

IDEAS PARA UNA SEMIOTICA EXISTENCIAL EN MAURICE MERLEAU- PONTY

Luis FLORES HERNÁNDEZ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

lfloresh@uc.cl

Resumen: Nuestra tesis es que Merleau-Ponty arraiga el signo en el cuerpo propio y que desarrolla una semiótica existencial, parcialmente explícita, respecto del signo. Su semiótica presupone una filosofía caracterizada por seis claves, comienza con una fenomenología de la percepción, continúa con una del cuerpo percipiente y se consuma en una fenomenología del cuerpo como expresión, basada en el habla hablante. Su semiótica incluye una sintaxis dependiente de la pragmática; una semántica constituida por significaciones gestuales y una pragmática radicada en una mímica existencial, cuyo horizonte es el mundo. Esta semiótica está limitada por el silencio originario.

Palabras clave: semiótica existencial, habla hablante, significación gestual, cuerpo vivido o propio.

Abstract: Our thesis is that Merleau-Ponty bases sign on our own body and that he develops an existential semiotics, partially explicit, with respect to sign. His semiotics presupposes a philosophy characterized by six keys, it begins with a phenomenology of perception, it carries on with one of the perceiving body and it is consummated with a phenomenology of body as expression, based upon speaking speech. His semiotics includes a syntax, depending on pragmatics; a semantics constituted by gestural meanings and a pragmatics based on an existential mimicry, whose horizon is world. This semiotics is bounded by an original silence.

Keywords: existential semiotics, speaking speech, gestural meaning, lived or own body.

Nuestra tesis general es que Merleau-Ponty arraiga el signo en el cuerpo propio o vivido (*Leib*) y, respecto de la Primera Investigación lógica de Edmund Husserl acerca del signo y la expresión¹, privilegia la función del indicar (*anzeigen*) con respecto a la función de expresión. Sin embargo, Merleau-Ponty reinterpreta la función de indicación y a su vez entiende expresión, no en el sentido husserliano de un signo portador de una significación (*Bedeutung*) ideal, sino en un sentido más afín a la *Ausdrucksfunktion* de Karl Bühler.

Nuestra tesis específica considera la semiótica existencial como un proyecto en parte explícito y en parte implícito a lo largo de la obra de Merleau-Ponty. No examinaremos la diacronía de esta semiótica, aunque con James M. Edie² se pueda distinguir tres períodos en la reflexión de Merleau-Ponty acerca del lenguaje: el de *Phénoménologie de la perception*, el de *Signes* y el de *Le visible et l'invisible*. Tampoco estableceremos un corte sincrónico en un período o una obra determinada, sino que intentamos detectar el sentido, la coherencia y los límites de su proyecto semiótico.

1. Claves de la filosofía de Merleau-Ponty

En primer lugar, es una filosofía de la encarnación o del arraigo. En cambio, el positivismo lógico es una filosofía de la poda o de la depuración.

En segundo lugar, su filosofía recupera la *doxa* en detrimento de la *episteme*. Esto la vincula al concepto husserliano de *Ur-doxa* y la aleja de Platón.

En tercer lugar, su concepto de filosofía no se identifica con el concepto técnico o especializado de filosofía: “La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia contada

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erstes Teil (Hua XIX/1), (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984), 30-110.

² James M. Edie, “Was Merleau-Ponty a structuralist?”, *Semiotica*, vol.4, nº 4 (1971), 297-323.

puede significar el mundo con tanta ‘profundidad’ como un tratado de filosofía.”³

En cuarto lugar, Merleau-Ponty es fiel e infiel a Descartes. Asume el *Cogito* cartesiano pero distingue entre un *Cogito* tácito, en el sentido de “un examen (*épreuve*) de mí por mí”⁴, de “la presencia de sí a sí”⁵ y un *Cogito* hablado, entre un *Cogito* prerreflexivo y un *Cogito* reflexivo.⁶ El *Cogito* de Merleau-Ponty es además intencional e intersubjetivo, con apertura al otro (*autrui*). Respecto de la duda cartesiana, toda duda presupone el mundo.

En quinto lugar, Merleau-Ponty es fiel e infiel a Husserl. Con éste coincide en que se trata de describir y no de explicar ni de analizar.⁷ Estos últimos son propios de las ciencias. Para Merleau-Ponty, la geografía como ciencia es dependiente, signitiva y abstracta respecto del paisaje. Coincide también con Husserl en la transfiguración de la expresión muda en la expresión pura de su propio sentido.⁸ ¿En qué diverge? Husserl emplea la variación imaginaria para acceder a las esencias puras (*eidos*). En cambio, Merleau-Ponty intenta traer las esencias a la existencia, a la facticidad del mundo. Hay entonces una inversión de la relación fin-medio respecto de las esencias: “Pero es claro que la esencia no es aquí el fin, que ella es un medio, que nuestra inserción efectiva en el mundo es justamente lo que es necesario comprender y conducir gradualmente al concepto y polariza todas nuestras fijaciones conceptuales.”⁹ Por otra parte, la reflexión y la *epojé*, fases del método husserliano, son acontecimientos: el filósofo que reflexiona, o que practica la *epojé*, está temporalmente en el mundo. La *epojé* es, al límite, imposible. Finalmente, señalemos que Merleau-Ponty descubre en el movimiento del cuerpo vivido una intencionalidad original: la intencionalidad motriz.

En sexto lugar, una noción clave y poco estudiada en Merleau-Ponty es la “estidad” (*ecceité*), que se remonta a la “*haecceitas*” de Duns Scoto, quien

³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), XVI.

⁴ *Ibid.*, 462.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 423-468.

⁷ *Ibid.*, II.

⁸ *Ibid.*, X.

⁹ *Ibid.*, IX.

la concibe como la última actualidad de la forma, como una individuación de la quiddidad. Se trata de la esencia, en cuanto deviene única, singular. Es, pues, una forma singular que tiene que ver con la existencia: “El análisis reflexivo ignora el problema del otro como el problema del mundo porque él hace aparecer en mí, con el primer resplandor de conciencia, el poder de ir a una verdad universal de derecho, y que el otro estando él también sin estidad (*ecceité*), sin lugar y sin cuerpo, el Alter y el Ego son uno en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus.”¹⁰

2. El lenguaje de la percepción

Merleau-Ponty sostiene que: “El saber absoluto del filósofo es la percepción.”¹¹ Entonces, el primer acto filosófico es retroceder al mundo vivido, despertar a la percepción –no hay sensaciones puras– para recuperar una ciencia implícita y sedimentada. La percepción es el fondo sobre el que todo acto se destaca. El método de acceso a esa ciencia es el análisis existencial o la reflexión radical.

Es necesario superar la reflexión clásica, descender desde el sujeto pensante o reflexivo a lo reflexionado, sin lo cual no es posible la reflexión. Es necesario poner la conciencia en la vida irreflexiva de las cosas, en la vida de la conciencia prepersonal, despertarla a mi propia historia. Pero dado que la existencia como subjetividad no es sino una con la existencia como cuerpo y con la existencia como mundo, tenemos que considerar el cuerpo como cuasi-sujeto de la percepción, como cuerpo fenomenal, vivido. Este descenso a lo reflexionado es un espesamiento del sujeto de la reflexión. En todo caso, no se trata de proyectar las características del sujeto cognoscente en el cuerpo fenomenal. En este sentido, la fenomenología de la percepción se convierte en una fenomenología del cuerpo percipiente.

Señalemos primero lo que no es el cuerpo percipiente: no es el cuerpo objetivo, real, cósmico, mensurable, de la biología, de la química, de la geometría. El cuerpo objetivo supone el concepto de organicidad, se rige por una ley de términos co-variantes, es cadáver, imagen empobrecida, muestra

¹⁰ Ibid., VI.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, (París: Gallimard, 1953 y 1960), 22.

del espacio geométrico. Este cuerpo supone el ideal del pensamiento objetivo y éste supone, a su vez, correlaciones físico-matemáticas. Este ideal segrega las ciencias correspondientes. Es así que la ciencia es una percepción que ha olvidado sus orígenes. La ciencia ha sido construída *sobre* la percepción: “La ciencia manipula les cosas y renuncia a habitarlas.”¹²

¿Qué es entonces el cuerpo percipiente? Es una intencionalidad ambigua, pues presupone percibir y ser percibido. Es la *doxa* originaria, forma antigua y rudimentaria de saber. Es un sujeto prepersonal, anonimato de una subjetividad temporal. Es un “se”. Es un montaje primordial. Es una intencionalidad motriz pura, que no es fácil de detectar. Es un *Cogito* tácito — lo es por anticipación—, mudo: “no es el Yo pienso el que contiene eminentemente el Yo soy, no es mi existencia que es reducida a la conciencia que yo tengo de ella, es inversamente el Yo pienso quien es reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy y la conciencia a la existencia.”¹³ Es el lugar de la apropiación del mundo. Es coincidente con el esquema corporal dinámico, en cuanto sistema de equivalencia. Es “un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio.”¹⁴ Es “nuestro anclaje en el mundo”¹⁵ y “mediador del mundo”¹⁶. Es la existencia cuajada y generalizada. Es “la estructura estabilizada” “de mi existencia”.¹⁷ Es sinérgico. Es espacial, pero su espacio es el lugar del cuerpo que llamo *mío*, porque es un lugar que habita *mi* cuerpo: “El cuerpo es para el alma su espacio natal y la matriz de todo otro espacio existente.”¹⁸ Este espacio es “contado a partir de mí como punto o grado cero de la espacialidad.”¹⁹ Es el modelo y la medida del inventario del mundo. Es apego (*attachement*) primordial al mundo. Este es un inmenso individuo, un conjunto abierto, el horizonte de toda percepción. Es el lugar del “yo puedo”, del pacto antiguo concluido desde el nacimiento entre el yo y el mundo. El corolario de todo lo anterior es que, en el caso del

¹² Maurice Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, (París: Gallimard, 1964), 9.

¹³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 439.

¹⁴ *Ibid.*, 179.

¹⁵ *Ibid.*, 169.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 369.

¹⁸ Merleau-Ponty, *L'œil*, 54.

¹⁹ *Ibid.*, 59.

pintor, su cuerpo es pincel: “Es prestando su cuerpo al mundo que el pintor cambia el mundo en pintura.”²⁰

Finalmente, consideremos la apertura al otro. La reflexión y el pensamiento objetivo no dan cuenta de la vivencia del otro, de la pluralidad de las conciencias. El otro no se da por inducción, deducción o analogía, sino por una legibilidad clara y espontánea.

3. La percepción del lenguaje

La filosofía de la impresión se convierte en una filosofía de la expresión.²¹ Es el cuerpo como expresión —aunque no en el sentido husserliano de significaciones ideales—, como habla (*parole*). Hay dos distinciones decisivas en la semiótica de Merleau-Ponty:

- a) La distinción entre habla hablante y habla hablada.²² La primera es “la intención significativa en el estado naciente”²³ y la segunda es habla acerca de las palabras. La primera es habla originaria y la segunda es expresión segunda. Ejemplos de habla originaria son el niño que pronuncia su primera palabra, el enamorado que descubre su sentimiento, el primer hombre que haya hablado, el escritor y el filósofo que despiertan la experiencia primordial aquende las tradiciones.
- b) La distinción entre significación gestual o existencial y significación conceptual. La significación conceptual se forma por muestra (*prélèvement*) de una significación gestual, que es “inmanente al habla.”²⁴ Esto conduce a la tesis de que “el habla es un gesto y su significación un mundo.”²⁵ Es entonces el mundo como horizonte, como totalidad de aquello a lo que alude la significación gestual.

²⁰ Ibid., 16.

²¹ Ibid.

²² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 229.

²³ Ibid.

²⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 209.

²⁵ Ibid., 205.

Merleau-Ponty critica dos teorías sobre el lenguaje: la empirista y la intelectualista. La teoría empirista concibe el lenguaje como simple existencia efectiva de imágenes verbales, de trazos dejados en nosotros por las palabras pronunciadas u oídas. No hay entonces sujeto hablante. Sólo hay flujo de palabras, una mecánica nerviosa sin sujeto. Por otra parte, la teoría intelectualista (Gelb, Goldstein), al estudiar la afasia, concibe el lenguaje como intención, como actitud categorial: “Pues nombrar un objeto, es substraerse con esfuerzo de lo que hay de individual y de único para ver en él al representante de una esencia o de una categoría.”²⁶ La actitud categorial se contrapone a la actitud concreta, propia de la teoría de la imagen verbal. Por lo tanto, se trata de un sujeto pensante, no hablante. La afasia no es explicada por la pérdida de sólo la imagen verbal o de sólo la actitud categorial.

Merleau-Ponty filosofa entre la Escila del empirismo y la Caribdis del intelectualismo para proponer su tesis: “la palabra (mot) tiene un sentido.”²⁷ La denominación es el reconocimiento mismo del objeto. El habla no traduce el pensamiento ya hecho, “sino que lo ejecuta.”²⁸ Hay una retoma del pensamiento del otro, a través del habla, una reflexión en otro, un poder pensar según el otro, que enriquece nuestros propios pensamientos.

Su tesis toma esta otra forma: “Hay pues, sea en el que escucha o lee, sea en el que habla o escribe, un pensamiento en el habla que el intelectualismo no soporta.”²⁹ O esta otra: “Todo lenguaje se enseña a sí mismo e importa su sentido en el espíritu del auditor.”³⁰ Ejemplos a los que se aplica esta tesis son:

- 1) En el país extranjero, comprendo el sentido de las palabras por su lugar en un contexto de acción y participando en la vida en común.
- 2) Capto el estilo, entendido como “el primer bosquejo de su sentido”³¹ de un texto filosófico, aunque lo comprenda mal. Si me deslizo “en la

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 206.

²⁸ Ibid., 207.

²⁹ Ibid., 209.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

manera de existir de este pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del filósofo”³², entonces supero este estilo.

3) Desde el punto de vista del sentido musical o pictórico, una música y una pintura no son la mera mezcla de sonidos y colores. Si no son comprendidas, entonces terminan por crear su propio público.

4) El sentido de la obra literaria no se identifica con el sentido común de las palabras.

5) El orador no piensa antes de hablar, ni incluso mientras habla: “su habla es su pensamiento.”³³

Saber una lengua o una palabra no es disponer de montajes nerviosos preestablecidos. No es necesario representarse la palabra, basta que yo posea el estilo articular y sonoro, como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. El cuerpo despliega el estilo articular de una palabra en fenómenos sonoros, proyecta una intención de movimiento porque él es un poder de expresión natural. El habla no es un signo del pensamiento, en el sentido en que el humo es al fuego.³⁴ El sentido está tomado en el habla y éste es la existencia exterior del sentido, la presencia de este pensamiento en el mundo sensible. No es su “traje”, sino que su emblema (emblème) o su cuerpo.³⁵ A nuestro juicio, Merleau-Ponty reinterpreta aquí la función indicial del lenguaje expuesta por Husserl en el Capítulo I de la Primera Investigación lógica. Se trata ahora de una indicación (relación entre el indicio y lo indicado), que no es extrínseca o externa.

El habla y la palabra llevan una primera capa de significación: el pensamiento se muestra más como estilo, como valor afectivo, como mímica existencial, que como un enunciado conceptual. La dicotomía pensamiento-lenguaje es disuelta por Merleau-Ponty: “El pensamiento no es nada ‘de interior’, él no existe fuera del mundo y fuera de las palabras.”³⁶ Incluso el

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 211.

³⁵ Ibid., 212.

³⁶ Ibid., 213.

monólogo interior es “ruidoso de palabras”, “un lenguaje interior.”³⁷ Respecto del monólogo, Husserl sostiene que las palabras son representadas, no son reales: “Ni el sonido verbal fantaseado, ni la letra de molde existen, sino la representación fantástica de los mismos.”³⁸

El habla es un verdadero gesto y él contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Yo no me comunico con representaciones o un pensamiento, sino que con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el mundo al que él alude. El análisis de Merleau-Ponty acerca del gesto de cólera muestra que leo la cólera en el gesto, no pienso en ésta, o en un hecho psíquico oculto. El sentido de los gestos no es dado, sino que es comprendido, “es decir recobrado por un acto del espectador.”³⁹ La comprensión de los gestos, incluidos el gesto lingüístico y la gesticulación emocional, precede a la significación conceptual. Sin llamarla aún así, la relación entre sentido y habla es quiasmática, pues hay un entrecruzamiento entre ambos: “El habla y el pensamiento no admitirían esta relación exterior más que si ellos fueran temáticamente dados; en realidad ellos están envueltos el uno en el otro, el sentido está tomado en el habla y el habla es la existencia exterior del sentido.”⁴⁰ Para decirlo análogamente en términos de un quiasma gráfico: se trata de la litografía “Manos dibujando” (1948) de M.C. Escher. Entonces concordamos con Mario Teodoro Ramírez cuando dice: “Hay quiasmo entre percibir y expresar, entre la lengua y el habla, entre la experiencia y el pensamiento, entre el signo y el sentido.”⁴¹ Sin embargo, cabría preguntarse por la especificidad de este quiasmo y por la adecuación del quiasma como metáfora.

La cultura es el repertorio de las significaciones disponibles. Estas son los actos de expresión anteriores que establecen entre los sujetos hablantes un mundo en común al que el habla actual y nueva se refiere como el gesto al mundo sensible. En suma, Merleau-Ponty está más cerca de Cratilo que de Hermógenes: “Pero las convenciones son un modo de relación tardío entre

³⁷ Ibid.

³⁸ Husserl, Hua XIX/1, Erstes Kapitel, § 8, 42.

³⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 215.

⁴⁰ Ibid., 211-212.

⁴¹ Mario Teodoro Ramírez, *La filosofía del quiasmo* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013), 149.

los hombres, ellas suponen una comunicación previa y es necesario reponer el lenguaje en esta corriente comunicativa.”⁴²

En el contexto de la cultura, el lenguaje surge, a diferencia de Saussure, quien excluye metodológicamente la diacronía, como una doble subsunción de sincronía y diacronía. La sincronía abarca la diacronía: “El pasado del lenguaje ha comenzado por ser presente, la serie de los hechos lingüísticos fortuitos que la perspectiva objetiva pone en evidencia se ha incorporado a un lenguaje que, en cada momento, era un sistema dotado de una lógica interna.”⁴³ A la inversa, la diacronía engloba la sincronía: “Si considerado según un corte longitudinal, el lenguaje incluye azar, es necesario que el sistema de la sincronía incluya fisuras en que el evento bruto pueda venir a insertarse.”⁴⁴ En consecuencia, el lenguaje mismo en sus dimensiones sincrónica y diacrónica posee una estructura quiasmática.

En un sentido que pudiéramos considerar como una radicalización de la tesis humboldtiana de que el lenguaje conlleva una visión de mundo (Weltanschauung), Merleau-Ponty sostiene que las diferentes opciones morfológicas y sintácticas de una lengua son “varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y finalmente de vivirlo.”⁴⁵ El sentido pleno de una lengua no es jamás traducible. Hablamos varias lenguas, pero vivimos en una. Para asumir una lengua habría que asumir el mundo que ella expresa. No se vive en dos mundos a la vez: véase el caso de Lawrence de Arabia mencionado por Merleau-Ponty.⁴⁶ Por otra parte, un algoritmo convencional no expresa sino la naturaleza sin el hombre. Hay que buscar entonces los primeros bosquejos del lenguaje en la gesticulación emocional. Sin embargo, no hay signos naturales: la mímica de la cólera y del amor no es la misma en un japonés que en un occidental. Cambia la manera en que se usan el cuerpo, el modo de acoger y vivir la situación. No es más convencional o natural gritar en la cólera o besar en el amor. Los sentimientos y las conductas pasionales son inventadas como las palabras.

⁴² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 218.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 108.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 218.

⁴⁶ *Ibid.*, 218-219.

4. Conclusiones

En cuanto a la tesis general, hay que colocar el pensamiento entre los fenómenos de expresión. El habla (*parole*) es enteramente motricidad e inteligencia. El cuerpo vivido es siempre el horizonte de toda habla, de todo gesto. Es el milagro de la expresión lo que importa.

En cuanto a la tesis específica, si consideramos la semiótica inaugurada por C.S. Peirce y sistematizada por Charles Morris⁴⁷, ella comprende tres dimensiones: 1) La sintaxis, que estudia el orden de los signos. 2) La semántica, que estudia el contenido de los signos. 3) La pragmática, que estudia las relaciones del hablante con el contexto en el circuito de la comunicación. En Merleau-Ponty, existe una semiótica peculiar. Respecto de la sintaxis, ella es dependiente de la semántica y, en definitiva, de la pragmática: “La predominancia de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis no representaría tantas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, sino varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y finalmente de vivirlo.”⁴⁸ Respecto de la semántica, la palabra (mot) contiene varios estratos: “hay diferentes capas de significación, desde la significación visual de la palabra hasta la significación conceptual pasando por el concepto verbal.”⁴⁹ La significación visual equivale a la significación gestual, a la significación existencial. De ésta, Merleau-Ponty dice “que es esencial por ejemplo en la poesía.”⁵⁰ En cuanto a la significación conceptual, ésta es terminal desde el punto de vista diacrónico. Para Merleau-Ponty, l'arbitraire du signe de Ferdinand de Saussure es una abstracción sincrónica: “Pero las convenciones son un modo tardío de relación entre los hombres y es necesario reponer el lenguaje en esta corriente comunicativa. Si nosotros no consideramos más que el sentido conceptual y terminal de las palabras, es verdad que la forma verbal —excepción hecha de las desinencias verbales— parece arbitraria.”⁵¹ En cuanto a la pragmática, podríamos decir

⁴⁷ Charles Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Science, 1, 2 (Chicago: Chicago University Press, 1938).

⁴⁸ *Ibid.*, 218.

⁴⁹ *Ibid.*, 228.

⁵⁰ *Ibid.*, 218.

⁵¹ *Ibid.*

que “la mímica existencial”⁵² con sus estilos y valores afectivos constituye el magma que soporta el lenguaje, en la medida que vincula a éste con el mundo entendido como horizonte o contexto último de toda significación. Y ello porque el lenguaje “es la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significaciones.”⁵³ Mas, ¿qué significa aquí “mundo”? “quiere decir que la vida ‘mental’ o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe ser fundado sobre el sujeto encarnado.”⁵⁴

Sin embargo, la semiótica existencial de Merleau-Ponty tiene sus límites, pues el signo es absorbido por el silencio originario: “Es el error de las filosofías semánticas clausurar el lenguaje como si él no hablara más que de sí: él no vive más que del silencio; todo lo que nosotros lanzamos a los otros ha germinado en este gran país mudo que no nos abandona.”⁵⁵

Este silencio originario constituye la disolución de la semiótica existencial. Es el retorno de la Carta Séptima de Platón, es el eco de Bergson enfrentado a dar cuenta de la durée, desechando los conceptos, posteriormente las metáforas y finalmente abandonándose al silencio. Es el relevo de la fenomenología constructiva para articular desde el espectador trascendental la relación entre el lenguaje y el silencio: “Emerge, pues, un contraste entre entre la fenomenología regresiva y la fenomenología constructiva en virtud de la primacía que, en la segunda, el espectador trascendental tiene sobre la vida trascendental porque ésta no está dada sino que tiene que ser construida sobre la base de las motivaciones ofrecidas por lo dado.”⁵⁶

Finalmente, Merleau-Ponty nos invita a considerar la expresión en su totalidad y a recuperar el habla hablante (*parole parlante*), ese habla originaria ocultada por la cultura y, mucho más, por los estereotipos de los

⁵² *Ibid.*, 212

⁵³ *Ibid.*, 225.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 167.

⁵⁶ Roberto J. Walton, “El sentido de la construcción en la fenomenología de Merleau-Ponty”, en *Merleau-Ponty viviente*, Mario Teodoro Ramírez (Coord.), (Barcelona: Anthropos Editorial; Morelia (México): Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2012), 115-116.

medios masivos de comunicación, propios de sociedades que navegan a la deriva de la globalización.

El autor es Docteur (1976) de Troisième Cycle en Philosophie, Mention en Logique et Philosophie des sciences por la Université de Provence (Aix-Marseille I, Centre d'Aix-en-Provence), Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Ex-Decano de la misma (1994-1996, 2003-2010). Sus principales áreas de investigación son la Filosofía contemporánea, especialmente la Fenomenología de Husserl) y la Filosofía analítica de Wittgenstein; Filosofía de las ciencias, particularmente la cultura como horizonte de las ciencias y las tecnologías, los límites de la racionalidad científica y la imaginación como origen de las ciencias; y la Filosofía del lenguaje, específicamente la teoría del lenguaje natural y las relaciones entre lenguaje, corporalidad y mundo.

Recibido: 22 de febrero de 2015

Aprobado para su publicación: 15 de marzo de 2015