenomenología y feminismo", especialmente pp. 52ss.

cinestésica<sup>44</sup> y, por tanto, como base para comprender el cuerpo como un universal pan-cultural. Parte del hecho de que el cuerpo humano es la última variación del cuerpo homínido, pero propone indagar los sentidos y significados de la forma animada de ese cuerpo o, lo que ella considera sinónimo, la experiencia táctil-cinestésica, para entender qué significa ser los cuerpos que somos<sup>45</sup>. Esta búsqueda de sentido es tan fenomenológica como su práctica de las libres variaciones imaginativas para descubrir una serie de invariantes táctiles y cinestésicas en cada uno de nuestros cuerpos, invariantes que son esencialmente lo mismo en todos (por ejemplo, la masticación con nuestros dientes). En la línea de la practognosia merleau-pontiana<sup>46</sup>, esta filósofa llega a la conclusión de que la raíz del pensamiento analógico, que es básico en los homínidos, se encuentra en una tactilidad-cinestesia del conocimiento<sup>47</sup>, por consiguiente, en el cuerpo. De la misma manera, el cuerpo social genera invariantes intercorporales contribuyendo a esa comprensión.

Este es un ejemplo de lo que debería ser la filosofía de las disciplinas culturales: no practicar la interdisciplinariedad, sino interdisciplinizar (*to interdisciplinize*), o sea, cohesionar (*draw together*) las ciencias culturales para comprendernos como todos persistentes (*persistent wholes*) y “universalizar”, en el sentido de “la filosofía socrática original que no conoció fronteras, persistió en sus investigaciones y siguió cada cuestión allá donde llevara”<sup>48</sup>.

Evidentemente, la autora sigue la interpretación de Embree de la fenomenología de las disciplinas culturales. A pesar de su excelente posición argumentada sobre la misma, no nos convence que esté basada en la sustitución de la existencia humana por la vida cultural<sup>49</sup>. El riesgo de culturalismo es mayor en esta que en aquella. Este peligro amenaza a Sheets-Johnston, a pesar de la importancia que otorga a la experiencia táctil-cinestésica del cuerpo vivido. Deseosa de sustituir la clásica universalidad de la razón por otra universalidad consistente

<sup>44</sup> M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, p. 90.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>46</sup> En ella, la *gnosia* es reconocimiento de la información a través de los sentidos, un reconocimiento fundado en la *praxia* o habilidad motora adquirida. En la practognosia, así entendida, se basa el saber corporal, es decir, el saber que no es un conocimiento que se sirva de representaciones, sino de hábitos adquiridos y reeducables por el ejercicio en diversas situaciones, y por un cuasi-acoplamiento del propio cuerpo al instrumento o medio de expresión (por ejemplo, dactilografiar, tocar el piano, etc.).

<sup>47</sup> M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, p. 95.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>49</sup> L. Embree, “Reflection on the Cultural Disciplines”, en D. Mano / L. Embree, *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, p. 14.

en una reelaboración cultural de los fenómenos<sup>50</sup>, la autora no ha superado la tendencia a recubrir con el culturalismo la rica gama de las situaciones humanas y, en relación con ellas, también las no humanas.

La vida, en nuestra opinión, no es solo vida cultural; la del ser humano es la existencia y esta es un acto de salir de sí, de abrirse a lo otro para comprenderlo y autocomprenderse. La existencia es la verdad de un ser, su devenir activo que, como tal, carece de fin. Por coherencia con ese fin, hemos tomado partido por la universalidad de una razón ampliada a las esferas del *logos* que fueron excluidas de ella, por una razón encarnada singularmente y por un universal concreto o existencial<sup>51</sup>.

Esta razón contribuye, sin duda, a la institución de los objetos culturales sin ser uno de ellos. Ahora bien, la institucionalización es un proceso que tiene lugar en la historia personal y pública. Exige una expresión que remodela y sublima las figuras y los fondos dados, requiere "lenguaje, espacio cultural"<sup>52</sup>, capaz de crear idealizaciones. Merleau-Ponty entiende la expresión cultural —que no es el único modo de expresión— como una sublimación del cuerpo en el lenguaje. Esta sublimación tiene un sentido psicoanalítico, es decir, denota el desplazamiento de la energía libidinal hacia objetos con valores ideales; además tiene un sentido físico: el del cambio de estado de la materia sólida a gaseosa sin pasar por el estado líquido, así como la sublimación inversa o el paso directo del estado gaseoso al sólido. Esto es un nuevo ejemplo-argumento de la interrelación entre naturaleza y cultura.

Merleau-Ponty, en sus últimas obras, frente a Husserl, asegura que, la mirada del espíritu, o sea, la sublimación entre la percepción muda y el habla, es la que posibilita la reversibilidad —siempre inminente— entre el tocar y el ver<sup>53</sup>. Esa reciprocidad significa que el mundo sensible se deposita en la palabra y esta tiene que vérselas con este mundo visible. El lenguaje es capaz de transformarlo, porque actúa sobre él, pero no lo imita o reproduce; el habla es, en el fondo, una

<sup>50</sup> M. Sheets-Johnston, *The Phenomenology of Dance*, p. xxvi.

<sup>51</sup> Cf. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes. Revista internacional de filosofía* 8 (2003) y "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en M<sup>a</sup> C. López Sáenz / J. M. Díaz, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Geneve: Métis Presses, 2011, p. 88.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 200.

modulación del ser-en-el-mundo. De un modo parecido al fenomenólogo francés, A. Schütz aprecia diversos modos de expresión de la experiencia. Llega incluso a decir que la danza es un modo de comunicación corporal de la experiencia que acontece en un nivel más profundo que el que resulta accesible al lenguaje. Esto significa que el lenguaje verbal tiene limitaciones para llevar toda la experiencia a su expresión; “solo puede describir vagamente y mediante parábolas lo experienciado, pero el lenguaje mismo no es nada más”<sup>54</sup>.

¿Cómo podrá, entonces, lograr expresar la experiencia recóndita? ¿A qué se debe que un poema, por ejemplo, trascienda las meras palabras? A que aquel es una expresión creadora y no mera comparación ejemplarizante. Lo mismo ocurre con la danza, con la particularidad de que ella crea expresión con el propio movimiento corporal, un movimiento que tiene un ritmo, entendido como cadencia de diferentes pasos y posiciones, como interrelación de movimientos individuales entre sí, de aquellos con los movimientos del grupo y, en su caso, con la música. En todas estas modalidades, resultan imprescindibles, además, espacios vacíos y detención del movimiento para posibilitar la continuidad y para recrearse en la expresión. Schütz era de la opinión de que el ritmo en la danza no era tanto el de la música como el del movimiento del cuerpo danzante que contacta con el mundo y lo hace comprensible para nuestra percepción<sup>55</sup>.

El campo perceptivo en el que nos reunimos incluso para deleitarnos con la expresión artística es también el de nuestros encuentros con los objetos y los sujetos, porque en él se abren todas nuestras relaciones. Una de ellas es la que podemos entablar con nuestros colegas. Estos son, como el ser social y el ser cultural, subjetivos-objetivos; formamos parte del mismo campo. En palabras de Merleau-Ponty, “el error consiste en tratar lo social como objeto. Es preciso volver a lo social con el que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que lo llevamos adherido a nosotros antes de toda objetivación”<sup>56</sup>. Lo social, lo cultural, lo personal son irreducibles entre sí, dimensiones de la existencia y no objetos que puedan acotarse.

Dado que la existencia es relacional, es preciso que la fenomenología y quienes hacen fenomenología entren en contacto con otras filosofías e incluso con

<sup>54</sup> A. Schutz, *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*, London: Springer, 2013, p. 27.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 130.

otras disciplinas, ya sean culturales o no, sin diluirse en ellas, porque acaso, “¿no es filosófico el ocuparse en general de las preconcepciones que están incluidas de modo ingenuo en las posiciones filosóficas?”<sup>57</sup>. Algunas de estas precomprensiones pueden venir de nuestra clase social, del género, de la especialización, la formación y, en suma, de nuestra pertenencia a grupos.

No hacemos fenomenología en solitario, sino con los colegas, entendiendo por ellos no solo a los objetos culturales de nuestros estudios, ni a los contribuyentes a las disciplinas culturales aprehendidas y ejercitadas fenomenológicamente o no, sino a los otros sujetos-objetos tan naturales-culturales como yo misma.

<sup>57</sup> L. Embree, “Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz”, p. 193.