

EL CUERPO, EJE FUNDAMENTAL DE UNA FILOSOFÍA CRÍTICA Y HERMENÉUTICA DE LA CULTURA EN LA ERA DIGITAL.

José María Muñoz Terrón. Universidad de Almería.

Resumen. Teoría crítica, hermenéutica y fenomenología constituyen los ejes principales de una filosofía de la cultura hoy. Este texto resalta, con Merleau-Ponty y Hannah Arendt, la relevancia de una aproximación fenomenológica a la relación entre cuerpo, mundo y juicio para tal filosofía de la cultura, en especial en el actual contexto de digitalización de las comunicaciones a través de los medios de masas.

Abstract. Critical theory, hermeneutics and phenomenology are the principal axes of a philosophy of culture today. With Merleau-Ponty and Hannah Arendt this paper emphasizes the relevancy of a phenomenological approach to the relationship of body, world and judgement for such a philosophy of culture, especially in the present-day context of digitalization in mass-media communications.

Introducción.

El marco de la actual cultura digital, configurado por la extensión a escala planetaria, *vía* globalización, de las redes telemáticas de comunicación, supone una situación nueva, una transformación de las sociedades de los medios de masas, que nos exige repensar la filosofía de la cultura en general y las teorías críticas de la industria cultural y la cultura de masas, en particular. Como asuntos de preferencias sobre el mundo que son, las cuestiones culturales poseen un carácter profundamente político. El diagnóstico de las consecuencias sociales y políticas de la “crisis de la cultura” efectuado por Hannah Arendt se convierte así en nuestra inspiración clave. Y éste depende de una concepción fenomenológica del existir intercorporal mundano y su relación con la capacidad de juzgar, como facultad política por excelencia. En consecuencia, consideramos uno de los ejes imprescindibles de una filosofía crítica y hermenéutica de la cultura verdaderamente radicada en el mundo vivido, una aproximación fenomenológica de estilo merleau-pontyano a la condición corporal carnal de las existencias sociales y a su conexión con la facultad del juicio.

1. Necesidad de una fenomenología del cuerpo para la filosofía de la cultura.

El presente trabajo pretendería inscribirse en el ámbito de la *filosofía de la cultura*, en el sentido de un programa de investigación, como propone Mario Teo Ramírez¹, y buscaría incidir de manera particular en la tarea de crítica y hermenéutica de la cultura en general y de los fenómenos y prácticas culturales en particular, subrayando por nuestra parte la importante significación ético-política de tal empeño². En esta línea, es obvio que intentamos conectar también con la exigencia, planteada por José Antonio Pérez Tapias, de complementar las teorías de la(s) cultura(s) y los estudios antropológicos empíricos con una filosofía de la cultura de cuño crítico y hermenéutico³. Y, en fin, la fundamental aportación de la fenomenología a la filosofía de la cultura, tal como la viene desarrollando Javier San Martín, en especial su brillante discusión con la crítica “devaluadora” de la cultura, planteada

¹ M. T. Ramírez, “¿Qué es filosofía de la cultura? La filosofía de la cultura como perspectiva crítica y programa de investigación”, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* nº 1 (2000), págs. 15-35.

² Cfr. M. T. Ramírez, “¿Qué es filosofía de la cultura? La filosofía de la cultura como perspectiva crítica y programa de investigación”, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* nº 1 (2000), págs. 31-33.

³ Cfr. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995, págs. 129-142.

por Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*⁴, y la reflexión sobre el concepto de mundo como correlato de la noción de cultura, a partir de Ortega, Husserl y Heidegger⁵.

El doble propósito de nuestra comunicación es, por lo tanto: 1º) señalar que la filosofía fenomenológica de la cultura que desarrolla J. San Martín en su *Teoría de la cultura* debería incluir, de manera más explícita, la fundamental aportación de la fenomenología de la existencia mundana e intercorporal de M. Merleau-Ponty⁶; y 2º) esbozar la propuesta de algunas líneas de esa filosofía de la cultura que, siguiendo a Hannah Arendt, tomarían como base el tratamiento fenomenológico de la correlación cuerpo-mundo-juicio, por las implicaciones que ello tiene para esa hermenéutica y crítica de la cultura y sus correspondientes consecuencias sociales y políticas en el contexto de la nueva cultura digital y de la sociedad red.

2. La condición corporal mundana, la cultura y el juicio como facultad política.

El cuerpo, en su sentido fenomenológico de cuerpo vivo y vivido, sensible y sentiente, puede ser caracterizado como una *existencia carnal inter-mundana*. Expresión en la que se reúnen al menos tres aspectos de la condición corporal mundana de las existencias sociales, de los destacados por Merleau-Ponty. En primer lugar, ser cuerpo quiere decir existir *mundanamente* en el doble sentido de “*ser-en-*” y “*ser-del-*” mundo, tal como puede decirse con el vocablo francés de estilo heideggeriano empleado por Merleau-Ponty (*être-au-monde*), que une en un solo término ambas caras de la relación corporalidad-mundo: por un lado, que “el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo”⁸, es decir, el modo en que somos *del* mundo, y, por otro lado, que el cuerpo es a la vez también “nuestro medio general de poseer un mundo”⁹. En segundo lugar, el cuerpo es caracterizado como existencia *inter-mundana*, porque el mundo *en el que* estamos, *del que* somos y *del que* nos hacemos por la corporalidad vivida es un “*mundo-entre*” o “*inter-mundo*”, en tanto en cuanto que es un mundo constituido intersubjetivamente y que él es el que *media* constantemente en todas nuestras interacciones. Y en tercer lugar, cabe decir, en fin, que el cuerpo es existencia *carnal* inter-mundana, porque es en tanto que *carne* que el cuerpo propio vivido es simultáneamente un estar en el mundo, un darse al mundo y un dárseos (el / un) mundo.

Desde esta asunción de la condición corporal carnal, la reflexión se entiende, entonces, justamente como una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en

⁴ Cfr. J. San Martín Sala, *Filosofía de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, págs. 64-114.

⁵ Cfr. J. San Martín Sala, *Filosofía de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, págs. 127-191; y para lo que aquí decimos, ver especialmente: págs. 128-169. Sobre la noción de cultura como mundo, más recientemente: J. M. Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Herder, Barcelona, 2005, págs. 17-23. A partir del último Husserl es conocida la discusión en torno a la comprensión del concepto de mundo de la vida como “mundos culturales vividos”. Podríamos remontarnos hasta Immanuel Kant, quien en el prefacio a su *Antropología en sentido pragmático*, aludía ya al *conocer mundo* como objetivo de esta disciplina.

⁶ Donde más cercano a este intento me parece ver a Javier San Martín es en su *Fenomenología y Antropología. 2ª edic.*, Editorial LecTour / UNED, Buenos Aires / Madrid, 2005. Resultan allí bastante clarificadoras las afirmaciones siguientes: “Empezaré diciendo que me refiero en exclusiva a la fenomenología de Husserl, porque considero que la rigurosidad de su pensamiento es la que mejor permite afrontar los problemas globales de la fenomenología. Es cierto que en mi lectura de Husserl Merleau-Ponty representa un momento fundamental. Incluso yo no sé muchas veces si lo que veo en Husserl, no lo veré precisamente porque me he puesto unas gafas merleau-pontyanas. Pero creo que en general puedo aportar textos de mi lectura. Si algo descubrí, fue que Merleau-Ponty estaba en una línea que a mí me parecía la más ajustada al conjunto de la obra de Husserl.” (J. San Martín, o. c., págs. 45-46)

⁷ Sobre esto ver en bibliografía (infra) alguno de nuestros trabajos.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 169; trad. cast., Península, Barcelona, 1975, pág. 162.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pág. 171; trad. cast., Península, Barcelona, 1975, pág. 163.

el intermundo¹⁰. Me encuentro existiendo en un «Se»¹¹ primordial, en una suerte de anonimidad, en la que, paradójicamente, nuestras existencias arraigan de una manera muy viva y personal, al tiempo que aún no se han separado mi perspectiva y las otras, lo cual hace posible de igual modo el entendimiento con los otros más diferentes. De ahí que pueda decir Merleau-Ponty: “la comunicación [...] no se vuelve dudosa más que si olvido el campo de la percepción para reducirme a lo que la reflexión haga de mí.”¹² Cuando, por el contrario, me atengo a la experiencia de la intercorporalidad instituyente no necesito plantear la intersubjetividad como una composición, verdaderamente imposible, de perspectivas singulares solitarias, sino que puedo contar con los lazos que desde mi propio cuerpo vivido me coimplican en el mundo vivido de las todas las otras vidas¹³. “El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo de ir al corazón de las cosas, haciéndome mundo y haciéndolas carne.”¹⁴ Y es que “mi cuerpo está hecho de la misma carne que el mundo (es un ser percibido)” así como también “el mundo participa de la carne de mi cuerpo, la *refleja*, se superpone a ella y ella a él (lo sentido colmo de subjetividad y materialidad a la vez), están en una relación de transgresión o de encabalgamiento—”¹⁵. En definitiva, el percibir de una existencia carnal es apertura al mundo y el estar situada localmente no implica para ella estar cerrada, sino abierta. La inherencia de mi existencia al mundo *por* y *en* el cuerpo es posibilidad de hacerse otra, de ponerse en otros puntos de vista, en el pellejo de “otras” y “otros” “diferentes”, de una manera efectiva, aun con ciertas limitaciones, pues lo que precisamente no es posible es ser enteramente y al mismo tiempo de dos mundos cerrados en sí mismos¹⁶.

En la antropología cultural, este tomar distancia y el posterior retorno a lo vivido se convierte en un método que nos exige «aprender a ver como extraño lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos era extraño». “No es, por supuesto, ni posible ni necesario que el mismo hombre conozca por experiencia todas las sociedades de que habla. Basta con que haya alguna vez y lo bastante largamente aprendido a dejarse enseñar por otra cultura, ya que dispone en adelante de un órgano de

¹⁰ “La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable. [...] Lo que precede a la vida intersubjetiva no puede distinguirse numéricamente de ella, puesto que precisamente en este nivel no existe ni individuación ni distinción numérica. La constitución del otro no viene después de la del cuerpo, el otro y mi cuerpo nacen juntos del éxtasis original.” M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 220; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 212.

¹¹ Merleau-Ponty emplea aquí en forma sustantivada y con mayúscula inicial, el pronombre impersonal neutro singular, *on*, con el que en la lengua francesa se construyen frases que en castellano podemos expresar con la forma reflexiva ‘se’, como, por ejemplo, ‘on dit’ (‘se dice’).

¹² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 221; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 213.

¹³ Para expresar la peculiaridad de esta textura del mundo y del cuerpo Merleau-Ponty propone para ambos el concepto de *Carne* (*Chair*), pues se trata de algo para lo que en la filosofía tradicional no había nombre, “no es materia, en el sentido de los corpúsculos de ser que se suman o se prolongan para formar los seres”, ni es espíritu, sino que “es el enrollarse lo visible en el cuerpo vidente, lo tangible en el cuerpo tangente”, es “textura que se vuelve hacia sí misma y se conviene a sí misma”. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, págs. 183, 191-192; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1970, págs. 173, 181-182.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pág. 178; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1970, pág. 169.

¹⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, págs. 302-304; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1970, págs. 299-302. Con lo cual, como ha señalado M^a Carmen López Sáenz, “Merleau-Ponty conseguirá superar el dualismo cuerpo-mundo y la preeminencia de la subjetividad que todavía latía en Husserl, ayudándose de los conceptos de *être-au-monde* y *Chair*. Al afirmar que no sólo hay una carne del cuerpo, sino también una carne del mundo, Merleau-Ponty evita el subjetivismo y el antropocentrismo; a su vez supera el hilemorfismo y el objetivismo precisando que «la carne del mundo no es sentirse como mi carne, es sensible y no sentiente» (*VeI*, pág. 304.)” M. C. López Sáenz, “El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado”, en J. Choza y M^a Luz Pintos (eds.) *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 33 (2004), pág. 142.

¹⁶ Tal habría sido el caso de Lawrence de Arabia, cuyo testimonio analiza Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (Gallimard, Paris, 1945, pág. 218; trad. cast., Península, Barcelona, 1975, pág. 204), cuando cuenta el aventurero británico la inutilidad de sus esfuerzos para, sin dejar de ser inglés del todo, hacerse árabe por completo. Cfr.: T. E. Lawrence, *Los siete pilares de la sabiduría*, Libertarias-Prodhufo, Madrid, 1990, págs. 17-18.

conocimiento nuevo, ha vuelto a tomar posesión de la región salvaje de sí mismo que no se ha insertado en su propia cultura, y por donde comunica con las demás.”¹⁷

Por eso, apostilla Merleau-Ponty, “...no se trata, en una antropología, de afirmar la propia razón frente a lo primitivo o de darle la razón contra nosotros, se trata de colocarse en un terreno en el que seamos uno y otro inteligibles, sin reducción ni trasposición temeraria. Eso es lo que se hace viendo en la función simbólica la fuente de toda razón y de toda sinrazón, porque el número y la riqueza de los significados de que dispone el hombre exceden siempre del círculo de los objetos definidos que merecen el nombre de significados, porque la función simbólica debe siempre estar más adelantada que su objeto y sólo encuentra lo real adelantándose a él en lo imaginario. La tarea es, pues, ensanchar nuestra razón, para hacerla capaz de entender lo que en nosotros y en los demás precede y excede a la razón.”¹⁸

Las formas socioculturales históricas son sedimentaciones de existencias vividas en una intercorporalidad que es un magma, un fondo innominado por principio, al que estamos siempre remitidos, como “una región salvaje”, un fondo de “ser *en bruto*”, de *natura naturans*. La referencia al cuerpo propio vivido, como inserción carnal en el mundo la encontraré siempre ahí como un fondo desde el que hacerme cargo, tanto de *estas* pautas sociales y culturales concretas, por las que se me inicia aquí y ahora en el mundo, como de *las otras*. Y me permitirá no entenderlas ningunas como significaciones meramente fácticas, objetivadas, clausuradas en sí mismas¹⁹. De aquí deriva Merleau-Ponty una recomendación fenomenológica para las ciencias empíricas. Un regresar constante desde cualquier construcción teórica al *mundo vivido*, ése que para cada existencia carnal tiene su centro en un cuerpo propio sentiente y sensible, por el que, intercorporalmente, nos hacemos del mundo, en el doble sentido antes dicho: que adquirimos mundo, un mundo, y que venimos a ser *de mundo*, del mundo²⁰. Pero más relevante aún si cabe es que sería aquí donde en verdad se sientan las bases de una filosofía crítica y hermenéutica de la cultura, capaz de mostrar el más hondo sentido de la comunicación entre culturas: “...la comunicación de una cultura constituida con otra no se realiza sino por la región salvaje en la que todas ellas han tenido nacimiento.” “Verdad y error conviven en la intersección de dos culturas, ya sea porque nuestra formación oculta lo que hay que conocer, ya sea porque por el contrario se convierte, en la vida sobre el terreno, en un medio de subrayar las diferencias del otro.”²¹ De ahí la conclusión de Merleau-Ponty, a propósito de la comunicación entre la filosofía “de Occidente” y las tradiciones de sabiduría y pensamiento de Oriente, a las que tanto cuesta entender como filosofías: “La unidad del espíritu humano no se hará por reunión simple y subordinación de la no-filosofía a la filosofía verdadera. Existe ya en las relaciones laterales de cada cultura con las demás, en los ecos que una despierta en la otra.”²² Y es que toda comunicación, todo acto cultural se lleva a cabo ya en un “mundo-entre”, lo que los convierte así en una continua recreación: “Esta renovación del mundo es también una renovación del espíritu, es descubrir de nuevo el espíritu bruto que no se encuentra aprisionado por ninguna de las culturas, al cual se pide que cree de nuevo la cultura.”²³

La concepción de la cultura y de la política de Hannah Arendt se encuentra internamente conectada con esta fenomenología de la existencia inter-mundana

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 151; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 146.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, págs. 153-154; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 148.

¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, págs. 126-127; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 122.

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, págs. 126-127; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 122.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 151; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 146.

²² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 175; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 170.

²³ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pág. 228; trad. cast., Seix-Barral, Barcelona, 1964, pág. 219.

carnal²⁴. Las críticas de Arendt a la industria cultural y a la moderna sociedad de masas se basan, en efecto, en lo que, seguramente, ella aceptaría llamar una “fenomenología” mundana de la formas de la *vita activa* (labor, trabajo, acción), en la que la noción de *mundo* desempeña precisamente un papel fundamental. “La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se relaciona con personas y es un fenómeno de la vida. Un objeto es cultural en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y de la sociedad como un conjunto. Y la vida es indiferente al carácter mismo del objeto: pone el acento en que todo sea funcional y responda a determinadas necesidades. La cultura corre peligro cuando todas las cosas y objetos mundanos, producidos por el presente o por el pasado, se ven amenazados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad, y para esta funcionalización casi carece de importancia que las necesidades sean de una categoría superior o ínfima.”²⁵

Para Arendt, las obras de arte ejemplifican, por su vocación de estabilidad, lo que la cultura debe ser como forma de hacer mundo; en cambio, los productos de la industria del entretenimiento de masas, a menudo no son ni “objetos”, incluso ni siquiera “valores”²⁶. De ahí que: “La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva a la ruina todo lo que toca.”²⁷

Y aquí está la clave fenomenológica que nos proporciona H. Arendt para una filosofía crítica y hermenéutica de la cultura que nos permita repensar la transformación de la sociedad de los medios de masas por medio de la digitalización y las redes telemáticas de la comunicación. Lo que une a lo cultural con lo político en el pensamiento de Arendt es, como ha señalado Ronald Beiner, el hecho de que en los dos ámbitos se trata del “cuidado del mundo” y ambos implican el interés por la esfera pública. “La política y la cultura no son, en lo fundamental, esferas separadas de la empresa humana: la una y la otra se interesan por el aspecto del mundo, por cómo se muestra a quienes lo comparten; ambas se ocupan de la calidad de la morada que nos ofrece el mundo que nos rodea y en la que pasamos nuestra existencia mortal.”²⁸ Y aquí está implicada la condición corporal carnal intermundana de la que hablábamos, pues, en tanto el espacio público se entiende como un ámbito del aparecer, en el que seres que viven en las apariencias tienen que aprender a juzgar y ser juzgados por su aparecer. Esta radicación sensible en el mundo es lo que se necesita tener en cuenta para un pensar que no sea especulativo, sino *práctico*, capaz de orientar en la acción. Como existencias corporales mundanas nos desenvolvemos entre apareceres, entre los cuales, necesitamos tener un sitio propio, lo que nos permite y exige optar a la búsqueda del reconocimiento, pues nos inserta en el ámbito de la pluralidad, en el que se puede hacer visible la distinción entre los iguales²⁹.

En este marco se encuadra la propuesta arendtiana de una crítica de la cultura basada en la capacidad de la educación de ampliar nuestra capacidad de juzgar (reflexionante), pues el gusto (discernimiento) se nos aparece como una genuina

²⁴ Excede las dimensiones de este trabajo probar mínimamente este aserto, pero baste ver las referencias expresas a Merleau-Ponty en la obra póstuma arendtiana, *La vida del espíritu*.

²⁵ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pág. 220; orig., Penguin Books, pág. 208.

²⁶ Cfr. H. Arendt *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pág. 221.

²⁷ H. Arendt *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pág. 223; orig., Penguin Books, pág. 211.

²⁸ R. Beiner, “Ensayo interpretativo”, en H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Traducción de Carme Corral, Paidós, Barcelona, 2003, pág. 181.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *La vida del espíritu*, Trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2002.

facultad política, ya que de lo que éste juzga en última instancia es del *mundo*,³⁰ en la medida en que lo necesitamos tanto para comprender nuestro estar y ser del mundo, como para saber escoger qué y quiénes forman parte del mundo que coactuamos mediante la interacción, los relatos, de la red de historias que teje nuestra vida³¹.

3. Repensar la cultura en la era de la digitalización y la sociedad red.

Asumimos el detallado análisis del proceso de digitalización de la cultura que plantea Pérez Tapias en *Internautas y naufragos* y el inteligente diagnóstico que propone J. J. Brünner de la globalización cultural en el contexto de la llamada postmodernidad. Consideramos que habría que repensar la filosofía crítica de la cultura en esta época de la comunicación digital (a escala global) a partir de las aportaciones fundamentales que se han reseñado más arriba. Un análisis, que de ser desarrollado aquí excedería las dimensiones de este texto, pero que ya intentamos esbozar en nuestra aportación al anterior congreso de la SHAF, por lo que uniéndole aquel texto este trabajo puede quedar razonablemente completo³².

Referencias bibliográficas

- H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Traducción de Ana Poljak, Ediciones Península, Barcelona, 1996.
- J. J. Brünner, *Globalización cultural y postmodernidad*, F.C.E., Chile, 2002.
- J. M. Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, Herder, Barcelona, 2005.
- M. C. López Sáenz, "El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado", en J. Choza y M^a Luz Pintos (eds.) *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*, *Thémata. Revista de Filosofía*. n° 33 (2004), págs. 141-148.
- M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; trad. cast.: Península, Barcelona, 1975.
- M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960; trad. cast.: Seix-Barral, Barcelona, 1964.
- M. Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard; trad. cast.: Barcelona, Seix-Barral, 1970.
- J. M. Muñoz Terrón, "«Posicionalidad translocalizacional», derechos de grupo y corporalidad de las existencias sociales", en P. Rodríguez Martínez (ed.), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías de sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*, Alhulia, Salobreña (Granada), 2006, págs. 69-124.
- J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 1995.
- J. A. Pérez Tapias, *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003.
- M. T. Ramírez, "¿Qué es filosofía de la cultura? La filosofía de la cultura como perspectiva crítica y programa de investigación", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura* n° 1 (2000), págs. 15-35.
- J. San Martín, *Filosofía de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999.
- J. San Martín, *Fenomenología y Antropología. 2ª edic.*, Editorial LecTour / UNED, Buenos Aires / Madrid, 2005.

José María Muñoz Terrón
Dpto. de C.C Humanas y Sociales. Área Filosofía.
Facultad de Filosofía y C.C. de la Educación.
Universidad de Almería.
jmterron@ual.es

³⁰ H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pág. 234; orig., Penguin Books, pág. 222.

³¹ Cfr. H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, pág. 238.

³² J. M. Muñoz Terrón, "Los cambios de la era digital en las sociedades de los medios de masas, su incidencia en la definición de la esfera de la publicidad y el problema de la corporalidad", en *Thémata. Revista de Filosofía* n° 35 (2005), págs. 559-564.