

La existencia encarnada del hombre en cuanto signo. Una aproximación semiótica a la corporeidad

Marcelo Córdoba

Resumen

Asumiendo el *dictum* peirceano “el hombre es un signo”, este trabajo se propone trazar las líneas directrices para pensar el lugar que ocuparía el cuerpo en una concepción semiótica y pragmática del sujeto. La argumentación se despliega a partir de un análisis en términos semióticos del “estadio del espejo”, entendido como instancia *liminar* de ese proceso semiótico que es el *self*. A estos efectos, realizamos un rodeo por el sentido con que C. S. Peirce se apropia de la noción de “*hecceidad*”, originalmente concebida por Duns Scoto. Dicha noción le permitió desarrollar su original manera de dar cuenta de la materialidad de la experiencia. Ahora bien, aunque la semiótica triádica habilita una consideración de la dimensión corpórea de la producción del sentido, esta cuestión en particular no se cuenta entre los innumerables temas tratados por Peirce a lo largo de su obra. Se nos plantea así el original desafío de *pensar el aspecto sensible de esa entidad inteligible que es el sujeto humano en tanto que signo*. Decidimos asumir este desafío recurriendo a ciertos conceptos desarrollados en la fenomenología de la corporeidad de M. Merleau-Ponty. Tras reconocer la afinidad de sus respectivas premisas cosmológicas, consideramos valioso el intento de aproximar la semiótica pragmática a la fenomenología de la percepción, ensayando así un diálogo teórico en torno a la corporeidad. Como se verá en la conclusión del trabajo, estimamos que dicho diálogo convergería en una concepción *cronotópica* de la subjetividad y el sentido (en tanto experiencia corporizada).

Palabras clave

Peirce; Merleau-Ponty; hombre-signo; corporeidad; semiótica triádica

Abstract

Assuming the Peircean dictum "man is a sign", this paper attempts to draw the guidelines for reflecting about the position of the body in a semiotic and pragmatic conception of the subject. The argument starts with a semiotic analysis of the "mirror stage", understood as a *liminal* instance of that semiotic process which is the self. To this end, we make a detour through the way C. S. Peirce uses for his own purposes the notion of "*haecceity*", originally conceived by Duns Scotus. This concept allowed him to develop his original account of the materiality of experience. Now although triadic semiotics enables a consideration of the bodily dimension of meaning production, this particular issue is not amongst the countless topics discussed by Peirce throughout his work. We face then the original challenge of *thinking the sensible aspect of that intelligible entity which is the human subject as a sign*. We decided to take this challenge drawing on some concepts developed by M. Merleau-Ponty in his phenomenology of embodiment. Recognizing the affinity of their respective cosmological premises, we consider the attempt to approximate pragmatic semiotics and phenomenology of perception to be a valuable one, rehearsing thus a theoretical dialogue around the issue of embodiment. As discussed in the conclusions, we believe this dialogue would converge on a *chronotopic* conception of subjectivity and of sense (as an embodied experience).

Keywords

Peirce; Merleau-Ponty; man as sign; embodiment; triadic semiotics

1. Introducción

Es sabido que una de las ventajas fundamentales de la concepción triádica y relacional del signo, frente al modelo binario y convencional del estructuralismo, radica en que aquélla permite pensar una *apertura* al mundo extra-discursivo, una relación dialéctica entre significación y realidad objetiva. Asimismo, las premisas ontológicas y epistemológicas de la semiótica triádica elaborada por Charles Sanders Peirce invalidan buena parte de los dualismos que sesgaron el pensamiento moderno de raigambre cartesiana. Uno de estos dualismos, el de mente y materia, no sólo está en la base del trazado de la frontera jerárquica entre Naturaleza y Cultura; también ha contribuido decisivamente al desprecio y ocultamiento padecido por el cuerpo en la modernidad, reduciéndolo a un estatuto instrumental.

Asumiendo el *dictum* peirceano “el hombre es un signo”, este trabajo se propone trazar las líneas directrices para pensar el lugar que ocuparía el cuerpo en una concepción semiótica y pragmática del sujeto. La argumentación se despliega a partir de un análisis en términos semióticos del “estadio del espejo”, entendido como instancia *liminar* de ese proceso semiótico que es el *self*. A estos efectos, realizamos un rodeo por el sentido con que Peirce se apropia de la noción de “*hecceidad*”, originalmente concebida por Duns Scoto. Dicha noción le permitió desarrollar su original manera de dar cuenta de la materialidad de la experiencia.

Por lo demás, contemporáneamente al estudio de este concepto, su investigación daría un giro relativo de lo lógico a lo gnoseológico. Hacia 1890, en efecto, Peirce establece las bases sobre las que desarrollará su doctrina de las tres categorías universales de la experiencia. En la medida en que *ser* y *ser cognoscible* son juzgados términos equivalentes, este desarrollo también encamina definitivamente su concepción metafísica.

Ahora bien, aunque la semiótica triádica habilita una consideración de la dimensión corpórea de la producción del sentido, esta cuestión en particular no se cuenta entre los innúmeros temas tratados por Peirce a lo largo de su obra. Se nos plantea así el original desafío de *pensar el aspecto sensible de esa entidad inteligible que es el sujeto humano en tanto que signo*.

Decidimos asumir este desafío recurriendo al “paradigma de la corporeidad”¹ inspirado en la obra de Maurice Merleau-Ponty. Tras reconocer la afinidad de sus respectivas premisas cosmológicas (la ontología de la “carne”, informada por el principio de la “reversibilidad”, nos resulta esencialmente compatible con el “sinequismo” de Peirce), consideramos valioso el intento de aproximar la semiótica pragmática a la fenomenología de la percepción, ensayando así un diálogo teórico en torno a la corporeidad.

Como se verá en la conclusión del trabajo, estimamos que dicho diálogo convergería en una concepción *cronotópica* de la subjetividad y el sentido (en tanto experiencia corporizada).

¹ Tomamos esta designación del antropólogo Thomas Csordas, quien la emplea para caracterizar el enfoque fenomenológico del cuerpo, atento a su condición de “anclaje existencial de la cultura y el *self*”, oponiéndolo así al “paradigma del texto” propio del postestructuralismo, definido a su vez por su tendencia a concebir el cuerpo como una criatura del discurso. Cf. CSORDAS, Thomas. “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, en Thomas Csordas (ed.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Nueva York: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24.

2.1. El hombre en cuanto signo

El “hombre es un signo” (CP 5.314)². Tal es la respuesta que C. S. Peirce, en más de una oportunidad (CP 7.538; 6.344), concede a la pregunta antropológica básica³. La proposición ha de interpretarse a la luz de otras nociones básicas sostenidas por el semiótico. Con él consideraremos, así, que “todo pensamiento es un signo”, y la vida, por lo demás, no es sino “un flujo de pensamientos” (CP 5.314). Importará aclarar, asimismo, que cuando desde esta perspectiva se habla de “pensamiento” o de “mente”, nos enfrentamos a un concepto original, extraño a los presupuestos mentalistas arraigados en el sentido común *acrítico*⁴. En este marco de referencia (explícitamente contrario a todo psicologismo), “mente” no designará a una sustancia pensante definida en términos abstractos, sino a la estructura formal de la inteligencia, el principio lógico inherente a todo proceso vital. Por consiguiente, no contemplamos un atributo o proceso exclusivo del ser humano; el pensamiento, antes bien, es esa disposición universal al aprendizaje inherente a todo proceso teleológico auto-controlado.

Toda vez que observemos una actividad (sea humana, sea natural) orientada hacia un propósito, en la que se actualice una tendencia a arribar a un cierto estado final, nos hallamos ante una manifestación de la mente. De aquí que Ransdell enfatice que, si aceptamos estos usos “muy libres y extendidos” de los términos *mente* y *pensamiento*⁵, comprenderemos a Peirce cuando éste afirma que el objeto del que se ocupa la disciplina semiótica son los “fenómenos mentales” (CP 1.189).

El hombre es signo, es pensamiento, pero naturalmente también es más que esto. Para funcionar como tal, el signo debe encarnarse en una instancia material, de donde se sigue que todo signo necesariamente presentará propiedades no-semióticas⁶. La noción de signo, en la semiótica de Peirce, es de carácter dinámico; define, en sentido estricto, una *relación*, la relación de *representación*. Esta relación, además, es “triádica”, por cuanto supone la conexión de dos términos a partir de la mediación de un tercero. Entre estos términos, el elemento *sensible* (material y observable), corresponde al “representamen”, el “primero” de

² Se citan los *Collected Papers of C.S. Peirce* (véanse referencias bibliográficas) según la convención aceptada “CP [x.xxx]”, correspondiendo estos dígitos a volumen y párrafo respectivamente.

³ Cf. BARRENA, Sara & NUBIOLA, Jaime. “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, en: www.unav.es, portal de la Universidad de Navarra [en línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaBarrenaNubiola.html> (página consultada el 13 de marzo de 2012).

⁴ Enfatizamos la calificación en la medida, precisamente, en que Peirce describió a su método como una aplicación del “sentido común crítico”.

⁵ Cf. RANSDELL, Joseph. “Some Leading Ideas of Peirce’s Semiotic”, en: www.cspeirce.com, portal de Arisbe: The Peirce gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/leading.htm> (página consultada el 13 de marzo de 2012).

⁶ RANSDELL, Joseph. “On Peirce’s Conception of the Iconic Sign”, en: www.cspeirce.com, portal de Arisbe: The Peirce gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/iconic.htm> (página consultada el 13 de marzo de 2012), párr. 27.

la relación triádica (CP 1.540-41; 2.242; 2.274). El representamen es el “sujeto concreto” de la relación s gnica; es ese “*algo*” que “*media*” entre el “objeto” y el “interpretante”.

Con arreglo a nuestro interés, el ulterior desarrollo de las implicaciones de esta propuesta de considerar al hombre como signo ha de abordar el papel desempeñado por su encarnación física. Este sustrato orgánico está en el origen de aquello que distingue al hombre de cualquier otro signo, a saber, la “conciencia” (CP 5.313). El hombre es *psiquis* (esto es, mente, pensamiento), pero *corporizada*. La conciencia, por tanto, es esa “sensación que acompaña la posesión de un cuerpo animal”.

La conciencia inmediata (por oposición al razonamiento consciente, que, como toda operación mental, implica mediación), es una “mera sensación”; forma parte de la “cualidad material del hombre-signo”. Así entendida, la conciencia es una “propiedad mon dica”, adscripta a esa categoría de la experiencia denominada por Peirce “primeridad”. Ahora bien, en tanto signo triádico, el hombre se caracteriza por su disposición interpretativa (esto es, se lo define como un proceso inferencial, correspondiente a la categoría de la “terceridad”).

Desde esta perspectiva, el cuerpo es el “instrumento” del pensamiento humano (CP 5.315). Esto no supone, con todo, una subordinación idealista de la materia a la mente. Para el pragmatismo semiótico, hostil a toda suerte de oposición dualista, idealismo y materialismo no representan concepciones inconciliables, sino enfoques complementarios. Por otro lado, esos fenómenos mentales a los que aqu el se aboca, no reciben una explicación psicológica; antes bien, se propone una “aproximación lógica a cuestiones psicológicas”.

La clave radica en no concebir al pensamiento como algo que est  en el hombre: es el hombre, en verdad, el que “est  en el pensamiento” (CP 5.289 n.1). De aquí la posibilidad, ciertamente innovadora, de dar un recuento objetivo, no subjetivista, de los fenómenos mentales. En este punto se condensa la apuesta decisiva de la apasionada polémica contra el dualismo cartesiano (CP 7.570). El cuerpo humano no es una “caja de carne y hueso” (CP 7.591), en cuyo interior se encontraría una sustancia pensante identificada con la esencia humana.

2.2. La crítica al dualismo cartesiano y el cuerpo como pivote de la inserción en el mundo

La crítica al dualismo, en efecto, desbarata las bases ontológicas sobre las que se asienta la concepción mecanicista del cuerpo humano, constitutiva de la modernidad. En el marco de la filosofía mecanicista, en general, y del dualismo cartesiano, en particular, el cuerpo es sólo una máquina que oficia de recinto material para (y está subordinada a) esa entidad fantasmal que es el *cogito*. Cuerpo y mente son dos sustancias en principio inconmensurables, separadas por un abismo ontológico.

La alternativa de Peirce a este dualismo se articula en su doctrina “sinequista”, cuyo núcleo es la tendencia a “ver todo como continuo”⁷. Según esta doctrina, los fenómenos psíquicos y físicos son del mismo carácter, distinguiéndose tan sólo como aspectos, “más mentales y

⁷ Los otros dos grandes principios que definen la concepción cosmológica peirceana son, junto al “sinequismo”, el “agapismo” (la tendencia evolutiva del universo, dinamizada por el “amor”) y el “tijismo” (la presencia operativa del “azar” en dicho proceso evolutivo universal).

espontáneos” unos, y “más materiales y regulares” los otros (CP 7.570). Desde la perspectiva de la semiótica triádica, materia y pensamiento se presentan en perfecta continuidad en virtud de su compartida capacidad para adquirir hábitos; y el ser humano, por lo demás, no es sino un “manejo de hábitos” (CP 6.228).

Tal como refiere Le Breton, el principio de “individuación a través de la materia” (originariamente propuesto por Santo Tomás) sólo se volvió aceptable en el plano social con el desarrollo del individualismo moderno. Así las cosas, el correlato antropológico de este principio ontológico fue el nuevo papel del cuerpo humano en tanto “factor de individuación”. Entre los siglos XVI y XVII se instaló, por lo menos entre las élites más formadas, el novedoso sentimiento de “ser un individuo”. Uno de los factores determinantes en este proceso fue una cierta mutación en la representación y el estatuto del cuerpo humano: “cifra del cosmos” durante la Edad Media, adquiriría con la nueva época la función de servir de “frontera” del individuo. Concomitantemente, se lo degradó del orden del ser al del poseer; el cuerpo se distingue (y deviene una propiedad) de la persona humana⁸.

Tales premisas individualistas en la comprensión del cuerpo son incompatibles con la perspectiva pragmática y continuista de Peirce. A este respecto, Andacht y Michel demuestran que considerar el hombre como un signo (como un signo *en* el mundo, y no como un objeto *del* mundo), nos permite integrar teóricamente los dos aspectos de la naturaleza humana, a saber, “nuestra tendencia interpretativa y nuestra objetiva existencia encarnada en el mundo”⁹. Es decir, desde esta perspectiva podemos dar cuenta del carácter “intelectual” (CP 5.315) del *self*¹⁰. El “sí mismo”, en suma, es inferido (CP 5.462), y en tanto inferencia, participa de la “terceridad”.

La terceridad integra el modo de ser de los universales, del pensamiento sobre el pensamiento, en una palabra, de las abstracciones. Ahora bien, tal como lo advierten Andacht y Michel¹¹, el sí mismo no puede tolerar demasiada abstracción. Destacar exclusivamente el aspecto intelectual del sujeto no es suficiente para singularizarlo en el tiempo y el espacio. Para desarrollarse, el “hombre-signo” debe estar situado en el contexto de una comunidad de comunicación, ambiente necesario para generar autónomamente las respuestas interpretativas que conforman su identidad¹². El *self*, en efecto, precisa de los

⁸ LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, cap. 2.

⁹ ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. “A Semiotic Reflection on Self-interpretation and Identity”, en *Theory & Psychology*, vol. 15, 2005. London: SAGE Publications, p 66.

¹⁰ Por lo demás, la argumentación de Andacht y Michel tiene como propósito principal diferenciar entre el *self* como un proceso inferencial, esto es, como un fenómeno genérico, y las identidades particulares del sujeto entendidas como “interpretantes dinámicos” autónomamente generados por aquél. A su vez, esta distinción central no implica el desconocimiento de otras, también determinantes en la existencia del sujeto. Entre ellas, es pertinente mencionar la que existe entre la “causalidad final”, la que rige los procesos psíquicos (esto es, mentales y lógicos, interpretativos), y la “causalidad eficiente”, la que rige los procesos físicos (esto es, la constitución material y orgánica, objetiva), en el ser humano. Cf. ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. *Op. cit.*

¹¹ *Ibid.*

¹² A este respecto, Jay Zeman comenta que considerar al intérprete—esto es, a la mente, al sujeto—como un “continuum históricamente existente de interpretantes” echa luz sobre la afirmación, en apariencia enigmática, de que el hombre es un signo. Cf. ZEMAN, Jay. “Peirce’s Theory of Signs”, en *A Perfusion of Signs*, ed. T. Sebeok, Indiana: Bloomington, 1977.

lazos con un lugar, un tiempo y con otros concretos, esto es, requiere del “puesto de trabajo” (*working station*) de su propio cuerpo situado en el seno de una comunidad, en algún particular período de su historia¹³.

En suma, el hombre es signo, pensamiento, psiquis, esto es, mente, pero *mente encarnada*. El ser del sujeto es una forma de semiosis, y esto también significa que para ser cognoscible precisa de una apariencia externa, objetivamente observable. Esta encarnación corporal está en la base del reconocimiento intersubjetivo del individuo a lo largo del tiempo; es la condición material de la individuación biográfica del sujeto¹⁴, ese elemento fáctico encargado de garantizar la unidad de referencia y origen de la enunciación biográfica¹⁵.

El “sí mismo” no puede existir separado de la persona social, de esa red de relaciones sociales que lo constituye. Y el cuerpo es el “pivote” de esta inserción en el mundo social. El pragmatismo sostiene la idea de “individuación por socialización”, postulando la interdependencia dialéctica entre la autonomía individual y los ideales colectivos. A los fines de alcanzar una comprensión más profunda de este proceso, y del papel que en él está llamado a cumplir el cuerpo propio, es pertinente abundar en la particular teoría de la individuación de Peirce.

2.3. La hecceidad como principio de individuación

Ante la necesidad de proponer una teoría de la individuación, Peirce recurrió a la noción de “*haecceitas*” del filósofo medieval Duns Scoto. La *hecceidad* es el *hic et nunc*, la “aquidad y ahora-idad” (*hereness and nowness*), del individuo. Independientemente de cualquier determinación cualitativa, la *hecceidad* opera como “principio de diferenciación”. Sin añadir nada al carácter de una cosa, la determina no obstante como *esta* cosa individual; es lo que le confiere existencia singular y concreta¹⁶.

La *hecceidad* no es una cualidad ni un concepto, sino más bien una *experiencia* (CP 6.318). Es la experiencia del esfuerzo y la resistencia, del “shock de la reacción entre ego y no-ego” (CP 8.266). El hecho de mantener reacciones dinámicas con su ambiente es lo que define, sin más, al individuo existente y concreto. En las próximas secciones intentaremos demostrar cómo el *sentido del yo*, en cuanto inferencia, está primordialmente arraigado en

¹³ ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. *Op. cit.*, p. 60.

¹⁴ Cf. FUMAGALLI, Armando. “El índice en la filosofía de Peirce”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/3, 1996, en: www.unav.es portal de la Universidad de Navarra [en línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/AF/Fumagalli.html> (página consultada el 14 de marzo de 2012).

¹⁵ Según Ricœur. la corporeidad (“la condición corporal y terrestre” del ser humano) es el “invariante existencial” sobre el que se despliega el intervalo dinámico entre “mismidad” e “ipseidad”, dialéctica que abre el espacio para la articulación de la “identidad narrativa” del sujeto. Cf. RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI, 1996.

Aquí conviene acotar, con todo, que el pragmatismo sostiene una concepción de la identidad del yo fundada, más que en su naturaleza narrativa (esto es, en la competencia humana para configurar y seguir una trama), en su disposición “teleológica”, orientada a fines ideales en virtud de la sedimentación de un cierto conjunto de hábitos.

¹⁶ Cf. DILEO, Jeffrey R. “Peirce’s Haecceitism”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, no.1, vol. 27, Invierno 1991, pp. 79-109.

esta relación corporizada con el mundo, esto es, en la *experiencia* de la resistencia de la realidad externa.

Es precisamente este hallazgo de la *haecceitas* escotista lo que permitió a Peirce, en su búsqueda de un principio que diera cuenta de los existentes individuales, formular la categoría universal de la “segundidad”. La segundidad corresponde al modo de conocer y de ser de los “hechos brutos”, diádicamente estructurados, cuya insistencia resiste nuestra voluntad. La *hecceidad* constituiría, así, el “aspecto material” de la segundidad. No obstante, esto no ha de sugerir la idea de una *res extensa* autosuficiente y autocontenida. Un cuerpo material por sí mismo no puede resultar eficaz en tanto principio de individuación; antes bien, es en su relación diádica con el ambiente, en sus reacciones con la alteridad, de donde se deriva su individualidad. Esta materialidad ha de entenderse, pues, en el sentido de las “relaciones espaciales” contraídas por un cuerpo concreto y actual¹⁷.

Según E. Verón, es precisamente este orden de la experiencia el que es restituido en la concepción triádica del signo. Contemplar la segundidad como la categoría universal de las “propiedades diádicas”, de la reacción dinámica entre seres o eventos existentes, permite dar cuenta del “funcionamiento indicial” del signo¹⁸. El “índice”, en tanto signo cuya capacidad denotativa radica en el hecho de mantener una “conexión fáctica” con el objeto (CP 4.447), es el “tercer término” que subvierte el binarismo del signo imperante en la reflexión semiológica.

Desde el punto de vista del interés de este trabajo, nos atrevemos aquí a sugerir un paralelismo entre la tendencia del dualismo moderno a “despreciar” y “ocultar” el cuerpo¹⁹, y el bloqueo que el modelo binario del signo impone a la cuestiones de la referencia y de la apertura al mundo. El signo triádico, por el contrario, permitiría abordar y formalizar las distintas dimensiones de la experiencia y la significación, a través de las cuales se desarrolla el sujeto en el seno de la semiosis social²⁰.

2.4. El “estadio del espejo” en términos semióticos

Prosiguiendo con la citada lectura de Verón, señalamos que la dimensión indicial de la significación operaría conforme a la “regla metonímica de la contigüidad”. Así las cosas, el “cuerpo significativo” constituiría el “pivote” de esta capa metonímica de producción del sentido, cuya dinámica respondería a un juego de deslizamientos intercorporales movilizados por las pulsiones²¹.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ VERÓN, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México: Gedisa, 2004.

¹⁹ Nos referimos a la ya mencionada tendencia a reducir el cuerpo a objeto, ignorando al mismo tiempo la experiencia del cuerpo propio. Esta experiencia es lo que designa el “cuerpo vivido” de Merleau-Ponty, unidad emergente de la dialéctica reversible sujeto-objeto, manifestación sensible y sintiente de nuestra “existencia encarnada en el mundo”. En este punto, Merleau-Ponty prosigue la distinción fenomenológica ya establecida entre *tener* un cuerpo objetivo (*Körper*) y la vivencia subjetiva de *ser* un cuerpo (*Leib*).

²⁰ VERÓN, Eliseo, *op. cit.*

²¹ Dicha dinámica, por lo demás, representa el principio pre-reflexivo sobre el que se funda esa lazo humano primordial que Merleau-Ponty designará “intercorporeidad”.

En un comienzo, pues, esta capa metonímica presenta una estructura fragmentada e inestable, y habrá por tanto de someterse al proceso de socialización en virtud del cual se producirá la “linealización” de la “materia significante de los cuerpos actuantes”. Interviene, aquí, la experiencia conceptualizada por J. Lacan como el “estadio del espejo”, en cuyo transcurso se produce la estructuración de la imagen del cuerpo propio, y por añadidura, la progresiva estabilización del espacio perceptual.

Creemos, por lo demás, que a este proceso de estabilización del campo perceptual (fundamento, como trataremos de demostrar más adelante, de la experiencia y la significación) se refiere U. Eco cuando plantea una instancia ontogenética de carácter “presemiótico” o “protosemiótico”, a la que designa como “*indicatividad* o *atencionalidad primaria*”²². Por cierto, este fenómeno está íntimamente relacionado con la corporeidad, en tanto ésta es la base de nuestra experiencia, en función de cuyo emplazamiento espacial se define nuestro punto de vista sobre el mundo. En consecuencia, también podremos entender el “estadio del espejo” como un proceso indicial con arreglo al cual el niño atrae la *atención* del adulto hacia el hecho (que subsecuentemente inferirá) de poseer un cuerpo propio, visible para los otros y dotado de fronteras definidas.

Por su parte, Lacan explica que el “estadio del espejo” cumple la función de la *imago*, estableciendo la relación del organismo con la realidad, del *Innenwelt* con el *Umwelt*. El infante asume su imagen especular, proyectando una “anticipación” imaginaria de su unidad corporal. Este proceso describe una “ilusión de identificación espacial”, por la cual el sujeto deja atrás la “imagen fragmentada del cuerpo” identificándose con una forma “ortopédica” de su totalidad. Esta fase inaugural del desarrollo ontogenético consiste, pues, en la experiencia “jubilosa” de una relación dinámica con una forma exterior asumida como propia²³.

La *hecceidad* de esta identificación con la imagen reflejada, origen de la función enajenadora del “yo ideal”, puede entenderse como la actualización de la “conciencia inmediata”, aquella que surge directamente de la sensación de poseer un cuerpo animal. Remitiéndonos otra vez a Eco, esta experiencia originaria, por la cual el infante se reconoce como un ser corporizado, constituiría el “Objeto Dinámico”—en cuanto *terminus ad quem*, esto es, como “una base (y una prehistoria)” de “ese momento icónico inicial del proceso cognitivo”²⁴—, el “Objeto Dinámico”, decíamos, del *self* entendido como *relación de representación*.

Sugerimos, por tanto, pensar el “estadio del espejo” como el primer eslabón de una cadena semiótica en la que la imagen especular (el cuerpo reflejado) operaría como “interpretante dinámico” de la incipiente “función del yo”. En este sentido, desde la perspectiva del desarrollo del sujeto, la identificación originaria con la imagen del cuerpo propio podría ser abordada como un caso de lo que Ransdell denomina “auto-representación”²⁵ (noción con

²² ECO, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen, 1997, p. 22.

²³ Cf. LACAN, Jacques. “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Zizek (comp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 107-113.

²⁴ ECO, Umberto, *Op. cit.*, p. 139.

²⁵ RANSDELL, Joseph. “Charles Sanders Peirce (1939-1914)”, entrada del *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. T. Sebeok & U. Eco (eds.). The Hague: Mouton de Gruyter, 1986, en www.cspeirce.com portal de Arisbe: The Peirce Gateway [en línea]. Disponible en:

la que este autor designa la posibilidad teórica, implicada por la iconicidad, de una identidad material entre objeto, signo e interpretante²⁶).

Aquí también seguimos otra interpretación de Eco, en la que éste sostiene que el “proceso perceptivo” (desarrollo que desemboca de modo continuo y autónomo en la función simbólica) empieza “en una zona vaga y pantanosa entre *Firtness*, *Secondness* y *Thirdness*”²⁷. Consecuentemente, conforme se despliega la socialización (la sujeción a la “ley social” derivada de la inserción en la matriz simbólica del lenguaje), aquella identificación primaria con la propia imagen dará lugar a otros vínculos. Luego, serían los “otros” en interacción simbólica con el sujeto los que pasarían a desempeñar el papel de “interpretantes” de su *self*, en conformidad con la estructura dialógica del pensamiento (CP 5.421), y con la concepción pragmática del *self* como un “proceso sónico comunicativo orientado hacia fines mediante el auto-control”²⁸.

Esta conclusión se apoya, asimismo, en la distinción analítica propuesta por Andacht y Michel, en virtud de la cual estos autores procuran aportar una solución a lo que califican como una “ancestral paradoja” teórica, a saber: “cómo entender la multiplicidad de identidades que constituyen el *self*”, una multiplicidad por otro lado concomitante a “nuestro sentido de unidad y consistencia a través del tiempo”²⁹. De cara a este propósito, introducen en un principio la noción del *self* de A. Giddens, quien lo entiende como una “continuidad reflexiva” a lo largo del tiempo y el espacio biográfico.

Dicha concepción es desarrollada conforme a las categorías de la semiótica pragmática. Establecen así la diferencia entre el *self* como disposición inferencial, por un lado (esto es, como proceso “genérico” y “teleológico”, generador de efectos de sentido), y las identidades particulares, por el otro (las que se definen precisamente como los efectos significativos del *self*, es decir, como los “interpretantes dinámicos” autónomamente generados por ese signo triádico).

<http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/eds.htm> (página consultada el 14 de marzo de 2012), párr. 41.

²⁶ Es importante retener la advertencia de que identidad material no implica identidad semiótica. Conviene recordar que según Lacan la identificación imaginaria con la imagen especular, origen del “yo ideal”, es “enajenadora”: la función del yo adviene como una relación del ego con un otro, con lo que el otro se presenta como alter ego.

Por otro lado, insistimos en el carácter pre-reflexivo de esta objetivación originaria; en su propia lectura de la observación lacaniana, Merleau-Ponty describe un repliegue del cuerpo sobre sí mismo, una “reflexividad *carnal*” merced a la cual el sujeto se identifica con su imagen especular objetivada, fenómeno que oficia de prototipo para los posteriores procesos de identificación con los otros, conformando de este modo la autoconciencia. Cf. CROSSLEY, Nick (1995). “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”, en *Body & Society*, vol. 1(1). Londres: SAGE, 1995, pp. 43-63.

Por ello dice Merleau-Ponty que la “vivencia de mi presencia en el mundo”, la “experiencia de un cuerpo singular”, es “coronada por un *para-sí*”, esto es, por una “conciencia corporizada”. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Altaya, 2000, p. 439.

En otros términos, la vivencia inmediata no se completa hasta el momento de su síntesis inferencial.

²⁷ ECO, Umberto. *Op. cit.*, p. 132

²⁸ Cf. ROCHBERG-HALTON, Eugene. *Meaning and Modernity. Social theory and the pragmatic attitude*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

²⁹ ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. *Op. cit.*, p. 51.

3.1. Compatibilidades ontológicas: la polémica contra el cartesianismo como premisa compartida entre Peirce y Merleau-Ponty

Como ya han afirmado otros autores³⁰, la semiótica de Peirce sólo se comprende cabalmente a la luz de su cosmología, y viceversa. Atentos a esta advertencia, y abocados al proyecto de elucidar el lugar del cuerpo en ese proceso de semiosis que es el *self*, la remisión al pensamiento de Merleau-Ponty, cuyo principal interés intelectual fue poner de relieve la existencia en tanto encarnación corpórea, resulta prometedora.

En *Lo visible y lo invisible* (obra en cuyo desarrollo se encontraba al momento de su muerte) Merleau-Ponty se propone “explicitar ontológicamente las conclusiones” de la fenomenología de la percepción. Es allí donde plantea la fundamental *reversibilidad* del cuerpo propio, en tanto sintiente y sensible, observador y observado. Esta reversibilidad es aprehendida por el complejo concepto de “la carne”, en tanto “tejido elemental del Ser”. Postula así la continuidad ontológica, y al mismo tiempo el entrecruzamiento (“quiasmo”), entre lo percibido y quien percibe; la visión y lo visible, en fin, como “elementos totales” de un mismo Mundo³¹. Asimismo, esto le permitió a Merleau-Ponty desembarazarse definitivamente de la dualidad sujeto-objeto, en cuyos términos aún se había planteado la fenomenología de la percepción³².

La fecundidad de este apareamiento teórico residiría sobre la base de que, tanto en términos ontológicos como gnoseológicos, Merleau-Ponty y Peirce comparten el mismo punto de partida, a saber: la refutación al dualismo cartesiano. Aquél se aleja del universo conceptual mentalista; la percepción no es una representación interior del mundo exterior; es una apertura al mundo, *es* del mundo. En el entrecruzamiento de los distintos “campos perceptuales” se conforma un “espacio intermundano”, en cuyo seno se diluye la frontera entre interioridad y exterioridad. En la *Fenomenología*, Merleau-Ponty ya había resuelto este dualismo al hacer de la corporeidad la “forma visible de nuestras intenciones”, disolviendo de este modo el problema de cómo acceder a la subjetividad interior. El postulado de que “el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo”³³, implica la visibilidad de los predicados mentales, esto es, el carácter concreto y observable de los hechos psíquicos (emociones, pensamientos, intenciones), en cuanto “formas de comportamiento”.

Peirce, por su parte, elabora las consecuencias de la incapacidad de introspección y de intuición; todo pensamiento es un proceso inferencial desarrollado a través de signos, y en cuanto tal, públicamente comunicable³⁴. La idea de un ego pensante abstraído de la

³⁰ Véanse ECO, Umberto, *Op. cit.*, y MARAFIOTI, Roberto. *Charles S. Peirce: El éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

³² Cf. RECHTER, Sue. “The Originating Breaks Up: Merleau-Ponty, Ontology, and Culture”, en *Thesis Eleven*, n° 90. Londres: SAGE, 2007, pp. 27-43.

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología*, p. 163.

³⁴ Andacht y Michel citan a Ransdell para dar cuenta del carácter complementario de las nociones de “signo” y de “representación” en la semiótica triádica. “Representación” remitiría al sentido en su dimensión subjetiva, de interioridad; “signo”, por su parte, es el sentido en tanto públicamente accesible en el mundo exterior, objetivo. Cf. ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. *Op. cit.*

comunidad (una *res cogitans* autosuficiente) es para Peirce sencillamente un despropósito, un “error”. Como ya se ha argumentado, la base existencial de esta necesaria inserción en el mundo intersubjetivo es el cuerpo propio, la materialización sensible de una mente humana (en otros términos, de una *subjetividad*).

En efecto, según vimos en secciones anteriores, al presentar la concepción pragmatista del *self*, el carácter genérico e inferencial de éste precisa de un anclaje fáctico en una situación histórica concreta. La fenomenología de la percepción (cuya tesis central presenta a la corporeidad como el medio y la base de toda experiencia personal, el vehículo del “ser-en-el-mundo”) daría cuenta de este aspecto existencial, y consustancialmente intersubjetivo, del *self*.

3.2. El “esquema corpóreo” como la “terceridad” en el cuerpo

Las compatibilidades teóricas se tornan más operativas en la medida en que nos detenemos en la descripción del cuerpo vivido desarrollada por Merleau-Ponty. Puesto a superar la concepción mecanicista del cuerpo humano (entendido, al modo de la fisiología, como un organismo objetivo), este autor destaca su carácter activo y competente en el movimiento de la existencia. Esta agentividad corpórea es condensada en la noción de “cuerpo-sujeto”.

Arthur Frank, un sociólogo británico abocado a la cuestión de la corporeidad, señala que “cuerpo-sujeto” (como la vivencia subjetiva, emocionalmente experimentada, de la corporeidad) y *self* resultan, en principio, indistinguibles³⁵. Ahora bien, analíticamente, éste se diferenciaría por su capacidad de *auto*-conciencia, por la facultad de adoptar un punto de vista externo desde el que objetivar ese cuerpo vivido de modo inmediato. Facultad cuyo momento *liminar*, pre-simbólico, es la ya discutida experiencia de identificación imaginaria con su reflejo especular, pero cuyo desarrollo pleno se actualiza a través de la adquisición del lenguaje³⁶. Siguiendo a Peirce, podríamos decir que aquí interviene la ya mencionada distinción entre la conciencia como esa “sensación que acompaña la posesión de un cuerpo animal” (una instancia del orden de la inmediatez cualitativa, del sentimiento, de la primeridad), y el sentido del *self* como un flujo de pensamientos-signo (manifestación propia de la terceridad).

Intentaremos, con todo, demostrar que la noción de “cuerpo-sujeto” remite de manera aún más comprehensiva a las categorías peirceanas. En efecto, creemos que en el “cuerpo-sujeto”, entendido como el soporte de la acción social³⁷, operan modos de comprensión, si bien de naturaleza no discursiva, susceptibles con todo de un aprendizaje a través de la experiencia. En otros términos, existiría en el cuerpo propio una disposición a actuar de manera lógica y autónoma (por “causación final”), en cada situación determinada. Nos

³⁵ Cf. FRANK, Arthur. “Reconciliatory Alchemy: Bodies, Narratives and Power”, en *Body & Society*, vol. 2(3), 1996. Londres: SAGE, pp. 53-71.

³⁶ En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty acuñó la expresión “cogito tácito”: la “vivencia de mí por mí”, *Op. cit.*, p. 412. En sus obras posteriores abandonaría esta aporética designación. Sin embargo, creemos legítimo mantener la idea de una forma de comprensión o conciencia del cuerpo, independiente del desarrollo de la competencia estrictamente lingüística. Más que de “cogito tácito”, se preferirá, pues, hablar de una comprensión práctica o existencial, pre-discursiva.

³⁷ Cf. CROSSLEY, Nick. *Op. cit.*

hallamos, pues, ante una forma de terceridad arraigada en el cuerpo propio, y operativa por debajo del nivel de la conciencia verbal³⁸.

El modo de funcionamiento de esta terceridad del cuerpo se entenderá a la luz del concepto de “esquema corpóreo”. “El esquema corpóreo—afirma Merleau-Ponty—es el que da un sentido motor a las consignas verbales”³⁹. En otros términos, es una regla de interpretación que se manifiesta en competencias motoras, a través de las cuales el cuerpo-sujeto selecciona las líneas de comportamiento apropiadas en una situación espacial dada.

En este contexto, resulta significativo que Merleau-Ponty empleara el vocablo “habitud” para referirse a estas disposiciones corporales aprendidas. En ese término resuena para nosotros la noción pragmática del “hábito” como “interpretante lógico”. La “habitud” es una “disposición”⁴⁰ del cuerpo propio a procesar en cierto sentido la información sensorial pertinente del contexto situacional. Así las cosas, sobre la base de esta *lectura* de la situación sensorial, el cuerpo-sujeto está en condiciones de actuar de una manera espontánea y auto-controlada, pero al mismo tiempo regular y previsible.

Cabe insistir en este punto: la manipulación del “esquema corpóreo” habilita la adquisición cultural de nuevas hábitos en tanto *competencias*. La insistencia se encuentra en la propia argumentación de Merleau-Ponty, y su propósito es disociar esta noción de todo marco de referencia conductista. La disposición del cuerpo a comportarse de un cierto modo ante una determinada situación, no es, por cierto, el producto de un adiestramiento mecánico conforme al modelo de estímulo-respuesta. Si así fuera (esto es, si el esquema corpóreo actuara como un reflejo condicionado) nos encontraríamos ante una relación diádica (*causación eficiente*), y no ante una relación triádica, de carácter inferencial, lógico (*causación final*). Nuestra interpretación quedaría, pues, impugnada.

Pero Merleau-Ponty es claro al respecto, por cuanto subraya que el “esquema corpóreo” es la base de una competencia *creativa*. Éste es, en suma, una forma de *comprensión*, un aprendizaje entendido como incorporación del sentido. “Se dice que el cuerpo ha comprendido, que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo”⁴¹.

3.3. La percepción como origen del sentido: la “síntesis práctica” del “juicio perceptivo”

El argumento de la terceridad inherente a la acción del cuerpo propio, tal como éste es descrito por Merleau-Ponty, no puede eludir la tesis central de su fenomenología, a saber: “la primacía de la percepción”. La percepción, en efecto, constituye para este autor la “capa primordial de la experiencia” (es decir, de la subjetividad), toda vez que es ella la que

³⁸ Existiría en el cuerpo humano, en efecto, un *telos* de racionalidad. Merleau-Ponty sostiene que el cuerpo propio “se interpreta a sí mismo”: “Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, nuestro cuerpo no es un objeto para un ‘yo pienso’: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio”. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 170.

Cabe recordar aquí que para Peirce, el rasgo distintivo de los procesos semióticos es su carácter teleológico, su tendencia a alcanzar un estado final mediante el aprendizaje. Asimismo, desde otro punto de vista, esto puede entenderse como la tendencia a abandonar un estado de “irritación”, pragmáticamente insatisfactorio, para alcanzar un contacto más efectivo con lo real.

³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 159.

⁴⁰ Entre las diversas nociones aristotélicas que Peirce recuperó a lo largo de su obra, está la de *hexis*, cuyo sentido es precisamente el de *disposición*.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 164.

faculta al cuerpo para *abrirse* al mundo y entrar en relación con él. La percepción, por su parte, depende del punto de vista, y éste, naturalmente, de la posición que el cuerpo viviente ocupa en el espacio. Ahora bien, esta dependencia del punto de vista, antes que una limitación, es la condición misma de la naturaleza *interpretativa* del campo perceptual. Aquí no podemos sino subrayar el carácter *activo* (y culturalmente mediado) de la percepción.

El proceso perceptivo, siempre contextualmente situado, opera una “síntesis práctica” de cuanto aparece en su horizonte de visión. Esta labor de síntesis de los datos sensoriales es a su vez inherente a la “actitud pragmática” que el cuerpo propio mantiene hacia el mundo. Nuestra relación con éste, en efecto, no consiste de un “yo pienso” sino de un “yo puedo”⁴². La percepción, en suma, no es contemplación pasiva, sino el principio dinámico que posibilita el involucramiento existencial en un mundo (físico e intersubjetivo). No ha de entenderse, por tanto, como un mecanismo fisiológico generador de imágenes psíquicas o mentales, sino como un elemento ontológico que está en el mundo⁴³.

Así las cosas, esta síntesis práctica, derivada de los esquemas perceptuales culturalmente adquiridos, es para Merleau-Ponty el origen prerreflexivo del “sentido”. La percepción entraña siempre ya significaciones prácticas, las cuales se incorporan en un proceso continuo de generalización. Por cierto, no son impresiones brutas a lo que se alude; antes bien, sobre la base de los productos elaborados por esos esquemas perceptuales, el cuerpo-sujeto “comprende” su situación espacial, y asume, en la conjunción entre ésta y el proyecto personal, una línea de acción competente. La percepción es, en definitiva, el elemento constitutivo del “saber del cuerpo”.

De lo que precede se sigue que, para Merleau-Ponty, la percepción no admite ser concebida como una relación diádica, sino más bien como un proceso triádico cuyo fin es elaborar significativamente las sensaciones (estímulos) recibidos por el cuerpo en situación. En este aspecto, la fenomenología de Merleau-Ponty resulta nuevamente congruente con el análisis en cuyos términos Peirce procura dar cuenta de lo que él denomina “juicio perceptivo”. Éste, en efecto, hace referencia a la relación triádica (es decir, significativa) en la que desemboca un *proceso* perceptivo, dinamizado por inferencias eminentemente “abductivas”, por cuya mediación el “percepto”, experimentado como una “imposición brutal” (CP 1.253), es interpretado y revestido de un sentido⁴⁴.

4. La fenomenología como “soporte” de la semiótica y fundamento del análisis pragmático del self

Hacia la década de 1890, la investigación de Peirce adopta un giro relativo desde la lógica a la gnoseología. Determinante para este desplazamiento es el encuentro con el ya

⁴² Cf. CROSSLEY, Nick. *Op. cit.*

⁴³ Esto evoca otro paralelismo con Peirce: así como el pensamiento no está *en* nosotros, sino que *nosotros estamos en el pensamiento*, de modo análogo, la percepción no ocurre en nuestras mentes, sino “en-el-mundo”. Cf. CROSSLEY, Nick. *Op. cit.*

⁴⁴ Para una explicación del carácter “representativo” del “juicio perceptivo”, esto es, del modo en que éste opera una “mediación” o “síntesis” entre los elementos de primeridad y de segundidad que componen el “percepto”, ver CP 7.625-30.

desarrollado concepto de “*hecceidad*” de Duns Scotus. Los tres valores con arreglo a los cuales, según el modelo de Kant, Peirce había procurado analizar los elementos de la proposición, se convierten en las tres “categorías universales de la experiencia” con que aspira a dar cuenta de los rasgos formales del fenómeno. Peirce se aplica, así, al desarrollo de la fenomenología en tanto disciplina “pre-lógica”⁴⁵, “soporte” de la semiótica. A los fines de poner de relieve la originalidad de su proyecto, Peirce reemplaza eventualmente el término “fenomenología” con el neologismo “faneroscopia”, designando así a una rama de su filosofía de la que derivará las herramientas necesarias para dar cuenta de la terceridad presente en la naturaleza.

Peirce asienta, de este modo, uno de los fundamentos de su concepción cosmológica, según el cual el universo presenta una ley inherente que lo orienta a un crecimiento autónomo y continuo en su generalidad. El mundo en su totalidad estaría regido por este principio que Peirce identifica como la propia “ley de la mente”, esto es, la tendencia a adquirir hábitos cada vez más complejos (CP 6.101). Dicha tendencia evolutiva se despliega a través de un proceso de aprendizaje auto-controlado de carácter triádico; en otros términos, la “ley de la mente” se instancia (es decir, se *materializa*) como un proceso semiótico de generación de signos cada vez más determinados.

Ya señalamos que, conforme al modelo antropológico del hombre-signo, el cuerpo en tanto instancia sensible correspondería al “representamen”, el “primero” de la relación signica. Ahora hemos de destacar el papel del elemento tercero de dicha relación, el “interpretante”. En una de sus diversas acepciones (acaso la más genuinamente *pragmaticista*⁴⁶), aquél se entiende como el “efecto significativo” de la acción signica; en este sentido, Peirce distingue tres clases de interpretante: “emocional”, “energético” y “lógico” (CP 5.473-76). Estas clases se corresponden respectivamente con las categorías de la experiencia, por lo que el interpretante lógico es concebido como un “pensamiento”. Así las cosas, y en conformidad con la “máxima pragmática”⁴⁷, Peirce plantea como destino a largo plazo (*in the long run*) de la semiosis un “interpretante lógico final”, la única instancia signica con la generalidad suficiente para captar el significado total de un concepto dado (CP 5.491).

La mención de la máxima pragmática no es anecdótica, por cuanto el interpretante lógico final ha de comprenderse como un “hábito”, una “disposición” a actuar y sentir de ciertos modos ante determinadas circunstancias. Según la lectura de Eco, en tanto momento preliminar de la práctica, el hábito (o en todo caso, “el *cambio* de hábito”) representaría el “límite *extrasemiótico*” (siempre, por cierto, provisional) del proceso signico. El hábito es postulado, así, como el “significado viviente” del concepto⁴⁸.

⁴⁵ Peirce propone la fenomenología como una ciencia “descriptiva”, por contraste a la naturaleza “normativa” de la lógica entendida como semiótica. En consecuencia, le asigna un método inductivo, basado en la “observación directa” del fenómeno universal (también denominado “phaneron”), esto es, de “todo lo que de algún modo aparece a la mente” (CP 1.284).

⁴⁶ “Pragmaticismo” es el neologismo que acuñó Peirce para diferenciar su teoría de lo que en cierto punto comenzó a juzgar como interpretaciones desvirtuadas del pragmatismo.

⁴⁷ En una de sus versiones más difundidas, la “máxima pragmática” afirma: “Para averiguar el significado de una concepción intelectual uno debería considerar qué consecuencias prácticas podrían concebiblemente resultar por necesidad de la verdad de esa concepción; y la suma de esas consecuencias constituirá el significado completo de esa concepción.” (CP 5.9)

⁴⁸ Cf. ECO, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1998.

Tal como hemos visto a propósito de Merleau-Ponty y su concepto de “esquema corpóreo”, el aprendizaje de nuevas “habitudes” se describe como la (literal) incorporación de significaciones. Esta tendencia al aprendizaje, fuente de las disposiciones a conducirse de manera espontánea y creativa en determinadas situaciones, justificó nuestra conclusión de que la terceridad opera ya a nivel del cuerpo propio (bajo la forma de un proceso inferencial, del tipo abductivo y desplegado en un nivel pre-reflexivo o no consciente). De este modo, la “corporeidad”, en tanto concepción no objetivista del cuerpo humano (esto es, el enfoque del cuerpo como sujeto activo en el mundo), justifica la conclusión de que, lejos de un hiato sustancial, entre lo fisiológico y lo psíquico existe más bien *continuidad*.

Si en el pensamiento de Merleau-Ponty la “unión del alma y del cuerpo [...] se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia”⁴⁹, paralelamente, como ya hemos visto, para la semiótica pragmática es precisamente la noción de hábito la que permite conjugar mente y materia, impugnando el dualismo ontológico. Por lo demás, desde esta perspectiva, el sujeto humano no se concibe sino como un agente somático, históricamente situado, e inserto en un plexo de prácticas y expectativas sociales compartidas.

La identidad humana es un concepto práctico, nunca formal. En este sentido, el “yo” siempre emerge del “nosotros”, conforme se despliegan los procesos de identificación con otros determinados. Y para el pragmatismo, por cierto, esos procesos de identificación equivalen a la *incorporación* de determinados hábitos de conducta. Es esa incorporación la que convierte al organismo humano en un agente humano racional, en la medida en que son los hábitos quienes sustentan los ideales y fines hacia cuya realización se orienta la conducta inteligible⁵⁰.

5. Conclusión: hacia una comprensión “cronotópica” del cuerpo y la subjetividad

El cartesianismo postuló al cuerpo como “principio de individuación”. Hemos procurado demostrar que Peirce inauguró un enfoque pragmático opuesto a esas premisas mecanicistas e individualistas, desde las que la modernidad pensó al cuerpo y a la identidad humanas. No son las fronteras del cuerpo individual las que singularizan a un sujeto, sino su emplazamiento único en el *continuum* espaciotemporal (esto es, lo que define su “campo perceptual” distintivo).

De aquí que la idea de *hecceidad*, el *hic et nunc* irreductible del individuo concreto, materialmente existente, antes que referir a un objeto mecánico donde moraría un *cogito* solipsista y monológico, evoca la noción, desarrollada por M. Bajtín, de un “excedente de visión”. El autor propone esta idea, precisamente, para valorizar el “lugar único e insustituible” que cada sujeto ocupa en el “acontecimiento del ser”; “extraposición”

⁴⁹ MERLEAU-PONTY. *Op. cit.*, p.107

⁵⁰ Cf. COLAPIETRO, Vincent. “Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 42(2), 2006, pp. 173-205, en: www.cspeirce.com portal de Arisbe: The Peirce Gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/colapietro/practicalidentity.htm> (página consultada el 16 de marzo de 2012).

espacial de donde se deriva la multiplicidad de perspectivas necesaria para que se desenvuelva la definición dialógica de cada sí mismo singular⁵¹.

Por su parte, Merleau-Ponty también recurrió al principio de la *hecceidad* para invalidar de entrada el “idealismo trascendental” en cuanto teoría cognoscitiva. Todo conocimiento parte de, y se funda en, la percepción; principio que, lejos de avalar una alternativa empirista, recalca la dependencia de lo sensorial con respecto al “punto de vista particular”, esto es, la situación espacial del cuerpo en cuanto medio de comunicación con el mundo y base de toda experiencia. Para él, a fin de cuentas, “no somos más que un punto de vista”. En fin, la centralidad que ambos enfoques conceden a la noción de “hábito” (en términos semióticos uno, existenciales el otro) nos remite a la necesidad de pensar los fenómenos de significación sobre un trasfondo temporal e intersubjetivo, y de entenderlos, asimismo, como procesos consustancialmente prácticos y corporizados. De aquí que, para concluir, podamos afirmar que tanto pragmatismo semiótico como fenomenología de la percepción, apuntan hacia una concepción *cronotópica* y *dialógica* del cuerpo, la subjetividad y el sentido.

6. Referencias bibliográficas

- ANDACHT, Fernando & MICHEL, Mariela. “A Semiotic Reflection on Self-interpretation and Identity”, en *Theory & Psychology*, vol. 15. Londres: SAGE Publications, 2005, pp. 51-74.
- BAJTIN, Mijail. “Autor y personaje en la actividad estética”, en *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, pp. 13-190.
- BARRENA, Sara & NUBIOLA, Jaime. “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, en: www.unav.es, portal de la Universidad de Navarra [en línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/IIPeirceArgentinaBarrenaNubiola.html> (página consultada el 13 de marzo de 2012).
- COLAPIETRO, Vincent. “Toward a Pragmatic Conception of Practical Identity”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 42(2), 2006, pp. 173-205, en: www.cspeirce.com portal de Arisbe: The Peirce Gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/colapietro/practicalidentity.htm> (página consultada el 16 de marzo de 2012).
- CROSSLEY, Nick. “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”, en *Body & Society*, vol. 1(1). Londres: SAGE Publications, 1995, pp. 43-63.
- CSORDAS, Thomas. “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, en Thomas Csordas (ed.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Nueva York: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24.
- DILEO, Jeffrey. “Peirce’s Haecceitism”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, no.1 vol. 27, Invierno 1991, pp. 79-109
- ECO, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen, 1997.
- . *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1998.

⁵¹ Cf. BAJTIN, Mijail. “Autor y personaje en la actividad estética”, en *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, pp13-190.

FRANK, Arthur. "Reconciliatory Alchemy: Bodies, Narratives and Power", en *Body & Society*, vol. 2(3), 1996, Londres: SAGE Publications, pp. 53-71.

FUMAGALLI, Armando. "El índice en la filosofía de Peirce", en *Anuario Filosófico*, XXIX/3, 1996, en: www.unav.es portal de la Universidad de Navarra [en línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/AF/Fumagalli.html> (página consultada el 14 de marzo de 2012).

LACAN, Jacques. "El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek (comp.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 107-113.

LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

MARAFIOTI, Roberto. *Charles S. Peirce: El éxtasis de los signos*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Altaya, 2000. ----- *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers of C.S. Peirce* (Vols. I-VIII; C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks, Eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58.

RANSELL, Joseph. "Charles Sanders Peirce (1939-1914)", entrada del *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. T. Sebeok & U. Eco (eds.). The Hague: Mouton de Gruyter, 1986, en: www.cspeirce.com portal de Arisbe: The Peirce Gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/eds.htm> (página consultada el 14 de marzo de 2012), párr. 41.

----- "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", en: www.cspeirce.com, portal de Arisbe: The Peirce gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/leading.htm> (página consultada el 13 de marzo de 2012).

----- "On Peirce's Conception of the Iconic Sign", en: www.cspeirce.com, portal de Arisbe: The Peirce gateway [en línea]. Disponible en: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/iconic.htm> (página consultada el 13 de marzo de 2012).

RECHTER, Sue. "The Originating Breaks Up: Merleau-Ponty, Ontology, and Culture", en *Thesis Eleven*, no. 90. Londres: SAGE Publications, 2007, pp. 27-43.

RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI, 1996.

ROCHBERG-HALTON, Eugene. *Meaning and Modernity. Social theory and the pragmatic attitude*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

VERÓN, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. México D.F.: Gedisa, 2004.

ZEMAN, Jay. "Peirce's Theory of Signs", en *A Perfusion of Signs*. ed. T. Sebeok. Indiana: Bloomington, 1977.