

Díez Fischer, Francisco Martín

*La fisonomía de la palabra : en el vínculo entre
la fenomenología de M. Merleau-Ponty y la
hermenéutica de H. G. Gadamer*

I Simposio Maurice Merleau-Ponty. Cuerpo, Naturaleza y Cultura, 2007
Universidad Nacional de San Martín

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Díez Fischer, F. M. (2007, junio). La fisonomía de la palabra : en el vínculo entre la fenomenología de M. Merleau-Ponty y la hermenéutica de H. G. Gadamer [en línea]. Presentado en Primer Simposio Maurice Merleau-Ponty. Cuerpo, Naturaleza y Cultura, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/fisionomia-palabra-vinculo-entre-fenomenologia.pdf>
[Fecha de consulta:]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

Trabajo presentado en el I Simposio Maurice Merleau-Ponty. "Cuerpo, Naturaleza y Cultura".

Organismo organizador: Universidad Nacional de San Martín.

Lugar y Fecha: Buenos Aires, 15 y 16 de Junio de 2007.

La fisonomía de la palabra

—en el vínculo entre la fenomenología de M. Merleau-Ponty
y la hermenéutica de H. G. Gadamer—

El fervor por la temática del lenguaje en la filosofía contemporánea se alimenta de un siglo de auténtica variedad de aportes entre los que se cuenta la aparición de dos obras: *Fenomenología de la percepción* (1945) y *Verdad y Método* (1960). Su vinculación puede justificarse por su carácter casi coetáneo, pero también por la particular correspondencia en las consideraciones sobre el lenguaje de dos pensadores que hablaron lenguas distintas.

Carne y lenguaje son, como sostiene Françoise Dastur, los ejes principales de toda la filosofía francesa a partir de 1939 cuando acaban los cursos de Alexandre Kojève dedicados a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en la Escuela de Altos Estudios¹. Cursos a los que asiste la nueva generación de filósofos decididos a combatir el intelectualismo reinante, y entre ellos Merleau-Ponty que, continuando el proyecto de Kojève de dar cuenta del “hecho de la historia”, elabora una filosofía de la *Gestalt* que haga posible comprender la “unión de una idea y de una existencia indiscernibles”². La crítica al “proyecto de una posesión intelectual del mundo”³ le conduce a instalarse en el entre de sujeto y objeto para pensar su entrelazamiento a través de una ontología de la *carne*: ese elemento que “no tiene nombre en ninguna filosofía”⁴, pero que une en una relación lateral, no frontal, el sujeto a los otros y a las cosas. Merleau-Ponty gesta sus ideas sobre el lenguaje desde ese tejido general del mundo que se abre, se pliega y se hunde para que sea posible la articulación de la visión y del pensamiento⁵. Aquí intentaremos la búsqueda de una “fisonomía común de la palabra” entre sus investigaciones y las de Gadamer⁶.

En *Verdad y Método*, el planteo hermenéutico sobre el lenguaje gira en torno a la “historia de olvido” en la que el pensamiento de Occidente lo ha sumido al reducirlo a

¹ Cf. Dastur, F. *Chair et langage*, Paris, Encre marine, 2001, p. 11. A estos cursos asisten la generación de filósofos que se forman en las “tres H” del pensamiento alemán (Hegel, Husserl y Heidegger), y se distinguirán de los filósofos franceses de las décadas del '60 y '70 que han elegido una nueva trilogía filosófica: Nietzsche, Marx y Freud, los tres maestros de la sospecha que alimentaron los pensamientos de Deleuze, Foucault, Althusser, Lacan, Lévi-Strauss.

² Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Paris, Puf, 1942, p. 223. Cf. Dastur, *Op. Cit.*, p. 17.

³ Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 227.

⁴ Cf. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 184 y 193.

⁵ Cf. Dastur, *Op. Cit.*, p. 19. Las consideraciones sobre el lenguaje que están bosquejadas en *La estructura del comportamiento humano* (1942), se vuelven el tema central de sus cursos y obras posteriores: *La prosa del mundo*, *Lo visible y lo invisible*, ambos textos inacabados. En la *Fenomenología de la Percepción*, le dedica el capítulo final de la primera parte, titulado “El cuerpo como expresión y la palabra”, y en el primer capítulo de la tercera y última parte: “El ‘Cogito’”.

⁶ Ambas guardan una coincidencia de marco con la *Lebenswelt* husserliana. Merleau-Ponty trata de mostrar, como Husserl hizo en la *Crisis*, que “todo el universo de la ciencia es construido sobre un mundo vivido y si nosotros queremos pensar la ciencia misma con rigor, apreciando exactamente su sentido y el alcance, eso nos revelará esta experiencia del mundo del cual ella es sólo expresión segunda”. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III. De ahora en más citada como *PP*. Hay traducción castellana: *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, p. 8. De ahora en más citada como *FP*.

mero instrumento del pensar⁷. La gran excepción a esta historia inaugurada por Platón es, según Gadamer, Agustín de Hipona por sus aportes al ser del lenguaje a partir de la idea cristiana de encarnación: “Hay sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la encarnación”⁸. El misterio de la palabra hecha carne queda ligado al misterio del lenguaje: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios”⁹. Gadamer encuentra en este fenómeno la posibilidad de *pensar de otro modo* el ser del lenguaje porque la encarnación redefine la relación entre el espíritu y la materia¹⁰. A través del vínculo entre lenguaje y carne, se gesta la pretensión de universalidad de su hermenéutica y del carácter lingüístico del comportamiento relativo al mundo¹¹. “La idea cristiana de la encarnación liberó al lenguaje de la idealidad espiritual del pensamiento”¹²; lo sacó del olvido y lo hizo por primera vez accesible al pensar en su materialidad y en su carácter de acontecimiento. Las correspondencias con el proyecto de Merleau-Ponty están presentes desde la declaración de principios de la *Fenomenología de la percepción*. La descripción del fenómeno de la palabra es: “la oportunidad para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto”¹³, es decir, comprender el fenómeno de la unión de alma y cuerpo, de cuerpo y mundo, en suma, la encarnación, para devolverle espesor y sentido a la palabra y recuperar su poder expresivo como vía de acceso a la ontología a partir de la reelaboración de su relación con el pensamiento¹⁴. La reducción instrumental del ser del lenguaje no parece ser fruto, según Merleau-Ponty, de una historia de olvido sino que es parte de su ser en tanto capaz de sedimentarse, es decir, de convertirse en una adquisición intersubjetiva y permitir la ilusión de un pensamiento puro y la presunción de una “decibilidad total de lo real”¹⁵.

I. La simultaneidad genética entre palabra y pensamiento.

“Con la sencilla observación de que *la palabra tiene un sentido*, superamos tanto el intelectualismo como el empirismo”¹⁶. La afirmación primaria de Merleau-Ponty se dirige al corazón de ambas corrientes que reducen el lenguaje a la envoltura vacía de un pensamiento que le es anterior y poseedor del sentido. Es un lenguaje puro de cuerpos transparentes, cuyos signos nombran sin equívocos y cuyas palabras designan sin

⁷ Cf. Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, cap. “Prägung des Begriff ‘Sprache’ durch Denkgeschichte des Abendlandes” en *Gesammelte Werke I*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 409-442; hay traducción castellana, *Verdad y Método*, cap. “Acuñaación del concepto de ‘lenguaje’ a lo largo de la historia del pensamiento occidental”, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 487-526.

⁸ *Ibid.*, p. 422; p. 502. Conuerdo con Grondin en llamar la atención sobre la audacia de esta tesis, que dista mucho de ser evidente. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, p. 200.

⁹ Cf. Agustín, *De Trinitate*, XV, 10-15 La palabra como verbo está íntimamente ligada a dos ideas bíblicas: la creación y la salvación. Ambas ocurren por la palabra: la palabra se pronuncia para crear y el verbo se hace carne para salvar.

¹⁰ Cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 423; *VM*, p. 503.

¹¹ Cf. *Ibid.*, cap. “Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache”, p. 387-495; *VM*, cap. “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, p. 461-586. Y Gadamer, H. G., “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode” en *Hermeneutik II*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p.232-251; “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I” (1967) en *Verdad y Método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, p. 225-241.

¹² Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 206.

¹³ Merleau-Ponty, M., *PP*, p. 203; *FP*, p. 191.

¹⁴ Cf. Dastur, F., *Op. Cit.*, p. 33ss, donde muestra hasta qué punto la *Fenomenología de la percepción* es una fenomenología de la encarnación.

¹⁵ Cf. Carbone, M., “La Dicibilité du monde” en *Maurice Merleau-Ponty Le philosophe et son langage*, Paris, Groupe de Recherches sur la philosophie et le Langage, 1993, p. 83-99.

¹⁶ Merleau-Ponty, *PP*, p. 206; *FP*, p. 194.

residuos las cosas y las significaciones. Su pureza cobra en la carne del lenguaje la pérdida de su espesor para darnos la garantía de una posibilidad de coincidencia entre pensamiento y realidad. Ante esta palabra fantasmal, Merleau-Ponty inaugura una nueva fisonomía lingüística en dos direcciones que parecen corresponderse con la propuesta hermenéutica. El lenguaje es (1) el lugar de realización del pensamiento, y (2) en su presencia se cumple la aparición de la cosa que nombra. Si el discurso presupusiera un pensamiento que le es anterior, no se comprendería porque éste tiende hacia la expresión como hacia su consumación. El hecho de que el sujeto pensante se halle en una “especie de ignorancia de su pensamiento mientras no lo ha formulado para sí”¹⁷, –un no saber lo que sabe, que determinará para Gadamer algo ya percibido por Merleau-Ponty, a saber, el carácter de acontecimiento del ser del lenguaje y su historicidad constitutiva–, deja en evidencia que un pensamiento que no se expresa no existe ni siquiera para sí. Pensar es una experiencia por la que nos damos nuestro pensamiento por medio del lenguaje. La palabra es su “signo”, en un sentido nuevo, es la presencia de éste en el mundo sensible, “no su vestido, sino un emblema o su cuerpo”¹⁸. Por otra parte, esta simultaneidad se cumple por el hecho de que “el nombre es la esencia del objeto y reside en él al mismo título que su color y su forma”¹⁹, por eso el objeto más familiar nos parece indeterminado mientras no hemos encontrado su nombre. Que la palabra tenga un sentido significa entonces que lejos de ser simple signo de los objetos y las significaciones, habita las cosas y vehicula las significaciones. Siguiendo a Agustín en su análisis de la encarnación, Gadamer confirma años más tarde la intimidad de esta relación. “Se trata de algo más que de una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la Trinidad”²⁰. La identidad de esencia entre el Padre y el Hijo implica la identidad entre la palabra interna y la palabra externa en el proceso de la encarnación, y eso significa que el acto puro del pensamiento no puede distinguirse de su manifestación y exteriorización lingüística que, lejos de ser imperfecta, es, por el contrario, el único lugar donde el pensar llega a su realización. “La palabra no se forma una vez que se ha concluido el pensamiento, (...) sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación (*formatio*) del intelecto”²¹. El anclaje del pensamiento en la carne de la palabra corrobora la presencia de la cosa a través de la no reflexividad del lenguaje que anuncia para Gadamer su carácter especulativo. El que piensa o dice algo se refiere con ello a lo que piensa, es decir, a la cosa. En la formación de la palabra no opera reflexión alguna; es el lugar de realización del pensamiento porque en ella está presente la cosa misma que se piensa²². Su carne es “la materia de un poner adelante” en la que encarna una presencia²³. Cuando buscamos, entonces, un nombre adecuado, estamos buscando una palabra que pertenezca a la cosa de manera que esta adquiera para sí su

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*, p. 212; p. 199.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 206; p. 194.

²⁰ Gadamer, H. G., *WM*, p. 425; *VM*, p. 505.

²¹ *Ibíd.* p. 428; p. 508.

²² La “presencia” de la cosa en el lenguaje la confirma Gadamer con la referencia histórica a Tomás de Aquino para quien la palabra externa es como un “espejo” en el que se ve la cosa; y lo particular de este espejo es que por ningún lado se ve más allá de la imagen misma de la cosa. Ese es el fundamento del carácter especulativo que le otorga al ser del lenguaje, al que parece atribuirle, al igual que Merleau-Ponty, una cierta naturalidad en su olvido: “la interioridad de la palabra en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter directo e irreflexivo de la ‘palabra’”. Gadamer, H. G., *WM*, p. 430; *VM*, p. 511.

²³ Según Andrieu, el lenguaje expresaría esa ontogénesis de la cual al mismo tiempo es parte. Andrieu B., “Le langage entre chair [*Leib*] et corps [*Körper*]”, en *Maurice Merleau-Ponty Le philosophe et son langage*, p. 56ss.

palabra. El lenguaje que *habita* lo que nombra da lugar al pensar que habita lo que piensa. En su carne hablante se gesta el pensamiento que pertenece a las cosas mismas.

II. El sentido gestual de la palabra y el juego de lenguaje

En esta fisonomía se pone de manifiesto un nuevo sentido del lenguaje. Cada palabra es un verdadero gesto ya que contiene su sentido así como el gesto de la ira no *me hace pensar* en la ira, sino que es la ira misma²⁴. Merleau-Ponty distingue la palabra hablada o instituida, de la palabra hablante, auténtica o instituyente a la que debemos remontarnos porque en ella se gesta y encarna el sentido²⁵. El modelo del arte permite comprender como la fisonomía del lenguaje pierde su transparencia fantasmal y recupera su espesor. En la música “los sonidos no sólo son ‘signos’ de la sonata, sino que ésta está ahí a través de ellos. De igual manera, la actriz se vuelve invisible y es Fedra la que aparece. La significación devora los signos (...) [y] nos parece el colmo de la naturalidad y la facilidad”²⁶. La música o una pintura no se comprenden acabadamente porque tenga como correlato un público sino porque verdaderamente “dice” algo; es decir, porque segrega ella misma su significación²⁷. La densidad dicente del ser del arte está en consonancia con el paradigma hermenéutico del juego por el que Gadamer explica el ser del lenguaje. El “modo” de ser del movimiento lúdico tiene su fin en su propia automanifestación, del mismo modo, en que el sentido gestual de la palabra indica que “el lenguaje se enseña en definitiva a sí mismo”²⁸. Y la inutilidad aparente de su acontecimiento refiere a la apertura de mundos en la que nos invitan a participar. El cuerpo del lenguaje se despliega así en un movimiento que abre una vía de acceso a la ontología. Su juego no es un jugar con las palabras o con los contenidos de la experiencia de mundo, sino que es un juego *del* lenguaje en el que participamos y que se cumple en el modo de un diálogo. En el hablar de todos los días, en la conversación, el hablante da expresión a una relación óntica, porque el sentido gestual de la palabra expresa en la carne de su cuerpo “una relación con el conjunto del ser”²⁹. “La palabra del pensamiento humano se dirige hacia la cosa, pero no está capacitada para contenerla en sí en su conjunto. De este modo, el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible del todo en ninguna. Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, que en un proceso espiritual siempre renovado va más allá de sí mismo y encuentra en ello la libertad para proyectos siempre nuevos”³⁰. La libertad lúdica de lo por decir remite así a

²⁴ Cf. Merleau-Ponty, *PP*, p. 215; *FP*, p. 201.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 229; p. 213.

²⁶ *Ibíd.*, p. 213; p. 200. Merleau-Ponty retoma aquí las ideas estéticas de Proust en *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.

²⁷ Merleau-Ponty, *PP*, p. 209; *FP*, p. 196. Gadamer redefine la función estética del signo y del símbolo a través del modelo religioso de la eucaristía, porque no nos remite a otra cosa sino que hace presente en él lo divino; así como la representación teatral debe ser comprendida como re-presentación donde una obra alcanza cada vez una presencia única que se yergue en su autonomía orgánica (*energeia*) en el devenir constante de sus representaciones. Del mismo modo, el cuadro gana para sí su carácter de presencia irreplicable por la valencia óntica que habita su imagen. En la hermenéutica de Gadamer, los modelos estéticos anticipan esa presencia óntica que le atribuye al aparecer del lenguaje y de la palabra en las páginas finales de *Verdad y Método*.

²⁸ Merleau-Ponty, *PP*, p. 209; *FP*, p. 196. Cf. Carbone, M., “La dicibilité du monde”, p. 87-88.

²⁹ Gadamer, H. G., *WM*, p. 473; *VM*, p. 561.

³⁰ *Ibíd.*, p. 429-431; p. 510-511. Según el análisis de Grondin que aquí seguimos, Gadamer insistió fundamentalmente, en *Verdad y Método*, en resaltar la igualdad de esencia entre el pensar y su posible manifestación lingüística, es decir, en la necesaria lingüisticidad de todo pensar, por ejemplo, cuando vio la universalidad de la hermenéutica en el hecho de que la universalidad del lenguaje se mantiene a la altura de la universalidad de la razón (cf. Gadamer, H. G., *WM*, p. 405; *VM*, p. 482), pero, en sus últimos trabajos, parece haber dado más importancia a la indecibilidad de la palabra interior, es decir, a que en el lenguaje

la juego de trascendencia e inmanencia que Merleau-Ponty le atribuye al sentido del lenguaje. “Lo que *queremos decir* no esta delante de nosotros, fuera de toda palabra, como una pura significación. No es más que el exceso de lo que vivimos sobre lo que ha sido ya dicho”³¹. Ambos filósofos se encuentran ante el “milagro del lenguaje”: ser una potencia abierta e indefinida de significar por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo o hacia el otro o hacia su propio pensamiento a través del cuerpo y de su palabra. Su esencia es esta experiencia abierta: “*No es ya un instrumento, no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestro semejantes*”³², y que, al mismo tiempo, revela esta estructura enigmática en nuestro propio cuerpo “puesto que le vemos segregar en sí un sentido que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediaciones materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados”³³. En el acto expresivo, el cuerpo materializa la significación, viene a ofrecer su carne a la palabra y en la recuperación de su espesor nos damos cuenta de que el exceso de sentido atraviesa nuestro ser. Estamos, entonces, ante el milagro de la expresión en nuestro propio cuerpo. La revelación de un sentido naciente que se extiende desde el cuerpo vivo a todos los demás objetos, y que pone de relieve la ambigüedad de la existencia frente a la claridad y distinción del pensamiento cartesiano³⁴. El orden del lenguaje, igual que el de la percepción, es una mezcla impura de alma y cuerpo.

La naturaleza arqueológica de la *Fenomenología de la percepción* hace aparecer este suelo originario e irreductible de la experiencia, el enraizamiento de la idealidad en lo percibido que nace en la oscuridad del seno del lenguaje³⁵. Por caminos diferentes, la fenomenología y la hermenéutica descubren que la claridad de lo adquirido descansa sobre una operación básicamente opaca por la que hemos eternizado en nosotros un momento de vida fugaz, por eso no hay análisis del lenguaje que puede clarificarlo ante nosotros como un objeto. Gadamer entiende que “el lenguaje forma parte de los más oscuro que existe para la reflexión humana” porque es para nosotros “algo inquietantemente cercano”³⁶. Su intuición fundamental es que habitamos y vivimos en la patria oscura del lenguaje, y lo único que podemos hacer es esperar “acercarnos a sus tinieblas”³⁷. En sentido semejante, Merleau-Ponty escribe: “El lenguaje nos trasciende, y sin embargo, lo hablamos”³⁸. Su juego de exceso entre significado y significante es

exterior (*logos prophotekos*) no se puede encontrar una total y plena manifestación del pensar (*logos endiathetos*), de todo lo que hubiera que decir para ser entendido adecuadamente. Por esa razón, dedicó muchos estudios posteriores a la experiencia de los límites del lenguaje, (“Die Grenzen der Sprache”), y sostuvo que el principio supremo de la hermenéutica filosófica “tal como yo la concibo (y por este motivo es una hermenéutica filosófica), es que nunca somos capaces de decir enteramente lo que desearíamos decir”. “Europa und die Oikoumene”, en *Gesammelte Werke X*, p. 274.

³¹ Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, p. 94. En *Fenomenología de la percepción* ya había escrito: “La palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural”. p. 229; p. 213.

³² Merleau-Ponty, *PP*, p. 229; *FP*, p. 213.

³³ *Ibíd.*, p. 230; p. 214.

³⁴ Cf. Barbaras., R., “De la parole à l’être: le problème de l’expression comme voie d’accès à l’ontologie”, en *Maurice Merleau-Ponty Le philosophe et son langage*, p. 63.

³⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 64, y 80 donde concluye que la ontología aparece como el cumplimiento consecuente del proyecto de la *Fenomenología de la percepción* porque se trata de fundar el carácter definitivo del retorno al *Lebenswelt* preconizado por Husserl. La ontología es la conciencia del enraizamiento de toda vida y de la filosofía misma en un *Lebenswelt*.

³⁶ Gadamer, H. G., *WM*, p. 384, *VM*, p. 456.

³⁷ *Ibíd.*, p. 383; p. 457. Y Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, p. 189. El mismo Merleau-Ponty dice en *La prosa del mundo* que en relación con lo que significa el lenguaje está “mucho más cercano y mucho más alejado”. *PP*, p. ; *FP*, p. 161.

³⁸ Merleau-Ponty, *PP*, p. 449; *FP*, p. 401.

condición de posibilidad de todo significar pero hace opaca y provisoria, y por lo tanto, histórica, la unión de uno y otro. Nada está definitivamente establecido. El exceso estructural del ser del lenguaje determina las experiencias de inadecuación y equivocidad, pero también funda la riqueza de sentidos y la multiplicación de posibles. Por la excedencia y precariedad de su encarnación, la expresión es “en todas partes creadora y lo expresado es siempre inseparable de ella”³⁹. Entre la historicidad y la trascendencia del lenguaje, trabajamos en cada palabra sentidos que abren un mundo –suelo natal del lenguaje que hablamos⁴⁰– y situaciones para nuestra existencia que reclaman poner en juego la expresión y el silencio entre finitud e infinitud⁴¹.

³⁹ *Ibíd.*, p. 448; p. 400.

⁴⁰ La participación en este juego del lenguaje me da un lugar de pertenencia, por eso para asumir una lengua por completo “habría que asumir el mundo que ella expresa y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez”. Por eso podemos hablar varias lenguas pero una sola será aquella en la que vivimos. Merleau-Ponty, *PP*, p. 218; *FP*, p. 204.

⁴¹ Allí se juega para nosotros lo que somos por el hecho de nuestras adquisiciones. A pesar de nuestro “poder suspensivo”, “el acontecimiento de mi nacimiento no pasó, no cayó en la nada, a modo de un acontecimiento del mundo objetivo, comprometía el futuro no como la causa determina al efecto, sino como una situación una vez trabada desemboca inevitablemente en algún desenlace” Merleau-Ponty, *PP*, p. 466; *FP*, p. 415.