

Sobre la posibilidad de una “hermenéutica encarnada”. Institución, pasividad, prejuicio y tradición en la fenomenología tardía de Merleau-Ponty y la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Pedro Hernández Baez¹

¹ UNAM FFyL.

E-Mail: pedro.h.baez@gmail.com.

Resumen: En el presente artículo se analizan y cuestionan ciertos conceptos fundamentales de Maurice Merleau-Ponty y Hans-Georg Gadamer como la “institución”, la “pasividad”, el “prejuicio” y la “tradición”. La lectura cruzada entre ambos autores nos ayudará a establecer las bases de lo que llamamos una “hermenéutica encarnada”, la cual persigue la comprensión del sentido del mundo desde una estructura que involucre la dimensión del cuerpo humano como fundamento del proceso de comprensión en un sentido fenomenológico-hermenéutico producido desde este análisis. Se explora también la relación que el cuerpo guarda con la memoria, el pasado y otras características que lo constituyen como tal.

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, encarnación, comprensión, sensibilidad.

Abstract: The present article analyses and ponders certain fundamental concepts provided by Maurice Merleau-Ponty and Hans-Georg Gadamer such as: “institution”, “passivity”, “prejudice” and “tradition”. The crossed reading between these authors will aid us to establish the basis of an “embodied hermeneutics” which seeks to understand the sense one bestows to the world from the human body taken as fundamental for the process of comprehension in a phenomenological and hermeneutical sense. This paper also explores the relationships that the body holds with memory, the past, and other characteristics that constitute it as such.

Keywords: Phenomenology, hermeneutics, incarnation, comprehension, sensibility.

De 1954 a 1955, la atención de Maurice Merleau-Ponty se centró en resolver un problema fenomenológico en particular: el entramado existente entre el fenómeno de la “institución” fenomenológica y la “pasividad” como ámbito en el cual emergen ciertos fenómenos. Dicho análisis, creemos, llevó a Merleau-Ponty a un territorio poco explorado que une a la fenomenología y la hermenéutica. Si bien Husserl y Heidegger, respectivamente, se encargaron de determinar la intrincada determinación de la conciencia en sus facultades constitutivas del mundo y el ser en su correlación con su afectación temporal, Merleau-Ponty comenzó a interesarse acerca de hasta qué punto nuestro ser-en-el-mundo estaba influido o constituido por el pasado y, en particular, por la historia y la tradición. Según él cree, el punto se ciñe especialmente cuando sopesamos los roles de “institución” y “pasividad” en su relevancia para cualquier tipo de recuento histórico que nos propongamos.

Más o menos en la misma época, el discípulo predilecto de Heidegger, Hans-Georg Gadamer concebía y preparaba la publicación de su obra, *Verdad y Método* (1960). Su tarea, parecida temáticamente a la de Merleau-Ponty, compartía el enfoque de descubrir cómo el ser es afectado por la historicidad desde una perspectiva ontológica-hermenéutica. El entendimiento o comprensión, como la actividad que el *Dasein* realiza siempre inevitablemente -y esto para Gadamer significa: el modo en el que el *Dasein* fundamentalmente “es” (2012: 272)- tiene su base real en una conciencia históricamente efectuada que está producida por una tradición asentada en prejuicios que propician positivamente nuestra comprensión/interpretación del mundo como totalidad de sentido. El llamado “trabajo de la historia” o “historia efectiva” (*Wirkungsgeschichte*) rebasa, para Gadamer, la mera tensión generada entre pasado y presente a nivel consciente; más bien, lo interesante de este “trabajo” es ver cómo y en qué medida éste afecta y delimita la situación hermenéutica del intérprete en su vivencia de la finitud.

Es por ello que la intención de este trabajo será mostrarle al lector cómo, además de que dos autores tan diversos tuvieran un tipo de interés similar por develar la estructura interna de la historia y su injerencia en el fenómeno humano de la comprensión, también ambas posturas podrían ser complementarias para plantear lo que hemos denominado como “hermenéutica ‘encarnada’”.

Para definir propiamente lo que una hermenéutica encarnada sea, primero nos propondremos a mostrar una hipotética discusión entre Gadamer y Merleau-Ponty que desafortunadamente nunca ocurrió debido al fallecimiento del filósofo francés en 1961 (tan sólo un año después de la publicación del mencionado *Verdad y Método*). La finalidad de esta discusión tan sólo sentará las primeras bases de un desarrollo posterior que generará una verdadera hermenéutica desde el cuerpo.

Consecuentemente, para trazar el campo de esta discusión, empezaré por usar los términos de “institución” y “pasividad” utilizados y enfatizados por Merleau-Ponty en los cursos correspondientes a los años de 1954 a 1955 para ver cómo ellos arrojan luz sobre los conceptos de Gadamer sobre la

“tradición” y el “prejuicio”. Esto, esperamos, nos guiará por el sendero que irá justificando por qué una hermenéutica filosófica necesita de la ayuda de una fenomenología de corte merleau-pontiano que siempre hablaba de bisagras (*charnières*) que fungían como puente entre la idealidad y el yo, pivotes (*pivot*) que sirven de articulación, e intersticios (*interstices*) que denotan la inextricable conexión entre el fenómeno y la corporeidad humana. En otras palabras: una hermenéutica filosófica necesita, según inferimos, de una fenomenología que siempre esté cuestionando directamente a *la chair du monde* (la carne del mundo), concepto que denota la experiencia humana encarnada en relación fundamental con la consciencia fenoménica del ser humano. La carne que aquí consideramos básica para entender a la hermenéutica encarnada es, precisamente, esta relación intencional entre sujetos y objetos que, como bien ponía Husserl, no tiene su verdadera significación hasta que la empatía nos une al mundo de los otros: al mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Estas últimas consideraciones nos llevarán a exponer y establecer la conexión entre la “experiencia encarnada” que describe Merleau-Ponty y aquella que será relacionada a la conciencia hermenéutica propuesta por Gadamer, la cual está en todo momento en comunicación con nuestro pasado, nuestro origen; esto es, con nuestra propia tradición y cultura. Sin embargo, esto no quiere decir que estos conceptos deberán de ser tratados exclusivamente como esa comunicación y diálogo con el pasado sino que, en un modo más específico, se intercalarán con nuestra experiencia espacio-temporal del presente que nos rodea y nos genera una experiencia siempre circunscrita al ámbito de eso que llamamos desde la tradición filosófica fenomenológica-existencial: “estar-en-el-mundo”. Por ende, ellos también afectarán en nuestra comprensión del proyecto futuro como humanidad. De algún modo, la búsqueda en este artículo será la de encontrar nuevamente una filosofía que una y separe al mismo tiempo; que re-inaugure ese pensar desde lo que parece completamente otro. El propósito anterior lo asumimos en cumplimiento de lo que Merleau-Ponty apelaba para la verdadera filosofía como ese “[*being*] faithful to the a priori of institution”¹ (2010: 75); como ese dar cuenta de esa “*universal intermingling*”² (2010: 75) que los fenómenos representan (donados desde el pasado) para nosotros.

Así pues, a continuación, definiremos lo más sintéticamente posible la noción de “institución”. El elemento “institutivo” de la conciencia fenomenológica será para Merleau-Ponty, un punto temático de suma importancia para dar cuenta y relación de la historia y el tiempo. Como se reconoce en el sumario del curso de 1954: “*What we understand by the concept of institution are those events in experience which endow it with durable dimensions, in relation to which a whole series of other experiences will acquire meaning*”³ (2010: 77). Así, cada sentido posible que esté dado en nuestras vidas es sólo posible por medio del reconocimiento de un “todo de experiencias” que estructuren nuestra situación histórica específica. Es decir: cualquier posible sentido encontrado en el mundo necesita ser instituido por un orden subyacente que lo “ordene”, por decirlo así, en una dimensión que denote duración y una suerte

¹ “[Serle] fiel al *a priori* de la institución”.

² “Entremezcla universal”.

³ “Lo que entendemos por el concepto de institución son aquellos eventos de una experiencia que le otorgan dimensiones durables, en relación a las cuales toda una serie de otras experiencias adquirirán sentido.”

de “esperanza” cumplida. De manera parecida a como Husserl, en su etapa tardía, había atendido al problema de la alteridad del mundo en su interpretación de la intersubjetividad a través de la facultad de la síntesis pasiva de la consciencia, que versaba sobre aquello que siempre otorgaba contenido a aquello formalizado por la facultad activa de la consciencia (2004: 126), Merleau-Ponty encuentra en la institución el concepto inaugural de una nueva fenomenología de lo invisible, lo originario y lo otro. La institución es, pues, para Merleau-Ponty, una especie de estructura historial en la cual los eventos se pre-ordenan y se re-inauguran en cada momento que estos se activan nuevamente en la consciencia del presente. Sin embargo, esto significa, por un lado, que el sentido de institución perpetuado por la historia en nuestra consciencia es pura determinación y, por otra parte, que esta determinación otorga un campo abierto para desarrollos posteriores. Así, pues, por un lado la historia confiere el campo abierto para cualquier acción posible, cualquier juicio o deliberación, donde nuestro ser siempre se ve apto para develar caminos únicos e irrepetibles que, en nuestra experiencia encarnada del mundo, cobran un sentido cada vez renovado. Por otro, la historia otorga un camino “ya trazado” en ciertos límites por el cual será posible andar. Por eso, en el ejemplo del pintor para la obra de arte, Merleau-Ponty explica que, el artista, de manera extraña, descubre la pintura que su mano va trazando al momento en que esta acción ocurre realmente; o en sus propias palabras pregunta: “*How do we know what we are making in painting? We [know] do not work by chance. And yet, the entire field of the art of painting, and, for each painter, the field of his painting, is not truly given*”⁴ (2010: 45). En este sentido, la obra de arte cobra real sentido basada en la institución de algo que sirve como marco de referencia donado a través del tiempo.

Por ende, la “institución” debe de ser tomada aquí como esa *bisagra* extendida que une el pasado con el presente en un mismo momento y como una estructura *pivotal* que abre y cierra el campo de acción históricamente heredado. La “institución” es la apertura de un campo que reduce nuestra decisión inmediata y la hace única e irrepetible. Por otra parte, esto no incluye un momento “constitutivo” del fenómeno propiciado por la consciencia como si se tratara de un *a priori* cognitivo que nuestra mente ejecuta de modo formal a la percepción de las cosas⁵, determinándolas estrictamente. Se trata más bien de un acto “institutivo” producido por una suerte de historicidad propia del objeto que nos pone en juego con nuestro propio acervo de posibilidades temporales. Como Claude Lefort menciona en el prólogo a los cursos citados de Merleau-Ponty (1954-1955), “[Merleau-Ponty] rejects, along with the idea of a constituting consciousness, that of a world in which nothing would be discovered that had not been constituted by its operations. [...] institution presupposes a non-coincidence between the institutor and the instituted. This is what makes him say that time is the model of institution. If institution is openness to, openness to is always produced on the basis of.”⁶ (2010: x-xi; énfasis propio). Allí, la

⁴ “¿Cómo saber si creamos cuando pintamos? Nosotros [sabemos] no actuamos por casualidad. Y aun así, el campo entero *del arte* en la pintura, y, para cada pintor, el campo de *su* pintura, no está verdaderamente dado.”

⁵ Como podría ser entendido en la fenomenología más idealista de Husserl; esto, como acto de la consciencia que determina puramente a un objeto sin darle mucha flexibilidad a su mutación o alteración paulatina.

⁶ “[Merleau-Ponty] rechaza, junto con la idea de la consciencia constituyente, el pensamiento de un mundo en el cual nada nuevo sería descubierto por haber sido constituido en sus operaciones [...] la institución propone una no-coincidencia entre el instituidor y lo instituido. Eso

temporalidad aparece como un elemento digno de considerar, puesto que la “institución” es una perenne “re-inauguración”. La apertura del sendero es tal, gracias a que el pasado lega las condiciones para esta apertura, generando un camino de ida y vuelta.

En palabras de Merleau-Ponty:

*“Time is the very model of institution: passivity-activity, it continues, because it has been instituted, it fuses, it cannot stop being, it is total because it is partial, it is a field. [...] [But] the originary trans-temporality is neither decline and decadence nor moreover the presence of the future in the present (Permanent Revolution), but it is institution in the nascent state.”*⁷
(2010: 7).

No hay que olvidar que la “institución” también opera en nuestra conciencia. Pero no en una conciencia *no-libre* que constituye *libremente* los fenómenos. Tampoco como una conciencia que arbitrariamente selecciona causas y efectos traídos desde más allá de su propio dominio temporal y espacial. La verdadera “institución” de la cual nos habla Merleau-Ponty es aquella que se manifiesta en la corriente del devenir, de la auto-renovación (*Nachvollzug*) constante y en una continuidad del pasado proyectada al futuro como un estado que “espera” ser activado. Mario Teodoro Ramírez señala sobre la institución que ella “hace referencia a un acto, más en el orden de la *praxis* que en el de la conciencia pura, del que se reconoce ante toda la condición de temporalidad en la que aparece” (2011: 269). Por eso, en sintonía con el antiguo Heráclito, Merleau-Ponty toma un juramento de reconocer que además de que exista un acto constitutivo del fenómeno realizado por nuestra subjetividad trascendental, también hay algo que se comunica en los terrenos subrepticios de nuestra experiencia incorporada y legada por un pasado. De alguna manera, esta idea reconocería, pues, que hay algo en la naturaleza de nuestra conciencia que “[by] changing, it rests”⁸ (Heraclitus: [F52] [DK: B84a]). Sin embargo, un problema surge de estas consideraciones, porque ¿cómo podría ser posible creer que hay algo completamente extraño a nosotros que pudiera ser objetivo, siendo que nosotros, subjetivamente, estamos condenados a conocer desde el polo de nuestra propia conciencia? Además ¿cómo se instituye la verdad en el reino de lo que siempre es correlato de nuestra propia experiencia del mundo? También cabe preguntar: ¿En qué sentido se relacionan institución y tradición?

Husserl, citado por Merleau-Ponty, decía: “*consciousness is traditionality, and the latter is understood as forgetfulness of origins [...] appearing of ideas which produce a step to be taken*”⁹ (2010: 58; énfasis original). Al mismo tiempo, él mismo afirma que Husserl dice que nada proviene de otro lugar que la

le hace decir que *el tiempo* sea el modelo de la institución. Si la institución es *apertura a*, la apertura siempre está producida *en base a algo*”.

⁷ “El tiempo es el modelo mismo de la institución: pasividad-actividad, continúa, porque ha sido instituido, se fusiona, no puede dejar de ser, es total porque es parcial, es un campo [...] [Pero] la trans-temporalidad originaria no es el declive y la decadencia, ni la presencia del futuro en el presente (Revolución Permanente), sino que es institución en estado naciente.”

⁸ “Al cambiar, permanece inmóvil”.

⁹ “Conciencia es tradición, la última *entendida como* olvido de los orígenes [...] aparición de ideas que producen un *paso* a seguir.”

experiencia, porque “[it] cannot be anything other than the empirical origin. There is in the empirical origin an interior, a conceivable history that can be explicated, and which is in the form of a field”¹⁰ (2010: 59). Por ende, esto significa, de primera mano, que nunca podemos estar seguros si el “campo” está realmente abierto como para “reactivarlo” como por voluntad propia de nuestra conciencia pues, al haber un interior, la conciencia no puede penetrar el todo de lo que ha sido instituido o reactivado en la línea de la temporalidad. En este sentido, dice Merleau-Ponty que la fenomenología de Husserl queda corta al explicar la naturaleza de la intersubjetividad que comparte una pluralidad de miradas que van entretejiendo lo que él entiende por carne del mundo. Sin embargo, esta carne del mundo es “intersubjectivity and not only a plurality of views”¹¹ (2010: 60) y, el terreno de la intersubjetividad, nos dice el filósofo francés, debe aparecer como el campo cultural. La cultura, como campo, está representado por ese lugar en donde se ejecuta un diálogo permanente entre la intersubjetividad que pervive históricamente. El interior del cual hablábamos anteriormente queda supeditado al orden de lo intersubjetivo. La relación entre carne, cuerpo y alteridad queda por fin expuesta.

En este sentido, Merleau-Ponty parece abonar al análisis fenomenológico-existencial de Husserl y Heidegger¹², un tercer modo de “ser-en-el-mundo”: *el campo de la cultura*. Heidegger en particular proponía tres tipos o modos de ser en el mundo relacionados al ser como existencia en su interrelación intencional: *Dasein* o “estar-ahí” y *Vorhandenheit/Zuhandenheit* o “estar-a-la-mano” y *Mit-sein* o “estar-con”. Merleau-Ponty, sin embargo, hará por definir al campo cultural “not [as] an order of essences, but cultural cores (phrases, moments of thought) around which the *Nachvollzug* (reoperation) pivots”¹³ (2010: 61). De una manera muy sofisticada, Merleau-Ponty sugiere que “Being [is not] what is in itself or for someone, but what, being for someone, is ready to be developed according to another becoming of knowledge, like a constellation whose figure would be continuously remade according to [a] project which appoints such changes as possible”¹⁴ (2010: 61). Y por tanto propondría un cuarto modelo de desenvolvimiento del ser que se caracteriza por su inevitable renovación: una especie de *Nachvollzug-sein*. Dada la naturaleza de la discusión por encontrar un criterio de validez que justifique al campo cultural, Merleau-Ponty resuelve provisionalmente esta cuestión al ofrecernos a la “institución” como el acto que funda nuestra relación con el pasado, el presente y el futuro en su relación con la colectividad o la otredad entendida como cultura. De manera interesante, esto es únicamente posible si reconocemos que este *campo de la cultura* es, sorprendentemente, un campo sembrado por la intersubjetividad del mundo de la vida que nos precede. Del mismo modo, se nos

¹⁰“No puede haber nada fuera del origen empírico. [Puesto que] Hay en el origen empírico un interior, una historia concebible que puede ser explicada y que nos aparece en el modo de campo.”

¹¹ “Intersubjetividad y no solamente una pluralidad de miradas”.

¹² La tematización heideggeriana de los modos del estar-en-el-mundo como *Dasein* y como objetos o “ser-para”(Zuhandenheit/Vorhandenheit), pretendían enmarcar el ámbito de los posibles comportamientos del ser-en-el-mundo. Merleau-Ponty, pues, cree que hay un cuarto modo de aparecer del ser.

¹³ “No [como] un orden de esencias, sino como núcleos culturales (frases, momentos del pensamiento) sobre los cuales la *Nachvollzug* (reoperación) pivotea.”

¹⁴ “El ser [no es] lo que es en sí mismo o para alguien más, sino lo que, siendo para alguien, está listo para ser desarrollado de acuerdo con otro proceso de conocimiento, como una constelación cuya figura sería constantemente renovada de acuerdo con [un] proyecto que designaba tales cambios como posibles.”

ofrece también un “pivote” sobre el cual este pasado colectivo, presente en el diálogo permanente de la intersubjetividad, se va develando.

Es en este punto que el entrelazamiento de la noción gadameriana de una conciencia históricamente efectuada cobra aquí su sentido máximo. A través del reconocimiento de una conciencia históricamente efectuada podemos dar cuenta del campo cultural descrito por Merleau-Ponty como aquel terreno donde la serie de manifestaciones de la cultura siempre oscilan entre una apertura para la conciencia y una clausura para la misma. Sin embargo, el ejemplo más claro de cultura para Merleau-Ponty es el mismo que para Gadamer, esto es: el lenguaje. Mas se trata de un lenguaje no entendido sólo como “*a construction of quasi-aphasic and mute signifying machines*”¹⁵ (Merleau-Ponty, 2010: 61). El lenguaje es, más bien, el lugar donde la libre significación del mundo compite o congenia construcciones que sean más fieles o adecuadas al mundo. El problema para nosotros es, entonces, cómo una conciencia históricamente efectuada es, en el sentido merleauPontiano, una conciencia “instituyente” de sentido. Una vez establecido este vínculo, será posible hablar de una hermenéutica encarnada.

Gadamer define a la *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (conciencia efectuada por la historia) como “*an act of understanding itself*”¹⁶ (2012: 301) y como una “*primarily consciousness of hermeneutical situation*”¹⁷ (2012: 301). Sin embargo, esta situación no es siempre fácil de reconocer totalmente sin tener una perspectiva completa de ella. La elucidación del cómo está compuesta nuestra situación hermenéutica está, de cierta manera, velada por nuestra propia condición histórica o *historicidad*. En sus palabras, el hecho de “*To be historically means that knowledge of oneself can never be complete*”¹⁸ (Gadamer, 2012: 301; énfasis original). Del mismo modo que Merleau-Ponty, Gadamer coincide en que el conocimiento y experiencia de nuestro mundo están “pre-donados” o “ya-entregados”. La conciencia históricamente efectuada sería el pre-ámbulo de toda experiencia o mejor dicho una especie de antesala para toda experiencia posible: una suerte de *a-priori* histórico desde el cual el mundo, fenomenológica y hermenéuticamente hablando, cobra sentido en el presente del existente.

Hemos visto que Merleau-Ponty llama al resultado de la “institución”, “campo de la cultura”. En Gadamer, este mismo producto de nuestra comprensión cabría perfectamente en la noción de “horizonte”. A primer vistazo, parecería que estos conceptos no son sólo parecidos sino compatibles para una fenomenología hermenéutica innovadora, puesto que Gadamer afirma que la conciencia del horizonte es a veces un “*seeing beyond*”¹⁹ del horizonte (2012: 301-302). Merleau-Ponty, el maestro de “lo invisible”, entiende que el sentido muchas veces se encuentra precisamente en ese más allá.²⁰ Sin embargo, Gadamer reconoce el carácter de lo pre-dado por la conciencia a través de la tradición. Un

¹⁵ “La construcción de máquinas significantes cuasi-afásicas y mudas”.

¹⁶ “Un acto de entendimiento en sí mismo”.

¹⁷ “Primariamente conciencia de la situación hermenéutica.”

¹⁸ “*Ser histórico significa que el conocimiento de nosotros mismos siempre será incompleto.*”

¹⁹ “Ver más allá”.

²⁰ Felipe Boburg, en su libro *Encarnación y Fenómeno*, propone una interesante reflexión sobre la invisibilidad como el territorio perfecto para encontrar la relación con el cuerpo, puesto que lo encarnado es precisamente aquello que subyace a toda relación fenoménica con el mundo circundante (1996: 154-156).

horizonte temporal, en términos husserlianos, es constituido gracias a una consciencia activa que conforma la realidad del mundo en el que nos encontramos. Se trata de una realidad subjetiva que, finalmente, decide “crear” al mundo desde un sentido interno correlativo únicamente al sujeto que, de hecho, constituye un marco de relaciones en primera persona. Sin embargo, para Gadamer la consciencia históricamente efectuada no puede concebir un mundo sin fundarse previamente en su propia historicidad y, por ende, en algo que “la rebasa” y que no sólo está ahí dado por el uso subjetivo de esta consciencia. Metafóricamente, la consciencia históricamente efectuada produce efectos en el individuo en el que opera, pero solamente porque esta consciencia es una consciencia “prestada” al individuo. He aquí la clave: que una consciencia histórica no puede partir de los procesos individuales de la consciencia, sino que siempre tiene que ser producida por un proceso pasado o *instituido*. Por eso hemos dicho que la consciencia históricamente efectuada no es sino una consciencia institutiva *a la Merleau-Ponty*. La tradición es importante aquí porque se trata de una operación en donde se habilita un hacerse cargo de la historia y, más aún, un hacerse cargo que interpreta esta realidad siempre presente. Para Merleau-Ponty, una consciencia históricamente efectuada sería una determinación de un campo cultural que, propiciado por la tradición, siempre delimita también nuestra comprensión del fenómeno presente. Por ello, para el mismo Merleau-Ponty, la verdadera tarea del pensador del pasado, del verdadero historiador, es “*to be put in question over and against the phenomena, to know its principles in contact with traces, correlatively to determine the other epoch, and finally the relations of the precursor to his time*”²¹ (2010: 67).

Exponiendo a Gadamer, Georgia Warnke nos propone una versión corta de lo que la historia efectiva quiere decir en el contexto de la hermenéutica de Gadamer. Ella dice que la historia efectiva es la “*operative force of the tradition over those who belong to it so that even in rejecting or reacting to it they remain conditioned by it*”²² (1987: 79). Como lo mencionamos anteriormente, una descripción similar de un fenómeno es propuesta por Merleau-Ponty cuando habla de la “institución” como un acto de perpetua re-inauguración. Pero ¿qué se re-inaugura en el orden de la filosofía merleau-pontiana? Los rastros de lo que quedó sepultado y los sedimentos de algo que quedó oculto por capas y capas de materia invisible a la consciencia que constata. De manera análoga, Warnke interpreta que el acto de la comprensión no es ya un acto subjetivo en sí, sino un aspecto de la historia efectiva. El rastro o el sedimento rebasan el orden de lo explícito. O, en palabras de Gadamer, “*effective-historical consciousness is inevitably more being (Sein) than consciousness (Bewusstsein)*”²³ (Warnke, 1987: 80). Pero ¿qué quiere decir que la consciencia efectuada por la historia sea más *ser* que *conciencia*? Y, aún más: ¿Dónde podemos encontrar a este *ser*? Habrá que apostar, según creemos, por la posibilidad de

²¹ “Ser puesto en cuestión sobre y contra los fenómenos, conocer sus principios en contacto con los rastros, correlativamente determinar la otra época y, finalmente, las relaciones del precursor con su tiempo.”

²² “Fuerza operativa de la tradición sobre aquellos que le pertenecen, de modo que incluso negándola o reaccionando ante ella, permanecen condicionados por ella.”

²³ Esta cita de Warnke puede ser encontrada en: Gadamer, 1977: 38. La traduzco así: “la consciencia efectuada por la historia es inevitablemente más ser (*Sein*) que consciencia (*Bewusstsein*).”

una hermenéutica encarnada. En los siguientes párrafos exploraremos lo que esta hermenéutica quiera decir con base en lo que Gadamer y Merleau-Ponty proponen.

Hasta aquí se ha dicho de manera muy resumida por qué la noción de “institución” en Merleau-Ponty y la noción de “conciencia efectuada históricamente” de Gadamer, parecen ser nociones complementarias para entender al ser histórico que somos. Sin embargo, tenemos que determinar lo que estas nociones realmente hacen y si sólo afectan a la conciencia que tenemos de este mundo histórico pre-dado que tenemos o si ellas presuponen a un *ser* que de algún modo está detrás de lo puramente histórico.

La búsqueda por una experiencia vivida o *Erlebnis* del cuerpo, será fundamental para entender la siguiente discusión. Merleau-Ponty dice, ciertamente, que la “institución” es verdaderamente más explícita a la luz del mundo cultural. Sin embargo, basado en los cursos ya citados, nos dice que la experiencia fundacional de nuestro ser histórico proviene de una animalidad pura. O, más bien, que la “institución” es primeramente una institución de vida.

En sus palabras:

*“Institution [means] that this body, these gestures, these words, this life becomes the retort or the inverse of mine, and that happens beyond what is willed, experienced, known, since words have more senses than we give to them.”*²⁴ (2010: 10).

Así, para Merleau-Ponty, la *vida instituida* es un momento previo a cualquier otra forma de institución posible. Siguiendo su línea de argumento, el primer trasfondo de sentido está dado en el ser humano a través de estos cuerpos pre-dados que han sido instituidos. Somos cuerpos instituidos antes de que haya cualquier tipo de contenido para la conciencia. Desde nuestra concepción biológica (y quizás desde antes por tratarse de una dimensión histórica de la vida) ya hay ciertas potencialidades instituidas en nosotros como seres humanos. Más aún, por ser cuerpos, poseemos una especie de bagaje apriorístico legado por nuestra constitución física que dará, en su momento, ciertos sentidos distintos que permanecen abiertos en lo que será un campo de la cultura. El cuerpo vivo y aún más, el cuerpo propio se verá puesto en la posición central del entramado de la fenomenología tardía del francés. Si el cuerpo vivo es el eje o el pivote fundamental de una fenomenología ¿en qué sentido se relaciona con la hermenéutica filosófica de Gadamer? La respuesta quedará abierta para más tarde. Aun así, podemos esbozar una respuesta preguntándonos con Merleau-Ponty:

*“What defines human institution? A past which creates a question, puts it in reserve, makes a situation that is indefinitely open. Therefore the human is at once more connected to his past [by comparison with the animal] and more open to the future.”*²⁵ (2010: 22).

²⁴ “La institución [significa] que este cuerpo, estos gestos, estas palabras, esta vida se convierte en la réplica o el anverso de los míos, y eso sucede más allá de lo que es deseado, experimentado, conocido, dado que las palabras tienen más sentidos de los que les otorgamos.”

En estos términos, la humanidad instituida es siempre una posibilidad de desarrollo de campos y estructuras futuras. Nuestra humanidad, nuestro núcleo *carroso*, ese intersticio que aparece entre lo corpóreo y lo físico, siempre es una “apertura del campo” y un “potencial reanudar” una pregunta que está habilitada desde antes que naciéramos a la vida de la conciencia. Para Merleau-Ponty “*Human institution: [is] chained integration, a whirlwind where everything converges, where everything succeeds; the Deckung of an anticipation and of a regression and the founding of a true now that is full*”²⁶ (2010: 22; énfasis original). Así, pues, el fenómeno de la institución humana está relacionado con una “pasividad” de la conciencia más que con su “actividad”. Hay algo “afuera” que se escapa del control y la libre voluntad humana que se representa en esta “pasividad”. Lo interesante es que esto que queda “afuera” es en realidad un “adentro” o “próximamente inmediato” de lo cual no podemos escapar. Por ello, Merleau-Ponty, en contra de su primera fenomenología, aduce que los conceptos más desafiantes para “*every theory of perception*”²⁷ (2010: 206) son, precisamente, los conceptos de “institución” y “pasividad”. No se trata ya, pues, de delimitar lo que la percepción nos informa del fenómeno dado a la conciencia, sino de voltear a vernos a nosotros mismos como ese vehículo que permite que ese cuerpo se re-genere, en el sentido institutivo humano propuesto.

En estas reflexiones sobre la institución humana y su necesaria modalidad pasiva que dejan que el fenómeno aparezca así como aparece, Merleau-Ponty detecta un problema que reanuda lo que nos propusimos resolver como primera tarea en el recorrido de esta exposición. El problema es, explícitamente, que es difícil hablar de una fenomenología hermenéutica de la historia si no consideramos al cuerpo como parte integral de esta historia humana, puesto que la dimensión de seres encarnados no nos es extraña desde los albores de nuestra humanidad colectiva. En otras palabras, la propuesta por recuperar en la teoría hermenéutica una historicidad del cuerpo, una historicidad de lo encarnado que siempre revolotea sobre la emoción, el dolor, el deseo, el hambre, el cansancio, los sonidos y un largo etcétera, es fundamental para completar una teoría de la interpretación más adecuada, que dé pauta no sólo a la comprensión del otro a través del ámbito comunicativo sino, probablemente, a través de una empatía más abierta al fenómeno del cuerpo.

Es probable que incluso Gadamer haya detectado superficialmente esta necesidad al hablar de una conciencia efectuada históricamente que era más *ser* que *consciencia*. Recordemos que, como lo propone Merleau-Ponty, la institución humana es al final *más* sentido del que creemos, gracias a la pasividad que en ella opera. Y quizás la inclinación de Gadamer fuera, también, pensar que este *ser* que “excede” a nuestra conciencia es precisamente el límite de lo que la hermenéutica pudiera llegar a proponer como teoría ontológica de la interpretación como facultad esencial humana. Al mismo tiempo,

²⁵ “¿Qué define la institución humana? Un pasado que crea una pregunta, que la pone en reserva, crea una situación que está indefinidamente abierta. Por tanto, el humano está al mismo tiempo más conectado a su pasado [en comparación al animal] y más abierto al futuro.”

²⁶ “La institución humana: [es] una integración encadenada, un remolino donde todo converge, donde todo sucede; *Deckung* [cobertura] de una anticipación y de una regresión y la fundación de lo que un *ahora* verdadero es en su completitud.”

²⁷ “Toda teoría de la percepción”.

Merleau-Ponty admite que no hay salida fácil: debemos vivir como seres humanos instituidos. Sin embargo, la excedencia de sentido proviene mayormente de la carne del mundo, es decir, de nuestra conexión corporal con nosotros mismos y los otros. Nuestra humanidad está destinada a experimentar un mundo donde no todo recae en nuestra libre voluntad. Como él lo indica:

*“To live, for humans, is not merely to impose significations perpetually, but to continue a vortex of experience which is formed, with our birth, at the point of contact between the ‘outside’ and the one who is called to live it.”*²⁸ (2010: 206).

De existir un posible criterio de comparación entre la noción de la conciencia instituida y la conciencia efectuada históricamente, dicho cotejo sólo será posible si consideramos también un recuento de la vida humana siempre anclada en algo que rebasa el dominio humano como ejercicio de una voluntad siempre operante y activa.

Recapitulemos. Para Merleau-Ponty nuestra conciencia humana siempre debe estar determinada por un fenómeno de institución, el cual a) es re-activación del pasado; perpetua re-inauguración; b) es la determinación de un campo de la cultura; y c) la posibilidad de conectarnos fuertemente con el pasado y permanecer abiertos al futuro. Por otra parte, Gadamer propone que la consciencia históricamente efectuada es una consciencia: a) siempre anclada en el ámbito de lo pre-donado; b) que es más *ser* que *consciencia* y siempre c) parcialmente determinada por una situación hermenéutica o por un horizonte de interpretación.

Hemos dicho también que la conciencia históricamente efectuada sólo aparece parcialmente ligada a un acto constitutivo y que, si concedemos la relación con Merleau-Ponty, la conciencia históricamente efectuada parecería provenir de una instancia institutiva que nos garantiza el entendimiento de un mundo hecho también de cosas pre-dadas. Por estas razones, indicamos que la idea para formular los parámetros de una hermenéutica filosófica se ven desafiados por las nociones de un cuerpo y una pasividad propia de la corporalidad humana instituida que menciona Merleau-Ponty, puesto que estas dimensiones son siempre previas a nuestra percepción o conciencia del campo. Entonces, el verdadero reto es probar que el problema de la comprensión (entendida hermenéuticamente) es posiblemente superado si consideramos que la institución y la pasividad no son instancias negativas que limitan nuestra facultad de entendimiento. Lo que deseamos es establecer el puente entre el cuerpo, como ese vehículo en el cual vivimos y experimentamos hermenéuticamente el mundo, constantemente, con el carácter positivo del prejuicio y la tradición en la filosofía gadameriana.

Para hablar de la comprensión hermenéutica en las aproximaciones de Gadamer, debemos asumir que nuestros prejuicios son aquellos que nos permiten entablar diálogo con un pasado que nos antecede. Estos prejuicios son, sobre todo, cargados en nuestra propia tradición y sólo se vuelven explícitos en la distancia temporal o en la confrontación de los mismos con otras tradiciones que nos hacen reconocer

²⁸ “Vivir, para los humanos, no es meramente imponer significaciones perpetuamente, sino continuar un torbellino de experiencia la cual está formada, con nuestro nacimiento, en el punto de contacto entre el ‘afuera’ y aquel quien está llamado a vivirlo.”

nuestra situación y perspectiva del mundo circunscrita. Por ello, Gadamer está en contra de tomar a los prejuicios como obstáculos para la comprensión del mundo. Él critica fuertemente al proyecto de la Ilustración de “ir contra el prejuicio” puesto que eso sería asumir que poseemos una visión de superioridad histórica en la cual seríamos capaces de producir una suerte de prejuicios “puros” o “intemporales”. Por ello nos cuenta que “*the fundamental prejudice of the Enlightenment is the prejudice against prejudice itself, which denies tradition its power*”²⁹ (2012: 273). Luego entonces aparece la posibilidad para hablar de prejuicios creativos que, reconociendo el poder de la tradición, están finalmente libres de absolutismos que pretenden demeritarlos a su dimensión negativa. En otras palabras: en la filosofía hermenéutica de Gadamer es posible encontrar prejuicios que crean siempre un nuevo sentido debido a que se reconoce su limitación histórica y su alcance temático en un horizonte de sentido que, además, siempre se presenta en términos dialécticos y correlativos al contexto en que estos operan. El prejuicio para Gadamer es entendido como anticipación de sentido otorgado al mundo presente y circundante del intérprete.

Sin embargo, aquí aparecen dos problemas fundamentales. El primero es que si reconocemos con Gadamer que “[w]hat appears to be a limiting prejudice from the viewpoint of the absolute self-construction of reason in fact belongs to historical reality itself³⁰” (2012: 278), reconocemos que el intento por crear una crítica de la razón, como la kantiana, es totalmente imposible en los términos que se planteó. Incluso, una fenomenología de las esencias puras, como la husserliana temprana, no podría ser sustentada si no se reconoce una historicidad del mundo de la vida. Y ahí es posible hablar de una dimensión que escapa a la razón y, quizás, hablar de un ámbito de prejuicios incorporados que, si sumamos el esfuerzo de Merleau-Ponty, instituyen un sentido allende al propio lenguaje explicativo. Después de todo, Gadamer admite que “*if we want to do justice to man’s finite, historical mode of being, it is necessary to fundamentally rehabilitate the concept of prejudice*”³¹ (2012: 278). Así, creemos que es posible preguntarse por un tipo de prejuicios que procedan desde un origen pasivo e instituido por la vida misma. ¿Podemos decir que el prejuicio para esta nueva suerte de hermenéutica fenomenológica puede operar al mismo nivel que la vida instituida de lo humano? Tal vez sea posible decir que desde los recovecos del *inconsciente*, desde las profundidades de nuestras operaciones fisiológicas, el prejuicio positivo y generador de sentido establezca su relación con la experiencia encarnada o incorporada humana. Y más aún, para poder establecer los principios o fundamentos de una hermenéutica encarnada debemos asumir, al menos provisionalmente, que el primer prejuicio, leído desde los autores que hemos tomado aquí como fundamentales para nuestra propuesta, es el hecho de habitar carnalmente en un mundo. En otras palabras: *el prejuicio positivo fundamental que permite comprender al mundo fundado en su historicidad es el cuerpo*.

²⁹ “El prejuicio fundamental de la Ilustración es el prejuicio en contra del prejuicio mismo, lo cual niega a la tradición su poder.”

³⁰ “Lo que aparece como un prejuicio limitante desde la perspectiva de una absoluta auto-construcción de la razón, en realidad pertenece a una realidad histórica en sí misma”.

³¹ “Si queremos hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre, es necesario rehabilitar fundamentalmente el concepto de prejuicio”.

Para comprender mejor lo anterior necesitamos regresar al planteamiento sobre lo que es pasividad y vida instituida para Merleau-Ponty. Primeramente, nos gustaría recordar que el problema de la pasividad siempre tiene que ver con los límites de nuestra propia experiencia por ser un fenómeno que siempre depende de un fenómeno externo para originarse como *pathos* o afección proveniente de *otro lado*. Aún más, dijimos que este “más allá” es mayormente un “más acá”: el anverso de lo fenoménicamente dado desde la exterioridad. Merleau-Ponty intuye que la pasividad en particular se define en tres instancias particulares que él identifica propiamente en los fenómenos del “sueño, el inconsciente y la memoria” (2010: 135). Sin embargo, habría que cuestionarse si estas son las únicas instancias. Provisionalmente, nos indica, estas instancias presentan una fuerte resistencia hacia la consciencia activa. Por ejemplo, en el caso del sueño, la actividad del “durmiente” siempre depende de un proceso fisiológico automático que el mismo cuerpo propicia y, en la mayoría de los casos, la única lucidez del sueño se encuentra en retrospectiva cuando aquél sujeto que duerme “recuerda” su sueño. El llamado “sueño lúcido” incluso es sólo un tipo de sueño que, a pesar de ser “controlado” por una “consciencia”, no aparece como real hasta este ejercicio retrospectivo. El mero hecho de dormir ya es una obstrucción para el sujeto cognoscente.

El caso del inconsciente es más difícil de interpretar, según creemos, debido a que éste asume que hay una corriente de fuerzas internas que provienen de una *psique* que nos arroja a una serie de comportamientos incontrolables para el “ego”. Provisionalmente dejaremos el tema de lado. Sin embargo, sí entraremos a analizar el tema de la memoria puesto que en ella hay un ejercicio que comparte un talante similar al que se problematiza en Gadamer cuando hablamos de prejuicio como limitante productiva del ser humano.

En un sentido puramente hermenéutico, el prejuicio parece ser para Gadamer de una naturaleza pasiva, puesto que es siempre algo pre-dado que el ser humano utiliza para comprender su mundo circundante. El prejuicio siempre *instituye* un sentido y, a su vez, es él mismo *instituido*. Los prejuicios representan una experiencia parcial del mundo: un campo en un sentido fenomenológico-ontológico. Aunque es peligroso aventurar que la hermenéutica filosófica de Gadamer siempre trate con cuestiones ontológicas, el autor reconocería siguiendo a Heidegger que cada interpretación realizada siempre está en una profunda e intrínseca relación con la *existencia*. La condición hermenéutica del hombre es un *existencial* de estar-en-el-mundo. Aún más cuando Gadamer habla de que la relevancia de la hermenéutica es precisamente que el ser humano esté, por decirlo así, “condenado” a interpretar las cosas a través de la mediación de prejuicios heredados por la historia, esto es, por campos históricamente modificados que heredamos del pasado. El prejuicio es pues también una manera de preservar el campo intencional particular de los ancestros que, entendido como real, quiere legarse en la tradición por cuestiones incluso de supervivencia de la especie. De algún modo, Merleau-Ponty también visualiza esta idea a través de su descripción de la experiencia fundamental del fenómeno humano cuando la equipara a una experiencia incorporada. Ambos procesos implican el reconocimiento de una institución y una pasividad; un pivote que una ambas dimensiones. El problema, sin duda, es encontrar cuál ser

será parte del reino de lo invisible que siempre presenta resistencia al ser humano y cuál aquella que se revela en una especie de convención con nuestra capacidad hermenéutica.

Merleau-Ponty estaría de acuerdo con una definición universal de “ser”, pero no sólo en los términos de recuperar una experiencia encarnada o incorporada. El ser no es sólo el cuerpo. Este “ser”, más bien, sería la interconexión siempre mutable de fenómenos que enlazan al mundo y al hombre en una danza sin fin; en otras palabras: *la carne (la chair)*. Sin embargo, *la carne* no ha tenido nombre en el pensamiento filosófico, puesto que la carne ha sido la experiencia fundante e inmanente que nosotros tenemos con nosotros mismos, como seres vivientes. Como Alphonso Lingis indica en el Prefacio de la edición norteamericana de *Lo visible y lo invisible*, “[t]he flesh is the body inasmuch as it is the visible seer, the audible hearer, the tangible touch—the sensitive sensible: inasmuch as in it is accomplished an equivalence of sensibility and sensible thing”³² (liv). Pero también, añadiremos, la carne es la conexión entre la vida del individuo y la vida del sentido... y para todo sentido hay colectividad. Por consiguiente, la carne es la primera instancia de carácter experiencial donde entendemos a nuestro mundo, indisolublemente de nuestras percepciones como conjunto. El famoso *quiasma*, metáfora predilecta de Merleau-Ponty para hablar sobre el entrecruce de experiencias perceptivas y culturales en el hombre, viene aquí a representar la manija que nos abre la ventana de la cosa sensible hasta nuestra capacidad misma de ser esa cosa sensible en nuestra sensibilidad que interpreta mundo. Del mismo modo, no podemos describir correctamente *la carne* (y muy probablemente nunca lo podamos lograr del todo) sin considerar al proceso de institución tan importante para el filósofo francés. La carne instituida es algo que debemos rescatar, puesto que la carne no es un recurso que yo me autogenero mediante mi voluntad o mi actividad intelectual; tampoco por amor o volición de carácter instintivo. La carne es, en todo caso, heredada, pre-donada, *i.e.*, siempre un “aquí y ahora”. Al mismo tiempo: yo mismo, en mi carácter biológico, pero también fenomenológico, puedo eventualmente donar carne a mis futuros otros, esto es, darles a futuro un “aquí y ahora”.

Sin embargo, las implicaciones específicas de esta carne para la tarea hermenéutica iniciada por Gadamer cuando hablaba de tradición, herencia e historicidad no es aún clara. Si seguimos la reflexión, la carne es una experiencia nuclear de la vida cotidiana que nosotros tenemos como cuerpos vivos que se experimentan a sí mismos. Podríamos decir que quizás la carne incluso interpreta y comprende un mundo desde su posición como carne instituida y propiciada por el pasado. Como ejemplificábamos, al ver lo visible y en ello reconocernos en el objeto sensible o al escuchar lo audible y darle sentido a ese sonido ¿no estamos ya construyendo un horizonte de sentido en el cual los significados están de algún modo interpretados y comprendidos? En suma, una hermenéutica “encarnada” requeriría del reconocimiento de que nuestro cuerpo es el primer medio de contacto con la experiencia del mundo heredado por los otros. Resumiendo: nuestra *carne* sería el primer prejuicio productivo o creativo que utilizamos para interpretar nuestra propia vida. Y esto, más profundamente nos convierte en aquellos

³² “La carne es el cuerpo en la medida en que es el vidente visible, el oyente audible, el tacto tangible- lo sensitivo sensible: en la medida en que en ella es alcanzada una equivalencia de sensibilidad y cosa sensible.”

compositores vitales de una matriz significativa que está fundada en nuestro propio contacto corpóreo con el mundo. Es posible considerar finalmente, en palabras de Merleau-Ponty, que “*if the body is [effectively] that which in every case answers the question ‘Where am I and what time is it?’ then there would not be this alternative between preservation and construction. Memory would not be the opposite of forgetting, for we would see that true memory is found at the intersection of the two [memory and forgetting]*”³³ (2010: 209). La carne como función sintética que une al espacio y al tiempo, en ese “aquí y ahora” presente a la experiencia de nuestra propia corporalidad, ese primer prejuicio y juicio permanente, instituido e instituyente de la carne, nos remitiría al inicio de una posible hermenéutica “encarnada”. En otras palabras, la *carne* es la memoria en la cual nosotros podemos -primeramente- insertar esa matriz significativa-intencional en nuestro mundo y más aún, como existencial prevalente a nuestra condición como especie: nuestra carne es, precisamente, esa memoria instituida e instituyente.

La hermenéutica de la carne (o deberíamos decir: “desde la carne”) es la intersección entre una fenomenología que reconozca al fenómeno humano incorporado y una fenomenología de base hermenéutica. Ambas filosofías parecen compartir la lente que observa al rol de la historicidad de la conciencia como fundamental en nuestro entendimiento de las cosas. También, una hermenéutica del cuerpo nunca relegaría la premisa existencial por excelencia de que antes de ser racionales, *cogito ergo sum*, somos cuerpo encarnado, desplazando el anclaje de una ontología a la región de lo otro, lo ajeno, aquello que nos impele desde otro lugar, etc. Ningún prejuicio, tradición o costumbre podría ser comprendido si no se parte de esta estructura fundamental de sentido: la carne. Una hermenéutica encarnada necesariamente surge de este entrelazamiento, esta mezcla de lugares comunes de la experiencia que refieren siempre a una sensibilidad humana particular. La conciencia “instituyente” y la pasividad, trabajadas por Merleau-Ponty en un nivel fenomenológico, están implicadas necesariamente en la “consciencia efectuada históricamente” y en la “historicidad” misma que Gadamer le atribuye al mundo. Por ser esta última la que define nuestra situación hermenéutica, provee de un prejuicio “pre-lingüístico” o “pre-dado” a nosotros, que hemos llamado *la carne*: ese lugar en donde el cuerpo, el horizonte significativo, la memoria y el mundo se encuentran unidos.

BIBLIOGRAFÍA:

BOBURG, Felipe (1996) *Encarnación y Fenómeno*. México: Universidad Iberoamericana.

GADAMER, Hans-Georg. (2012) *Truth and Method*. London: Continuum.

GADAMER, Hans-Georg. (1977) “*The Scope and Function of Hermeneutical Reflection*” in *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California UP.

³³ “Si el cuerpo es [efectivamente] aquello que en cada caso responde a la pregunta ‘¿Dónde estoy y qué hora es?’ entonces no existiría esta alternativa entre preservación y construcción. La memoria no sería lo opuesto al olvido, porque veríamos que la verdadera memoria se encuentra en la intersección de los dos [memoria y olvido]”.

HERACLITUS. (2010) *The texts of the early Greek philosophy. Part I.* Graham, Daniel W. (ed.). Cambridge, UK: Cambridge UP.

HUSSERL, Edmund (2004) *Meditaciones Cartesianas.* México: FCE.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2010) *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France (1954-1955).* Evanston, Illinois: Northwestern UP.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1968) *The visible and the invisible.* Evanston, Illinois: Northwestern UP.

WARNKE, Georgia (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason.* Cambridge, UK: Polity Press/Basil Blackwell.

RAMÍREZ, Mario Teodoro (2011) “Mundo perceptivo y mundo cultural. Merleau-Ponty y la filosofía de la cultura” en Álvarez Falcón, Luis (coord.) *La sombra de lo Invisible: Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones).* Madrid: Eutelequia.

Recibido: Marzo 2017. Aceptado: Noviembre 2017