

[ARTÍCULO]

El cuerpo: ¿frontera semiótica o falacia referencial?

Mirko Lampis

Universidad Constantino el Filósofo de Nitra (República eslovaca)

Email de contacto: mlampis@ukf.sk

Recibido: 5 de febrero, 2023

Aceptado: 5 de marzo, 2023

Publicado: 10 de marzo, 2023

Nota del autor: Una versión previa de este artículo fue presentada en la XIX Conferencia internacional de la AES, Asociación Española de Semiótica, Granada, 21 al 23 de abril de 2022.

The body: semiotic boundary or referential fallacy?

Cómo citar este artículo:

Lampis, M. (2023). El cuerpo: ¿frontera semiótica o falacia referencial? *Revista Chilena de Semiótica*, 18 (81-94).

Resumen

Excluido con cierta sistematicidad de las semióticas con pretensiones lógicas, formales, ortogonales, el cuerpo se ha ido introduciendo paulatinamente en el discurso semiótico, con toda su materialidad y sensibilidad: percepción, cognición, acción, pasión, foria, tensividad. El riesgo, sin embargo, es el de considerar el cuerpo como un elemento primitivo y fundante del proceso semiótico, cuando es él mismo, en todo caso y a fortiori en el caso de la semiótica, una noción altamente problemática, puesto que designa un “objeto” a la vez sentido, conocido, interpretado y determinado de forma cultural. Es decir: más que gozne o elemento de junción entre *physis* y *episteme*, entre percepción y cultura, el cuerpo humano es un objeto semióticamente construido. Lo que sabemos (y nos enseñaron) de él, cómo (nos) lo representamos, cómo lo cuidamos y modificamos, cómo lo estudiamos, a qué orden natural o cultural lo adscribimos: todos factores que intervienen en el proceso individual y social de fijación de determinadas formas y vivencias corporales.

Palabras clave

Cuerpo humano; Semiótica; Cultura.

Abstract

*Systematically excluded from the semiotics with logical, formal, orthogonal pretensions, the body has been gradually introduced into semiotic discourse, with all its materiality and sensitivity: perception, cognition, action, passion, phoria, tensivity. The risk, however, it is to consider the body as a primitive and founding element of the semiotic process, when it is itself, in any case and a fortiori in the case of semiotics, a highly problematic notion that designates at the same time an “object” we feel, know, interpret, and determine in a cultural way. In other words: more than a hinge or element of junction between *physis* and *episteme*, between perception and culture, the human body is a semiotically constructed object. What we know (and what we did learn) about it, how we represent it, how we take care of it and modify it, how we study it, in which natural or cultural order we ascribe it: all factors that intervene in the individual and social fixation of certain bodily forms and experiences.*

Keywords

Human Body; Semiotics; Culture

1. Introducción

Vivitur ingenio, caetera mortis erunt
 Andrés Vesalio, Lámina 22

En todas las culturas conocidas, la definición de la identidad individual implica la correlación más o menos sistemática de diferentes elementos, algunos de los cuales tienen carácter “material” y otros, en cambio, “inmaterial”, por usar calificativos imprecisos, pero con un significado intuitivamente evidente (Bottiroli y Ferraro, 1981: 181). Detrás de la identidad de toda persona, de todo sujeto, se halla, además, una pluralidad de relaciones e interacciones que definen y delimitan al individuo respecto a la Sociedad, el Universo y la Historia, de modo que todos los elementos “individuadores”, tanto los “inmateriales” como los “materiales”, solo cobran su pertinencia y significancia específica en este proceso relacional. Por ende, nuestro propio cuerpo en su especificidad física y biológica –así como nuestra mente, si alguien es un materialista estricto– no es algo que nos está dado a priori, de forma natural. Aprendemos y modelizamos el cuerpo: lo que es, cómo funciona, lo que puede o no puede hacer, lo que de él importa o importa menos, las responsabilidades que implica, los riesgos que conlleva, los ritmos que impone, los derechos que otorga.

El aprendizaje y la modelización del cuerpo, naturalmente, en nuestro caso, no dependen tan solo de lo que experimentamos de él y través de él “en primera persona”, sino también de la presencia constante de otros cuerpos que nos hablan y enseñan, de otros cuerpos con los que conversamos. Así pues, si el cuerpo es cuerpo-texto, si es lugar “de múltiples marcas que está escrito, y que escribe y sobre el que puede escribirse” (Aguilar García, 2011: 18) y si resulta “leíble” de diferentes maneras (como templo, o cárcel, o continente, o universo), es porque está “inscrito” en la cultura. Empezando por la propia cultura del cuerpo, es decir, la cura, el interés, la atención que al cuerpo se le ha dirigido en tanto que “objeto” conocido, objeto de saber, forma manipulable y “fundamento”, “límite” y a un “obstáculo” en el camino hacia el conocimiento.

Muy en sintonía con este punto de vista, el filósofo José Gil (1978) define el cuerpo como un significante fluctuante: algo que asume el significado que le dan los más variados códigos, sin poderse fijar nunca en un significado original y definitivo. Y aunque se pueda objetar que dicho significante, si es que “fluctúa”, no lo hace ciertamente de forma indefinida, casual o arbitraria, ya que constituye, en última instancia, un fenómeno físico bien presente y constante en la vida de cada ser humano, es difícil no reconocer la legitimidad de la segunda parte de la afirmación de Gil: el “significado original y definitivo” del cuerpo varía de cultura en cultura, de lectura en lectura.

A algunas de estas lecturas del cuerpo-texto –notables por persistencia cultural y consistencia teórica–, precisamente, vamos a dedicar las siguientes páginas.

2. El cuerpo como texto

En el mismo año, el 1543, aparecieron en Europa dos libros, dos tratados, de indudable éxito y hondas consecuencias: *De revolutionibus orbium coelestium*, de Nicolás Copérnico, y *De humani corporis fabrica*, de Andrés Vesalio. Ambas obras lanzaban a la naturaleza, la primera hacia arriba, la segunda hacia adentro, el desafío del nuevo método científico, el que Galileo Galilei luego condensaría en la feliz fórmula de “sensatas experiencias y matemáticas demostraciones”, en contra, cuando preciso, de toda autoridad textual. En el caso de Copérnico y el estudio de los movimientos astrales, la autoridad a superar era la de Ptolomeo. En el caso de Vesalio y el estudio del cuerpo, la de Galeno [1]. Detrás de ambas autoridades, la muy larga sombra de Aristóteles, “el maestro de los sapientes”, así como lo llama Dante en el canto IV del *Infierno*. Ya Vesalio, de todas formas, podía señalar, no sin ironía, lo imparable que resultaba el método experimental contra la absurda ceguera de los “ratones de biblioteca”:

Aunque también ellos [los médicos que defienden a Galeno] llevados por el amor a la verdad, van apaciguándose paulatinamente y, abandonando esta actitud, recurren a sus propios ojos y a los razonamientos sólidos con más confianza que a los escritos de Galeno (Vesalio, 2004: 103).

Así pues, la mirada escrutadora y el espíritu racionalizador ganaban terreno y vigor no solo en lo que al cielo y sus cuerpos se refiere, sino también en la investigación del cuerpo humano, en cuyo interior, y esto se sabía desde tiempos inmemoriales, se hallaban las claves para poder comprender nuestro funcionamiento y garantizar nuestra salud. ¿Por qué no echar un vistazo?

Al parecer, el primer “desollado” aparece en la obra de un médico de Bolonia, Mondino, en 1316 (Gil, 1978: 1149). A partir de ahí, la práctica del dibujo anatómico se extiende, al igual que las prácticas relacionadas de la disección de los cuerpos y la autopsia (en el ámbito de la medicina forense). Son célebres, por ejemplo, los (imprecisos e imaginativos) dibujos anatómicos de Leonardo. Hasta llegar a las preciosas, detalladas y plásticas láminas de Vesalio. Cambiaba radicalmente, de este modo, la mirada clínica, que invadía “el interior del cuerpo humano hasta sus aspectos bioquímicos ya en el siglo XX” (Aguilar García, 2011: 13).

A partir de la narración de Aguilar García (2011), podemos destacar una serie de movimientos dialécticos que desplazan la relación entre el cuerpo y el texto a lo largo de la historia de las ciencias anatómicas, las ciencias del cuerpo.

Primer movimiento (siglos XIV-XVI): el cuerpo (observado, analizado, diseccionado) se enfrenta al texto escrito (por la auctoritas).

Segundo movimiento (desde el siglo XVI): el cuerpo (texto biológico) se convierte, es transcrito en texto (anatómico). El orden racional del texto anatómico refleja –pretende reflejar– la organización armónica del texto biológico.

Tercer movimiento (siglo XX): el texto se interioriza, se inscribe en el

cuerpo, el texto es el origen del cuerpo (*código genético* → *expresión genética* → *transcripción* ADN-ARN → *traducción* ARN-aminoácidos).

Es el texto, en estos como en otros casos, una poderosa metáfora explicativa. *Textum*: lo que está tejido, lo que está entrelazado. O, en otros términos: el texto es un conjunto integrado de expresiones (o elementos) al que se asigna o en el que se reconoce una determinada organización significativa (Lampis, 2013). Por ello, en la historia que nos interesa, existen diferentes modelos explicativos del cuerpo vivo, dependiendo de las relaciones integradoras y organizadoras que las enciclopedias de cada tiempo y cada cultura permiten resaltar: el cuerpo como fábrica (Vesalio), el cuerpo como máquina (Descartes, La Mettrie), el cuerpo como ser organizado (siglo XIX), el cuerpo como conjunto de interacciones químicas (siglo XX), el cuerpo como sistema complejo autoorganizado (siglo XX) [2].

Por otro lado, el cuerpo en tanto que entidad material, física, también ha planteado el problema de su relación con el proceso de conocimiento de la realidad, esa realidad a la que él mismo pertenece. Históricamente, según Carol Collier (2013), se han delineado tres soluciones distintas del problema:

- a) el cuerpo como obstáculo al conocimiento (Platón),
- b) el cuerpo como objeto de conocimiento (Descartes),
- c) el cuerpo como fuente de conocimiento (Spinoza).

La primera y la segunda solución son las que han triunfado en la filosofía y la ciencia occidentales, lo que ha implicado, según Collier, sobre todo en los estudios mecanicistas y funcionalistas, la sistemática fragmentación (analítica) y mutilación (ontológica) del cuerpo vivo:

La separación del sujeto que conoce al cuerpo del cuerpo que es conocido conduce a una objetivación del cuerpo, lo que constituye uno de los presupuestos de las maravillas de la tecnología médica, tal y como es aplicada al cuerpo hoy en día, así como de muchas prácticas basadas en la noción de que una persona de algún modo “posee” o “usa” su cuerpo para fines relacionados con el desarrollo de su propio “yo” (Collier, 2013: 194).

“¿Es el cuerpo algo que *poseemos* o es lo que *somos*?”, se pregunta, sin embargo, esta autora (Collier, 2013: 207), quien defiende una solución (supuestamente) spinoziana al dilema planteado.

Valga lo dicho para reafirmar uno de nuestros asertos de base: las partes y funciones relevantes, el significado y el valor del cuerpo-texto pueden variar según la lectura –enciclopédica, axiológica y circunstancial– que se haga de él y resulta ingenuo, por ende, pensar en el cuerpo como un factor –vivencia, estructura, fenómeno– fijo e invariable que garantice y organice cierta relación con el mundo.

Se diría, más bien, que en el caso del cuerpo humano las dificultades epistémicas se multiplican como en un fantasmagórico laberinto de espejos: el cuerpo humano es, a la vez, realidad conocida, sujeto cognoscente y proceso de conocimiento.

3. Modelizaciones corporales

Las paradojas, al hablar del cuerpo, son numerosas y frecuentes. Hasta el punto de que el propio conocimiento del cuerpo a través del cuerpo se presenta como un proceso intrínsecamente paradójico. Piénsese, por ejemplo, en la “cuestión del rinoceronte” en la obra de Umberto Eco. En un primer momento, Eco (1975) usa el conocido grabado de Alberto Durero, de 1515, con un rinoceronte “acorazado” con placas y pinchos por todo el cuerpo, para ejemplificar el proceso de “lectura cultural” de la realidad: vemos según lo que sabemos. Luego, unos veinte años más tarde, Eco (1997) vuelve sobre el grabado para reconocer que, a pesar de la “lectura cultural” del animal (que Durero, además, nunca llegó a ver con sus propios ojos, basándose, para su obra, en un dibujo perdido de autor desconocido), lo que se representa en el grabado sigue siendo bien reconocible como rinoceronte: también sabemos según lo que vemos.

Viene a cuento la siguiente reflexión equina, procedente de la novela *Mi nombre es rojo*, de Orhan Pamuk:

Aparezco en muchos cuentos e historias, en muchos libros y en muchas guerras, he acompañado héroes invencibles, enamorados legendarios, ejércitos de ensueño y he galopado de una guerra a otra con nuestros victoriosos sultanes y, obviamente, he sido dibujado muchas veces.

¿Cómo se siente uno cuando le dibujan tanto?

Desde luego, estoy orgulloso, pero me pregunto si siempre soy yo aquel que dibujan. De estos dibujos también se comprende que cada cual me tiene en su cabeza con una forma diferente. Pero claramente siento que entre los dibujos existe una afinidad común, un común acuerdo.

Esta “afinidad común”, este “común acuerdo” es lo que Eco (1997) llama *contenido nuclear*: el conjunto básico, canónico, de características identificadoras pertinentes para una colectividad de intérpretes. Conjunto que de todas formas no podemos dar por establecido, a priori, de una manera totalmente definida e invariable, sin considerar las circunstancias y contingencias de todo acto de identificación.

En el caso de la forma humana, o *antropoforma*, además, el problema se agudiza porque, a lado de una destacada variabilidad somática y de la existencia de diferentes técnicas de representación (pintura, dibujo, escultura, bajorrelieve, litografía, fotografía, cine, etc.), también hay que contar con una notable variabilidad de conductas, costumbres y ornamentos. Ocurre, así, por ejemplo, que para ciertos individuos algunas categorías de personas no son humanas porque el color de la piel, la forma de los ojos, sus prendas, su manera de hablar y sus creencias no se corresponden con los que identifican a un “auténtico” ser humano. O que para otros individuos, en cambio, los orangutanes son inequívocamente humanos, si bien con características superficiales diferentes, porque su forma corporal, su mirada y su conducta familiar son las que identifican a los de nuestro gremio [3].

¿La (¿paradójica?) conclusión de estas observaciones? Los cuerpos humanos son todos iguales a la vez que son todos diferentes y la operación de apostar ahora por la igualdad, ahora por la diferencia, no es algo que depende

del cuerpo observado, sino de la atención que se dirige hacia formas y detalles y del valor que se les otorga, en tanto que rasgos identificativos o distintivos, a raíz de las instancias que motivan y sostienen la observación.

Hay que reconocer, además, que, sin considerar los casos de taxonomías con pretensiones de rigor científico y racional (como la de Linneo), algunas partes del cuerpo y algunas actividades u operaciones biológicas se han impuesto, por lo común, como más significativas y significantes en la definición de la esencia de lo humano.

Entre las partes del cuerpo, podemos destacar, por motivos diferentes y, a veces, bastante obvios, la importancia de las manos, los ojos, la lengua, los órganos sexuales externos, la sangre, el corazón y el cerebro. Entre las actividades: la generación, la respiración, el trabajo (caza, pesca, artesanía, edificación, cultivación, etc.), el habla y la muerte. Harían falta sendas monografías para hablar de los diferentes significados y valores culturales adquiridos por tales partes y actividades corporales a lo largo de la historia [4]. Aquí, por las consabidas limitaciones de espacio y tiempo, será preciso contentarnos con unas pocas curiosidades.

Durante siglos, por ejemplo, el corazón y el cerebro se han disputado el indiscutible honor de ser considerados como la sede corporal de las facultades superiores del hombre: el control motor, la integración perceptiva y el pensamiento. El cardiocentrismo fue preponderante en las antiguas culturas egipcia e india, en la filosofía de Empédocles y, sobre todo, en la de Aristóteles. El encefalocentrismo fue defendido, en cambio, por Alcmeón de Crotona (V a.C.), Hipócrates, Platón y, finalmente, Galeno (Hoystad, 2007: 80-82; Blanco, 2014: 30-36). Fue sobre todo la influencia de Hipócrates y Galeno a darle cierta ventaja al cerebro, una ventaja que luego jamás perdería, consolándose el corazón, de todas formas, con el reconocimiento público de su papel de impulsor del sistema circulatorio (definitivamente establecido por Harvey en 1628), su implicación milenaria con la generación y vivencia de emociones y sentimientos y su importancia, actual todavía, como generador de símbolos.

En cuanto a la respiración, lo cierto es que desde hace siempre es una vivencia estrechamente relacionada con el vivir y con la vida misma como fenómeno a explicar. De hecho, los términos griegos y latinos para designar el *principio vital*, como también el soplo divino que vivifica a la materia inerte, *pneuma*, *psyche*, *spiritus*, *anima*, etimológica y metafóricamente tienen relación con las acciones de soplar, resoplar y respirar (Montaner Frutos, 2016). Lo cual tiene sentido (según el conocimiento común y también científico del fenómeno): todo lo que está vivo, respira; lo que deja de respirar, expira.

Y esto no es todo. A la respiración, a la mecánica y al ritmo de inspiración espiración del aire, también se debe la producción de la voz humana y del habla. Dato que algunos autores conectan explícitamente con la centralidad corporal-cultural del respiro.

¿Qué es un cuerpo? Es una respiración que habla. La respiración (πνεῦμα) trae, con el tiempo, la unidad de una continuidad, pero todavía no crea el espacio unificado de esta continuidad. Mientras la respiración se considera solo desde el lado puramente “indicativo”, no es nada más que la manifestación, reducida

al plano del tiempo, de unos ritmos corporales; no obstante, puesto que la respiración es una mediación permanente entre el interior y el exterior del cuerpo, un pasaje, contiene en sí misma justamente la posibilidad de la expresión (sentido). Cada ritmo expresivo que la afecta –precipitación, demora– se vuelve posible, como tal, a raíz de la propiedad de la respiración de ser un pasaje: se ubica en el punto de encuentro entre la articulación manifestación (indicio) y la expresión (sentido). [...] De esta forma, la respiración se da como una especie de principio directivo de los ritmos corporales: ya que participa desde dentro a la formación de la expresión, esta reacciona sobre todo el estrato indicativo del sentido – y por ende del cuerpo; por ello, la respiración –y la voz– se presentan como entidades que hacen del cuerpo un todo articulado en el tiempo: la respiración es lo que organiza en una forma única (reglada en el tiempo) una ordinación espacial. Puesto que se oye/siente hablar –vale decir: puesto que el oírse/sentirse reorganiza para sí, en un conjunto, ciertos sonidos (que forman un todo en sí)–, el cuerpo del hombre se constituye como una tonalidad única que, en su fisiología particular, no se reduce a una unidad de materia viva: el cuerpo humano es, por decirlo así, auto-sensato. Esto significa que, en su propia organicidad, en su ser-uno, se diferencia de las demás unidades orgánicas. Puesto que hablamos –y nos oímos–, vivimos nuestro cuerpo en una presencia inmediata, no tética, no discutible, de su sentido (que se confunde con el de su / de la vida): se da, pues, la unidad de un sentido que se vive a sí mismo (Gil, 1978: 1136-1137).

Falta precisar, naturalmente, un implícito importante del argumento de Gil. La respiración es ritmo, es pasaje y es expresión porque se da en mí y también en mis prójimos. La voz es tal porque la reconozco en mí y en quienes me rodean. El habla se forma y funciona porque hablamos unos cuantos. Así pues, si el cuerpo respirante-vociferante-hablante se convierte en un sentido original e inmediato que se vive a sí mismo, que se expresa a sí mismo, es porque respira, vocifera y habla en *conversación*. Y porque, cabe añadir, ya lo acompaña la *semiosis*, flujo de interpretantes que organizan (aproximativamente) y “abren” hacia ulteriores consideraciones y exploraciones lo hecho, lo percibido y lo dicho entre todos.

4. Cuerpo y mente

Recuerda Giorgio Agamben (2017) que “la tradición de la metafísica siempre ha pensado lo humano en la forma de una articulación entre dos elementos (naturaleza y *logos*, cuerpo y alma, animalidad y humanidad)” (p. 300). Articulación no paritaria, sin embargo, en la mayoría de los casos, ya que uno de sus elementos “se carga”, en el proceso identificativo-descriptivo, de los valores positivos de la oposición [5]. Articulación, además, que supera con creces los ámbitos, ya muy amplios, de la metafísica para afectar al estudio muy físico y concreto del cerebro y sus “producciones” mentales.

Hablábamos antes de los elementos materiales e inmateriales que conforman la especificidad del individuo. Es paradigmática, en este sentido, la oposición socrático-platónico-cristiana entre el cuerpo y el alma, donde alrededor del primer elemento, el elemento material, se organizan los valores negativos del proceso articulario: cuerpo como parte corruptible, prisión,

límite, fuente y receptáculo de debilidades, flaquezas y pulsiones pecadoras [6]. Una versión actualizada y, en parte, neutralizada de esta oposición sería la cartesiana: cuerpo (*res extensa*) y mente (*res cogitans*); hoy en día, hablamos de la oposición mente-cerebro.

Ahora bien: ¿el que todavía exista una oposición/articulación entre elementos materiales e inmateriales, significa que también sigue vigente, en alguna medida, el dualismo platónico, agustiniano y cartesiano?

Cabe recordar que ya en la época clásica existía un claro pensamiento monista y materialista, consustancial al atomismo de Demócrito y Epicuro y muy bien expuesto en el *De rerum natura* de Lucrecio:

Fijo y ordenado es donde todo crece y se halla.
Así, el alma no puede sin el cuerpo nacer
ni sola perdurar lejos de nervio y sangre.
(*De rerum natura*, III: vv. 787-789, V: vv. 131-133)

Si se defiende que lo único que existe de forma objetiva y comprobable es la materia y sus leyes, la sola conclusión posible es que el alma o, en tiempos más recientes, la mente deben de necesidad ser propiedades –propiedades emergentes, si se quiere– de la materia organizada del cuerpo. Un punto de vista sostenido con pujanza por el médico materialista Julien Offray de La Mettrie en su *Historia natural del alma*, de 1745, y en el tratado *El hombre máquina*, de 1748, de donde proceden las siguientes afirmaciones, que apenas necesitan comentario:

El cuerpo humano es una máquina que pone en marcha sus propios mecanismos (La Mettrie, 1962: 39).

Pensamos y hasta somos hombres honrados del mismo modo que somos alegres o valientes; todo depende de la manera en que nuestra máquina está montada (p. 41).

Si el imbécil no carece de cerebro, según se hace notar ordinariamente, esta viscera será defectuosa por una inadecuada consistencia, por su excesiva blandura, verbigracia. Lo mismo sucede con los locos. [...] Una nada, una fibrita, algo que no puede descubrir la más sutil anatomía hubiera hecho dos tontos de Erasmo y de Fontenelle (p. 46).

¡Nada más simple, como se ve, que la mecánica de nuestra educación! Todo se reduce a sonidos o a palabras que de la boca de uno pasan por la oreja de otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe por los ojos la figura de los cuerpos de los que esas palabras son signos convencionales (p. 51).

Considero el pensamiento tan poco incompatible con la materia organizada que hasta me parece ser una propiedad de ésta, tal como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etcétera (p. 95).

Como en Lucrecio en el siglo I a.C., como en La Mettrie en el XVIII, el monismo actual consiste en reconocer y defender que no es sino un proceso corporal, la actividad cerebral, lo que causa la mente. Lo cual, sin embargo, a pesar de la abrumadora evidencia científica a favor, sigue sin explicar cómo resulta posible pasar de algo material como las neuronas y los

neurotransmisores a algo inmaterial como las sensaciones, la imaginación o los pensamientos. No es una cuestión baladí. Ya John Stuart Mill, en su *Sistema de lógica*, consiguió centrarla en sus justos términos:

Ahora bien, estoy lejos de pretender que no se pueda probar, o que no sería una adición importante a nuestro conocimiento si se probara, que ciertos movimientos en las partículas de los cuerpos son las condiciones de la producción del calor o la luz; que ciertas modificaciones físicas asignables a los nervios pueden ser las condiciones no solo de nuestras sensaciones o emociones, sino incluso de nuestros pensamientos; que ciertas condiciones mecánicas y químicas pueden, en el orden de la naturaleza, ser suficientes para determinar a la acción las leyes fisiológicas de la vida. [...] Demostremos, por ejemplo, que la más compleja serie de causas y efectos físicos se suceden en el ojo y en el cerebro para producir una sensación de color; [...] sin embargo, al final de estos movimientos, hay algo que no es movimiento, hay un sentimiento o una sensación de color. Cualquiera que sea el número de movimientos que podamos interpolar, y tanto si son reales como imaginarios, seguiremos encontrando, al final de la serie, un movimiento antecedente y un color consecuente. El modo en que uno de los movimientos produce el siguiente, puede ser susceptible de explicarse por alguna ley general del movimiento; pero el modo en que el último movimiento produce la sensación de color, no puede explicarse por ninguna ley del movimiento; es la ley del color: que es, y debe seguir siendo siempre, una cosa peculiar (Mill, 1882: V-V-3).

Por más refinada, consistente y concluyente que sea la descripción de los procesos físicos, bioquímicos y cerebrales que producen los fenómenos mentales, la vivencia de tales fenómenos sigue existiendo como una realidad aparte. O en otro plano de realidad. Se da, en otros términos, un *hiato cognoscitivo* entre la explicación material de una sensación o un pensamiento y la sensación o el pensamiento tal y como los experimentamos. Hablando de la mente, así como sostuvo el filósofo John Searle (1998), es posible (tal vez) una reducción explicativa de tipo causal, pero de ninguna manera una reducción ontológica.

Es interesante, al respecto, la conversación que sostuvieron Jean-Pierre Changeux, neurobiólogo, y Paul Ricoeur, fenomenólogo, luego recogida y divulgada en el libro *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, de 1998. Aquí, la postura más sensata – científicamente sensata – y menos dogmática parece ser la del neurobiólogo, porque lo que hace Ricoeur es negar rotundamente, una y otra vez, la posibilidad de que la neurobiología pueda llegar a dar una explicación satisfactoria de la mente en los términos descriptivos que le son propios: diga lo que dijere, al final siempre tendremos, por un lado, un proceso neuronal y, por otro, una vivencia mental. A lo que Changeux replica que no hay motivos para abrazar semejante pesimismo: la investigación sigue adelante, con todas sus dificultades, ignorancias y errores, pero nada excluye que un día seamos capaces de dar con la clave para comprender cómo se producen y en qué consisten los procesos neuronales que nosotros experimentamos como sensación, conciencia, pensamiento, etc.

Tenga o no razón el científico, lo cierto es que la postura del filósofo, su perplejidad, es legítima y nos recuerda que, si todavía hay rastros de dualismo en nuestra concepción del ser humano, es porque el monismo materialista

puede conducir a un realismo ingenuo que, lejos de solucionarlo, acaba trivializando el problema del origen y determinación corporal de la mente.

5. ¿Cuerpo presente?

En última instancia, si existen códigos, si existen signos, si existe la semiosis, es porque el cuerpo es capaz de “emitir y recibir signos, inscribirlos en sí, traducirlos los unos a los otros” (Gil, 1978: 1106). El asunto se complica, sin embargo, porque el propio lenguaje (o *infra-lenguaje*) del cuerpo, el lenguaje de las emociones y los afectos es objeto de interpretación por parte del cuerpo y de la cultura que lo codifica (Gil, 1978: 1112) [7]. El cuerpo es signo interpretado por el cuerpo.

Siguiendo la estela de Derrida, Gil (1978) relaciona esta problemática con la búsqueda de la presencia que ha marcado toda la historia de la metafísica, concluyendo que el actual interés por el cuerpo se inscribe de lleno en esta búsqueda. Simplificado y reducido a su esencia, el razonamiento que justifica la conexión entre el cuerpo y la presencia sonaría así: hay algo real, aquí y ahora, empezando por mi propio cuerpo.

Cuando hablamos de presencia, sin embargo, cabe preguntar: ¿de qué presencia hablamos? He aquí unas posibles respuestas:

- i) los datos perceptivos brutos de la realidad (empirismo radical);
- ii) un conocimiento elemental, inmediato, sensorial, puramente cualitativo, de lo que es (como la *Primeridad* de Peirce);
- iii) el entorno, el *Umwelt*, el Mundo de la vida;
- iv) el proceso de co-determinación dialéctica entre sujeto y objeto;
- v) la con-textura (indefinidamente recursiva) de sujetos interpretantes y objetos interpretados.

Desde ‘i’ hasta ‘v’, la noción de presencia se relativiza y complejiza: ya no percepción directa y pasiva de estímulos objetuales proximales independientes de la actividad orgánica, ya no solo cualidades y manojos de cualidades que llegan (¿a quién?) por los sentidos, sino concreción operacional contingente a raíz de la actividad del organismo –sistema autoorganizado y autorreferente– en un régimen interaccional de existencia.

Para abandonar cualquier “mitología de la presencia”, entonces, hace falta reconocer que esta, así como su contraparte, la ausencia, está sujeta a diferentes explicaciones debidas, por ejemplo, al sentido común, a la fenomenología, a alguna teoría de la percepción o quizá a algún dogma religioso: esto es lo que hay porque dios así lo estableció. Y es esto lo que importa señalar: si abandonáramos esta “presencia” –“realidad”, “proximidad”– en el territorio puramente vivencial de la *Primeridad* y la *Segundidad*, entonces se volvería imposible, improcedente, todo discurso y toda preocupación (toda *cura*) acerca de ella y acerca del cuerpo. En cambio, el hecho de hablar y argumentar acerca de la presencia y del cuerpo ya indica que nos hallamos en el dominio de la *Terceridad*, es decir, en un proceso (indefinidamente recursivo) de *semiosis*. El materialismo, la fenomenología o

la neurociencia, como discursos sensatos y colectivos, pueden luego, sin duda, ofrecernos respuestas plausibles acerca de la presencia, el cuerpo y lo que ahora gusta llamar cognición encarnada, pero estas nociones, entonces, lejos de constituir otros tantos puntos de apoyo o axiomas fundamentales para ulteriores teorías, se vuelven pertinentes y existen solo como especificaciones puntuales que surgen y se plantean en aquel dominio de tensiones y dinámicas interpretativas y explicativas que llamamos cultura.

Considérese la percepción que cada uno de nosotros –¡durante toda su vida!– tiene del propio cuerpo o cuerpo-propio (propiocepción, interocepción). Cualquier intento de modelizarla y describirla se revelaría, a la postre, parcial e inadecuado, si no se tomaran en cuenta también las dimensiones sistémica, temporal y actancial del fenómeno.

En primer lugar, como ya señaló Merleau-Ponty (1993), un dato perceptivo aislado es inconcebible. Lo que experimentamos nunca es una percepción, sino un campo perceptivo, un dominio integrado de percepciones (contiguas y sucesivas). Un razonamiento que corre muy parejo al de Wittgenstein (2003), cuando defiende que tampoco resultan concebibles creencias, certezas o dudas aisladas, puesto que solo hay “conjuntos” o “contextos” creídos, verificados, puestos en duda. Si esto es así, se admiten diferencias en la manera de segmentar, relacionar y valorar los campos perceptivos.

En segundo lugar, no se trata solo de percepciones actuales y presentes: el campo perceptivo es, además de presencial, a la vez mnésico e inferencial. Habitados a un régimen interaccional determinado, correlacionamos sin solución de continuidad lo que está aquí y ahora (lo presente) con lo que fue y recordamos (lo pasado) y con lo que será y anticipamos (lo futuro). La presencia es “elástica” no solo en el espacio, sino también en el tiempo e incluye lo que presencia ya o todavía no es.

La percepción, finalmente, es actancial, porque estrechamente relacionada con la acción: “la percepción y el movimiento forman un sistema que se modifica como un todo”, escribe Merleau-Ponty (1993: 128). Antes que él, en los años 30, Uexküll (2010) ya hablaba de “circuito funcional percepción-acción”: en bucle, la acción modifica la percepción que modifica la acción...

El cuerpo-propio es, entonces, un conjunto integrado de percepciones-acciones, una continuidad temporal de percepciones-acciones y un centro de percepciones-acciones. Conjunto, continuidad y centro, asimismo, de las operaciones descriptivas y narrativas que conforman la historia individual y colectiva de cada ser humano. Así pues, si se acepta que el cuerpo “es eminentemente un espacio expresivo” y “nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1993: 163), no se puede olvidar que el cuerpo es también, al mismo tiempo, espacio expresado (y leído) y parte del mundo poseído (conocido, modelizado). ¿Cuerpo presente? Sin duda alguna, pero de una presencia polifacética que no admite definiciones –ni percepciones– unívocas.

6. Conclusiones: más allá de la falacia del cuerpo

¿Cuerpo presente? Sin duda alguna, pero de una presencia polifacética que no admite definiciones –ni percepciones– unívocas. Por ello, hasta sería legítimo hablar de *presencia paradójica*: cuerpo actuante y actuado, cuerpo cognoscente y conocido, cuerpo leyente y leído, cuerpo narrante y narrado. Se pueden elegir, se han elegido sentidos preferenciales, maneras de orientar el proceso recursivo en un sentido dado, pero no por ello la paradoja desaparece. Ha llegado quizá el momento, entonces, de tratar de asumirla en su totalidad, con sus idas y vueltas, con su indeterminación, aceptando las implicaciones epistémicas de un auténtico pensamiento recursivo. En el caso del ser humano, el cuerpo vivo conoce, determina el proceso de conocimiento y es modelizado –y, por ende, vivido– en el transcurso de dicho proceso [8].



Sin olvidar, por supuesto, que el singular es aquí cuestión de cómodo, pero engañosa: hablamos de cuerpos vivos y hablamos de conocimientos. Retículos de conocimientos. Colectividades de cuerpos.

La semiosis, en tanto que modalidad cognoscitiva específica, también se resuelve en un proceso circular. Son los procesos corporales, mundanos y sociales los que causan y sostienen la semiosis y la semiosis se resuelve en una cura, en un discurso y en un conocimiento organizado (enciclopédico, conversado, con-probado) acerca de los procesos corporales, mundanos y sociales.

No me parece inútil o fuera de lugar, entonces, un llamamiento a la cautela teórica y terminológica, a fin de que no pase, con la noción de cuerpo, lo mismo que ya ha ocurrido una y otra vez en la historia de la semiótica, empezando por las propias nociones de signo y estructura: su objetivación ontológica (u ontologización objetiva) [9]. Llegar a sostener que la semiosis (o alguna semiosis concreta) es posible porque el cuerpo (o la estructura, o el signo) es tal, significa obviar injustificadamente que todo cuerpo (estructura, signo), en cuanto conocido, conversado y argumentado, es ya un elemento-momento de la semiosis, y de ninguna manera su fundamento último, material o trascendental.

Notas

[1] El éxito de Galeno (II. d.C.) se debió esencialmente a que sus obras, empleadas con provecho por Avicena a comienzos del siglo XI y traducidas al latín en el XV, ofrecían una teoría fisiológica coherente, un método diagnóstico y una farmacopea práctica (Aguilar García, 2011).

[2] Cerrando el círculo, al cuerpo vivo se le puede aplicar la definición de la red de pescar que debemos a Luis de Góngora: “fábrica escrupulosa, y aunque incierta, / siempre murada, pero siempre abierta” (*Soledad segunda*, vv. 79-80).

[3] “Ama al prójimo tuyo como a ti mismo” es uno de los dos mandamientos de Jesús. Lástima que no se haya expresado con menos ambigüedad: ¿quién es mi prójimo? ¿El que vive a mi lado, habla mi idioma, frecuenta mi misma iglesia, vota el mismo partido, sigue el mismo equipo, etc.? En este caso, puedo odiar tranquilamente a todos los demás.

[4] Una hipotética Enciclopedia general del cuerpo-texto incluiría al menos los siguientes volúmenes temáticos: 1. Órganos sexuales externos / Reproducción, fertilidad, sexo. 2. Ojos / Visión, contemplación, observación. 3. Manos / Trabajo. 4. Respiración / Voz. 5. Lengua / Habla, canto, poesía. 6. Sangre y corazón. 7. Cerebro y mente. 8. Muerte.

[5] La noción de *zoè* ‘vida animal’, en la cultura occidental, por ejemplo, no es una noción de origen médico-científico, sino filosófico-político. En el *Corpus Hippocraticum* (los textos más antiguos de la medicina griega, V-IV a.C.), la palabra aparece solo 8 veces. En cambio, en la *Política* de Aristóteles *zoè* adquiere un significado técnico: *zoè*, vivir natural, como opuesta a *bios*, vivir bien en la sociedad (Agamben, 2017: 221-222).

[6] Léase, como ejemplo y como curiosidad, el siguiente, breve pasaje de la *Disputa del alma con el cuerpo* (siglo XII). “[...] jazia un cuerpo de uemme muerto; / ell alma era fuera [e] fuert mientre queplera, / ell alma es ent esida, desnuda ca non uestida, / e guisa [du]n jfant fazie duelo tan grant. / Tan grant duelo fazie al cuerpo maldizie, / fazi [ta]n grande duelo e maldizie al cuerpo; / al cuerpo dixo ell alma: de ti lieuo ma[la] fama, / tot siempret' maldizre, ca por ti penare, / quenunca fecist cosa quesemeias fer[mo]sa, / ni de nog ni de dia de loqueo quera; [...]”.

[7] La “codificación” cultural del cuerpo también tiene que ver, qué duda cabe, con los diferentes procesos (también artísticos y científicos) de puesta en discurso del cuerpo y con la construcción de géneros corporales normativos y extranormativos (perversos, abyectos) (véase Moszczyńska-Dürst, 2019).

[8] Será el caso de recordar que, a nivel tanto filogénico como ontogénico, los procesos de conocimiento estructuran físicamente al cuerpo: el cerebro humano es plástico, es decir, las conexiones neuronales cambian, tanto funcional como estructuralmente, según los dominios y regímenes interaccionales del organismo. A esto hay que añadir las prácticas culturales de modificación corporal: dietas, tatuajes, entrenamientos, constricciones, implantes, prótesis, etc.

[9] Eco (1968) ya criticó de forma contundente esta tendencia en el caso de la noción de *estructura*.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2017). *El uso de los cuerpos. Homo sacer*, IV, 2. Valencia: Pre-textos.
- AGUILAR GARCÍA, T. (2011). *Cuerpo y texto en la cultura occidental*. Madrid: Devenir.
- BLANCO, C. (2014). *Historia de la neurociencia. El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOTTIROLI, G., FERRARO, G. (1981). “Soma/psiche”. En *Enciclopedia Einaudi*. Tomo 13 (p. 181-226). Torino: Einaudi.
- CHANGEUX, J.-P., RICOEUR, P. (1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península.
- COLLIER, C. (2013). *Recovering the Body. A Philosophical Story*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- ECO, U. (1968). *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo*

strutturale. Milano: La nave di Teseo, 2016.

___ (1975). *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.

___ (1997). *Kant e l'ornitorinco*. Milano: Bompiani.

GIL, J. (1978). "Corpo". En *Enciclopedia Einaudi*. Tomo 3 (p. 1096-1160). Torino: Einaudi.

HOYSTAD, O. M. (2007). *Historia del corazón. Desde la antigüedad hasta hoy*. Madrid: Lengua de Trapo.

LA METTRIE, J. O. de (1962). *El hombre máquina*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

LAMPIS, M. (2013). *Tratado de semiótica sistémica*. Sevilla: Alfar.

LAMPIS, M. (2022). *Sobre la contingencia*. Valencia: Tirant lo Blanch.

LUCRECIO CARO, T. (2013). *De rerum natura*. Novara: Utet.

MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

MILL, J. S. (1882). *A system of logic* (8 ed.). New York: Harper & Brothers.

MOSZCZYŃSKA-DÜRST, K. (2019). "¿Cuerpos extremos que (no) importan? Amor, género y abyección, según Flavia Company". En R. Spiller, A. Calderón, K. Moszczyńska-Dürst (Eds.), *Extremas. Figuras de la felicidad y la furia en la producción cultural ibérica y latinoamericana del siglo XXI*, (p. 63-76). Berlin: Peter Lang.

MONTANER FRUTOS, A. (2016). "Las voces del alma: arqueología léxica e historia conceptual". En M. Quirós García et al. (Eds.), *Etimología e historia en el léxico del español* (p. 356-378). Madrid: Iberoamericana.

SEARLE, J. R. (1998). *Il mistero della coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.

UEXKÜLL, J. von (2010). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Macerata: Quodlibet.

VESALIO, A. (2004). "Prefacio" de *De Humani Corporis Fabrica*. *Ars Medica. Revista de Humanidades*, 1, 96-106.