

LA SUBLIMACIÓN DE LA CARNE EN LA IDEALIDAD

Graciela Ralón de Walton

(Universidad Nacional del General San Martín, Buenos Aires)

En sus cursos sobre la Naturaleza, Merleau-Ponty afirma expresamente que las relaciones de lo visible y lo invisible, es decir, del *logos* del mundo visible y del *logos* de la idealidad serán estudiadas a través del lenguaje y de la historia; y, a continuación, aclara que estos estudios son necesarios porque permiten el pasaje al ser invisible. En la *Fenomenología de la percepción* se puso de manifiesto que el ser visible se construye alrededor de la cosa natural; se debe considerar ahora de qué manera el lenguaje gravita alrededor de lo invisible e instituye la idealidad. Para alcanzar una comprensión íntegra del tema, es necesario poner en claro las siguientes cuestiones. En primer lugar, el pasaje a una dimensión superior debe ser interpretado como reorganización de algo que se encuentra ya en una estructura dada o como realización temática del *logos* del mundo sensible en una arquitectónica diferente, con lo cual se quiere poner de manifiesto que la idealidad no debe ser comprendida como un fenómeno autosuficiente y puro que desligado de la carne vendría a superponerse a ella, sino por el contrario se trata de un fenómeno que se comprende a partir del ser carnal. En segundo lugar, desde el momento que el cuerpo y el lenguaje constituyen los modos originarios de apertura al mundo, ellos deben ser estudiados conjuntamente; puesto que, así como la estructura sensible solo puede ser comprendida en relación a la carne, la estructura invisible solo se comprende en relación con la palabra, la que no es ajena a la generalidad de la carne. Se trata, pues, de poner de manifiesto las correspondencias o analogías¹ que hacen posible comprender que el cuerpo y

¹ En un curso dictado en la Sorbona y titulado «La conciencia y la adquisición del lenguaje», Merleau-Ponty afirma expresamente que «se podría decir del lenguaje en sus relaciones con el pensamiento lo que se dice de la vida del cuerpo en sus relaciones con la conciencia» (Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Dijon-Quetigny, Cynara, 1988, p. 87). Esta misma analogía aparece en el texto «Sobre la fenomenología del lenguaje», cuando habla de la «cuasi-corporeidad del significante» (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 110-111), y se enriquece en *Lo visible y lo invisible* con las nociones de carne y de reversibilidad. Lo que se esconde detrás de estas afirmaciones es que, en primer lugar, la idealidad es derivada a partir de la visibilidad y permanece ligada a ella; en segundo lugar, las significaciones producidas por el lenguaje son fundadas, y por lo tanto, deben ser entendidas como desviaciones; y, en tercer lugar, que las ideas no son ajenas a la generalidad de la carne (Cf. M.C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, Bloomington and Indianápolis, Indiana University Press, 1988, pp. 215-223).

la palabra revelan el misterio de la encarnación, tanto el poder significativo del cuerpo como el de la palabra dan cuenta de que el fenómeno de la encarnación no puede ser tratado como un mero hecho psicológico.

1. La generalidad de la carne.

En una nota de trabajo de *Lo visible e invisible* Merleau-Ponty afirma que hay un logos que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible y al que accedemos por la participación carnal en su sentido, y que hay un logos proferido que sublima nuestra relación carnal con el mundo. La cuestión reside en comprender que la palabra metamorfosea lo visible y se hace "mirada del espíritu", y esto es posible en virtud del fenómeno de reversibilidad sobre el que se apoya tanto la percepción muda como la palabra y, que se manifiesta «por una existencia casi carnal de la idea como por una sublimación de la carne»². Con la intención de considerar en qué medida el lenguaje participa de esta generalidad carnal, en qué medida la transforma y dónde radica su especificidad, consideraremos, en primer lugar, el fenómeno de la generalidad carnal. La tesis ontológica que subyace a esta interpretación reside en que el espíritu no es una positividad diferente de lo visible, sino el reverso, su otro lado. Esta tesis obliga a avanzar en una nueva interpretación de la subjetividad y de la intersubjetividad.

El fenómeno de la encarnación que es atestiguado tanto por el cuerpo, como por la palabra y la experiencia de los otros descarta la posibilidad de que pueda ser atribuido a una "conciencia acósmica"; por el contrario, su comprensión está estrechamente ligada a la estructura temporal del sujeto. Así, refiriéndose seguramente a Descartes, Merleau-Ponty afirma que la primera verdad «no es más que una semi-verdad. Ella abre sobre otra cosa. No habría nada si ahí no hubiera ese abismo del yo»³. Así, el "yo veo que" no puede mantenerse en su pureza porque ese abismo tiene bordes y contornos. La acción de pensar no es un acto puro, y no implica ni un salto fuera del tiempo a un mundo inteligible ni tampoco la creación de significaciones nuevas a partir de la nada, cuando el yo piensa, «la flecha del tiempo lo arrastra todo con ella», tiempo y pensamiento están incrustados uno en el otro; en una palabra, el tiempo es "el cuerpo de la mente". La secreta ligadura al tiempo revela la del ser sensible con sus aspectos incompatibles y simultáneos.

Ahora bien, si el pensamiento es el reverso del tiempo, esto es, del ser sensible y pasivo del sujeto, resulta que la estofa del mundo sensible y los otros, que están también tomados en él, se hacen presentes cuando el sujeto intenta aprehenderse a sí mismo, de manera que al referirse a los otros Merleau-Ponty afirma: «Antes de ser y para ser sometidos a mis condiciones de posibilidad [...] es necesario que ellos *estén ahí* como relieves, desviaciones, variantes de una única Visión en la cual yo también participo»⁴. Así, los otros no son ficciones ni posibles para siempre inactuales, sino "carne de mi carne". Hay que aclarar que esto no quiere decir que cada sujeto

² Merleau-Ponty, M., *Lo visible e invisible*, p. 203.

³ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 21.

⁴ *Ídem*.

pueda vivir la vida de los otros o los otros la de cada sujeto: «ellos están definitivamente ausentes de mí y yo de ellos. Pero esta distancia es una extraña proximidad en cuanto se da con el ser de lo sensible»⁵. Esta “milagrosa multiplicación de lo sensible” es lo que permite que las cosas tengan fuerza para más de uno y que en el caso de los animales y los cuerpos humanos no solo tengan caras ocultas, sino que su otro lado «es un *otro* sentir que se encuentra *a partir de mi sensible*»⁶. Así toma fuerza la ontología de lo sensible, que es la base del fenómeno de la encarnación, y se hace patente que ni las cosas pertenecen al espacio de la conciencia ni las miradas son actos de conciencia, «sino abertura de nuestra carne colmada al instante por la carne del universo»⁷.

La experiencia de la mirada y la del sentir revelan el enigma de lo sensible o de la generalidad de la carne. La presencia del otro me atestigua que la experiencia del sentir no se agota en el *yo siento* porque: «yo siento que se me siente, y que se me siente estando sintiendo, y estando sintiendo ese hecho mismo de que se me siente»⁸. Los roles del sujeto y de lo que se ve o se siente se invierten e intercambian, el yo se descentra y la propiedad fundamental de sentirse, que por otra parte hace que cada yo sea único, tiende paradójicamente a difundirse. Resulta interesante destacar que esta experiencia obliga a renunciar a la bifurcación de la conciencia de y del objeto o, mejor dicho, las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encuentran paradójicamente cambiadas.

En otros términos, desde el momento en que el yo comienza a usar de su cuerpo para explorar el mundo descubre que la relación con él puede generalizarse de tal manera que el otro se desliza en la percepción que él mismo lleva a cabo del mundo. De esta manera, la identificación del yo, la generalización del cuerpo y la percepción del otro descansan sobre esta “universalidad del sentir”. Así como la sinergia caracteriza a cada cuerpo, hay una sinergia que compone un mundo en común. Pero esto solo es posible cuando el sentir no es comprendido como la propiedad exclusiva de una conciencia sino como «la adherencia carnal del sintiente a lo sentido y de lo sentido al sintiente»⁹. Es a esta generalidad de lo Sensible a lo que Merleau-Ponty llama *carne*, se trata de una «*cosa general* a mitad de camino del individuo espacio-temporal y de la idea»¹⁰ que asegura en un mismo elemento tanto la cohesión del yo con las cosas como con los otros, y cuya propiedad primordial reside en que siendo “aquí y ahora”, irradia “en todas partes y siempre”, es decir, siendo “individuo” es “dimensión y universal”¹¹.

Pero la carne que vemos y tocamos no es toda la carne, y la reversibilidad que la define no abarca solo al tacto y a la vista, sino que se extiende hasta los movimientos de fonación y del oído que tienen también su eco motor. Es esta nueva reversibilidad, y la emergencia de la carne como expresión, la que constituyen «el punto de inserción

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1964, p. 187.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 187.

¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 187-188.

del hablar y del pensar en el mundo del silencio»¹². Se trata de comprender ahora por qué milagro se agrega a la generalidad de mi cuerpo otra “generalidad creada” que rectifica y retoma la primera. Merleau-Ponty dice expresamente que su punto de partida es: «hay ser, hay mundo, hay *alguna cosa*; en el sentido fuerte en que el griego habla de *τ λέγειν*, hay cohesión, hay sentido»¹³. Lo originario es el mundo sensible, y por él hay que entender no sólo el conjunto de las cosas sino también el lugar en que se articulan, el estilo invariable al que ellas obedecen y que une nuestras diferentes perspectivas. Es en el mundo percibido donde hay que buscar los núcleos de sentido que son invisibles, pero ellos no lo son en el sentido de una negatividad absoluta o de una positividad absoluta del mundo inteligible, los nudos de sentido, la idealidad o el lenguaje, no deben ser entendidos como positividades que se oponen al mundo sensible. En este sentido, Merleau-Ponty afirma que «no hay mundo inteligible, *hay* mundo sensible»¹⁴. La tesis central reside en sostener un “HAY de inherencia”, y a partir de ello mostrar que el pensamiento aparece por «sublimación del HAY y realización de un ser invisible que es el reverso de lo visible, la potencia de lo visible»¹⁵. Las ideas no son lo contrario de lo sensible, sino “su otro lado”, “su profundidad”; ellas se hacen visibles en una experiencia carnal, de tal manera que, por ejemplo, la idea de luz envuelve las luces, o la idea musical los sonidos. No vemos u oímos las ideas, pero están ahí. Con la primera visión o el primer contacto hay iniciación, y esto significa no posición de un contenido, sino apertura de una “dimensión”, de un “nivel”. La idea es este nivel, esta dimensión; ella no es extraña a la carne, sino que le da su profundidad y sus dimensiones. La idealidad surge del contorno de las cosas sensibles. Renaud Barbaras interpreta que la donación originaria en carne alude a lo sensible propiamente dado en la percepción y a la donación en carne de lo no sensible. «Lo originario verdadero [...] es la percepción sensible, pero en el seno de lo sensible se manifiesta un modo de donación que puede ser ampliado a lo que lo excede»¹⁶. La apertura inicial al mundo no excluye una dimensión de ausencia y es tarea de la interrogación filosófica comprender que tanto la presencia al mundo como su ocultación –que la fe perceptiva mantiene conjuntamente– no se anulan. Así, lo sensible aparece a partir de una típica que presenta y oculta a la vez. Lo invisible no es otra cosa que la dimensión o el horizonte de anticipación, el eje jamás tematizado que articula cada momento perceptivo en todos los otros. Más allá de lo percibido en sentido estricto y de lo inteligible, el horizonte permite caracterizar la carne como *pregnancia del sentido en lo sensible*, identidad originaria del hecho y de la idealidad. «Como la nervadura sostiene la hoja desde dentro, desde el fondo de su carne, las ideas son la textura de la experiencia; su estilo, mudo al comienzo, proferido después»¹⁷. Por más pura que sea, la idealidad no es ajena a la carne y no permanece desligada de las estructuras de horizonte. Sucede

¹² *Ibid.*, p. 191.

¹³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 267.

¹⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 86.

¹⁷ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, p. 159.

como si la visibilidad que anima al mundo sensible no se apartara de todo cuerpo, sino que emigrara a un cuerpo “menos pesado, más transparente”. Cambia su encarnación en el cuerpo por una encarnación en el lenguaje con lo que es libertada, pero no liberada de toda condición.

Es necesario insistir en que la idea no es un invisible de hecho, como es el caso de un objeto que se oculta detrás de otro, sino que es «lo invisible de este mundo aquel que lo habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser de este ente»¹⁸. Comparando las ideas encarnadas en el lenguaje con las ideas musicales, Merleau-Ponty se pregunta por qué no admitir que el lenguaje activo y creador puede, al igual que la música, captar en virtud de una reestructuración de los signos, un sentido, y que del mismo modo que la notación musical no es más que un retrato abstracto de la entidad musical, el lenguaje como sistema de las relaciones explícitas entre signos y significados es un producto ya terminado del que se sirve el lenguaje operante¹⁹. Respecto de estas afirmaciones, es importante aclarar que tanto la notación musical como la gramática son necesarias, pero que ellas constituyen sistemas adquiridos que deben ser tomados como una especie de “percepción segunda” o “pensamiento pensado”. Por el contrario, en el “pensamiento pensante” las ideas animan las palabras y a su vez van más allá de ellas, porque ellas son «esa cierta

¹⁸ *Ibid.*, p. 198.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 200-201. En las notas de *Lo visible e invisible* la noción de *Gestalt* continúa siendo la clave para evitar la comprensión del espíritu de manera positiva, así el para sí «es la culminación de la separación (*écart*) en la *diferenciación* – Presencia a sí es presencia en un mundo diferenciado [...] tener conciencia es tener figura sobre un fondo» (*Ibid.*, p. 245). La noción de *Gestalt* es la base para comprender que la reversibilidad que Merleau-Ponty describe como circularidad, entrecruzamiento, quiasmo y acto de dos caras, y que comprende al yo y al mundo, al cuerpo fenoménico y al cuerpo objetivo, al que ve y a lo visible, al ego-alter ego, al pensamiento y a la palabra; no debe ser equiparada con los procesos reversibles de la física clásica en los que un único movimiento regresa hacia atrás y reproduce el estado de partida, o con las operaciones mentales que pueden realizarse en ambas direcciones sin que se altere el producto. La reversibilidad no se traduce en fórmulas lógicas del tipo: si A está entrelazado en B o B en A. Bernhard Waldenfels afirma que Merleau-Ponty concibe el entrelazamiento de manera asimétrica «como *destacarse* de un fondo y como *desviación* de un nivel o de la orientación de una norma” (Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, pp. 360-362). Para comprender el sentido ontológico de la noción de *Gestalt* es necesario poner de relieve los siguientes aspectos del destacarse y la desviación:

— No deben ser confundidos con la división de algo que ya estaba dado de antemano. Algo surge sólo por medio de un determinado destacarse y por su respectiva desviación. La desviación tiene como contraparte la indiferencia de una monotonía.

— Son procesos que no transcurren simétricamente. La figura se destaca del fondo, y no éste de aquella.

— No remiten a ningún miembro intermedio, que establecería un vínculo entre lo que se desvía y aquello de lo cual se desvía.

— No son procesos neutrales, en los que un estado es tan bueno como el otro. Destacarse significa resaltar a partir de sí, formación de un relieve.

Desde esta perspectiva es evidente que sin el relieve de primer plano y trasfondo nada podría ser aprehendido porque nos encontraríamos en medio de una uniformidad monótona. Asimismo, lo que se destaca como tema se encuentra en una triple relación: emerge a partir de un fondo por su importancia o significatividad, aparece para alguien en un proceso de autoorganización que no es gobernado por un yo y remite a otra cosa en la medida que se presenta como un nudo en una red y no como un elemento singularizado” (Cf. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, pp. 53-66).

separación, esta diferenciación nunca acabada, esta apertura siempre a rehacer entre el signo y el signo, como la carne [...] es la dehincencia del vidente eLn visible y del visible en vidente»²⁰.

2. La encarnación de la idealidad en el lenguaje.

Si bien—como acabamos de ver—el lenguaje se halla fundado sobre la generalidad de la carne, «ese fundamento no impide que el lenguaje se vuelva dialécticamente sobre lo que le precede y transforme la coexistencia con el mundo y con el cuerpo como puramente carnal, vital, en coexistencia lingüística»²¹. Es necesario tener presente que ya en la *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty afirma que entre todas las operaciones expresivas, el lenguaje se encuentra en una situación privilegiada porque «la palabra es capaz de sedimentar y constituir una adquisición intersubjetiva»²².

Del mismo modo que el cuerpo posee a su disposición un saber sedimentado que no necesita explicitar, o que en una conversación con alguien que conozco no necesitamos para comprendernos evocar todas las conversaciones precedentes, hay también una sedimentación de las operaciones mentales que nos permite contar con conceptos y juicios adquiridos sin necesidad de rehacerlos en una síntesis. La espontaneidad del pensamiento es una espontaneidad “adquirida” que se nutre del pensamiento presente de tal manera que la palabra «hace germinar ideas, reagrupa y organiza el panorama mental y se ofrece con una fisonomía precisa»²³. Esto permite comprender que los pensamientos encarnados en palabras, y que hacen de las palabras un sistema comprensible, son «surcos del pensar, que nosotros no volvemos a trazar, que nosotros continuamos»²⁴. Así, el objetivo de la fenomenología es instalarse en el orden de la “espontaneidad enseñante” y ese orden es revelado por la fenomenología de la palabra, que se dirige a un “mundo de espontaneidad –no sensible”²⁵. Las palabras o los giros necesarios que logran expresar la intención significativa se revelan cuando hablo en virtud de lo que Humboldt llama forma interior del lenguaje [*innere Sprachform*], esto es, de un determinado “estilo de palabra” del que dependen y según el cual se organizan sin necesidad que el sujeto hablante tenga que representarse las palabras. En la mediación entre la intención significativa muda y las palabras se manifiesta un sentido inmanente de los signos que permite realizar la mediación. A causa de este estilo propio que produce un entrelazamiento de las significaciones disponibles, el lenguaje tiene la propiedad de enseñar más de lo que la conciencia ha querido poner en las palabras. Hay aspectos que acercan las interpretaciones de Merleau-Ponty a la filosofía del lenguaje de Humboldt. En primer lugar, la forma interior del lenguaje moviliza los instrumentos del lenguaje de tal manera que no es necesario distinguir entre las significaciones y los instrumentos lingüísticos que la

²⁰ *Ibid.*, p. 201.

²¹ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, p. 29.

²² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 221.

²³ *Ibid.*, p. 151.

²⁴ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 26.

²⁵ Merleau-Ponty, M., *La prose du monde*, p. 195.

hacen posible, «la actitud categorial no es el acto de un espíritu puro, ella supone un funcionamiento ágil de la “forma interior del lenguaje”»²⁶. El lenguaje articulado que es capaz de manejar símbolos vacíos aporta no solo un aumento de sentido a la situación dada sino también induce la situación mental de la que procede; así «el sistema mismo del lenguaje tiene su estructura pensable. Pero, cuando nosotros hablamos, nosotros no la pensamos como la piensa el lingüista, [...] nosotros pensamos en *lo que decimos*»²⁷. En segundo lugar, las significaciones de los signos provienen de “su configuración en el uso”, en otros términos, ellas son “el estilo de las relaciones interhumanas”; por eso la única manera de comprender el lenguaje es “instalarse en él y ejercerlo”. Lo más elevado y más fino del lenguaje no se puede reconocer en sus elementos separados, solo puede ser percibido en el habla articulada [*verbundene Rede*]; esto prueba –afirma Humboldt– «que el lenguaje propiamente reside en el acto de su producción real»²⁸. Considerar a las lenguas como un trabajo del espíritu es, pues, una expresión correcta porque «la existencia del espíritu sólo se puede pensar en actividad y como tal»²⁹. Asimismo, P. Ricoeur considera que el tratamiento del lenguaje desde el punto de vista estructural excluye no sólo el acto de hablar como “producción de enunciados inéditos”, sino también la historia «como producción de la cultura y del hombre en la producción de su lengua». De esta modo, lo que Humboldt llamó la producción no atañe solo a la diacronía, sino «a la generación, en su dinamismo profundo, de la obra de la palabra en cada uno y en todos»³⁰. Para Merleau-Ponty este aspecto productivo del lenguaje se pone de manifiesto en la palabra del escritor que recomienza el trabajo original del lenguaje con la intención de introducirlo a la experiencia. La expresión literaria que renueva la mediación entre el yo y el otro hace constatar que la significación se produce en virtud de un movimiento violento que traspasa las significaciones adquiridas. La experiencia de la lectura pone de manifiesto este sobrepasamiento a la vez que revela el carácter interpelador de la palabra. La palabra operante debe sobrepasar a la palabra instituida o lengua. Así, por ejemplo, antes de comenzar la lectura de Proust, el lector sabe lo que significa la angustia, el beso de una madre, el amor no correspondido, el castigo; tanto el lector como el autor que hablan la misma lengua han convenido en lo que cada uno de estos signos quiere decir y, sin embargo, a medida que avanza en la lectura, el lector entra en un mundo al cual no hubiese accedido si esas significaciones adquiridas y disponibles no hubieran sufrido en manos de Proust una “secreta torsión”, por la que los signos que han sido desviados de su sentido ordinario terminan por conducir al lector hacia un sentido nuevo que surge al margen de ellos. Las palabras, los episodios totalmente ya conocidos, comienzan repentinamente a funcionar como “los emisarios” del mundo de Proust hasta instalar al lector en el yo imaginario del autor. El momento de la expresión es aquel en que la relación se invierte, y el libro toma posesión del lector. Es entonces cuando el lector o el autor puede decir: «En ese

²⁶ Merleau-Ponty, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 38.

²⁷ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 25.

²⁸ Von Humboldt, W., *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 418.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 84.

centelleo [*éclair*] al menos, yo he sido tú»³¹. La expresión permite que los otros se encuentren con el autor en lo que éste tiene de más propio: en su productividad. Esto nos permite comprender la siguiente afirmación: «es como si la universalidad del sentir, de la que hemos hablado, dejara por fin de ser universal para mí, y se desdoblara finalmente en una universalidad reconocida»³².

A modo de conclusión, es importante tener presente que no es una exigencia de la racionalidad que las significaciones puedan ser encerradas en una definición. La racionalidad solo exige que, por un lado, toda experiencia lleve consigo puntos de atracción para todas las ideas, y que, por otro, las ideas tengan una configuración. Ahora bien, este doble postulado es el de un mundo cuya unidad no está atestiguada sólo por la universalidad del sentir, sino que es casi invisible y está construido sobre nuestras adquisiciones culturales.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 20. La expresión es de Paulhan (*Les temps de Fleurs de Tarbes*, p. 138). La palabra, al igual que el cuerpo, es también un caso eminente en que las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional aparecen paradójicamente permutadas. En este caso se trata de comprender que en tanto que pertenecemos al mismo mundo cultural hay una propagación de mi palabra en la del otro y la del otro en la mía. La palabra pasa de un espacio de conciencia al otro por un fenómeno de usurpación o propagación, hay «una invasión mutua del yo sobre el otro y del otro sobre el yo...» (*Ibid.*, p. 185).

³² *Ibid.*, p. 197.