

ACERCA DE LA CORPOREIDAD COMO HECHO SEMIÓTICO

Gabriel Luis Bourdin Rivero

*Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional Autónoma de México*

RESUMEN

Diversos autores, con diferentes enfoques y con mayor o menor preocupación específica, han tratado el tema del cuerpo y la *corporeidad* en su relación con los sistemas de signos empleados por las diferentes sociedades humanas, es decir, los diferentes lenguajes verbales y no verbales que dan forma a la función comunicativa y al horizonte del sentido en la vida de nuestra especie. El presente trabajo expone algunos aspectos teóricos y metodológicos del estudio del “cuerpo” partiendo de conceptos semióticos; es versión resumida de un escrito más extenso, en preparación.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, semiótica, corporeidad, esquemas cognitivos.

ABSTRACT

Diverse authors, with different approaches and major or minor specific preoccupation, have dealt with the subject the body, and the corporeity in their relation with the systems of signs used by the different human societies, that is, the different verbal and not-verbal languages that shape the communicative function and the horizon of sense in the life of our species. The present work sets out some theoretical and methodological aspects of the study of the “body” starting off with *semiotic* concepts; this is a summarized version of a more extensive writing, currently in preparation.

KEYWORDS: body, semiotics, corporeity, mental schemes.

CÓMO ESTUDIAR EL CUERPO CON EL ENFOQUE DE LAS CIENCIAS HUMANAS

*La palabra o signo que el hombre usa
es el hombre mismo*
C. S. Peirce 1987

Esta cuestión representa un verdadero desafío metodológico y epistemológico al ser planteada en el contexto de la cultura científica contemporánea, donde la investigación en los campos de la biología, la medicina y las demás disciplinas que toman al cuerpo como su objeto ha alcanzado avances inéditos. A diferencia de aquellas que abordan al cuerpo en tanto realidad biológica, nuestra propuesta consiste en estudiarlo como una entidad semiótica, es decir, bajo sus aspectos comunicativos, cognoscitivos, lingüísticos y culturales. Dicho enfoque acepta abiertamente una perspectiva complementarista en la cual no sería lícita la opción entre lo biológico y lo semiótico ni el hecho de clausurar la interrogación sobre la condición psicosomática de la vida y del comportamiento humano. En tal sentido debe aceptarse que los conocimientos y nuevas vías de estudio derivadas de la indagación semiótica del cuerpo no son ni deberían ser antítesis ni refutaciones de los que surgen de las ciencias naturales. En todo caso, nos incitan a centrar la búsqueda en un problema filosófico tradicional, el que, de acuerdo con una denominación en boga, puede llamarse la *interfaz* entre el cuerpo y el intelecto. Considerado bajo esta perspectiva, el “cuerpo” deja de ser un fenómeno opaco a la indagación de las ciencias humanas, de acuerdo con el tradicional “descuido” señalado por B. Turner (1996), y pasa a constituirse en un análisis de la *corporeidad* humana como un fenómeno del sentido, es decir, como un aspecto de la semiosis. El objetivo general de la presente reflexión es señalar de qué modo, a través de una teoría semiótica o *biosemiótica*, es posible superar el hiato o brecha, tradicionalmente insalvable, entre las explicaciones del ser humano como parte de la naturaleza biológica y el ser humano como ser simbólico (cultural, lingüístico, etcétera).

¿Qué sentido tiene estudiar al cuerpo fuera de las ciencias naturales y disciplinas conexas (biología, medicina, etcétera), adoptando métodos surgidos de las ciencias del lenguaje?

A partir de un momento en la historia de las sociedades occidentales, tal vez en el siglo XVI, se comienza a considerar al *cuerpo* como un ente separado y separable de la *persona* que lo porta, o que lo tiene como

vehículo. El cuerpo de la modernidad, dice Le Breton, es resultado de una triple sustracción o escisión: ruptura de los lazos entre el hombre y el “cosmos”, separación entre el individuo y la sociedad, división entre el cuerpo y la persona (Le Breton 1995). Es así como el cuerpo deviene, para la cultura de la modernidad, en un objeto, y es a partir de allí que puede constituirse en objeto de la ciencia. El curso histórico de las mentalidades, dependiente de la historia general de las sociedades que les dieron origen, ha producido ese objeto epistemológico que es el cuerpo (físico, biológico) en la cultura occidental moderna, permitiendo los enormes avances actuales en la descripción y explicación de sus procesos biológicos, bioquímicos, mecánicos, anatómicos, fisiológicos y patológicos.

Por su lado, una importante corriente dentro de la filosofía europea del siglo XX, vinculada con el método fenomenológico, ha desarrollado una concepción que, en contraste con el cuerpo como “objeto de las ciencias”, asume la perspectiva del así llamado “cuerpo vivido”. En la fenomenología de Merleau-Ponty (2000), el cuerpo de la experiencia vital humana ofrece la doble cara de la relación sujeto-objeto. No es un objeto ni puede reducirse lógicamente a la condición de tal (como objeto de la ciencia o de cualquier otro saber objetivante), ya que es sostén de la conciencia de sí, es decir que el cuerpo es también, de algún modo, sujeto del conocimiento. El citado autor coincide en esto con otros dentro de la misma tendencia, como G. Marcel y también con los psicólogos y neurofisiólogos que han investigado la estructuración de la personalidad en torno al llamado *esquema corporal*, *esquema postural*, o también *imagen del cuerpo* (Aisenson 1981).

La reflexión existencialista y fenomenológica acerca de la condición corporal humana lleva a la conclusión de que el cuerpo “vivido” no es propiamente un objeto, o al menos no uno más entre los demás objetos del mundo, sino el punto de partida de toda posible objetivación. Su aporte no es desdeñable cuando se observa que constituye una perspectiva superadora del tradicional dualismo antropológico racionalista, que concibe al “compuesto” humano de modo escindido y al sujeto de conocimiento como incorpóreo, con las consecuencias prácticas que esto conlleva en términos de sus aplicaciones civilizatorias, tradicionalmente unilaterales, parcialistas y especializadas en exceso, en dominios como la medicina, la educación, la sexualidad y otros. Los filósofos que se han interesado por la condición humana en tanto *corporeidad* han concebido esta última

como un aspecto esencial de la personalidad y de la subjetividad. En tal sentido, la obra de estos pensadores ha planteado una vía de solución postcartesiana al problema de las relaciones entre el cuerpo y la mente.

La corporeidad y la noción de imagen corporal

La reflexión fenomenológica acerca de la corporeidad, fundada en la dialéctica del yo (persona) y “mi cuerpo”, del “ser” mi cuerpo o “tener” un cuerpo y en la noción del cuerpo propio como el modo de “estar en el mundo”, nos conduce, como hemos esbozado anteriormente, a una superación ética de la concepción mecanicista del cuerpo, que es propia del dualismo racionalista tradicional. Sin embargo, tal como lo ha reconocido Merleau-Ponty, para que pueda alcanzarse una genuina superación epistemológica del dualismo racionalista, la indagación sobre la corporeidad (incluyendo obviamente en ella a la percepción) debe nutrirse de los conocimientos proporcionados por las ciencias del comportamiento, por las neurociencias y por las ciencias de la significación. Así por ejemplo, nociones como las del *yo*, la *persona*, o la *autoconciencia*, que en la obra de los filósofos llegan a emplearse como conceptos evidentes por sí mismos y por tanto, en gran parte, indefinidos, requieren una definición en términos de la observación empírica y la sistematización propias de la neurofisiología, la neuropsicología, la psicología evolutiva, la teoría *gestáltica*, las ciencias cognitivas; recogiendo asimismo los aportes del psicoanálisis, la antropología, la lingüística y la semiótica.

Un ejemplo del papel esencial de las ciencias en el conocimiento de la *corporeidad* es la noción de *esquema corporal* tal como ha sido desarrollada por una serie de especialistas en neurofisiología, neuropatología, neuropsicología, psiquiatría y psicoanálisis (Schilder 1994; Bernard 1994; Aguado 2004; Nasio 2008). De acuerdo con las investigaciones realizadas en torno al *esquema* o *imagen corporal*, éstos pueden considerarse como una función psicofísica de tipo integrador o unificante. La imagen corporal es el modo en que el cuerpo propio se manifiesta a la autoconciencia. Ni el esquema corporal ni los *subesquemas* que lo componen pueden reducirse a la categoría de “conceptos”, aunque participan de dicha condición. Tampoco pueden describirse como simples sensaciones o “perceptos”, es decir, como mera excitación de los sentidos, carente de significación. El esquema corporal conecta ambos dominios (el psicológico y el sensitivo)

y puede concebirse como un fundamento no gramatical de la noción del yo o de la persona. La investigación más amplia que se ha realizado sobre esta noción es, probablemente, la del neurólogo y psicoanalista austríaco Paul Schilder. De acuerdo con este autor:

El esquema corporal es la imagen tridimensional que todo el mundo tiene de sí mismo. Y podemos llamar esta imagen, “imagen corporal”. El término nos indica que el objeto de nuestro estudio no es una mera sensación. Indica también que, aunque proviene de los sentidos, no es una mera percepción. Hay en ella, sí, cuadros y representaciones mentales, pero tampoco es una simple representación (Schilder 1994: 15).

La imagen del cuerpo es un “compuesto” o más precisamente un “mediador” sensitivo-intelectual cuyas fuentes son diversas, ya que permite organizar estímulos de diversa procedencia, que afectan al sistema nervioso central:

Por imagen del cuerpo humano entendemos aquella representación que nos formamos mentalmente de nuestro propio cuerpo, es decir, la forma en que éste se nos aparece ¿cómo se integra esta imagen? Disponemos de ciertas sensaciones; vemos algunas partes de la superficie corporal; tenemos impresiones táctiles, térmicas, de dolor, etcétera; recibimos sensaciones que provienen de los músculos y sus aponeurosis, indicando la deformación del músculo; sensaciones provenientes de la inervación de los músculos (sentido energético, von Frey); y sensaciones provenientes de las vísceras. Fuera de ello, está la experiencia inmediata de que existe una unidad corporal. Para designarla, usaremos la expresión: esquema de nuestro cuerpo o esquema corporal, o bien, siguiendo a Head –quien hace hincapié en la importancia del conocimiento de la posición del cuerpo– modelo postural del cuerpo (*idem*).

Además del modelo postural de base neuromotora, Schilder integró en la noción de imagen o esquema corporal los aspectos visuales, emocionales y sociales que intervienen en la conformación de la misma. Junto a las bases fisiológicas, su concepción neuropsicológica incluye factores como la “estructura libidinal (o emocional) de la imagen corporal” y una “sociología de la imagen corporal”. Así por ejemplo, los factores emocionales, que Schilder analiza desde la perspectiva del psicoanálisis, aunque en una versión diferente a la de Freud –ya que opone a la teoría freudiana de la “regresión” la idea de una evolución creativa de las propiedades “emergentes”–, afectan la estructura de la imagen corporal. De tal modo,

por ejemplo, las zonas erógenas del cuerpo poseen propiedades especiales que las distinguen, en formas específicas según el caso y el individuo, generándose procesos de sustitución, desplazamiento o transposición a nivel de la representación mental de las partes del cuerpo. Por ejemplo, la nariz o las partes distales de los miembros suelen equipararse con el pene, los orificios (boca, ano) simbolizan la vagina, etcétera. Dice Schilder:

Lo que ocurre en una parte del cuerpo puede ser transferido a otra. El agujero de los órganos genitales femeninos puede aparecer como una cavidad en otra parte del cuerpo, y el pene como algo tieso o como un pedazo de madera en cualquier otra parte. Decimos entonces que hay una transposición de una parte del cuerpo a otra parte. Una parte puede ser el símbolo de la otra. Pero es necesario que exista cierto fundamento para esta sustitución simbólica. La nariz, por ejemplo, puede adquirir la significación del falo. Las protuberancias del cuerpo pueden convertirse en símbolos del órgano sexual masculino. Las cavidades y entradas del cuerpo son, en gran medida, intercambiables. La vagina, el ano, la boca, los oídos y hasta las narinas pertenecen al mismo grupo. Es como si el concepto general de orificio y protuberancia fuera básico para nuestra actitud frente al cuerpo (Schilder 1994: 150).

Estas nociones, derivadas de la investigación clínica con pacientes neuróticos o psicóticos, relativas a la alteración del esquema corporal por causas psicológicas, encuentran correspondencia en el plano de las creaciones mitológicas de diversos pueblos, tal como lo atestiguan, entre otras, las investigaciones del psicoanalista G. Roheim, referidas a poblaciones indígenas australianas.

Además de los aspectos psicológicos o emocionales de la imagen corporal, la misma presenta una dimensión social. De tal modo, el espacio personal construido en torno al esquema corporal es asimismo un espacio interpersonal, pues junto a la imagen del propio cuerpo se presenta de modo inmediato la imagen del semejante, de manera que la corporalidad debe entenderse como *intercorporalidad*. En primer lugar, observa Schilder, el espacio de la imagen corporal es diferente al espacio del cuerpo propiamente dicho, ya que el primero puede incluir objetos que no forman parte del cuerpo y además es discontinuo:

la imagen corporal se expande más allá de los límites del cuerpo. Una varilla, un sombrero y cualquier tipo de ropas pasan a formar parte de la imagen corporal. Cuanto más rígida sea la vinculación del cuerpo con el objeto, tanto mayor será la facilidad con que se convierta en parte de la imagen corporal. Pero los objetos que han estado una vez vinculados con el cuerpo, retienen para siempre parte de la

cualidad de la imagen corporal. Hemos señalado específicamente el hecho de que todo aquello que se origina en nuestro cuerpo o que emana del mismo sigue formando parte de la imagen corporal aun cuando ya se haya deprendido físicamente de aquél. La voz, el aliento, el olor, los excrementos, el flujo menstrual, la orina, el semen, siguen siendo parte de la imagen corporal aun cuando en el espacio se hayan separado del cuerpo (cf. Roheim). El paciente que se sentía desgarrado por la ansiedad, sentía que las partes de su cuerpo volaban a su alrededor. Todos estos ejemplos, por diferentes que sean en sus aspectos particulares y en su mecanismo más profundo, tienen una cosa en común, y es que *el espacio en el modelo postural y en torno del mismo no es el espacio de la física. La imagen corporal agrega objetos o se extiende hacia el espacio* (Schilder 1994: 185).

Innumerables prácticas y concepciones culturales de tipo ritual, mágico o higiénico, ligadas con el significado y el uso de sustancias como la sangre, la leche, el semen y los desechos corporales, se encuentran relacionadas, como puede deducirse de lo anterior, con la noción de la imagen corporal. La antropóloga F. Héritier ha desarrollado una antropología simbólica del cuerpo basándose en estas ideas y prácticas, presentes en muy diversos pueblos del mundo (Héritier 1993).

La imagen corporal posee, como hemos dicho, una dimensión social. En primer lugar, dice Schilder, el deseo de contemplar e investigar el cuerpo propio y el de los demás es un impulso básico y universal en la especie humana:

el deseo de ser visto, de ser mirado es tan innato como el de ver. Existe en efecto, una profunda comunicación entre la propia imagen corporal y la de los demás. En la construcción de la imagen corporal hay siempre un continuo tanteo para descubrir qué puede incorporarse al cuerpo. Cuando miramos nuestro propio cuerpo, también sentimos curiosidad con respecto al mismo, y no menos con respecto al cuerpo de los demás. Una vez satisfecho el ojo, recurrimos a las experiencias táctiles para completar nuestra indagación, y entonces revisamos con los dedos cuanta cavidad hay en el cuerpo. Además, experimentamos el deseo de exponer nuestro cuerpo ante nosotros mismos. De este modo la tendencia al “voyeurismo” y el exhibicionismo tienen iguales raíces y ambos exigen satisfacción. *La imagen corporal es un fenómeno social* (Schilder 1994: 188).

Por lo demás, la imagen corporal es social en el sentido de que en la vida de relación el ser humano incorpora permanentemente “partes” y detalles de la imagen corporal de sus semejantes en un proceso ininterrumpido de identificaciones con los “otros”, es decir, con sus acompa-

ñantes en la vida social. Dicho proceso tiene también su contraparte proyectiva, ya que proyectamos sobre la imagen de los demás rasgos que son característicos de nuestra propia imagen corporal:

No hay, pues, otra salida que afirmar que nuestra imagen corporal y las imágenes corporales de los otros son datos primarios de la experiencia, y que desde el principio mismo existe una vinculación sumamente estrecha entre nuestra imagen corporal y la de los demás. Así, incorporamos ciertas partes de las imágenes corporales de los demás a las de otras personas, al mismo tiempo que conferimos nuestras propias imágenes corporales a otros individuos o, en cierto modo, realizamos un constante intercambio entre nuestras imágenes corporales y las de los sujetos que nos rodean. Este intercambio puede serlo sólo de partes o de entes totales (Schilder 1994: 203).

Vale la pena observar que la concepción de la imagen corporal de Schilder discrepa parcialmente con la que han elaborado otros investigadores más recientemente con respecto a la imagen del cuerpo como elemento fundamental en el proceso de la constitución de la identidad individual. Tal discrepancia está referida a la importancia otorgada por estos autores a los factores visuales en la estructura de la imagen corporal. Así por ejemplo, en la concepción de H. Wallon y, especialmente, J. Lacan, el desarrollo infantil temprano incluye un proceso esencial a través del cual el yo personal se constituye tomando el modelo del cuerpo propio reflejado en el espejo, proceso que Lacan denominó “estadio del espejo”. En esta concepción, el aspecto visual o escópico de la imagen corporal tiene no sólo una función complementaria a la de los factores neuromotrices y somáticos, sino que representa un factor desencadenante en la maduración de la identidad individual, pues cumple con la función etológica “pregnante” de una *gestalt* formativa (Bernard 1994).

La corporeidad, así concebida sobre el modelo del esquema corporal, integra elementos de diverso orden: las bases neurológicas, posturales y ópticas de la misma; los del desarrollo ontogenético y psicogenético, por ejemplo, la idea lacaniana del “estadio del espejo” como matriz de la formación del yo; la adquisición y uso del lenguaje; la biografía personal que convierte al cuerpo en un recordatorio histórico de las vicisitudes de la vida; el deporte, las disciplinas del movimiento, las enfermedades, los traumas, cicatrices, prótesis y mutilaciones; las condiciones sociales de la existencia; la sexualidad, la indumentaria, etcétera.

LA IMAGEN CORPORAL Y LA SEMIOSIS

La siguiente exposición está inspirada en la filosofía pragmatista y en la *semiótica* desarrolladas por el filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce (1839-1914). El “paradigma” semiótico desarrollado a partir de la obra de Peirce constituye actualmente el factor más fecundo en todos los campos de investigación referidos a los fenómenos y procesos que involucran “signos” (Peirce 1987). Así por ejemplo, campos interdisciplinarios como la antropología lingüística, la antropología semiótica y la biosemiótica adaptan y aplican la teoría semiótica peirciana en sus desarrollos más avanzados (Liszka 2008; Sebeok 1990; Singer 1991). El rasgo más característico de un análisis semiótico peirciano, referido a cualquier proceso sígnico, es el hecho de que los signos son concebidos de acuerdo con una estructura triádica. Dicho rasgo distingue a la semiótica peirciana de la semiología de base saussuriana, la cual define al signo como una entidad bifacial, integrada por la relación entre un *significante* y un *significado*. Para Peirce, todo signo es una unidad no descomponible de tres factores: el *representamen*, el *objeto* y el *interpretante*. Dicho de un modo simplificado, un signo es “algo que representa otra cosa para alguien”.

Cabe reiterar que la propuesta de investigación semiótica del cuerpo que se pretende desarrollar aquí aborda la noción de *corporeidad* sobre la base del esquema corporal. Por decirlo una vez más, lo que estudiamos desde la perspectiva de la ciencia de los signos no es el cuerpo en tanto fenómeno puramente anatómico, sino la *corporeidad* como el conjunto de aspectos y funciones que son atributos de lo que la filosofía fenomenológica llamó “cuerpo vivido”. En lo que sigue se intentará indicar de qué modo es posible aprovechar la noción peirciana del signo para establecer una interpretación semiótica de la noción de esquema o imagen corporal. Para ello, habrá que recurrir a la concepción del *esquema postural* planteada por Sir Henry Head, que fue adoptada, criticada y completada por Schilder en sus investigaciones sobre la imagen corporal. El esquema postural de Head es sólo un aspecto parcial de la imagen corporal, ya que se basa casi exclusivamente en los factores neurológicos referentes a la postura, la localización y el movimiento, desdeñando en gran medida los componentes ópticos, psicológicos y sociales de dicha imagen del cuerpo. Sin embargo, para los fines de la presente argumentación, consideraremos válida la noción de *esquema*, tal como la planteó Head en el plano neurológico,

ya que la misma, si bien parcial, no es contradictoria con los posteriores desarrollos de Schilder y demás autores. Planteado de modo sintético, el argumento es el siguiente:

Los procesos corporales que asociamos con la *corporeidad* (incluyendo la percepción), es decir, aquellos que constituyen la dinámica de la imagen corporal, tienen una *estructura esquemática*.

Tal como lo desarrolla la más reciente investigación en el campo de las ciencias cognitivas, los procesos de percepción, significación y comportamiento se basan en configuraciones o patrones dinámicos operantes a través del sistema nervioso humano, que pueden denominarse *esquemas sensoriomotrices* y *esquemas cognitivos*.

De acuerdo con la concepción semiótica surgida de la obra de Charles S. Peirce, los procesos sgnicos son mecanismos omnipresentes de inferencia. Dichas inferencias se encuentran *mediadas* por experiencias o cogniciones anteriores, cuya naturaleza es también inferencial y conducen al desarrollo permanente de *hábitos*. Los hábitos son de naturaleza plástica, dinámica, y están orientados en un sentido evolutivo, pues se modifican permanentemente a partir de la interacción de los organismos con el medio circundante.

Los esquemas que guían el movimiento corporal y la percepción comparten la misma naturaleza inferencial y –por lo tanto– semiótica que los procesos simbólicos que configuran el orden de la comunicación y la significación cultural y lingüística. De acuerdo con esta concepción, las culturas y las lenguas pueden ser descriptas como conjuntos dinámicos de patrones, esquemas, hábitos o configuraciones *mediadoras*, que posibilitan la comunicación, la significación y la acción humanas.

Tomando en cuenta lo anterior, sostendremos que la estructuración esquemática-inferencial de los procesos propios del esquema corporal son procesos semióticos en el mismo sentido en que lo son los procesos simbólicos, identificando así en la *semiosis* el punto de encuentro de los dos ámbitos tradicionalmente separados por la metafísica cartesiana, es decir, “la cosa extensa” o cuerpo, por una parte, y la “cosa pensante” o psiquismo, por la otra.

En lo que sigue se intentará aclarar someramente el contenido del primero y el último punto de este argumento complejo. Por razones de espacio, resulta imposible hacer aquí una exposición más detallada de los restantes.

Los procesos de la *corporeidad* presentan una estructura esquemática

Partiremos, como se adelantó, de las concepciones de Head reseñadas por Schilder acerca del modo más elemental de esquematización o *esquema postural*. De acuerdo con Head, la corteza sensorial posee, además de su función específica, la capacidad de almacenar experiencias pasadas, es decir, que constituye el soporte orgánico de la memoria. Vale la pena citar aquí extensamente el texto de Schilder:

Además de su función como órgano de atención local, la corteza sensorial es, asimismo, la alacena de las impresiones pasadas. Éstas pueden surgir en la conciencia como imágenes, pero con mayor frecuencia, como en el caso de las impresiones espaciales, permanecen fuera de la conciencia central. Allí forman modelos organizados de nosotros mismos que podríamos llamar “esquemas”. Estos esquemas modifican las impresiones provocadas por los impulsos sensoriales aferentes en forma tal que la sensación definitiva de posición o de localización surge en la conciencia cargada de la relación con algo ocurrido anteriormente. La destrucción de estos “esquemas”, por una lesión de la corteza, torna imposible todo reconocimiento de la postura o de la localización de un punto estimulado en la parte afectada del cuerpo (Schilder 1994: 15).

Este fragmento es muy rico en importantes definiciones para el desarrollo de nuestro argumento. En primer lugar, el hecho de que los “esquemas” son modelos organizados de la percepción del propio cuerpo almacenados en la memoria, y que éstos tienen como sede ciertas áreas de la corteza cerebral. En segundo lugar, la importantísima afirmación de que los impulsos aferentes, es decir, aquellos que llegan a las áreas centrales a través de las vías sensoriales (entre ellos los procedentes de los órganos de los sentidos), son modificados por los llamados “esquemas”, que, como se mencionó anteriormente, son datos organizados (configurados a modos de patrones esquemáticos) almacenados en la memoria a partir de sensaciones pasadas. En tercer lugar, la precisión que hace Head de que la sensación definitiva, por ejemplo la posición o localización de una parte del cuerpo, sólo accede mediada a través del esquema a la conciencia del sujeto. Esto equivale a decir que, incluso al nivel más elemental de la localización de un miembro del propio cuerpo, la percepción de la misma no es posible de modo directo, sino por la mediación de un patrón esquemático que compara la sensación actual con un modelo basado en experiencias sensoriales anteriores. Este hecho contribuye a aclarar qué debe entenderse

por “esquema” postural y posibilita generalizar dicha noción al plano de la percepción sensorial en todos sus aspectos (visual, auditiva, etcétera) y, por añadidura, nos permite extender la generalización a todos los procesos cognitivos y de comportamiento, tal como trataremos de argumentar a continuación. La hipótesis de Head con respecto a la existencia de “esquemas” se convalida a través de las contrapruebas empíricas que este autor proporciona a partir de la investigación clínica. Si una parte de la corteza donde se encuentran almacenados estos esquemas se lesiona, el individuo se vuelve incapaz de saber, por ejemplo, dónde está localizada una de sus manos. El corolario de todo esto es que, por más que existan los estímulos aferentes de la sensación, la percepción propiamente dicha es imposible en ausencia del correspondiente “esquema” mediador. No podremos abundar aquí en los diversos ejemplos y casos clínicos presentados por Head y Schilder referidos a las alteraciones patológicas y traumáticas del modelo postural en casos de apraxia, agnosia, parestesia (miembro fantasma), etcétera. Para una ilustración de los mismos, remitimos al lector a la fuente multicitada. Retendremos de todos ellos la afirmación general de que sin la operación mediadora de los “esquemas” es imposible, aun en presencia de la sensación y los consiguientes impulsos aferentes, la generación de un acto propiamente perceptivo.

La estructura ternaria de los signos. Semiosis y evolución

No podremos desarrollar aquí la muy compleja y abarcativa idea peirciana de que la “vida de los signos” o *semiosis* es un proceso “infinito” y como tal se la puede entender como un sinónimo de *evolución*, en el sentido más amplio de esta palabra. Damos por sentada esta caracterización del proceso semiótico en el entendido de que la misma abre la posibilidad de desarrollar una *teoría unificada* de los procesos culturales y biológicos que son propios de la evolución humana. Propondremos que dicha teoría puede denominarse “antropología semiótica”. De acuerdo con una definición dada por Peirce (1987), un signo es: “algo que representa otra cosa para alguien”. Partiendo de esta definición, los siguientes diagramas muestran las correlaciones que pueden establecerse entre los tres aspectos que componen cualquier tipo de signo.

En conexión con este primer diagrama (figura 1), puede agregarse que el representamen es una cualidad sensible (un cualisigno) que re-

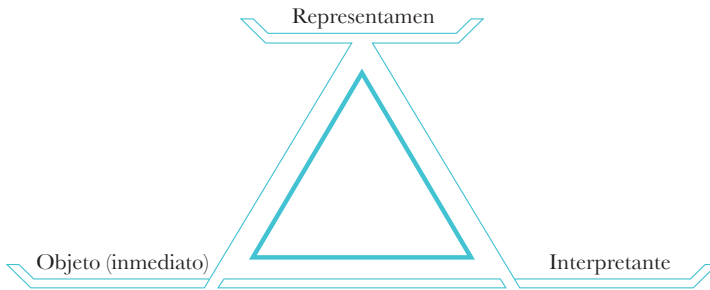


Figura 1. Diagrama triádico del signo. Representamen-objeto-interpretante (semiótica).

presenta su objeto inmediato (que es otro signo, producto de las *semiosis* antecedentes), permitiendo la formación de una idea, es decir, de un interpretante (un signo más desarrollado) en la mente de alguien (el intérprete del signo). El signo peirciano es irreductiblemente triádico. En ausencia de uno de sus elementos, no hay signo propiamente dicho.

El segundo diagrama (figura 2) muestra las relaciones de los signos en el análisis propio de la lingüística y la semiología, donde el interpretante (inmediato, dinámico o final) coincide con el significado.

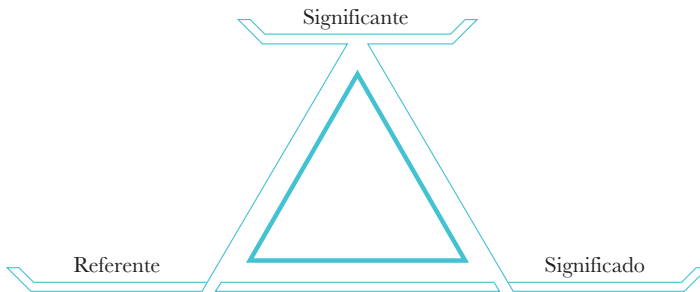


Figura 2. El signo en términos semántico/referenciales.
Significante-referente-significado (semiología).

El tercer diagrama (figura 3) alude a la estructura semiótica del acto perceptivo, donde la percepción se identifica con la interpretación. En el apartado anterior, dedicado a la naturaleza mediadora de los “esquemas”, he mencionado ya el hecho de que dichos esquemas (cognitivos y culturales) estructuran tanto los procesos perceptuales como los motrices y en general todo el proceso vital humano en términos de *hábitos* de comportamiento.

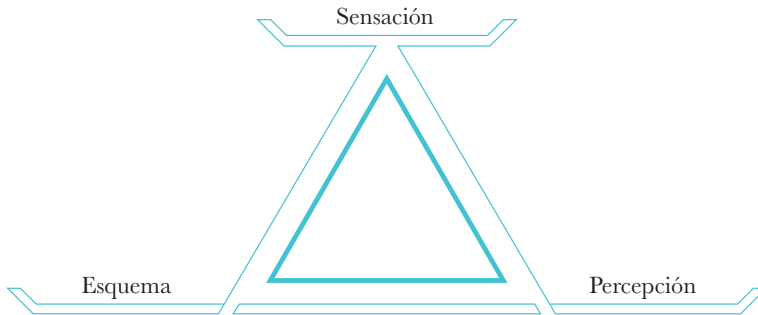


Figura 3. El signo en términos sensorio-motores.
Sensación-esquema-percepción (biología).

Debe aclararse que en la concepción *pragmatista* de Peirce, el significado, la percepción y la acción son, antes que términos excluyentes u opuestos, nociones equivalentes y complementarias. En todos ellos, el hecho interpretativo no se reduce a una mera noción ideal o concepto; además, como se ha dicho reiteradamente, es sólo posible a través de la mediación de experiencias anteriores, donde el objeto es siempre una suerte de esquematización debida a las “semiosis” precedentes.

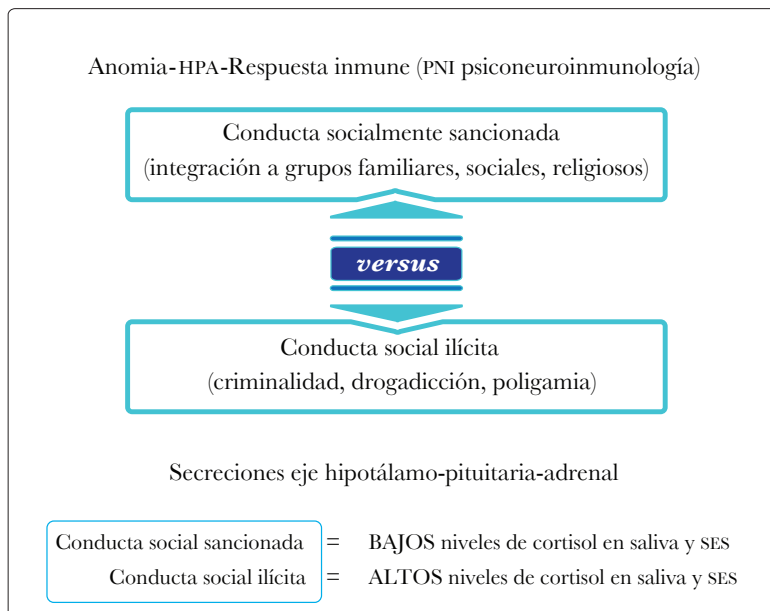
Las anteriores correspondencias entre la noción peirciana de la semiosis y los dominios de la semiología y la biología de la percepción y del movimiento son, como se aprecia, conjeturas muy generales. Valen, sin embargo, para enfatizar la importancia de las nociones de signo y semiosis como instrumentos muy prometedores en lo que respecta al conocimiento de la articulación entre los procesos biológicos y los procesos simbólicos y sociales.

NUEVAS TENDENCIAS EN LA APLICACIÓN DE LA SEMIÓTICA A LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA

Por último, comentaremos una obra bastante reciente que combina el trabajo de biólogos, médicos y antropólogos, adoptando una mirada semiótica. Se trata del volumen editado por James Wilce (2003): *La vida social y cultural de los sistemas inmunológicos* (*Social and cultural lives of immune systems*). Se basa en la hipótesis de que la inmunidad y la enfermedad son, en buena parte, socialmente constituidas. Los autores coinciden en afirmar que los sistemas inmunes no funcionan solamente como entidades

biológicas, sino también como conceptos simbólicos plenos de significado político. Discuten, incluso, si los mecanismos inmunitarios son realmente sistemas. Adoptando la perspectiva de la psiconeuroinmunología (PNI), niegan el hecho de que se trate de sistemas cerrados. El libro constituye una articulación de elementos de la psicología, la sociología, la teoría del cuerpo, la inmunología y la antropología médica. Incluye 12 artículos de destacados investigadores, médicos, biólogos y antropólogos, quienes explican algunos de los riesgos de salud (hipertensión, úlceras, etcétera) debidos a la tensión emocional y social, partiendo del análisis de las respuestas semióticas y sociales a las situaciones de estrés e integrando en dicho análisis las imágenes culturales referidas a la inmunidad.

Nos interesa destacar, dentro de esta obra, los conceptos referidos al papel de *mediación* que cumplen las secreciones HPA (p. e. cortisol) en relación con las conductas y reputaciones sociales de los individuos investigados y sus respuestas inmunitarias a la enfermedad. Lo más importante de este razonamiento se presenta en el siguiente cuadro.



Cf. Wilce 2003.

Si aplicamos nuestro diagrama peirciano a las nociones contenidas en el cuadro anterior, obtenemos lo siguiente (figura 4):

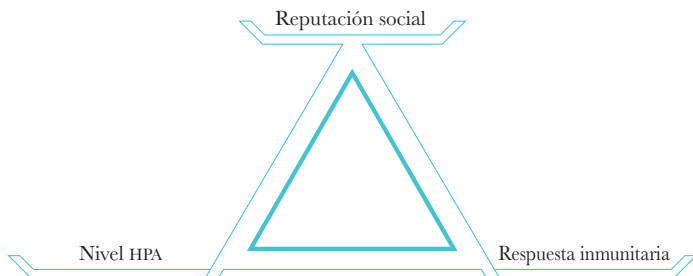


Figura 4. La “interpretación” inmunológica del estrés y su relación con el entorno socio-cultural.

Una vez más, corresponde aclarar que los diagramas aquí propuestos no tienen el simple propósito de ordenar los datos pertinentes a cada ejemplo en una configuración triangular, que en sí misma no aclara gran cosa, sino que buscan mostrar de qué modo los factores del proceso semiótico (representamen-objeto-interpretante) y el ciclo inagotable de la semiosis (que hemos asimilado a la idea peirciana de la evolución) resultan pertinentes para describir procesos comunicativos, como los lingüísticos, y también, muy notoriamente, procesos biosociales, como los de la respuesta inmunológica a las condiciones socioculturales (figura 4).

CONCLUSIONES

La *corporeidad* (percepción, autopercepción, movimiento) posee una estructura esquemática.

Los esquemas cognitivos presentan una estructura de *mediación* semiótica. Los procesos biológicos y los simbólicos presentan la misma estructura de mediación semiótica; en tal sentido es posible superar, por medio de los signos, el *hiato* explicativo existente entre las dimensiones de lo cultural y lo biológico.

Al concebir, desde una perspectiva semiótica, a la *semiosis* como un proceso ilimitado y permanente, es posible encontrar explicaciones bio-semióticas de los procesos de evolución de la vida.

REFERENCIAS

AGUADO, JOSÉ CARLOS

- 2004 *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

AISENSEN KOGAN, AÍDA

- 1981 *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México.

BERNARD, MICHEL

- 1994 *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Paidós, Barcelona.

HÉRITIER-AUGÉ, FRANÇOISE

- 1993 *Une anthropologie symbolique du corps*, en S. Arom *et al.*, *La science sauvage*, Du Seuil, París.

LE BRETON, DAVID

- 1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.

LISZKA, JAMES

- 2008 Information, meaning and the role of semiosis in the development of living systems, *Signs*, 2: 188-217.

MERLEAU-PONTY, MAURICE

- 2000 *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.

NASIO, JUAN DAVID

- 2008 *Mi cuerpo y sus imágenes*, Paidós, Buenos Aires.

PEIRCE, CHARLES

- 1987 *Obra lógico-semiótica*, Taurus, Madrid.

SCHILDER, PAUL

- 1994 *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Paidós, México.

SEBEOK, THOMAS

- 1990 *Essays in Zoosemiotics*. Toronto Semiotic Circle, Toronto.

SINGER, MILTON

- 1991 *Semiotics of cities, selves, and cultures: Explorations in semiotic anthropology*, Mouton de Gruyter, Berlín-Nueva York.

TURNER, BRYAN

- 1996 *The body and society. Explorations in social theory*, SAGE, Londres-Thousand Oaks.

WILCE, JAMES (ED.)

- 2003 *Social and cultural lives of immune systems*, Routledge, Nueva York.