



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

**La semiótica faneroscópica y su aplicación
en la praxis médica**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

QUE PRESENTA

ABEL FLORES LORENZANO

DIRECTOR: DR. JAIME VIEYRA GARCÍA.

COORDINADORA DE LA MAESTRÍA: DOCTORA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

ASESOR DE TESIS: DOCTOR EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO.

ASESOR DE TESIS: MAESTRO OCTAVIO CARRANZA BUCIO

ASESOR EXTERNO: DOCTOR JUAN CARLOS GONZÁLEZ VIDAL

Morelia Michoacán Agosto del 2012

| | |
|---|-----------|
| INDICE TEMÁTICO | |
| 0.- INTRODUCCIÓN. | 4 |
| 0.1 Sobre el objeto de estudio. | 4 |
| 0.2 Hipótesis de trabajo. | 7 |
| 0.3 Objetivos | 8 |
| 0.4 Marco Teórico. | 9 |
| PARTE I.- SEMIÓTICA Y MEDICINA EN EL MUNDO ANTIGUO | 13 |
| 1.1 La semiótica y su etimología. | 14 |
| 1.2 La semiótica como creadora de la cultura. | 27 |
| 1.3 La semiótica y la filosofía. | 29 |
| 1.4 La semiótica y los campos culturales. | 38 |
| 1.5 La semiótica en el campo de la medicina. | 42 |
| PARTE II.- SEMIÓTICA Y MEDICINA EN LA GRECIA CLÁSICA | 48 |
| 2.1 La semiótica en los presocráticos. | 49 |
| 2.2 La semiótica y la tèchnê. | 56 |
| 2.3 La semiótica y la medicina hipocrática. | 63 |
| 2.4 La semiótica y la aculturación. | 75 |
| 2.5 La semiótica en la medicina galénica. | 80 |

| | |
|--|------------|
| PARTE III.- LA SEMIÓTICA MEDIEVAL Y EL RACIONALISMO. | 94 |
| 3.1 La semiótica en la escolástica. | 95 |
| 3.2 Locke y la semiótica de las Ideas. | 104 |
| 3.3 Las impresiones psíquicas: producto de las impresiones físicas. | 108 |
| PARTE IV.- LA SEMIÓTICA FANEROSCOPICA DE CHARLES SANDERS PEIRCE | 112 |
| 4.1 El concepto de fáneron en Peirce. | 113 |
| 4.2 El fáneron en el médico. | 123 |
| 4.3 La faneroscopía y sus categorías. | 130 |
| 4.3.1 Primeridad. | 138 |
| 4.3.2 Secundidad | 141 |
| 4.3.3 Terceridad | 144 |
| 4.3.4 Primeridad de la Terciedad | 148 |
| 4.4 La faneroscopía y la teoría de la significación. | 151 |
| 4.4.1 División del signo en relación consigo mismo. | 160 |
| 4.4.2 División del signo en relación con su Objeto. | 161 |
| 4.4.3 División del signo en relación con el interpretante. | 163 |
| 4.4.4 Jerarquía de las categorías y clases de signos. | 165 |
| 4.5 La semiótica faneroscópica y el signo clínico. | 168 |
| 4.6 Apuntes para una hermenéutica médica. | 189 |
| 5.- BIBLIOGRAFIA | 204 |

0. INTRODUCCIÓN

0.1 Sobre el objeto de estudio.

El presente estudio aborda la relación entre dos campos de la experiencia disociados entre sí, cuando menos en apariencia. Estos campos son la semiótica y la medicina.

Pese al vínculo tan estrecho que hubo entre ellos en el mundo greco-latino, con el transcurso de los siglos el parentesco ha ido difuminándose hasta el extremo de quedar oculto. Y como sucede en muchas ocasiones, una visibilidad social adquiere tal fuerza que viene a superponerse y a ocultar aquello que se manifiesta nítidamente. ¿Quién puede negar que una de las labores más importantes del médico es el trabajo con los signos?

Desde que el paciente ingresa al consultorio, el médico entra en contacto con una diversidad sónica: observa su marcha, su actitud, sus gestos y movimientos, tanto de los ojos como de la cabeza (signos cinésicos). Después interroga y escucha con atención lo que el paciente comenta (signos lingüísticos). Dirige el interrogatorio y su atención hacia los síntomas más evidentes.

Se trata, en consecuencia, de un proceso semiótico complejo.

Quizá el trabajo sónico fundamental y más problemático del médico radique en la interpretación de síntomas. Estos yacen en la subjetividad del

paciente. Es aquí donde se muestra con mayor fuerza el vínculo entre medicina y semiótica; es donde se revela el servicio que ésta última puede prestar a la primera —a quienes lo quieran ver— como incuestionable.

En la actualidad nadie pone en duda que una de las características fundamentales del signo es su capacidad sustitutiva. Aunque desde Galeno se había reflexionado sobre el particular, fue hasta bien entrado el siglo XX cuando se dieron las formulaciones definitivas en este sentido. Uno de los investigadores que más insistió en este punto, fue Iuri M. Lotman, el semiotista soviético impulsor de la Escuela de Tartu y pilar de los progresos más significativos en la institucionalización de la disciplina de los signos. Lotman dice: “El signo es una sustitución material de los objetos, fenómenos o conceptos [...] el rasgo fundamental del signo es la capacidad para cumplir su misión de sustituto. La palabra sustituye al objeto, al concepto; el dinero sustituye al valor del trabajo socialmente necesario; el mapa sustituye al terreno; los distintivos militares sustituyen a los grados correspondientes. Todos ellos son signos” (1979:8). Si esto es verdad, entonces aquí se encuentra uno de los fundamentos de la vida social tal como es conocida actualmente.

En la relación tripartita que se establece entre el médico, el signo y lo representado, los métodos semióticos podrían ayudar a desarrollar interpretaciones más precisas. Hay que remarcar que el signo es una entidad mediadora —se encuentra en lugar de otra cosa—, de lo que se deduce que el signo no es la cosa sustituida. Al no haber una simetría signo-objeto, en el

proceso de representación intervienen mediaciones que en un momento dado podrían dificultar la pertinencia de una interpretación. Si en otros campos las consecuencias pueden no ser fatales, en el médico sí, por eso se propone a la semiótica como apoyo para la práctica clínica.

En Morelia, pese a que ha habido propuestas para mostrar el vínculo entre las dos áreas de conocimiento implicadas, éstas no han pasado de buenas intenciones. Por ejemplo, en 2010 se organizó en la Facultad de Medicina de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, un diplomado titulado: *La clínica como ciencia semántica* (dirigido a médicos), en el que participaron personalidades tan connotadas como Jaime Vieyra García, Rosario Herrera Guido, Herón Pérez Martínez, Fernando Martínez Cortés... Aunque la convocatoria fue muy buena y el interés grande, el evento no resultó suficiente para mostrar las ventajas de vincular institucionalmente las áreas en cuestión. Por esta razón se hace necesario el desarrollo de una investigación que ponga de relieve el viejo parentesco medicina-semiótica, y que demuestre la situación favorable que puede resultar la puesta en práctica en el ámbito médico de dicho parentesco.

Es, pues, con la intención de llenar este vacío que se tomó la decisión de analizar esta problemática como objeto de estudio.

Dada la orientación del programa educativo en el que se enmarca este estudio (Maestría en Filosofía de la Cultura), no se puede evitar la incorporación de otro campo: la filosofía. Esto no representa mayor

problema, puesto que las reflexiones sobre el signo implican, explícita o implícitamente, una posición filosófica. La dificultad radicaba en determinar la postura filosófica más adecuada para el estudio, y fue el perfil que tomó, el que dictó la teoría a seguir.

0.2 Hipótesis de trabajo.

Dado el hecho de que la práctica clínica implica, durante su ejercicio por parte del médico, la intervención de códigos de naturaleza diferente (lingüístico, visual —con sus múltiples variantes—, cinésico, gestual...), la posesión de instrumentos teórico-metodológicos de interpretación proporcionarían bases suficientes para el desarrollo de diagnósticos más precisos.

En esta situación, ¿cuáles serían estos instrumentos? Si se pretende la precisión en los diagnósticos, esos instrumentos tienen que estar lo suficientemente probados para resultar operativos, y qué mejor que extraerlos de la disciplina que se ocupa de todas las clases de signos, es decir, de la semiótica.

Por otra parte, ¿cómo se adaptarían a la práctica clínica? Forzosamente habría que ver las particularidades y las necesidades del nuevo campo de inserción, y probar una y otra vez su aplicabilidad. Además está el siguiente problema, ¿cómo proceder para interpretar signos de naturaleza diferente, algunos de los cuales ni siquiera tienen una fuente de emisión humana? Se debe contar con una teoría lo suficientemente operativa que permita hacer

inferencias generales a partir de la interacción sígnica que se produce en ámbitos enuncivos concretos (como puede serlo en el circuito comunicativo constituido por el médico y un paciente). El planteamiento de respuestas a tales cuestionamientos es lo que, a final de cuentas, motiva la elaboración de la presente tesis a partir de los siguientes objetivos.

0.3 Objetivos.

General:

Mostrar las ventajas de contar con instrumentos teórico-metodológicos precisos que permitan al médico ser más eficiente en su praxis.

Específicos:

- Determinar el carácter sem sico de la praxis médica.
- Hacer evidente el parentesco entre la semiótica y la medicina y mostrar, consecuentemente, la adaptabilidad de instrumentos teórico-descriptivos de un campo al otro.
- Precisar la teoría semiótica más adecuada para la finalidad perseguida.
- Situar la relación de la clínica con respecto a dicha teoría.

Estamos conscientes de que el logro de estos objetivos implica riesgos y la superación de múltiples obstáculos, pero son precisamente estos factores los que inciden en la ampliación de los horizontes de cualquier disciplina o ciencia. Si no hubiese individuos dispuestos a tomar cierta clase de riesgos,

el panorama académico sería desolador. Con toda modestia, es nuestra intención contribuir a la expansión de la “visibilidad” de área clínica.

0.4 Marco teórico.

El ser humano es un ser con un pensamiento extremadamente complicado. Ninguna otra especie animal sobre la tierra posee la complejidad del hombre. Para constatar esta afirmación basta con dar un vistazo a nuestra realidad circundante, en donde las grandes edificaciones, los medios de transporte y de entretenimiento, las formas de gobierno... se oponen a cualquier tipo de naturaleza. Cuando concluimos en este aserto, lo que queremos decir es que el hombre es ante todo un ser eminentemente cultural, por lo tanto la cultura es el único medio de que dispone para acercarse al “mundo”. La cultura constituye una propuesta de conocimientos convencionales válidos en un momento dado de su evolución. Al ser parte de una comunidad, el ser humano se ve obligado a asumir tal propuesta, que va a determinar sus formas de interacción con sus semejantes y con el mundo.

Ahora bien, una característica de cualquier universo cultural es que se encuentra sectorizado. Así, es posible establecer conocimientos de carácter primario y secundario. Son conocimientos de carácter primario aquellos que se aprenden sin instrucción alguna, por el simple hecho de desenvolverse en una comunidad. Son secundarios los que se presentan en zonas especializadas, y que para ser aprendidos requieren instrucciones previas. Ejemplos de estas zonas especializadas son la química, la historia, la filosofía, la física, la botánica y, por supuesto, la medicina. Cada una de estas

zonas posee códigos de simbolización que son particulares y que, consecuentemente, proporcionan a los signos que se enuncian en su interior un carácter individuado.

Dicho lo anterior, al médico no le vendría mal saber más acerca de los códigos de simbolización propios de su campo.

Decíamos líneas atrás que, para la realización de este estudio se requería de una teoría operativa. Pensamos que en la semiótica faneroscópica de Charles Sanders Peirce encontramos los instrumentos adecuados. Su pensamiento reviste una amplitud tal que implica una multiplicidad de aplicaciones. La semiótica, podemos decir, es una teoría de la realidad, y, la realidad, sólo puede ser conocida a través de los signos; de inferir mediante los signos, a través de la semiosis. La semiosis es el instrumento para explicar la realidad que no es más que otra forma de nombrar a la lógica. Peirce distingue el *signo acción* que es otro nombre de la semiosis, y el *signo representamen*, el cual es el punto de partida para formalizar a la *semiótica*.

Para Peirce, la faneroscopia se encarga de estudiar el “fáneron”, esto es, de todo fenómeno que se encuentra en la mente humana. Con él viene a sustituir el concepto de “idea” que, aunque es sumamente utilizado, resulta muy impreciso. El fáneron, por otro lado, es simultáneamente una entidad mental y física, lo que conlleva la consideración de que todo acontecimiento mental se origina en la actividad que los sentidos tienen en el mundo, mediante procesos de abstracción hipostática. Una abstracción de esta

clase, de acuerdo con Peirce, actúa sobre el objeto y afecta a la razón. Salta a la vista la base lógica de la propuesta del filósofo norteamericano.

Para estudiar el fanerón, Peirce establece tres tipos de categorías faneroscópicas: la primeridad, la secundidad y la terceridad, a las que en este momento nos referiremos brevemente.

La primeridad es el objeto en sí mismo, sin considerar la existencia de un segundo o de un tercero. La secundidad es la forma en que el ser existe con relación a otra entidad. La terceridad es aquello mediante lo cual un primero y un segundo entran en relación.

La anterior formulación constituye la plataforma de la semiótica peirceana, que es de carácter eminentemente lógico. Peirce aplica dichas categorías al acto semiósico de la siguiente manera: un signo es una cosa que para alguien se refiere a otro algo en algún aspecto. Esta es una operación lógica, que se verifica porque un tercero, llamado *interpretante*, es determinado por un primero, llamado *representamen*, a referirse a esa misma cosa, llamada *objeto* (el objeto debe ser considerado como una representación, con lo cual se evita cualquier equívoco). La concepción de signo en Peirce es de carácter tricotómico, y un proceso semiósico comprende la interacción entre un representamen, su objeto y su interpretante.

Uno de los conceptos más importante de este filósofo es la construcción del interpretante; esa experiencia de la terceridad que permite que unos signos entren en relación con otros, siempre y cuando consideremos que el

interpretante es un signo que traduce y/o delimita a otros signos. Sólo puede haber tres grados de interpretantes obtenidos por razonamiento, pero ellos están en una relación ilimitada. “Un *interpretante inmediato* está implícito en el hecho de que cada signo debe tener su interpretatibilidad peculiar antes de obtener un *intérprete*. Un *interpretante dinámico* es aquel que es experimentado en cada acto de interpretación, y en cada uno de estos es diferente de cualquier otro; y el *interpretante final* es el único resultado interpretativo al que cada *intérprete* está destinado a llegar si el signo es suficientemente considerado. El interpretante inmediato es una abstracción: consiste en una posibilidad. El interpretante dinámico es un evento singular y real. El interpretante final es aquel hacia el cual tiende lo real” (Charles Sanders Peirce 1987:146).

Lo interesante de esta concepción en el ámbito médico es que permite la identificación de un signo a través de otras unidades significativas en marcos interpretativos precisos.

Es, pues, valiéndonos de los postulados del filósofo norteamericano, que emprendemos la parte fundamental de nuestra investigación. Porque Peirce asegura que todo pensamiento es signo y todo signo es pensamiento. Que la función del signo consiste representar a la realidad, y, la esencia del signo no es otra cosa que en el conocimiento de esa realidad.

PARTE I.- SEMIÓTICA Y MEDICINA EN EL MUNDO ANTIGUO

1.1 La semiótica y su etimología.

Si como el griego afirma en el *Cratilo*
 el nombre es arquetipo de la cosa
 en las letras de rosa está la Rosa
 y todo el Nilo en la palabra nilo.

Jorge Luis Borges.

Primer cuarteto de *El Golem*

(Borges 1989:263)

Quizá Platón haya sido el primero en investigar el origen y el significado del vocablo *sema*, de donde deriva la palabra semiótica. Esto se hace muy evidente en uno de sus escritos denominado: *Cratilo*. Es interesante señalar como Sócrates en ese diálogo le dice a Hermógenes: “hay quienes afirman que el ‘*soma*’¹ es la ‘*sema*’² de la *psike*, (el cuerpo es la tumba del alma) como si ella estuviera enterrada en él, al (momento) presente; y, puesto que a su vez es por medio de él, que el alma indica lo que indica³, también por ese lado se le llama correctamente *signo* —que es otra acepción de *sema*. Me parece por cierto que los órficos han dado esta denominación considerando que el alma paga castigo por aquello que debe pagar estando presa en el cuerpo; para que este cuerpo la preserve (*sozestai*→ σωζεσται, *conservar*)⁴ como su envoltura, como una imagen de una *prisión*. Por consiguiente, el *cuerpo* es eso, cárcel, hasta que el

¹ σωμα, cuerpo, objeto tangible, órgano, materia y otros significados.

² σημα, señal de una sepultura, túmulo, signos escritos y otros significados.

³ (‘*semainei*’ σημαίνει→*indicar*), marcar con una señal, conjeturar, sospechar.

⁴ (*sozestai*→ σωζεσται, *conservar*) conservar para sí, conservar en el espíritu, recordar.

alma haya pagado sus deudas; *soma* se le denomina (al cuerpo) y no se debe remover ni una letra” (Platón: *Cratilo* 1992:400b-c;394).

Desde este escrito platónico se puede inferir que *sema* es una señal concreta como la huella que alguien deja al pisar la tierra. Pero además, *sema* tenía un significado adicional, a saber, “montículo de tierra o piedra que marcaba la tumba de alguien. Costumbre proveniente de los egipcios que colocaban sus tumbas o piedras en occidente; ese lugar a donde Amón-Ra, el dios Sol viajaba cada noche para visitar la ciudad de los muertos. De aquí que en nuestros días se diga el refrán *dar santo y seña* de alguien, de su vida hasta su muerte; o simplemente mencionar en detalle las características de algo o de alguien. Desde esta interpretación, ahora se puede explicar por qué el vocablo ‘*semeion*’ que quiere decir *huella* en su significado fundamental, puede seguir en dos direcciones.

La primera dirección es de índole religiosa, connotativa y por lo tanto puramente simbólica. Esta línea de investigación conlleva una búsqueda semántica del vocablo *semeion*; una exégesis primera encuentra un significado místico del signo, que según el mito sólo era dado por el oráculo como dato de un *acontecimiento maravilloso*, en tanto suceso que contradice las leyes del acontecer natural. *Semeion* es, por tanto, el milagro. En este primer sentido, *semeion* connota el ‘*signo*’ proveniente de los dioses.

El mito relata que Kronos (el padre tiempo) engendró con Rhea varios hijos, que devoraba al nacer. Tenía el temor de que le quitaran el poder como él

lo hizo con su padre Kaos. Zeus, el hijo menor de Kronos fue salvado de ser devorado por una estratagema de su madre Rhea. Cuando Zeus nació, Rhea genera por vez primera un signo: envuelve una roca en los pañales que usaba Zeus y Kronos la traga creyendo que allí iba el recién nacido (Ángel María Garibay 1989:81). No se necesita mucha imaginación para inferir que de este mito surge en la mente de Peirce, la definición que él propone para el signo: “es algo que *está en lugar de alguna* otra cosa para alguien en ciertos aspectos o capacidades. (Peirce 1987: 2.228:244) Y más aún, el mismísimo Zeus encaja perfectamente en el sentido de su nombre, el cual proviene de Semaleos. (*sema, signo*) que lleva hacia otra definición peirciana: “la palabra o signo que el hombre usa, es el hombre mismo.” (Peirce:1988: § 50; 121) Podríamos agregar más retruécanos entre el hombre y el signo concebido por Peirce. Tiene mucho sentido decir que *el hombre mismo es un signo entre los signos*, o también decir que *cuando nos pensamos a nosotros mismos, cómo somos este momento, aparecemos como un signo*. “Puesto que entre los griegos ‘*Semaléos*’ es el primer dador de signos, de este vocablo deriva el nombre de Zeus quien, según el mito, designaba los quehaceres a los demás dioses, y a él, como rey del Olimpo, le viene bien su nombre mismo, pues *semaléos* es simple y llanamente “el que hace señales o signos” (Herón Pérez Martínez 1995:26).

Si se sigue por esta línea de investigación se pudiera llegar hasta la transfiguración de la semiótica en hermenéutica inclusive. Esto, si se toma el “significado de *hermeneia* en el sentido de *expresión de los signos* que en algún momento le dio Aristóteles” (Beuchot 2004:47). Porque los *semas* para los

griegos también recibían el nombre de *hermes*, los cuales se referían a “los cipos que se ponían en la frontera o en los límites para demarcar las heredades: piedras prismáticas con el busto del dios Hermes (el encargado de vigilar las lindes) y, generalmente, con representación abultada de los genitales, como queriendo animar al agro a la fecundidad” (Félix Duque 1994:17).

Mauricio Beuchot, en la exégesis del significado de su hermenéutica, encontró que “la misma palabra *hermeneuein* tuvo su evolución: primero significaba el dar a conocer algo, *de parte de los dioses*, como era la función de Hermes. Platón usa la palabra *hermeneuein* con la intención de designar a *cualquier ser mensajero* (Platón *Ion*, 534c) mas *hermenéuon* tendría la connotación de ser mensajero e intérprete de los mensajes divinos. De ahí que Eros se considere un buen intérprete de los mismos, (Platón *Banquete* 202e) y, en ese sentido Platón habla de un arte hermenéutica (*hermeneutiké téchnê*) aplicada a las divinidades. Desde esta perspectiva, la hermenéutica estaría considerada dentro de un arte menor o *tèchnê* y por supuesto como toda *tèchnê*, subordinado a la *episteme* o ciencia (*Epinomis*, 974e). En conclusión el *hermeneus* o hermeneuta sería un mediador ordinariamente entre los dioses y los hombres; así, más que ocupar un segundo lugar, ocuparía *un tercero*” que concuerda con el signo interpretante de Peirce (Mauricio Beuchot 2004:46-47).

La segunda línea de investigación del signo se apoya en el sentido básico y denotativo de *semeion*, en tanto *señal o distintivo*. Como dice Mauricio Beuchot, (2004:46-47) tiene un “sentido literal... el cual es sugerido desde Aristóteles en la *Peri hermenéias*, en donde la *hermeneia* es del orden de la

expresión y no de la interpretación."⁵ Esta es la forma como el *semeion* derivaría su significado hacia el `indicio, hacia el `síntoma', hacia el `presagio', hacia la `admonición', que todas, en algún sentido, pueden ser aplicadas en el *arte de curar*. Pero todas estas denominaciones entran en una dimensión tan extraña, que por serlo así, es la más interesante. Es la dimensión del significado del significado que Peirce le llama *Interpretante*. Allí se expresa alguna cosa del ser pero se calla otra o varias cosas de él; esta es la teoría semiótica de Peirce.

Ahora veamos algo acerca del origen del signo clínico actual; del signo que usan los médicos para realizar un diagnóstico. Cualquier estudiante de medicina que haya escudriñado el *Diccionario Terminológico de las ciencias médicas*. (Cardenal 1963:1113) sabe que el término *Semiología* es un sinónimo de *Sintomatología*, y la puede definir como "aquella parte de la patología que estudia los síntomas de las enfermedades". También, alude a la interesante sinonimia de *semiología* con la *fenomenología*, en donde ésta, engloba a todo estudio de las "apariencias o manifestaciones de cualquier orden en una ciencia". (Cardenal1963:484) En algunos textos modernos, la *semiología* ha sido definida como "la rama de la medicina que se ocupa de la identificación de las diversas manifestaciones de las enfermedades." (Argente-Álvarez 2006:4)

La *semiótica* también es sinónimo de *sintomatología*, sin embargo, en el lenguaje médico se usa poco. La *sintomatología* casi nunca se aborda como un estudio semiótico, ni aún en las escuelas o facultades de medicina. Lo más cercano al estudio de la *semiótica* en ellas se hace desde la *clínica*

⁵ Las cursivas son mías.

propedéutica, la cual, tiene una connotación médica por estar involucrada la palabra *clíné* (κλινη) que significa *cama* y se describe como “aquella enseñanza preparatoria destinada a reunir e interpretar los signos y los síntomas para llegar al diagnóstico” (Argente-Álvarez 2006:4). Con ello, da idea de que se va a intentar iniciar un estudio de los signos que tiene el paciente. Sin embargo, el estudio propio de los signos y síntomas son tratados con el nombre de *semiología*, pero se abordan desde una perspectiva cardinal y no ordinal. Como tal, sólo trata de sistematizar los signos anatómicamente, es decir, desde la “cabeza hasta los pies”, como lo dice literalmente Horacio Jinich en su libro: *Síntomas y signos cardinales de las enfermedades* (Jinich Horacio 1986).

En este superficial recorrido de los textos médicos, hemos visto que no está muy claro, ni qué es el signo, ni la función del signo y mucho menos, cuál es la esencia del signo clínico. Especial atención merece saber por qué, ni el reconocido semiólogo francés Roland Barthes (1915-1980) pudo escudriñar la semiología médica en forma sistemática desde la perspectiva estructuralista de Saussure (Roland Barthes 1994: 267-277). Cuando sin éxito este semiólogo trató de formalizar el signo clínico le causó una desesperación tal, que le hizo cuestionarse:

¿la medicina actual, es todavía verdaderamente semiológica?

Ante esta pregunta se obliga al médico a investigar en serio el origen del vocablo `semiótica`. Investigar por qué se cuestiona de esta manera a la disciplina que por antonomasia ha usado la semiología para dar fundamento a sus diagnósticos.

Aunque sabemos que “el interés por los signos se pierde en los albores de la humanidad y la semiosis es usada desde el periodo oral de la cultura griega, la palabra semiótica que es su teoría fue acuñada por Galeno hasta el siglo II de nuestra era. El denominó *Semiotikê tèchnê* al arte de “observar los síntomas” (Herón Pérez Martínez 1995:26). Desde entonces se ha usado con frecuencia para designar “la parte de la medicina que se ocupaba de interpretar los signos de las enfermedades y que abarcaba la diagnosis y la prognosis. En algunas ocasiones se llegó a usar también el término ‘*semiosis*’ en el sentido de <<inferencia de un signo>> en general” (Ferrater Mora José 1990:2981).

Siendo más precisos y para dar un mejor argumento a lo mencionado, encontramos que en todas las hipótesis que buscan lo prístino en la palabra *semiótica* apuntan al “vocablo *sema*: *semaía*, como la etimología que en un tiempo se usó para designar la *bandera*, el *estandarte* y en general, cualquier tipo de *enseña*” (Herón Pérez Martínez 1995:26). De este vocablo se deriva “*semaino* que significa *poner una marca a algún objeto; colocar un sello a algo; dar la señal para que empezara una cosa*, por ejemplo un combate. *Semaino* por tanto, se usó pronto con el sentido de dar una orden y, de allí, *dar a conocer, revelar, explicar*, hasta llegar al concepto con que, en la actualidad, se le conoce en el mundo no bárbaro: ‘*significar*’, ‘*tener una significación*’, *mostrarse como un síntoma, manifestarse*” (Herón Pérez Martínez 1995:26).⁶

Por otro lado, hay algunos que la hacen provenir desde el vocablo: *semáforo* que literalmente significa *el que lleva el signo*, del griego ‘*sema*’, signo

⁶ *Las cursivas son mías*

y *`ferein'*, llevar. La dirección de este vector apunta su origen y proveniencia hacia los estoicos, por aquello de que “se consideran los iniciadores de la semántica” (Mauricio Beuchot 2005:38). También el vocablo *`semantikos'* (σημαντικός) se refiere a aquello *`que significa,'* o a lo *`significativo,'* derivado de *`semanein'* (σημανειν) *`señalar,'* *`significar'”* (Corominas 1991 Vol. 5:197).

Una vez que enumeramos esta relativa polisemia, se sabe que el *semaino* fue abrazado por la medicina como sinónimo de *signo*, el cual en efecto, es un “fenómeno, un carácter, o en definitiva un *síntoma objetivo*⁷ de una enfermedad o estado que el médico reconoce o provoca.” (Cardenal 1963:1090) Por lo demás, este *síntoma objetivo* se introduce al signo médico como una aparente tautología, y esto se debe a que el síntoma se refiere a cualquier manifestación de una alteración orgánica o funcional apreciable por el médico o por el enfermo,” (Cardenal 1963:1112) ya que el vocablo *symptoma*, se ha tomado del griego, en tanto, *coincidencia*, y éste del vocablo *simpiptein* que significa *coincidir* o *caer conjuntamente*, que a su vez se deriva de *ptoma*, que significa *ruina, desecho, cadáver*), (Corominas 1991 Vol. 5:258) que recuerda al *sema* o *tumba* de Platón.

Después de este análisis etimológico, queda claro que la semiótica tiene una fuerte relación con el quehacer del médico, con su praxis. Sólo hay que denotar que su uso en la medicina, evolucionó a través de la línea ideológica europea de Ferdinand de Saussure, con toda la carga del psicologismo y

⁷ *Las cursivas son mías.* En la medicina de la actualidad se repite sin análisis que el síntoma se caracteriza por su acento en lo subjetivo. (como si la subjetividad fuese algo simple de explicar)

conceptualismo que ella porta. Esta semiología se ha guiado por el lenguaje como *modelo*, poniendo el acento en el carácter humano y social. La imagen acústica —aclara Saussure— es un “fenómeno enteramente psíquico”, seguido de un proceso fisiológico. El cerebro transmite a los órganos de la fonación un impulso correlativo a la imagen; las ondas sonoras se propagan de la boca de A al oído de B: proceso puramente físico; el circuito se prolonga en B en un orden inverso: del oído al cerebro, transmisión fisiológica de la *imagen acústica*; en el cerebro hay una asociación psíquica con el concepto correspondiente” (Saussure: 1993:38).

El signo se inicia mediante la representación mental de una “imagen acústica” llamada “significante” que deviene en “significado” o “concepto” y por ende, deriva hacia un conceptualismo que al final, no es más que una forma psicológica de ver los fenómenos sociales. Por eso Saussure insiste en que “la semiología es la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social,” (Saussure 1993:42) y el proceso de la significación es diádico, es decir, salta del percepto al concepto sin hacer ninguna parada.

Para Saussure el signo es diádico, es decir, solamente consta de dos categorías: significante y significado. Esto deviene, pues, en un psicologismo; en una doctrina según la cual todo conocimiento es considerado exclusivamente un hecho de conciencia, sin considerar los aspectos epistemológicos y lógicos de éste. Con ello, hay una tendencia a interpretar cuestiones éticas o políticas de igual manera. Tampoco se apartan de la carga psicológica de Saussure otros autores como Marty Claude & Marty Robert pues dicen que “la semiología es la

ciencia general de todos los sistemas de signos (o símbolos) gracias a los cuales los hombres se comunican entre ellos” (1992:19).

La semiología con esta carga psicológica y conceptualista, usada por los médicos europeos, llegó a México a través de las escuelas de medicina de la clínica francesa. Manuel Eulogio Carpio Hernández (1791-1860) tradujo en el año de 1823, del francés al español, un librito escrito por Marat titulado *Pectoriloquio*. Este pequeño libro versaba sobre la invención del estetoscopio que había realizado Teófilo Laënnec y que publicara desde 1819 en su *Tratado de auscultación mediata y las enfermedades del pecho*. (Fernando Martínez Cortés 1987:57-59) Desde entonces a la fecha la *semiología* se sigue enseñando en los cursos de *Introducción a la clínica médico-quirúrgica*.

Por otro lado, en la actualidad las ciencias médicas tampoco se han ceñido a los lineamientos de la Asociación Internacional de Semiótica, respecto al acuerdo de 1969, en el sentido de utilizar el término *‘semiótica’* y no *‘semiología’*. Por lo anterior se considera que el término *‘semiótica’* deberá ser retomado por las ciencias médicas con la propiedad requerida en las disciplinas filosóficas. Para ello, se debe recurrir a Charles Sanders Peirce.

La novedad que propongo para el estudio clínico del paciente tiene más de cien años. Aunque todo inició aparentemente con una serie de retruécanos del lenguaje, Peirce descubre que los términos *‘lógica’* y *‘semiótica’* tienen el mismo significado y llega a una conclusión, que parece muy afortunada para la medicina: “la semiótica, no es más que otro nombre de la lógica, es decir, la doctrina cuasi necesaria o formal de los signos” (Peirce 1988 2.227:244).

Lo más asombroso de esta investigación parece estar en haber encontrado que existe cierta similitud entre la semiótica de Peirce y la de Galeno, con las debidas proporciones. Pareciera que la sentencia bíblica: “nada nuevo hay bajo el sol” [...] “lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará” (Eclesiastés 1:9) se le puede aplicar a la semiótica faneroscópica peirciana. Toda la semiosis se deriva de la faneroscopía, que es el nombre con el que Peirce dio a conocer su fenomenología. Llama la atención que este autor, sin haber leído la *Iniciación a la Dialéctica* de Galeno, (Galeno 1982:VII) describe su semiótica faneroscópica con bastante semejanza a la *semiotikê tékhnê* fenomenológica que instituyó el médico de Pérgamo. Aunque será motivo de otra investigación, sólo dejo asentado que Galeno entendió el *phainomenon* (φαινόμενον) como Peirce entiende ahora el fáneron. En ambas semióticas se concluye que aquello que se aparece a la mente de un hombre siempre es un fáneron o *fenómeno*. Galeno como Peirce precisan el sentido que quieren darle a la palabra: *phainomenon* (φαινόμενον). Galeno aclara literalmente que se refiere a “todo aquello que de algún modo alcanza el hombre con sus facultades, (y una de sus facultades más excelsas es la *abstracción*); o en sentido inverso, todo aquello que de alguna manera se hace presente a las facultades del hombre” (Galeno 1982:LXXV). Ambos autores habrían extraído este conocimiento de los epicúreos. Alan Marquand señala en su libro *The logic of the epicureans*: “la función de la lógica consiste en inferir de lo que es observado lo que no es observado [...] los epicúreos consideraban el signo como un fenómeno cuyas características nos permitirían inferir las

características de otros fenómenos en condiciones de existencia suficientemente similares” (Deladalle 1996:112). Para ellos el signo, en principio, era un objeto sensorial; lo mismísimo que sería para Galeno y para Peirce.

Esta coincidencia de ideas se nota sobre todo en algunas frases que tratan de expresar cómo conciben el fenómeno. Así, “todo aquello que de alguna manera *se hace presente a las facultades del hombre*” dicho por Galeno, es muy similar al “total colectivo de todo lo que de algún modo o en algún sentido *está presente en la mente*”⁸ que dice Peirce. Aún más, cuando Galeno dice que: “las cosas que se manifiestan, unas por sensación, otras por intelección” parece estar de acuerdo con Peirce en que “incluso un percepto es una abstracción” (Peirce 4.235) porque el percepto o fáneron pudiera ser definido como una “evidencia de los sentidos” y Galeno al decir que “las heridas son ventanas anatómicas” avalaría que <<los elementos de todos los conceptos entran en el pensamiento lógico por la ventana de la percepción y salen por la puerta de la acción intencional (*purposive*)>> (Peirce 1997 § 284:161) (Deladalle 1996: § 5.212:39-40).

Y si preguntaran por la vigencia de esta idea; de este pensamiento acerca de la semiótica en nuestra época, por ejemplo, se podría decir que algunos libros modernos actuales emplean la palabra *Semiotecnia* para designar precisamente a “la técnica con que se hace la búsqueda del signo,” (Argente-Álvarez 2006:4) que por demás, recordaría a la *semiotiké téchnê*; que son precisamente los vocablos usados por Galeno en el siglo II de nuestra era.

⁸ *Las cursivas son mías.*

Mas todo esto quedaría como un inquietud; como un breve apunte para estudios posteriores, porque nuestro esfuerzo interpretativo girará en torno de la concepción que Peirce tiene del signo. Intentaremos establecer la `semiótica faneroscópica´ peirciana como herramienta epistemológica de la `semiología médica´ actual. Y al llegar a este punto, el hilo que nos conduce hacia el origen de las palabras es tan delgado que se pierde en la oscuridad del tiempo. Entonces es cuando se tiene que invocar a los creadores de nuestra cultura; a los poetas creadores de esas cosmogonías y teogonías para que narren sus visiones y desde su perspectiva nos digan cómo inició todo en el mundo en general y la medicina en particular.

1. 2 La semiótica como creadora de la cultura.

Las narraciones fabulosas de dioses y héroes que brotan de la hipérbole de poetas como Homero, Hesiodo o Píndaro, son los mitos. Los mitos en su conjunto son los creadores de culturas. La llamada cultura occidental de la Antigua Grecia es un punto de referencia de nuestras tradiciones. El vocablo *mito* (μῦθος) significa *palabra o discurso* y se puede decir que en el nacimiento de cualquier cultura siempre hay alguna narración que se liga de manera íntima con algún rito significativo, en el cual, se trata de simbolizar aspectos profundos de la existencia humana y transhumana. Ahora bien, si se considera la cultura como un “campo regulado de producción semiósica que cuenta, en principio, con reglas estructurales de carácter primario que permiten la gestación y la circulación del significado, entonces, todo objeto o acontecimiento que se produce en una cultura tendrá un carácter significante” (Juan Carlos González Vidal 2008:15). De esta manera, las teogonías y cosmogonías de los pueblos no son otra cosa que mitos que constituyen mundos y dioses que se retroalimentan entre sí. En ellas, se van forjando algunos modelos icónicos con caracteres significantes que trascienden a todo el pueblo y son asimilados por el sistema cultural vigente que los actualiza hasta decantarlos en un “universo de sentido” que es como lo señala Kvétoslav Chvatik (1997:36).

En su devenir, ese universo semiótico tiene una doble pertenencia pues le es común tanto al hombre como al mundo; pone cierto orden a los valores de los universos simbólicos creados, y al final, terminan por integrarse en esas mismas culturas. Lo que los mitos proponen son modelos icónicos de actuación que de

alguna manera muestran simbólicamente cómo se debe tomar la vida desde una perspectiva que incluya diversos sentidos. El tipo de saber que adquiere el hombre en ese mundo simbólico, aunque en principio icónico e intuitivo, puede traspasar e inclusive superar los límites de la razón porque en efecto, “los límites de la racionalidad y el sentido se encuentran entre el símbolo y el ícono” (Mauricio Beuchot 2004:112). Debido a que el símbolo es un signo cargado de significado es posible que conduzca hacia una semiosis infinita, y en cierto sentido, inalcanzable. Sin embargo, de una u otra forma todo lo simbólico contiene una verdad. Esta verdad es falibilista o provisional para Peirce e icónica analógica desde la perspectiva de Beuchot, sin embargo, en ambas se obtiene el conocimiento necesario para permitir que se comprenda el mundo lo suficiente para vivirlo. Es mediante el raciocinio, o mejor dicho, racionalizando los mitos es como se da el fundamento a lo que fue abstraído del sentido o del sentimiento sedimentado en el espíritu de una cultura.

Porque cualquier “fenómeno al relacionarse con una cultura, asume la función de significante, sobre todo cuando se vincula con un sistema de significados bajo las regulaciones particulares de una cultura específica, da lugar a una función codicial. Lo que ocurre estrictamente es una asignación de marcas semánticas contenidas en el universo semiótico.” [...] “Es evidente que la asignación de estas marcas dependerá de los conocimientos convencionales del mundo comprendidos en ese universo” (González Vidal 2008:15). Esas marcas semánticas, entonces, no son otra cosa que reglas o leyes establecidas como símbolos de esa cultura, que de alguna manera han tratado de acercarse a la

verdad. Quizá por esto Peirce pudo expresar que “el arte de razonar consiste en ordenar los símbolos para encontrar la verdad.” (Peirce 1987 § 2.281, § 2.285, § 2.297 y § 2.302) Porque “el símbolo es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones: reúne lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado. Tiene dos partes, una es conocida y nos pertenece; es con la que iremos en busca de la otra, la que embona con ella, con la cual y sólo con la cual se cumple la simbolización; se lleva a cabo el acontecimiento de simbolicidad. Y es preciso que se encuentre la razón de los símbolos porque así y sólo así, se logrará pasar de “lo aparente a lo oculto, de lo accidental a lo esencial, inclusive del fenómeno al noumeno”. (Mauricio Beuchot 2004:158).

1.3 La semiótica y la filosofía.

Cuando los pueblos más antiguos trataron de comunicarse entre sí y con otros, surgieron los signos ideográficos. Estos eran figuras o jeroglíficos de los objetos que querían representar; así, para escribir “buey” por ejemplo, se dibujaba un buey. Mas hubo un paso decisivo al introducirse el sistema fonético, que sin embargo era muy complicado, ya que cada signo representaba el primer sonido de la cosa representada. La maravilla ocurrió en el siglo VIII a. C. Los griegos basados en los signos fenicios y babilonios inventaron el alfabeto gráfico. Los griegos, tan pronto como tuvieron un alfabeto completo con que trabajar, fueron los primeros en comprender que la escritura es un medio para pensar mejor. Con ello, el mundo en que vivimos empezó a ver la luz. Así quedaron

plasmadas las narraciones míticas de Hesiodo en su *Teogonía* y los cantos de la *Ilíada* del ciego analfabeto Homero.

Después, alrededor del siglo V a. C, los habitantes de las islas y las costas del mar Egeo ya no se conformaron con escuchar las narraciones míticas. Ahora, para buscar el “sentido” del mundo no sólo trataban de interpretar los mitos, sino además, intentaron explicar racionalmente el origen del universo y dar cuenta de todas las cosas que existían en él. Todo ese mundo mítico creado en la mente de los poetas era un mundo simbólico. Surge la necesidad de explicitarlo en forma razonable dejando de lado las adivinaciones, la magia y los hechizos implícitos en el mismo. Sin embargo, al intentar desplegar el conocimiento de esa gran variedad de símbolos, encontraron cierta dificultad y había que buscar una *ciencia* que lo hiciera. Y “la ciencia se apareció. Sólo que en ese tiempo, la ciencia consistía en un sistema de creencias. Todas ellas desarrolladas como parte de un núcleo cultural común a las diferentes culturas que constituían el mundo griego antiguo” (Sergio F. Martínez 1997:29). El problema fundamental consistía en asignarle un significado preciso a la *physis* (φύσις), de la naturaleza, pero además explicar las causas de sus cambios. Los primeros que trataron de resolver estas cuestiones fueron los *Physiologois*, literalmente los estudiosos de la *physis*. Mas, ¿cuál era significado de la *physis* para los antiguos griegos? Por su etimología el vocablo *Physis* proviene del verbo *phyo*, (φύω) que significa ‘brotar’ ‘crecer’ ‘hacer salir’. A su vez, esta palabra deriva de *physeos* (φύσεως) que se puede traducir en concreto como: la *Naturaleza*, aunque con

ciertos matices. Porque, este término tenía un significado tan polisémico, que sólo llega a cobrar más sentido cuando la significación apunta hacia *todo ser que se aparece por sí mismo*” (Corominas y Pascual 1991 Vol. 5:905). Habría que explicar también los cambios que se presentan en ese ser que se aparece. Heráclito, por ejemplo, sostenía que los cambios en la *physis* ocurren porque hay un “flujo perpetuo del devenir, y porque todas las cosas corporales se generan y perecen pero jamás son realmente” (Heráclito 1981:326-327). Platón parece confirmar lo dicho por Heráclito cuando en la voz de Sócrates menciona que “todo se mueve y nada permanece, y, comparando a los seres con la corriente de un río, añade que nunca podrías sumergirte dos veces en el mismo” (Platón Cratilo 1992:402a). Por el contrario, Parménides parece estar convencido de que “el universo es uno, y sólo uno, del no ser no puede venir el ser, el universo es inengendrado e imperecedero” (Parménides 1981:425).

A pesar de que los <<physiologos>> privilegiaron el razonamiento como método de estudio, nunca abandonaron del todo `el sentido que da el mito´ y el mismísimo Aristóteles recomendó que estos hombres debían ser reconocidos como los primeros filósofos de la humanidad cuando dijo: “el que se siente perplejo y maravillado ante las peculiaridades de la luna, el sol y los astros,⁹ y ante el origen del Todo [...] reconoce que no sabe. (de ahí que el *amante del mito* sea, a su modo, <<amante de la sabiduría>> y sepan que el mito se compone de maravillas)” (Aristóteles 1994:76-77).

⁹ Como lo hizo Tales de Mileto (624-546 a.C) que hace notar la regularidad y el logos que hay en la naturaleza o *physis* (*φύσις*) al predecir por vez primera en el mundo occidental el Eclipse del año 585 a.C. Claro que en su tiempo, nadie sabía que esto lo hizo después de adquirir este conocimiento a través de la lectura de unas tablillas que había traído de Babilonia.

Después que se reconoce al mito como el dador de sentido en las culturas y encuentran que en la *physis* hay una causa razonable, entonces se infiere que su ser sufre una metamorfosis y deviene en *logos*, que sólo puede ser analizado a través de la filosofía; esa especie de saber que camina con cierta tranquilidad entre las dos aguas, entre lo especulativo y lo empírico. Y así, para dar una explicación plausible al fenómeno de la *physis* surgieron “dos tradiciones científicas: las teórico-especulativas y las tradiciones empíricas,” (Sergio F Martínez 1997:30) el idealismo y el realismo que históricamente han estado en tensión antagónica, sin saber en qué punto se distienden o en qué punto se complementan. Por las primeras estaban los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que “derivaban las consecuencias a partir de principios especulativos como los dioses, los encantamientos o rituales mágicos”. [...] “Otros como Anaxágoras, Demócrito y Pitágoras también contribuyeron a esta tradición teórica aunque con un sistema de creencias científico-filosóficas un poco diferentes a los milesios. “Pitágoras aunque seguía las doctrinas órficas, se diferencia de los milesios en que rechazaba los factores explicativos sobrenaturales y promovía la búsqueda de principios explicativos naturales de carácter general que permitieran dar cuenta de la experiencia de manera inteligible. [...] ... desdeñó los intentos por dar explicaciones de los fenómenos naturales en términos de principios especulativos acerca de la composición material de las cosas. [...] Los seguidores de Pitágoras fueron los primeros que intentaron establecer una fundamentación matemática del conocimiento, y trataron de abstraer una realidad numérica subyacente en lo que

consideraban era la realidad aparente que experimentamos. Identificaban, por ejemplo, a la justicia con el número cuatro (el primer cuadrado), el matrimonio con el número cinco (dos asociado con la mujer y tres con el hombre)” (Sergio F. Martínez 1997:31).

Por el otro lado, las tradiciones empíricas concebían a la “*physis*” (*φύσις*) en términos muy amplios y en un sentido dinámico, es decir, una concepción tal, en la cual la *physis* hacía referencia a “aquella fuerza o fuente de donde nacen todos los entes; ese conjunto de seres que pueblan el universo excepto las producidas por la *téchnê*” (José Lasso de la Vega 1972:37-61).

El paradigma de la tradición empirista lo tenemos en Aristóteles quien afirma que: “Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas (por arte, por azar y por elección). Por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que *las significamos*¹⁰ en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio; pero en cuanto que, accidentalmente, están hechas de piedra o de tierra o de una mezcla de ellas, y sólo bajo este respecto, la tienen. Porque

¹⁰ *Las cursivas son mías*

la naturaleza es un principio o causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente” (Aristóteles 2008:192b).

En resumen se puede decir que la *physis* y la *téchnê* son dos principios distintos de cosas. “La *physis* como principio intrínseco de movilidad no se refiere sólo a los semovientes, sino a todo ente natural. Pues <<principio>> significa aquí, capacidad de mover o ser movido” (Aristóteles 1994:1019a 15-20). Para Aristóteles, “el movimiento es un cambio de la potencia al acto, un cambio que emerge de la *dynámeis* de una sustancia compuesta de materia y forma, lo cual supone siempre una dualidad; lo que se mueve y lo que es movido. Por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado pero no en tanto que es curado.” [...] La alteridad es esencial en la relación entre la potencia activa y la potencia pasiva, en el ejemplo, entre el que cura y el que es curado: “un médico puede *curarse* a sí mismo, pero no en tanto que enfermo, sino en tanto que es médico”. Es evidente que el teorema fundamental de la física aristotélica donde propone “que <<todo lo que está en movimiento es movido por algo>>, donde <<por algo>> significa <<por otro>> o <<por sí mismo en tanto que otro>>” (Aristóteles 2008:256a:14) pareciera no ser un teorema físico sino metafísico. Porque al final, “si toda cosa que está en movimiento es movida por algo, y si lo que primero mueve también es movido, aunque no por otra cosa, entonces tiene que moverse por sí mismo” (Aristóteles 2008:256a:20). Con este razonamiento se llega a la aporía del motor inmóvil. Y

de nuevo, vale la pena insistir que la postura de Peirce para encontrar la solución a los problemas tiene cierto sentido, al plantear que cuando se trata de explicar la realidad con alguna metafísica “hay que hacer de nuestra lógica nuestra metafísica” (Peirce 7.579). Según Peirce, una sola lógica no es sino “otro nombre de la semiótica, la doctrina cuasi necesaria o formal de los signos” (Peirce 2.227) (ES 120); (aunque) sea difícil ver entonces cómo distinguir la filosofía-metafísica de la semiótica-lógica. (Deladalle 1996:109)¹¹

La palabra filosofía fue introducida en el lenguaje griego por uno de esos <<physiologois>>: el susodicho Pitágoras (572-492 a.C). Así lo cuenta Cicerón (1985:129) en su narrativa de las *Discusiones tusculanas*, dando detalles de cómo ocurrieron los hechos en esta didáctica y curiosa circunstancia: “Ponto, varón muy docto y discípulo de Platón, escribe que habiendo ido Pitágoras a Philiasia habló con mucha sabiduría (sophya, σοφία) sobre diversos temas entre otros, de la lógica o razón por la que la `physis´ se genera;” de por qué asegura que “la physis surge de los Números, y por qué son ellos los elementos constitutivos de todas las cosas” (Aristóteles 1994 986a 986b y 987:89-94). Le habló también de la observación de los dos principios básicos, sin los cuales “no hubiera sido posible la instauración de un método para obtener el conocimiento: la autopsia o <<visión por uno mismo>> (observación directa o disectiva, es decir del experimento) y la hermeneia o <<interpretación>> (referencia interpretativa del aspecto o eidos de la cosa estudiada a lo que por naturaleza

¹¹ Los números entre paréntesis se refieren al número dado en los *Collected Papers* y las siglas ES se refiere a *Esrits sur le signe*, traducción propia de Gerard Deledalle, Paris, Bordas, 1971).

(*katà physein*) ella es) (Laín Entralgo 1978:67). En fin, “le habló larga y sabiamente —continúa Cicerón en sus Discusiones tusculanas— y el rey Leonte quedó asombrado de tanto saber y elocuencia que exclamó: ¡Eres un verdadero sabio sofós (σοφός)! y Pitágoras le aclaró: ¡No, en realidad no soy un sabio! Si no eres un sabio, dime entonces ¿cuál es el arte que profesas? —preguntó Leonte—. Soy solamente ... un filósofo”— (Cicerón 1985:129). *Philosofo* (φιλοσοφο) literalmente significa *amante del saber*. Pitágoras aprovecha este momento para discurrir una analogía con la cual intenta describir a los hombres en general, con respecto a sus intereses particulares. (...) “Te mostraré cómo en los juegos públicos que tenemos en la Grecia —dice Pitágoras a Leonte—; unos hombres acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su *negocio* (πραξις, praxis)¹² comprando y vendiendo; (...) otros, que son, por cierto, los más nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y sólo asisten para ver y observar <<lo que se hace y de qué manera se hace aquello que se hace>>¹³; (...) “así nosotros miramos a los hombres como venidos de otra vida y naturaleza a reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero, y son pocos los que sólo se dedican al estudio de la *naturaleza* de las cosas despreciando lo demás” (...) a estos pocos los llamamos *filósofos*, (...) y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel más noble el que nada adquiere y sólo observa (...)

¹² *πραξις* que significa ‘el que hace *neg-ocio*’ lo cual literalmente significa ‘*me niego al ocio*’.

¹³ El filósofo al observar a un lanzador de disco, por ejemplo, desde una perspectiva teórica (contrario al práctico está el teórico) reflexiona tanto en los músculos como en la fuerza que ejercen estos para realizar el lanzamiento, es decir observa la <<téchnê>> (cómo se hace aquello que se hace como más tarde la definiría Aristóteles).

creemos también que se aventaja mucho a las demás ocupaciones *la contemplación y el conocimiento de las cosas.*"¹⁴

Es interesante observar cómo es que en el último párrafo del escrito de Cicerón, Pitágoras llama la atención en la creación de dos hechos semiósicos que se traducen en las dos ocupaciones más importantes de la filosofía: *la contemplación y el conocimiento de las cosas*. Y, he aquí la invención de otra palabra que va ayudar a forjar el destino del mundo. Aunque Cicerón no lo aclara, se puede decir que la *contemplación* de la que se habla en este texto, no es otra cosa más que la *teoría*. Se entiende que cuando se habla del "conocimiento de las cosas" se está invocando ese concepto que los antiguos griegos llamaron *episteme* que por demás, llega hasta nosotros en la actualidad con el nombre de: teoría del conocimiento. Y a pesar de que los *physiologois* concluyeron desde entonces, que los problemas filosóficos que planteaban solían ser resueltos de manera parcial; y a lo más que aspiraban era obtener sólo respuestas plausibles, sin jamás llegar a la verdad absoluta, de todas maneras, consideraron que la filosofía no deja de ser el camino más viable para acercarse al conocimiento, pues deja abierto el sendero para investigaciones futuras aunque sólo produzca verdades parciales o provisionales y, con frecuencia, paradojas y aporías.

¹⁴ A la *Contemplación o especulación* de la mente, en griego se le dice: **θεωρία** (*theoría*) Y el *conocimiento* es la ciencia misma; para lo cual en griego se usa la palabra: **επιστημη** (*episteme*) que es de donde deriva hoy la palabra Epistemología.

1. 4 La semiótica y los campos culturales.

Los hechos sorprendentes que realizan algunos seres humanos son aderezados con hipérbolos impactantes y de alguna manera van forjando el mito desde sus antecedentes. Un caso paradigmático del mito creador que ha sido reconocido en la historia de la narración épica es *la Ilíada*. A manera de cantos lo fue bordando en la palabra un bardo ciego llamado Homero. Homero arrobado por las musas de su invocación, en una visión fantasmagórica capta a la nereida Thetis, en el mismo momento en que está sumergiendo a su hijo Aquiles en el río Estigio para hacerlo invulnerable. Y en ese éxtasis pregunta acerca de los lugares para nombrarlos y dejarlos consagrados. Que los recuerde la humanidad eternamente porque lo que allí hicieron los hombres trasciende el tiempo y el espacio. “Canta, ¡oh! musa la cólera de Aquiles —invoca Homero. Acude a mí y cuéntame la habilidad y destreza de los hombres cuyos dioses permitieron destruir la ciudad de Príamo” (Homero 1971: Canto I:1)

Se sabe por la historia que el rapsoda Homero en sus poemas épicos iba creando y fortaleciendo los mitos, que como se sabe, nunca explican la realidad con la precisión que lo haría la racionalidad, sin embargo, al menos la dejan cargada de sentido. A través de esa carga simbólica se incita a los rapsodas posteriores a formular teorías de la significación y, además, a realizar una búsqueda de los significados de los símbolos que esos mitos portan.

Heinrich Schliemann (1822-1880) (Britannica Enciclopædia, 1986: T-11, 948) leyó con tal pasión los versos de Homero, que en su momento lo motivaron a realizar excavaciones arqueológicas por coste propio, y confirmar que en

efecto, Troya fue destruida por el fuego a principios del siglo XII a C., tradicional fecha de la guerra. Por investigaciones posteriores se ha especulado en la motivaciones de Agamenón, que van más allá del secuestro de Elena por Paris. Más bien se cree que esta guerra pudo haber estallado o bien por el deseo de saquear esa rica ciudad o por poner fin al control comercial que Troya ejercía sobre Dardanelos.

Los trabajos arqueológicos realizados por Heinrich Schliemann —este judío, deslumbrado desde su infancia por la lectura de *la Ilíada*— superaron al mito y le revelaron que el emplazamiento de la ciudad de Ilión ocurrió en la colina de Hissarlik muy cerca de Pérgamo (lugar de nacimiento de Galeno) de la actual Turquía. Allí se descubrieron importantes tesoros que fueron sacados con sigilo del lugar. Hasta entonces Ilión y *la Ilíada* fueron consideradas, durante milenios, pura imaginación de Homero y de otros bardos que en él se inspiraron. Sin embargo, esto ya tiene una realidad palpable y quizá por eso, eventualmente, está justificado decir que el tipo de verdad que porta el mito es no racional mas aun así, de todas maneras le alcanza para producir objetos simbólicos que al final de cuentas dan sentido a la existencia de toda cultura.

Homero entona sus cantos y su hipérbole y no sólo los dirige a Aquiles o los lugares que pisaron los héroes, sino además, en su mente va pergeñando las distintas habilidades de los hombres que cruzan las aguas del mar Egeo para llegar a Ilión. Capta la sutil inteligencia de Odiseo y la del hábil piloto que calcula la dirección del viento y hace trazos imaginarios con las estrellas para guiar su nave. En su canto entrelaza una asociación semántica paradigmática entre los

médicos y el centauro Quirón. “Hay un médico llamado Asclepios —dice— que instruido por Quirón ejerció sus facultades durante la guerra con superlativa destreza”. (Homero 1971: Canto II:729;18). Describe con lujo de detalle las curaciones y actos maravillosos que realizaron “los hijos de Asclepios Macaón y Podalirio.” (Homero 1971: Canto XI:511;91)

Con el descuello de las habilidades curativas de los hijos de Asclepios, el nombre genérico de los *asclepiades* se va tornando legendario entre las tropas y trasciende más allá de la guerra en que participan. Algunos elementos anatómicos son nombrados por primera vez al ser intervenidos quirúrgicamente por los asclepiades. La palabra *tórax*, ejemplar entre hartas, toma el nombre de la *coraza* (*de coriáceo, cuero*) que cubría el *busto o pecho* del guerrero mediante la unión de dos cueros: uno ventral y el otro dorsal; y, por demás, otros nombres anatómicos quedan grabados para siempre en la historia de la medicina. Se alude también metafóricamente al valor que tienen los médicos y el lugar que ocupan en la mencionada guerra. Homero, en su apología del médico, lo eleva a lo sublime y lo equipara “a ser alguien que vale por muchos hombres (*como el centauro: que literalmente vale por cien*) por su pericia en arrancar flechas y aplicar drogas calmantes”. (Homero Canto XI:511) En el mito todo tiene sentido.

Al continuar la exaltación de los médicos arcaicos de la antigua Grecia en su conjunto, de manera implícita apologiza también al centauro Quirón. Porque era él quien ungía a sus alumnos con un halo de poder extraordinario. El brillo de Asclepios y Aquiles, cada uno en sus respectivas artes reflejaba que la calidad de éstas, era motivo suficiente para “suponerlas de origen divino”.

(Pedro Laín Entralgo 1972:77) Así como Aquiles era poseedor de una habilidad extraordinaria para *blandir la espada*, Asclepios era muy hábil para extraer las flechas y en general poseía todos los secretos que hay en el *arte de curar* que provenía directamente de Quirón, literalmente: *el hábil de manos*; como lo interpretó en sus escritos hipocráticos el autor de *Sobre la medicina antigua* nombrando *cheirotechnês* a los practicantes o profesionales de la medicina que literalmente significa: *experto en su trabajo con las manos*: donde *keir*, κειρ, significa `mano`, (Corominas y Pascual 1991:Vol.2:90) y, desde allí, surjan las palabras “cirujano” en la medida que los procedimientos que realiza sean “quirúrgicos” (*ergon*, `trabajo`) y, en efecto, se hagan en un quirófano. (*fáneron*, significa `evidente`). Porque todo se concatena en el tejido etimológico que encierra el significado místico del centauro Quirón que al final, acaba siendo catalogado de una vez y para siempre como el centauro más “sabio y conocedor de los secretos de la naturaleza (*physis*) y por lo tanto experto en diversas artes” (*téchnê*) (Pedro Laín Entralgo 1972:77) pero principalmente en el arte de curar.

Así, de una manera farragosa y lenta es como van surgiendo en el mundo de la *semiosis* instituciones como la medicina, la política, la música y otras, pues ninguna de ellas, escapa a la fuerza narrativa y creadora de sentidos que tienen los símbolos que hay en todos los mitos. En su narración se van describiendo y delimitando las diferentes habilidades de los personajes míticos y algunas áreas del conocimiento. (Homero Canto IV:192:29) Ahora, la cultura se torna más compleja y requiere de nuevas palabras para su total comprensión, no

solamente entre esas nuevas áreas, sino en las que están apareciendo y aparecerán en la sincronía y diacronía del tiempo.

En el lenguaje de la modernidad estas áreas del conocimiento pueden ser nominadas de diversas maneras, pero en la actualidad, no se tendría ningún empacho en asignarles un neologismo, como lo sugiere Juan Carlos González Vidal (2008:17) y llamarles “campos suprarregulados de producción semiósica (CSPS)”. Con ello se refiere a todos aquellos espacios especializados de la cultura donde hay una producción de semiosis.

1.5 La semiótica en el campo de la medicina.

La medicina occidental tiene, en su origen, una explicación mítica. En este sentido hay que remontarnos al mito de Asclepios, el célebre médico griego hijo de Apolo y de Coronis (Ángel María Garibay 1989:54) reconocido como el “dios de la medicina”. El interés de traer a colación esta explicación racional del mito, es la preocupación por ubicar un nuevo campo especializado (la medicina) dentro de un espacio cultural. Un campo, suprarregulado de producción semiósica como lo llama González Vidal.

Se hace notar que el preceptor de Asclepios fue Quirón: un centauro avezado en distintas artes y formador de varios héroes que como Aquiles iban precedidos de una leyenda fantástica. El mito cuenta que desde su nacimiento, el niño Asclepios padeció algunas circunstancias adversas que fueron superadas. El haber sido nonato y expósito de padre, las moiras, sin embargo, ya habían trazado su venturoso destino en este nuevo campo de la cultura.

Después de ser extraído por Hermes, del vientre de su madre muerta, fue llevado por órdenes de Apolo hasta las cuevas del monte Pelión, donde por fortuna quedó bajo la tutela de Quirón; el más sabio de todos los centauros. Ser hijo de un dios y, además, tener contacto con seres superdotados, es suficiente para obtener los favores y poderes de esas divinidades, o, sus atributos inclusive. Como semidiós, Asclepios tuvo acceso a los secretos de la curación y realizó sanaciones maravillosas hasta el grado de resucitar a los muertos.

En ese mundo mítico aunque todo es fantástico de alguna forma tiene sentido. El sentido alude en este caso a los asclepiades (nombre genérico de los antiguos médicos griegos) como Empédocles, que estando en un contacto frecuente con las fuerzas de la vida y la muerte, aparecen como magos que ejercen la taumaturgia y llegan a pensar que tienen un poder sobrenatural para ejercer milagros o curaciones maravillosas. Estas situaciones seducen y embelesan a los hombres que destacan en algunos campos especializados de la cultura, empero en la medicina, por lo antedicho, tiene una particular relevancia. Racionalizando el mito, cualquier médico sabe que resucitar a los muertos es ir en contra de las leyes naturales (de la *physis*). Hades se enfurece en el Averno por no recibir los muertos que Asclepios en su soberbia había resucitado. Y la soberbia la castigan los dioses. Esta palabra tiene sus raíces en “*hybrixi* υβριζω” que significa ser soberbio, insolente, y este de “*hybris* υβρις” que significa “injuriar” aunque se enfoca más hacia la *ofensa o insulto en este caso a los dioses*. Se hace notar que lo “híbrido” que pareciera venir de la misma raíz “*hybris* υβρις” tiene un origen incierto, sin embargo, se le puede aplicar al insulto

y ofensa que se le hace a la *physis*; en el sentido griego, a la naturaleza o a los dioses. (Corominas y Pascual 1992: Vol. III:352) La “hibridez resulta de la cruce de un burro con una yegua, cuyo castigo natural radica en que el producto de gestación en esa relación es una bestia estéril. Bestia de carga que los arrieros llaman mula o macho, que nunca formarán una manada, en el sentido estricto de la palabra.

Cuando Asclepios realizaba la milagrosa resucitación de Hipólito, recibió el impacto de un rayo y cayó muerto al instante. Junto a este evento se escucha la palabra (el signo) de Zeus que advertía: ¡Ni aún los dioses pueden ir en contra las órdenes de la *Physis*! “Ni siquiera el poder de Zeus es capaz de alterar lo que en la realidad del mundo y las cosas —de la *physis*, se dirá más tarde— los inmovibles decretos de la *moira*”. (Homero *Ilíada*, XVIII, 117 y ss.)

La soberbia de Asclepios fue castigada por Zeus, sin embargo, luego fue perdonado e incluso ascendido al Olimpo como dios de la medicina. Porque las enseñanzas que recibió Asclepios de Quirón, no solamente fueron del arte de curar, sino además, algunas otras habilidades como la música y el manejo de la espada y, de manera muy especial, la sabiduría decantada en la *frónesis*, (*φρονησις*) la cual, entre los médicos arcaicos era la que dictaba las proporciones, es decir, aquella capacidad para realizar los actos de prudencia y de justicia moral; muy recomendados por Higea (la diosa de la salud entre los griegos) para mantener la salud y, además, un requisito fundamental para ejercer el augusto y antiguo arte de la medicina.

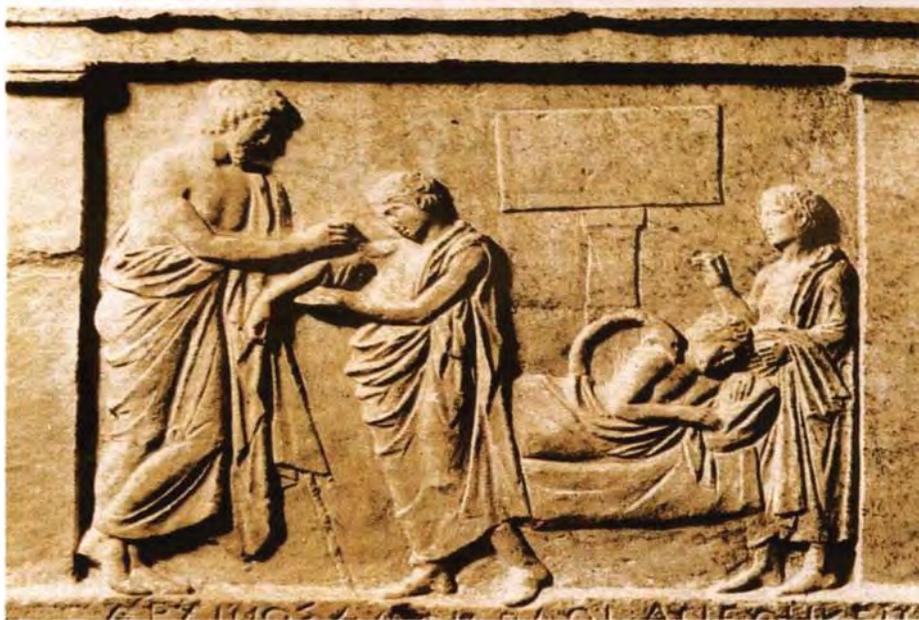
Así es como los mitos forjan paradigmas dentro del espacio cultural que se van siguiendo por generaciones en las distintas áreas del saber. En la sincronía y diacronía del tiempo, todos los campos de semiosis se enriquecen con las palabras que se producen en ellos. Así ocurre en la medicina, la política, la música y otras, pues ninguna de ellas, escapa a la fuerza narrativa y creadora de sentidos que tienen los símbolos que hay en todos los mitos. Con ellos se crea el sentido de las leyes que rigen a los pueblos y en sus designios queda inscrito que el “justo medio” del médico debe forjarse en los actos de prudencia. Una vez que se instituye un nuevo campo de semiosis se activan nuevas palabras para denominar los objetos y ciertos procedimientos que se realizan con ellos. Los médicos arcaicos de Grecia —con ciertos tintes sacerdotales— desde muy pronto fueron sacralizados y reconocidos por todo el pueblo griego con el epónimo genérico de *asclepiades*; un nombre tal, que prácticamente eran nombrados como “los hijos de Asclepios” (Karl Kerényi 2009:77) en honor a su flamante dios. (Platón, Fedro 269 e4-271b5)

Los templos en donde realizaban sus curaciones, empezaron a ser llamados *asclepeiones*,¹⁵ en los cuales, aún se muestran relieves alusivos al arte de curar e imágenes del dios de la medicina con todo su poder. Mas este reconocimiento va más allá de la simple denominación, porque en la Grecia antigua, el hecho de ser médico proporcionaba un grado de nobleza con una connotación muy especial, casi sobrenatural. Los pacientes que acudían a los *asclepeiones*, iniciaban un ayuno prolongado antes de ser sometidos a una

¹⁵ Ἀσκληπειον *asklepeion*: templo donde ejercían los *asclepiades* o médicos de la Grecia antigua.

especie de “sueño terapéutico”, llamado “incubatio”. Después de varias purgas los pacientes quedaban “limpios” y eran llevados al teatro (θεατρον) adjunto al templo. Allí, se hacían representaciones de obras teatrales diversas, tanto comedias como tragedias, que no sólo mostraban las características de algunas enfermedades y su forma de sanar, sino escenas que mostraban la epiqueya general, la vida en los seres humanos.

En la Grecia antigua se pensaba que las enfermedades al igual que las guerras y otras calamidades eran causadas por algún hechizo o enviadas por los dioses. El testimonio de estas concepciones míticas y terapéuticas no sólo quedaron escritas, sino además, están buriladas en diversos bajorrelieves de algunos asclepeiones, principalmente en las paredes del templo de Epidauro.



El dios Anfiarao cura la espalda de Arquino. Se le aparece en sus sueños (izq.); la serpiente lame la parte del cuerpo dolorida, mientras que el enfermo realiza el sueño terapéutico o «incubación» (relieve votivo, s. V a de C).

El dios Anfiarao cura la espalda de Arquino. Se le aparece en sueños (izq); la serpiente lame la parte del cuerpo dolorida, mientras que el enfermo realiza el sueño terapéutico o “incubatio”. (relieve votivo, s. V a.de C.)

En uno de esos bajorrelieves, se representa al joven Arquino en dos formas simbólicas; de pie, junto al dios Asclepios que le toca el hombro con su mano, y en el mismo cuadro, al fondo, en un aparente segundo momento, ya está recostado en la cama (*klinê*) recibiendo el tratamiento de la *incubatio* o *sueño terapéutico* —técnica terapéutica de carácter chamánico que era una de las formas de curar de los asclepiades— dejando descubierto su hombro derecho, que succiona una enorme serpiente. (Heinz Schott 2008:38).

En esa succión está representada toda una carga cultural del curandero que todavía coloca “ventosas” en distintas partes del cuerpo por diversos motivos y creencias.

Todo ese universo de sentido creado por los poetas en los mitos es ensalzado posteriormente con más fuerza y dramatismo por otros poetas o comediógrafos. Aristófanes, por ejemplo, en el siglo IV a C. describe cómo el médico Anfiarao llevaba a cabo el *sueño terapéutico*: “al anochecer —dice— los enfermos se recuestan en la *cama de reposo* (cama en griego se dice: *kliné*, *κλινη*: de ahí proviene el término: *clínica*) y el sacerdote invoca a Asclepios: éste aparece escoltado por sus dos hijas Higea (Higiene) y Panakeia (Panacea), va de cama en cama examinando los enfermos y mezcla ungüentos y jarabes (que aplica a los enfermos)”. (Joaquín Navarro 2008 38-9) Este pasaje parece representar, de alguna manera, la forma como los asclepiades pasaban la “visita” médica a cada uno de los pacientes internados en los asclepeiones.

PARTE II.- SEMIÓTICA Y MEDICINA EN LA GRECIA CLÁSICA

2.1 La semiótica en los presocráticos.

La armonía invisible vale más que la visible.

(Heráclito 1981 § 762: 387)

La importancia de los filósofos presocráticos en la creación de campos semióticos se evidencia en la historia de la filosofía por los distintos aportes que cada uno ellos hicieron en la construcción de los nuevos signos que se instituyeron con el logos. Tales de Mileto anuncia por primera vez un eclipse y lo predice con precisión en el año 585 a.C. ¿A que oráculo consultaste? preguntaron algunos de sus colegas. Y contesta categóricamente: “Este fenómeno se puede calcular, al igual que otros fenómenos celestes y terrenales semejantes”. (Egeers Lan 1981:78-82)

Desde entonces, los otros physiologois pudieron asentir junto con Tales, que en la *Physis*, a pesar de ser azarosa, alguno de sus aspectos debía tener un *logos*. Y en ese logos por necesidad consta de signos <<semas>>. Y a partir ese *logos* se podría explicar la *physis* mediante los *signos* regulares que estén presentes en todos hechos naturales, entre los cuales, está el hombre mismo. Porque la naturaleza, de acuerdo a este movimiento dialéctico con el *logos* implicaría que en su esencia debe haber una relación de causa-efecto en el ser de las cosas mismas. Para investigar los fenómenos del mundo, entonces, el hombre tendría que buscar las causas y el origen de todo, y además, al observar

el devenir del mundo explicaría por medio de los *signos*, por qué las cosas son como son.

El mismo Tales de Mileto trató de explicar la generación de las plantas y animales, así como muchos otros procesos, en términos de rarefacción y condensación y especula que “la *physis* tiene su origen en el agua”. (Carlos García Gual 1981:66) Jenófanes de Colofón afirmaba que todas las cosas tenían su principio en la tierra y el agua. Anaximandro de Mileto introdujo los términos: ‘elemento’ y ‘principio’ para referirse a aquello a partir de lo cual las cosas existen. Invocaba para su causa al ‘Apeirón’, (de α privativo y *peras* $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ que significa perímetro o límite; de tal manera que ‘lo Ilimitado’, según él, es el material original de todas las cosas que existen y “parece haber pensado metafóricamente en los elementos como si fueran ‘letras’ de un lenguaje filosófico en el cual se describe la naturaleza de las cosas.” (Carlos García Gual 1981:53-143) “Anaxágoras parece haber desarrollado la primera teoría del mundo físico en términos de una distinción entre dos tipos de cosas, las cosas homeoméricas, en las que las partes participan de la o las propiedades que hace que una cosa sea lo que es, y las cosas en las que las partes no son propiedades con esas características. Para Anaxágoras, las cosas que son homeoméricas son los elementos; la carnes y los huesos son homeomerías porque pedazos de carne y pedazos de hueso son carne y hueso respectivamente, pero una mano no es una homeomería porque la parte de una mano no es una mano. Homeomerías, son, pues, todas aquellas cosas en las que la parte es como el todo (en el sentido antes explicado).” (Sergio F. Martínez

1197:32) [...] “Anaxágoras también es importante porque desarrolló la primera teoría de la explicación en la ciencia. Una explicación, para Anaxágoras, consistía en poner las cosas en su lugar. Una explicación científica dirigiría y arreglaría todo en la mejor de las formas posibles”. [...] “Platón derivó de esta idea de Anaxágoras un principio metodológico, según el cual, se puede “explicar por qué una cosa llega a ser, parece o existe, lo que hay que hacer es encontrar la mejor manera para que esta cosa sea o actúe. Este principio ideal metodológico no sólo daría como resultado una explicación de cómo son las cosas, sino que ofrecería una explicación de por qué están compuestas como lo están *necesariamente*. A este método de Anaxágoras, Platón lo llamó ‘el primer método’, esto es, el método que idealmente deberíamos seguir para alcanzar el verdadero conocimiento.” [...] “Pero a Sócrates no le parece así porque el mejor tipo de explicación de los fenómenos, la verdadera explicación necesaria y suficiente de los mismos consiste en mostrar cómo las cosas forman parte del mejor arreglo posible del mundo. Pero este tipo de explicación no nos es accesible.” [...] y es que el método de Anaxágoras es inaccesible dice Sócrates en el *Fedón* (99e-100b) [...] porque tampoco podemos, estudiar las cosas simplemente por medio de los sentidos.” (Sergio F. Martínez 1197:32)

Al conocimiento científico se accede por medio de la razón y mediante la recurrencia racional a la hipótesis. Y aquí en el *Fedón*, se encuentra enunciado “un antecedente del método hipotético-deductivo que desarrollará más tarde Aristóteles.” (Sergio F. Martínez 1997:31-33) Para Anaxímenes de Mileto el ‘Vapor o Bruma’ —dice— es la forma fundamental de todas las cosas. Heráclito

asevera que “la naturaleza proviene del fuego y fluye en un *continuo* eterno”. (Carlos García Gual 1981:53-143) Y al fin, en ese desfile de filósofos presocráticos llega alguien que sintetiza y hace una recapitulación. Se trata de Empédocles, uno de los Physiologoi que además de ejercer la medicina también era taumaturgo y de manera ecléctica asumía que el origen de la *Physis* ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) no estaba dada por sólo uno de los elementos, sino más bien, su origen estaba en “la mezcla de cuatro elementos”. (Carlos García Gual 1981:53-143) “Empédocles introdujo la idea de un elemento físico, una sustancia original (no creada) y simple y explicó el cambio (o si se quiere los diferentes tipos de cambio que experimentamos) como un proceso de mezcla o separación de los elementos simples, resolvió el problema de cómo explicar la aparente infinidad de propiedades y sustancias de nuestra experiencia sensible introduciendo el concepto de proporción. Diferentes proporciones de los elementos simples dan lugar a diferentes sustancias.” (Carlos García Gual 1981:309-397) Así, en su enunciado explica que la *physis* se origina por la mezcla del *agua* que Tales de Mileto pregonaba, el fuego de Heráclito, el aire de Anaxímenes y la tierra de Jenófanes. Después de años de observaciones y reflexiones del diálogo profuso entre el hombre y la *physis*, aunada al análisis de una y otra propuesta, de unos y otros physiologoi se estuvo de acuerdo en que, en efecto, la *physis* ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) es poseedora de un *logos* y como en todo *logos* hay una razón o regularidad, es de esperarse que, sólo se tengan que buscar las leyes que rigen esa regularidad que tiene todo el universo para encontrar la verdad.

Para sentar las bases del pensamiento característico de la llamada cultura occidental, hubo una entronización del uso de la razón. Ocurrió el denominado *milagro griego* que se dio en el siglo V a.C. o siglo de Pericles. El pensamiento científico se instituye en la cultura. El ser humano se convence de que naturaleza contiene una racionalidad y, a través de ella, se accede al *logos* del hombre. De esta idea, habitual hoy, “nació la medicina racional en la filosofía jonia de la naturaleza.” (Lasso de la Vega 1972:119-145) Desde esta perspectiva, se accede a la *physis* cósmica que tiene una cierta analogía de la *physis* microcósmica del hombre mismo. Esa regularidad de la *physis* que se manifiesta en forma de leyes (de la naturaleza), las cuales, al ser descubiertas son interpretadas y analizadas dentro de un campo semiótico del mismo *logos*. Así se logró la expansión del campo por la producción de semiosis, que por demás, le fue propicio para desarrollar la ciencia o *episteme*, y casi simultáneamente, la *tékhnê* (τεχνη) que siempre le viene emparejada.

“Ciencia natural y técnica —dice Laín Entralgo en recapitulación magistral— sólo con la obra fundacional e incoativa de los <<physiólogos>> presocráticos serán posibles en la historia de la humanidad; por valiosos e importantes que de hecho fueron en su tiempo y sean hoy mismo, por próximos que se hallasen a ser lo que con aquellas expresiones desde entonces denominamos, por ciertos que parezcan ser los préstamos de las culturas orientales a la cultura griega, sólo vías muertas o insuficientes preludios podemos ver nosotros en el conocimiento y el gobierno del cosmos a que se llegó en Asiria y Babilonia, y en el Egipto, la China y la India antiguos. Sólo en la

Grecia del siglo V, en efecto, serán por vez primera cumplidas, al menos incipientemente, las tres exigencias en cuya virtud es verdaderamente científico el conocimiento de una cosa y verdaderamente técnico el gobierno de ella: 1ª La exigencia sistemática; los saberes acerca de la cosa en cuestión deben hallarse ordenados conforme a principios ciertos y racionales. 2ª La exigencia metódica; esos saberes han de haber sido obtenidos mediante un método que garantice su verdad y permita su incremento. 3ª La exigencia teórica; esa que pide de nosotros una respuesta más o menos satisfactoria a la pregunta por <<lo que es>> —por lo que en sí misma es— la cosa estudiada.” (Lain Entralgo 1978:66-67) Y de nuevo invocaremos a lo escrito por Cicerón respecto a la afirmación de que la *contemplación es teoría*. Ya se sabe que la palabra `teoría´ nos remite al teatro. Porque el theatron (θεατρον) era el lugar a donde acudía el Theorós,¹⁶ aquél individuo que sólo iba a *contemplar* el espectáculo de los juegos públicos para hacer las interpretaciones <<hermeneia>> pertinentes y a la vez, expresarlas en un dictamen simbólico donde quedaban plasmados los nuevos avances y logros de esa olimpiada.

Cuando Lasso de la Vega analiza el devenir de la <<physiología>> de los pensadores presocráticos a la fisiología de los <<asclepiades>> inicia diciendo que: “la consideración teórica de la naturaleza mediante la razón es <<arte>> (téchhnê). El adivino, situado ante la naturaleza, predice, mediante la observación de los <<signos>> (sêmeîa), que algo sucederá por la necesidad del destino. El médico también por la observación de la <<necesidad de la naturaleza>>

¹⁶ Θεωρός (theorós) el (teórico) era enviado por la polis-estado a los juegos públicos a consultar los oráculos

(Ananke tês physeôs), no sólo dice qué sucederá, sino además dice *por qué* sucederá. La medicina es ciencia y la ciencia es etiología, ciencia de las causas, *aitía* (Leucipo, fr. 2).” (Lasso de la Vega 1972:119-145) De ahí deviene la reflexión aristotélica que establece las premisas de las causas para entender el cambio, pues para hacer ciencia se requería entender los diferentes tipos de cambio.

Sabemos por Aristóteles que hay cuatro tipos de cambio, que son resultado de cuatro tipos explicativos o causas: la forma que recibe una cosa; la materia que toma esa forma y que persiste en el cambio; el agente que lleva a cabo el cambio y el propósito o fin al que sirve este cambio. Éstas se conocen respectivamente como causas formales, materiales, eficientes y finales. Por ejemplo, la madera utilizada en la construcción de una mesa es la causa material de la mesa, la causa formal es la forma de la mesa, la causa eficiente es el carpintero, y la causa final es el fin para el que la mesa se produce. Por eso, todo ente emerge de un principio, y, según sea éste intrínseco o extrínseco, tal emergencia, será un <<nacimiento>> natural de cosas o una producción artificial de ellas. Estos modos de proveniencia determinan dos tipos contrapuestos y excluyentes de entes, pues la *téchnê* sólo produce artefactos, cosas que una vez producidas carecen de actividad natural. (Aristóteles *Física Libro II*, 2008 § 195a: 142)

2.2 La semiótica y la *tèchnê*.

*“La tékhnê es en virtud del conocimiento,
no sólo de la naturaleza o Physis (φύσις)
sino también de sus causas y se puede definir
como un saber hacer algo bien, pero además
“saber por qué se hace aquello que se hace.”*

Aristóteles

(1994 980b, 981a, 981b, 982a)

La medicina nació en la Grecia antigua como una *tékhnê* (τεχνή) en el sentido platónico-aristotélico. Los principios que todo arte o *tékhnê* (τεχνή) deben tener son dos: conocer con precisión su objeto de estudio y saber en qué se diferencia de la técnica del artesano. Porque no basta saber hacer las cosas bien, sino además, saber por qué se deben hacer bien. De hecho, cuando Hipócrates sienta las bases de la *iatrikê téchnê* no está pensado en una técnica, sino más bien, en una *lógica que hay en la arte de curar*, que ahora podría ser considerada como una epistemología de la medicina. Y en efecto, esto se puede concebir, siempre y cuando se haga la distinción precisa entre la técnica artesanal y la *tékhnê profesional*. Para discriminar estos dos conceptos volvamos al mito. Porque el mito ayuda a la producción y comprensión de los campos semióticos. La técnica y la *tékhnê* fueron confundidas por primera vez por el sofista Protágoras. Éste trató de explicarle a Sócrates, por qué le fue necesario a Prometeo robarse el fuego del Olimpo para entregárselo al hombre.

El mito cuenta que a Epimeteo, hermano de Prometeo, le fue asignada la misión de repartir entre los animales las defensas naturales para sobrevivir en el mundo. La corta inteligencia de Epimeteo y la carencia del conocimiento de la *proporcionalidad*, hace que “gaste todos los *dones* en los diversos animales, y deja al hombre tan desvalido, que incluso está indefenso ante los cambios climáticos estacionales que envía Zeus. Al quedar sin pelambre en la piel, le es imposible protegerse naturalmente del frío o del calor” (Platón *Protágoras* 1993 § 320c 322d:523-526). Ante estas circunstancias, en forma plena queda justificada la acción heroica de Prometeo.

Parece que esta idea de Protágoras fue actualizada por Gehlen en la modernidad. Porque asegura que la técnica le es *connatural* al hombre desde el principio de los tiempos. Desde una perspectiva antropológica lanza “su teoría integral del hombre: ser carencial y prometeo.” (Arnold Gehlen 1993:63) (del gr. *prometheus* que significa ‘el primero que pensó.’)¹⁷ [...] “El ser humano —dice Gehlen— está <<orgánicamente desvalido>> sin armas naturales, sin órganos de ataque, defensa o huida, con sentidos de una eficacia no muy significativa; los órganos especializados de los animales superan con creces cada uno de nuestros sentidos.” (Arnold Gehlen 1993:64) Al nacer, el hombre es un *animal incompleto*. No alcanza su total desarrollo en el útero, sino que acaba de formarse en el exterior, durante los primeros años de la vida extrauterina. Con esto, Gehlen quiere decir que el ser humano es un ser *inacabado*, pues carece de una especialización adaptativa que los demás animales sí poseen. Mas esas

¹⁷ El fuego que le fue dado al hombre por Prometeo, es una metáfora de la inteligencia, más basta que en cualesquier otro de los animales.

carencias fisiológicas son sustituidas por un desarrollo único entre todos los animales; esto es, “su capacidad intelectual manifiesta por una gran aptitud para *utilizar instrumentos* y poder adaptarse al medio sobre la tierra.” (Arnold Gehlen 1993:66)¹⁸

Konrad Lorenz, “el padre de la etología” en sus *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* está muy de acuerdo con lo dicho por Arnold Gehlen y agrega que “es acertado en más de un aspecto, desde el punto de vista de la investigación comparada del comportamiento.” (Konrad Lorenz 1993:226) Porque el hombre es el “ser de la reducción de los instintos” (Konrad Lorenz 1993:221) y un “especialista de la no especialización” y guiado por la curiosidad y la prudencia hace usufructo de la *técnica* para sobrevivir. Con esta interpretación, parece que queda claro que el rasgo intelectual hace que la técnica no sea solamente saber usar los instrumentos, sino saber por qué se usan en determinadas circunstancias. Por eso, cuando se hace una lectura más detenida de Gehlen se puede apreciar que llega a la misma conclusión de los antiguos griegos: que en la *tékhne* (τεχνη) hay una finalidad interior, mientras que en la simple técnica la finalidad es objetiva y está en el exterior. Con la técnica se sabe cómo producir los objetos en serie, con la *tékhne* (τεχνη) se sabe cómo y por qué se producen.

Por eso Gehlen en su libro *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, en cierto sentido puede decir, que tanto la *tékhne* como la técnica le son inherentes al hombre mismo; y es que con

¹⁸ Las cursivas son mías.

ellas, el hombre hace acuse de recibo, no sólo de la materialidad de la *técnica* al recibir los instrumentos, sino además de la inteligencia, en la recepción inmaterial del metafórico *fuego simbólico*. Porque si se considera al hombre como <<*un ser civilizado por naturaleza*>> se puede inferir que esta forma de vivir no es una simple naturaleza, sino una segunda naturaleza. En ese mundo mítico cualquier acto tiene sentido; mediante la analogía del fuego simbólico comparado con la inteligencia, analógicamente se está dotando al hombre de la *tékhnê* (*τεχνη*), es decir, de un saber hacer y por qué hacer, mientras que con la entrega del fuego material, tal cual, no se entrega la *tékhnê* (*τεχνη*), sino solamente, se está haciendo una dotación de la *técnica* sin más.

Platón considera que la *tékhnê* es un saber práctico que se debe cultivar, sobre todo en los oficios con requerimientos éticos estrictos, como el del médico o el del piloto. Y es que la *tékhnê* (*τεχνη*) no se puede simplificar al grado de aquello que hace un conjunto de máquinas en funcionamiento, o un conjunto de procedimientos rutinarios de un artesano. No, la *tékhnê* no es un saber que se aplique en forma rutinaria o azarosa, sino más bien, es un saber que se acompaña de “un conocimiento de la naturaleza (*φύσις*) y las causas”. (Platón 1992 Fedro § 269e4) Porque este tipo de conocimiento, es el que se establece como máxima del nuevo paradigma de la medicina. Platón en forma elocuente ratifica que la Medicina guarda una relación muy estrecha con la Filosofía. Muestra que el arte de la retórica es muy semejante al arte de curar, y en ambas, hay una técnica para saber actuar directamente sobre la *physis* y poder transformarla dentro de su propio movimiento. Estamos hablando de un pasaje

que fue revisado cuidadosamente en dos traducciones: (*Fedro*; 269 E4 y 271b5) y *Fedro o del amor*, (1996 654-655) Hay una tercera versión especial que cita al *Fedro* en la introducción: Hipócrates *De la medicina antigua* (Hipócrates 1991: LXXXVI-LXXXIX). En el pasaje de marras, Platón realiza un parangón entre el *arte médico* (*iatriké tékhnê*) de Hipócrates por un lado y el *arte de la retórica* de Trasímaco por el otro. Allí emerge la concepción que sobre la medicina se tenía en la Grecia antigua y la razón por la que es ubicada en el paradigma de la *tèchnê* y no de la ciencia. El saber alcanzó dimensiones tan amplias que el saber del médico no alcanza el grado de una *ciencia o episteme* sino sólo el de una *tékhnê*, sin embargo, “sí es algo más que el saber del artesano”. (Platón 1993 348d,e:350) Por eso la medicina, si sólo se impusiera como objeto de estudio al *cuerpo y sus partes*, sin la comprensión del alma en ese cuerpo, se caería en la dimensión de la *técnica* sin más; pero en cambio, si se hace un esfuerzo en aras de la comprensión del *Todo* y no sólo de sus partes, entonces se estaría entrando a la dimensión de la *episteme*.

Aunque Platón concebía a la *tékhnê* (*τεχνη*) como algo menos que la *episteme*, pero más que un *arte* meramente artesanal, Sócrates asegura que el arte del médico sí puede ascender al grado de *episteme* siempre y cuando lo haga a través del arte de la retórica. Es la única forma —supone él— de acceder al alma. Esto se debe a que la retórica tiene como objeto de estudio al lenguaje, que desde entonces se le reconoce como algo complejo y difícil de aprehender por su ubicuidad. El lenguaje en cierto momento transita en el mundo físico de las palabras y afecta a los sentidos que le permiten solamente dar una opinión

(*doxa*) del mundo, “mas cuando el lenguaje se dirige al alma —como dice Sócrates— pone de manifiesto toda su fuerza de persuasión, pues se expresa como *idea*.” (Platón *Fedro* 1992:269 e4, 271 b5)

Cuando Sócrates menciona que “todas las artes importantes necesitan una *sutileza* en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de la naturaleza o (*φύσις*)” se está refiriendo a esa *téchnê* que posee una *sutileza* tal, que permite distinguir cuando la *physis* de por sí divina, se mueve por una “necesidad inexorable (*kat’ánánkên*), ante la cual, ninguna de las artes del hombre es posible, y cuando se mueve por una necesidad más laxa y controlable que los griegos llamaron *tykhê*, los latinos *fortuna* y nosotros solemos llamarla *azar*.” (Laín Entralgo 1972:83-84) Y es que “la *sutileza* es esa capacidad que permite al médico sistematizar, varios y diversos significados.” (Mauricio Beuchot 2004:112) Desde el médico de la antigua Grecia se sabe que puede captar lo universal de la enfermedad en lo particular de cada uno de sus pacientes porque de inmediato pone en perspectiva el campo de lo que resulta accesible al arte y al gobierno de los hombres y lo que está fuera de control. Como dice Laín Entralgo: “Habiendo inteligencia y *sutileza* en su arte o *tékhne* (*τεχνη*), cualquiera de los hombres logra ser dueño del *azar*. Por esto podía haber buenos y malos médicos.” [...] “La medicina, en suma, sería el arte de dominar lo que en la Naturaleza o (*physis*) es *azar*, cuando éste se manifiesta bajo la forma de enfermedad. Por eso el autor de *Sobre el arte* puede decir que para el buen médico el *azar* no existe”. [...] “De esto se deriva que el poseedor de la *tékhne* en efecto, a la hora de domeñar las fuerzas de la naturaleza o *physis*, no

pone en juego fuerzas ocultas de los dioses ni produce lo que se produce por el azar, sino que desde su *tékhnê* puede oponerse a la *tykhê* (*fortuna o azar*) en un doble sentido, tanto en el sentido de *suerte o fortuna* de los latinos que por ser humana y terrenal la puede cambiar, como aquello que proviene de un *don divino* que por *sutileza* sabe que no se puede modificar.” (Laín Entralgo 1972:82-84)

Esa es la *tékhnê* (τεχνη) que Platón refiere en el *Fedro*. No se puede entender como *técnica* en el sentido que la entiende Gehlen, sino más bien, como una técnica para saber actuar directamente sobre la *physis* y poder transformarla dentro de su propio movimiento. Mas, en esa *tékhnê* (τεχνη) debe haber elevación del espíritu con abstracción matemática para que su función tenga cierta formalidad. Porque de esta manera es como la *tékhnê* (τεχνη) del médico o del orador se logran elevar al grado de (Episteme) o ciencia. “La *tékhnê* —complementa más tarde Aristóteles— es en virtud del conocimiento, no sólo de la naturaleza o (Physis) φυσικς) sino también de sus causas y la pudo definir de una vez y para siempre como *un saber* hacer algo bien, pero además “saber porqué se hace aquello que se hace.” (Aristóteles 1994 980b, 981a, 981b, 982a)

2.3 La semiótica y la medicina hipocrática.

*Paráfrasis a las
Predicciones de un hipocrático:*

*Como ustedes pueden ver
no soy afecto a la mántica;
me inclino por la semántica
y la aplico a mi quehacer.
No es secreto mi saber,
tampoco soy un agnóstico
yo lo que hago es un diagnóstico
de lo que el paciente tiene
pues los signos que contiene
me dicen presto el pronóstico.*

Abel Flores Lorenzano

El conocimiento del universo en el mundo occidental ha transitado entre dos tipos de tradiciones que siempre han estado en tensión: las tradiciones `filosóficas´ cuya finalidad es la extracción de consecuencias a partir de hipótesis especulativas; y las tradiciones científicas, cuya intención es la sistematización de las observaciones de acuerdo a paradigmas objetivamente ordenados y mensurables respecto a un “todo”, en tanto sistema de interrelaciones. En la medicina se observa la manifestación de semejante tensión.

A pesar de que la medicina no gozó tanto de la estima de Platón, con mucha frecuencia recurrió a ella en el curso e sus reflexiones. Se trataba de un campo novedoso del conocimiento que, sin embargo, no estaba a la altura de la filosofía. De cualquier modo, la medicina a través de Hipócrates se fue abriendo

paso en el ámbito de las ciencias y “mereció un lugar dentro de la jerarquía científica y de las actividades que había en la Grecia antigua.” (Lasso de la Vega 1972:119) En la jerarquización de las zonas del conocimiento “el médico está detrás del filósofo, del rey obediente a las leyes y con dotes de mando, y del político; pero delante del adivino, del poeta, del artesano o labrador, del sofista y del tirano”. (Platón Fedro 1992 248d:350) Empero, lo interesante radica en que Hipócrates se cita con vehemencia en éste y en otros textos de Platón.

Hipócrates nació, vivió y fundó una escuela de medicina en la isla de Cos. En la biblioteca de esa isla se encontraron unos textos que hablan sobre medicina. Se les conoce con el nombre genérico de “escritos hipocráticos”¹⁹ y han sido considerados como “el corpus más antiguo de textos científicos”. (Sergio F. Martínez 1997:44) Hipócrates seguramente perteneció a esa generación de pensadores que participaron en el trascendente “milagro griego”. A esa pléyade de sabios que racionalizan la *physis* y con ella a todo el universo. Esos que realizaron el farragoso paso de la humanidad, en el cual, el *mito* a través de una metamorfosis deviene en *logos*. Se ha dicho con justicia que “Alcmeón fue el iniciador de la medicina <<physiológica>>, pero Hipócrates es su verdadero fundador. No es por azar que a lo largo de los siglos le hayan sido atribuidos de buena fe muchos (de esos) escritos que él no es autor. Ni que los alejandrinos comenzasen a llamar <<hipocráticos>> a los anónimos y dispares manuscritos médicos reunidos en los anaqueles de la célebre biblioteca. Como

¹⁹ La mayoría de los filólogos están de acuerdo en llamar “textos hipocráticos” a los escritos que se escribieron en la escuela de Cos. Se tiene por cierto que no todos fueron escritos por Hipócrates.

en el caso de Homero, la fama amplió hasta la desmesura los límites reales de la persona, y esta es la razón por la cual el término <<hipocratismo>> ha tenido una significación tan indecisa y diversa desde la antigüedad misma.” (Laín Entralgo Pedro 1972:7980)

Desde que Pitágoras enuncia que: “son pocos los que sólo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás,” entre esos pocos, está Hipócrates, el bien llamado “padre de la Medicina” que abrevó de los conocimientos de los presocráticos. Mas Hipócrates como ellos, en sus textos tampoco abandona *el sentido que da el mito*. Sabe y aprecia el valor de la tradición. Incluso para dar fundamento a su código de ética médica parte desde los mismos dioses. De hecho, él mismo se consideraba heredero de los *asclepiades* y cuando escribe su famoso *Juramento* en su inicio, no sólo invoca al dios Apolo, sino además a Asclepios y a sus dos hijas: Higea, la diosa de la salud y Panacea, la que todo cura.

La atención del hombre enfermo antes de Hipócrates la ejercía algún chamán mediante brebajes que preparaba con algunas plantas. En esta práctica la curación estaba cargada de creencias mágicas y religiosas. De tal manera que “antes de Alcmeón y de Hipócrates —dice Laín Entralgo— la medicina había sido en todo el planeta una mezcla de empirismo y magia, con mayor o menor predominio de uno o de otra, y más o menos sistemáticamente trabada con la visión religiosa del mundo propia del pueblo en cuestión”. (Laín Entralgo 1972:74) El hecho es que para lograr la sanación, era común que se acompañara de ciertos ritos donde imperaba la *superstición*.

Todo cambió con la institución de la medicina que practicaban los médicos en la isla de Cos bajo la tutela de Hipócrates. El nuevo paradigma hipocrático consistía en erradicar las supersticiones mediante un conocimiento fundamentado en la *sistematización de la experiencia*. Con ello, el médico aprende a ver al hombre en relación con un todo: su medio ambiente, su comida, su bebida y los efectos que surgen de esta relación. Esto no significa que la medicina careciera de una estructura conceptual propia, muy por el contrario. La concepción de la medicina y su relación con el “todo” estaba centralizado en la *physis*. La *physis* o naturaleza del hombre es un concepto ligado a la práctica médica y consiste en una elaboración conceptual del hombre en “un nivel fenomenológico, que puede inferirse desde una observación cuidadosa, experimentada y educada.” (Sergio Martínez 1997:45)

En todos los textos hipocráticos, se manifiesta el arraigo que tiene el médico en el hábito de interpretar los signos que se aparecen en el paciente. En el *Tratado del pronóstico* se precisa cómo llegar a la emisión de un juicio, no sólo sobre los caracteres de las enfermedades, sino además, la evolución que éstas tienen. El conocimiento de los *signos pronósticos* es manifiesto al describir la paradigmática *facies hipocrática*. Esa que anuncia un desenlace fatal y que se suele observar en las enfermedades agudas, generalmente durante un síndrome disentérico. Las descripciones del enfermo son precisas y reporta las minucias que presenta: “la nariz afilada, ojos hundidos, sienes deprimidas, orejas frías y contraídas, los lóbulos de las orejas desviados, la piel de la frente dura, tensa y reseca, y la tez de todo el rostro amarillenta u oscura.” (Hipócrates

1983:330) Este proceso de significación en nuestros días no es otra cosa que inferir a través de signos, es decir, a través de una *semiosis*. De una u otra forma el estudio de los signos es una disciplina que ha estado presente desde siempre, desde el inicio mismo del antiguo arte de curar.

En los escritos hipocráticos se rechaza por lo tanto el origen divino de las enfermedades. Se niega que éstas, sean ocasionadas por algo más que las causas naturales. La epilepsia, considerada hasta entonces como una “enfermedad sagrada” por algunos médicos, el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* increpa a estos supersticiosos diciendo: “No creo que la llamada ‘enfermedad sagrada’ sea más sagrada o divina que cualquier otra enfermedad, por el contrario, tiene características específicas y una causa definida. Pero su fundamento y causa natural lo consideraron los hombres como una cosa divina por su inexperiencia y asombro. Son charlatanes que justifican su ignorancia, culpando a los dioses cuando el paciente muere y se arrogan el crédito si se recupera.” (García Gual 1983:399)

Otro hipocrático en el libro de las *Predicciones II*, también trata de erradicar la superstición en las adivinaciones y todo tipo de creencias mágicas expresando con osadía: “Yo no hago mántica (adivinaciones); yo *describo signos*²⁰ por los cuales se puede conjeturar qué enfermos sanarán y cuáles morirán, y los que sanarán o perecerán en breve, o a largo plazo.” (Hipócrates 1986:226)

²⁰ *Las cursivas son mías.*

Empédocles sostenía que la mezcla de los cuatro elementos: agua, tierra, aire y fuego formaban el Universo. Demócrito consideró el cuerpo del hombre como una copia en miniatura del Universo o macrocosmos. Establece que el hombre es un microcosmos. Hipócrates toma los cuatro elementos de Empédocles que se encuentran en armonía proporcional en *todo el universo*, en el macrocosmos; los transforma en *humores* y los coloca dentro de un universo pequeño, un microcosmos que es el hombre. Pero además, sabe por Anaxágoras que el *todo* (del cuerpo humano) se diversifica en partes y de las partes se origina el *todo*. Sabe de las homeomerías como los elementos de un *todo*, es decir, de “todas aquellas cosas en las que la parte es como el todo. Sabe que los pedazos de carne y los fragmentos de hueso son homeoméricos porque dentro del *todo* siguen siendo carne y hueso respectivamente. Pero una mano, no es homeomérica porque la parte de una mano no es una mano.” (Martínez Sergio 1997:32) Así como la *physis* en el macrocosmos posee los cuatro elementos que menciona Empédocles, asimismo, “esos elementos habitan el interior del microcosmos que es el hombre”. [...] En él se encuentra “la *sangre* caliente y húmeda como el aire, la *bilis negra* fría y seca como la tierra, la *flema* fría y húmeda como el agua y una *bilis amarilla* caliente y seca como el fuego”. (Laín Entralgo 1972:88-90)

El pensamiento hipocrático con respecto al *todo* y *sus partes* queda grabado en el *Fedro* de Platón; precisamente cuando Sócrates alude a una cuestión trascendental: “¿Crees que es posible comprender la naturaleza del alma, si se le desgaja del cuerpo?” [...] Y la respuesta de Fedro no es directa,

sino apoyada en el criterio del *padre de la medicina*: “Si hemos de confiar en Hipócrates (el de los asclepiades) sin ese procedimiento ni siquiera nos fuera dable comprender lo concerniente al cuerpo” (Platón *Fedro* 1992:269e4-271b5) Este texto platónico ha sido discutido ampliamente por los filólogos. “Ese *todo* cuyo conocimiento es necesario, según Hipócrates para conocer la naturaleza del cuerpo, ¿es tan sólo el <<todo del cuerpo>>, como piensa Edelstein o es el <<todo del Universo, como sostiene la mayoría de los intérpretes? [...] La respuesta a esta pregunta es sólo tenuemente afirmativa, por los débiles argumentos que hay en los mismos *Escritos Hipocráticos*.” (Laín Entralgo 1972 88-90) Sin embargo, hay una connotación importante en el libro: *Sobre la dieta* que resuelve, al menos parcialmente este dilema. El argumento que allí expone está basado en otro principio dictado por Anaxágoras que asegura que “lo invisible se manifiesta a través de lo visible.” (Hipócrates 1995:198) Y en efecto, mediante un análisis preciso de la cualidad del color que hay en una parte del *todo*, es posible inferir los colores que están en el interior de ese ser integral (Hipócrates 1995:83-104).

Los cambios de color que surgen en la evolución natural de un hematoma subcutáneo hasta su resolución, quizá pudieron ser apreciados por la mente lúcida de Hipócrates. El hematoma, en un primer momento se forma por la salida de sangre rutilante desde los vasos sanguíneos fragmentados; en el centro del mismo hay una organización de los coágulos que parecen bilis negra; en la inmediata periferia se discriminan algunas manchas amarillentas; es la bilis amarilla y cada vez más lejos de su centro se pierden los límites de lo normal y

lo patológico. Hipócrates, maravillado por esta observación, traza una sinécdoque casi metafórica y coloca los colores de los humores del partitivo “vómito”, en todo el sistema circulatorio del cuerpo. Desde esa visión, supone que todas las enfermedades son causadas por un desequilibrio (*diskrasia*) en los humores *sanguíneo, colérico, melancólico y flemático* que le son propios a la *physis* (*φύσις*) o naturaleza del hombre. El médico hipocrático debe conocer la técnica precisa para discriminar las alteraciones que sufre la *physis* de sus enfermos. Debe saber los movimientos normales de la misma, para poder ayudar a que recobre su primitivo estado de salud. El arte o (*téchnê*) del médico debe estar basado en el conocimiento científico o (*episteme*). Mas ese conocimiento científico deberá ser ordenado al arte, porque tal es la esencia de la actitud del médico hipocrático frente a la *physis*.

En conclusión, “el arte del médico de la Grecia antigua requiere de tres cosas a la vez: por un lado, el empleo de los sentidos (*aísthêsis*), por el otro, el de la inteligencia (*nóos, diánoia, gnômê, synesis, phronesis*) y un tercer elemento que está en las manos (*kheir*) del médico que realiza la acción” (Laín Entralgo 1972:84). Con su *tacto* precisa la eficacia de su idea y la verifica una y otra vez hasta crear una regla de acción que terminaría —diría Peirce— materializándose en “un *hábito mental*, es decir, concluiría en un *interpretante lógico* del signo encontrado, o mejor dicho, en el efecto significativo de ese signo” (Deladalle 1996:30). Puesto que “la concepción de los efectos corresponde a la concepción del objeto (VII.48), el hábito que se forma deliberadamente `gracias al análisis de los ejercicios que lo han nutrido´ es `la

definición viva, el interpretante lógico final verdadero' (5.491). El hábito es, pues, la significación final del signo" (Deladalle 1996:28)

Para los hipocráticos el meollo del asunto está en la analogía y la proporcionalidad porque su deber es transitar el camino que lleva de los efectos a las causas. El médico hipocrático tiene como misión buscar las causas de ese desequilibrio en los humores. Porque en los humores debe haber una proporción tal, que solamente salvaguardando esas proporciones el ser humano estará saludable. Para obtener esa consecuencia, ha de haber grabado en su mente la estructura formal de "la *téchnê* como un saber hacer —en este caso un saber curar al enfermo—, en el que se articulan (por pares) la razón (*logos*) y la obra (*érgon*), el pensamiento (*phronéin*) y la operación (*poíein*), la inteligencia (*nòos*, *gnômê*, *diànoia*) y la mano (*kheir*). Sin habilidad manual, no hay buen médico, y de ahí que el término *kheirotekhnês* literalmente (experto en el uso de la mano) y el *iêtròs* (médico) sean utilizados muchas veces como sinónimos. El médico debe poseer, para serlo con excelencia, <<euritmia de las manos>>"; (Laín Entralgo 1972:86) que en la semiótica faneroscópica sería la posesión de un hábito final, el cual no requiere interpretante, porque en tanto "general y condicional de las circunstancias, es más bien un punto de partido e incluso, hablando propiamente, un principio de acción" (Deladalle 1996:30).

Médico griego examinando a un paciente con el estómago distendido. Brelieve en mármol del s. II a.C. British Museum, Londres.



Los médicos hipocráticos, eran poseedores de una concepción muy avanzada de la función de la semiosis en la medicina. Sabían que la naturaleza o *physis* puede moverse por si misma o por obra del hombre. El movimiento espontáneo de la *physis* (lo *autòmaton*) puede ser debido a la necesidad absoluta o forzosa (*anaànkê*)²¹ o a la necesidad contingente o azarosa (*tykhê*),²²

²¹ Los griegos llamaban Ananké al Destino: (αναγκη significa ley natural, pero también *fatalidad, destino*) El destino se personificaba en tres mujeres, tres diosas (Moiras o Parcas) que en nuestro tiempo son formas de designar a la Muerte.

y tanto en uno como en otro caso, la alteración puede ser favorable o nociva. Para ellos la realidad sólo puede ser percibida por medio de los signos, sea del cosmos en su totalidad o del paciente; signos que son ordenados de acuerdo a su traza ocasional, al modo o al aspecto típico. Como se observa, el signo está en relación con órdenes de la existencia. Algo más digno de destacarse es que esta relación no es simétrica, de ahí que no pueda existir una certeza absoluta. Tal certeza, o mejor dicho, el grado de certeza va a depender del desarrollo de la *tèchnê*. Por eso, lo más importante que se puede aprender de la medicina hipocrática, es ese vínculo inseparable que genera la *physis* (estímulos de la realidad)—signos con lo que se establece que la relación *physis*-signo es, pues, fundamental.

Desde esta reflexión se desprende que la *tèchnê* de los hipocráticos bien puede ser considerada como la etapa inicial de la elaboración del método hipotético-deductivo, secundado por la heurística que se desarrolla en los diálogos de Platón y racionalmente fundamentado por Aristóteles. Este orden de aparición del método se infiere porque “las principales aportaciones de los hipocráticos a este respecto fueron dos: el arte de dividir un todo compuesto en sus partes naturales, para estudiar luego ordenadamente las propiedades activas y pasivas de cada una de ellas. Platón, por su parte, dará el fundamento filosófico a ese doble arte de <<dividir lo compuesto>> y <<ver el todo de la cosa>>. Así fue como creo la dialéctica o aplicación metódica del diálogo al conocimiento racional de la realidad (Platón, *Fedro* 270 cd). Una vez que se

²² *Tykhê* que los latinos le llamaron *fortuna* y nosotros, en los países de habla hispana, *azar*.

aplica el razonamiento (logismós) a la tarea de descubrir, en su realidad, la causa común de varios fenómenos distintos entre sí, se pasa hacia la influyente doctrina acerca de la demostración. Con la inducción y la deducción, Aristóteles llevará a su cima la reflexión helénica del método científico” (Laín Entralgo 1978:68) que quedará para siempre influyente en todos los tiempos.

2.4 La semiótica y la aculturación.

Después de un choque violento de culturas —como en la guerra entre romanos y griegos—, los pueblos conquistadores y los conquistados devienen poco a poco, —cuasi pasiva— hacia un proceso llamado *aculturación*, que en términos muy amplios se entiende como aquel cambio cultural que se deriva del contacto estable entre dos culturas distintas. Este contacto estable puede tener su origen no sólo en la postguerra, sino también en la colonización, la inmigración, el proselitismo religioso o ideológico, préstamos culturales, etc. El cambio cultural que ocurrió por la conquista del pueblo griego por el Imperio Romano tiene tintes muy peculiares en la historia universal. El proceso de aculturación de los pueblos conquistados tuvieron un gran impacto sobre los conquistadores, sobre todo en la producción de semiosis enriquecedora de ambas culturas. No es poca cosa porque nuestro idioma deriva casi directamente del griego y del latín. Los romanos, en tanto conquistadores, supuestamente debían imponer su tradición, pero experimentaron todo lo contrario; tomaron los nombres de los dioses griegos y los latinizaron para llevarlos a su *Panteón*. Allí, Zeus se convierte en Júpiter, el soberano de los dioses. Apolo ahora es Febo: dios de la poesía y música. Al invisible Hades que reinaba en la mansión de los muertos, los romanos lo llamaron Plutón. Artemisa, la diosa de la caza, fue llamada Diana. Y Asclepios, <<el dios de la Medicina>> y el hilo conductor de este trabajo, sólo tuvo una pequeña modificación en la pronunciación de su nombre; ahora los romanos le llamarían Esculapio. Pero este cambio de nombre vuelve a

mostrarnos la fuerza de la palabra que tienen los mitos. Este cambio de nombre ocurrió después de la cura fantástica de una epidemia que pululaba en los aires de Roma. Desde entonces se impone un nuevo culto, ya no a Asclepios sino a Esculapio, que en forma de serpiente fue traído en un barco desde Epidauró. (Ovidio 1985:274)

Los médicos de la actualidad tenemos que agradecer a la inspiración del poeta Ovidio el haber logrado trascender el “sentido” de autoridad representada simbólicamente en el báculo de Esculapio. Cuenta Ovidio en su libro *Metamorfosis* que “en el año 293 a.C una epidemia asoló a Roma: fueron sus habitantes al templo de Febo —que era nombre de Apolo entre los romanos— a solicitarle su ayuda: a lo que Apolo contestó: Romano, no es a mi al que buscas, sino al hijo de Coronis que yo mismo engendré. Enviaron una galera hasta Epidauró para traer la serpiente sagrada, y cuando la embarcación ingresó al Tiber, la serpiente saltó a tierra en la Isla Tiberina y la epidemia cesó de inmediato”. (Ovidio 1958:223) En la delta del Río Tiber se esculpió sobre la piedra la proa de un barco con la serpiente enroscada en una vara: A esto se le llama desde entonces “el bastón de Esculapio”, que en la actualidad es el símbolo de la medicina.

En la racionalización de esta parte del mito, queda claro que la hipérbole del poeta encuentra la forma de exaltar los hechos de una cultura, sin embargo, se ha dicho y con razón que los mitos no alcanzan a dar una explicación precisa de la realidad, sino que hay que ir en busca de ella. Cuando se reitera una y otra vez tal narración, se actualizan algunas de las prácticas del pasado provocando

con ello una apertura en el “sentido” del devenir de los pueblos que forjaron ese mito. De acuerdo con Jaime Vieyra, podríamos decir que no tenemos que esperar a que los poetas nos muestren el “sentido” sino tener presente que “cualquier individuo afirmativo en general tendrá como misión, no sólo *descubrir* el sentido del mundo, sino crear sentidos, en alumbrar perspectivas elevadas y fecundas, *elaborar interpretaciones más profundas* que aquellas basadas en la ingenuidad optimista de la ciencia y la metafísica.” (Jaime Vieyra 2009:18)²³

Es de llamar la atención que en el sitio donde se supone que arribó la serpiente sagrada traída desde Epidauro, en la delta del Tiber hay una población llamada Ostia; allí se cuenta con acueductos, retretes y canales de desagüe desde los tiempos antiguos. Y los arquitectos y médicos romanos supieron desde mucho tiempo atrás, que una de las formas de mantener sano a un pueblo, era fundamental la construcción de acueductos para llevar agua limpia desde los manantiales hasta el centro de las ciudades, y por supuesto, hacer drenajes que sacaran las aguas contaminadas de la misma.

De alguna manera, este paisaje recuerda al “río Estigio del averno que los antiguos griegos creían era de aguas ponzoñosas;” (Navarro Francesc 2004;Vol. 8:5661) que ya muertos habrían de cruzar en la barca de Caronte mediante el pago de su respectivo óbolo. La carga de sentido que hay en este mito incita la imaginación y a pensar en que para prevenir las epidemias, se deben seguir las recomendaciones de *Higea*, la diosa griega de la salud, es decir, lo que prescribe la *Higiene*—como la llamaron los latinos— para preservar la salud.

²³ *Las cursivas son mías.*

Ahora es más fácil entender por qué “todo hecho que entra en contacto con un sistema cultural pasa a formar parte de un universo de sentido” (González Vidal Juan Carlos 2008:16). Se entiende además que ese universo de sentido no es otra cosa que el acervo acumulado por el ser humano en torno a la realidad de su mundo. Se entiende en fin, que la narración mítica no está en el fin de la razón, sino al contrario, está al principio de la misma. Porque con el mito aparece Zeus, —Semaleos, el dador de signos— que transforma todas las cosas en palabras; y ya inmerso en ellas, se entra en un proceso infinito de *semiosis*, que no es otra cosa que el *instrumento* que invita a dar un salto cualitativo para conocer la realidad a través de los signos y acceder al *logos*. A partir de esta lógica, toda la realidad se puede constituir a partir de los signos; a partir del *órganon* —como lo hizo Aristóteles— al considerar la lógica como “instrumento” con el que se le puede dar fundamento al pensamiento filosófico, pues, con él se amplifica la conciencia que se tiene del mundo y sobre todo “se hace evidente que cada zona da lugar a formas específicas de semiosis, que se plasman individualmente (en razón de rasgos codiciales) con respecto a otros hechos semióticos,” que al principio llevan a la razón hacia la exploración de segmentos culturales diversos, hacia los campos suprarregulados de producción semiótica (CSPS) como la literatura, la medicina, la filosofía...” (González Vidal Juan Carlos 2008:17) que se generan en cada cultura.

Sin embargo, ha de llegar un momento en que se tenga que reunir a todos estos segmentos creados y dar una explicación de todos y cada uno de los hechos. Para ello, se tiene que recurrir a la integración de los mismos hechos

semiósicos y de una u otra forma crear una filosofía para “intentar formar una concepción informada del *Todo*”. [...] Porque al final de cuentas —dice Peirce— “todos los hombres filosofan [...] y los que desdeñan la filosofía tienen teorías metafísicas al igual que los otros, sólo que son groseras, falsas y verbosas (Peirce 7.579). [...]. Según Peirce, la única solución para analizar la realidad consiste en ‘hacer de nuestra lógica nuestra metafísica’ y, estar consciente de que hay una sola lógica y ésta, no es sino ‘otro nombre de la semiótica, la doctrina cuasi necesaria o formal de los signos’ (Peirce 1987:2.227); aunque sea difícil ver entonces cómo distinguir la filosofía-metafísica de la semiótica-lógica ” (Deladalle 1996:109) (Deladalle 1971:120). Pero se supone que esta dificultad será superada con “la sutileza en el hablar y una elevación en el discurrir acerca del objeto de estudio” (*Fedro*, 1992 § 270a, b:293-295) que prescribe Platón.

2.5 La semiótica en la medicina galénica.

Algunas máximas de la experiencia de Galeno

Todo individuo es responsable de su salud

y toda dolencia efecto de una mala vida.

Quizá tomado de la recomendaciones de Higea

Ante la pérdida de las proporciones

de lo caliente, frío, seco y húmedo,

el médico sólo tiene que recuperar el equilibrio perdido.

De las recomendaciones de Hipócrates

Las heridas son “ventanas anatómicas”.

De la atención de los gladiadores en el Coliseo.

Quizá la medicina clásica griega sea la única disciplina que ha puesto de manifiesto la gran influencia cultural que puede ejercer un pueblo conquistado sobre el pueblo conquistador. Esta evidencia estaría encarnada en la figura de Galeno que siendo griego y haber ejercido la medicina en Roma durante la mayor parte de su vida, nunca dejó de escribir su obras en su lengua materna y jamás renegó de su origen. Seguidor fiel de la filosofía aristotélico-platónica es y ha sido considerado el continuador de la medicina de la Grecia clásica y en todos los tiempos el paradigma del médico. No sólo la historia de la medicina sino la historia universal se han encargado de colocarlo en ese lugar privilegiado.

Laín Entralgo ve en Galeno a un médico extraordinario y no tiene ningún empacho en decir que “si Hipócrates de Cos es la gran estrella inicial de la medicina antigua, en Galeno tiene ésta su gran estrella final; no sólo por la originalidad y la importancia de su obra personal en todos los campos del saber médico —anatomía, fisiología, *semiología*, patología, terapéutica, higiene—, sino también, porque en sus escritos hace suya o expone críticamente toda la medicina griega, desde Hipócrates, al que Galeno veneraba, hasta la segunda mitad del siglo II, y porque sabe recoger y utilizar la lección filosófica de Platón, Aristóteles y los estoicos.” (Laín Entralgo 1978:64-65)

Galeno al igual que Peirce coloca a la semiótica en el lugar de la lógica e incluso hace énfasis en su argumento demostrativo y su connotación fenomenológica. Esto es muy evidente su libro *Iniciación a la dialéctica* donde literalmente dice: “Todos los hombres conocemos de entre las cosas que se manifiestan,²⁴ unas por sensación, otras por la sola intelección;²⁵ éstas, ciertamente sin demostración.”

[...] “Y las no conocidas ni por sensación ni por intelección, mediante demostración. Y fuerza es que el hallazgo de las conocidas por demostración sea a partir de las antes conocidas.”

²⁴ Manifestación: todo aquello que de algún modo alcanza el hombre con sus facultades; o en sentido inverso, todo aquello que de alguna manera se hace presente a las facultades del hombre.

²⁵ Intelección: Opuesta, por una parte a la sensación, por otra a la demostración, implica un conocimiento directo. (Intellectual intuition).

[...] “A la verdad, no así simplemente de cualesquiera, sino a partir de las que son afines a la que ha de ser demostrada; ya que a partir de una noción²⁶ afín persuadiremos a quien habrá de ser constreñido a conceder este argumento en cada una de las cosas que se cuestionan” (Galeno 1982:1 y ss.). Esta concepción de semejanza entre lógica, semiótica y dialéctica la inaugura Galeno (sobre todo aplicada a la discusión) y perdura siglos. La dialéctica va a ser retomada e incluso “privilegiada sobre la gramática y la retórica por los escolásticos medievales como parte del *trívium*,” (Mauricio Beuchot 2004:174) que por demás, desde entonces se ha observado cómo es que estas ciencias devienen en una epistemología.

A pesar de todos estos epítetos, Galeno no es reconocido de manera universal como figura relevante en la historia de la semiótica. Mauricio Beuchot (1999: 94) por ejemplo, considera que “los estoicos son los iniciadores de esta ciencia.” Porque los miembros del *Stoa Poikilê*, (*Stoa Poikilê* significa ‘pórtico pintado’ y los estoicos recibían este nombre porque sus componentes se reunían en el pórtico de Pecilo) de una u otra forma, “intentaron (hacer) una síntesis entre Platón y Aristóteles (Beuchot 2004:16-19) hasta ofrecer un sistema bastante aceptable con las nociones de signo, significado (sentido) y objeto (referencia), semejante al esquema de Frege. Y no solamente eso, sino además,

²⁶ Noción: El vocablo griego —*logos-logos*— lleva el adjetivo —*οικειος*-(afín)— que inmediatamente antes se aplica a —*φαινομενων*-(cosas que se manifiestan)— ; por tanto, es claro que noción está sustituyendo a “cosas que se manifiestan”; es decir, designan lo mismo; éstas lo extramental, aquella lo mental. Por otra parte, la noción de una cosa es argumento para admitir la realidad o verdad de otra, como lo es la “noción de identidad comparada” en el ejemplo de Galeno. Finalmente en el mismo vocablo griego, que es plurivalente en su significado, se han dado diferentes significados de acuerdo al contexto; en el siguiente renglón se tradujo por *argumento*.

—enfatisa— que dejaron un gran legado con sus aportes a la lógica” (Mauricio Beuchot 2005:36-40).

“Para los estoicos —dice Beuchot— el signo remite a un objeto material, que sería la referencia, y a un significado inmaterial (*lektón*: es de las pocas cosas que admiten como incorpóreas), que sería el sentido, como un modo de ser platónico. Los signos los dividen en recordativos (que hacen ver en la experiencia la relación de efecto causa) y los indicativos (que hacen reconocer lo insensible a partir de lo sensible); por estos últimos se puede pasar de la apariencia a la cosa en sí.” [...] “En lógica formal los estoicos añadieron a la silogística aristotélica lo que ahora se ha llamado la lógica de las proposiciones (las hipotéticas: copulativas, disyuntivas y condicionales). En cuanto a la teoría del conocimiento, rechazan las ideas innatas que había propuesto Platón, y adhieren a la tesis de Aristóteles de que todo conocimiento comienza por lo sensible”. (Beuchot 1999: 54). Beuchot abunda y resalta que los estoicos “al igual que los epicúreos —Filodemo de Gadara entre ellos— participaron de lleno en la institución, no sólo de la semiótica, sino de la ciencia en general, porque unos y otros hablan de las *imágenes*²⁷ como anticipaciones, previas a la ciencia. La ciencia se adquiere con ideas comprensivas y además generales, que mueven al asentimiento. Es vista como un sistema de ideas y las principales son: la substancia, la modalidad, la cualidad y la relación” (Beuchot 1999: 54).

²⁷ *Las cursivas son mías.* Aclaremos que las imágenes en la semiótica de Peirce son fundamentales en tanto iconos y éstos son el punto de partida de la ciencia semiótica que bien podría simplificarse con el nombre de faneroscopia icónica.

Ante esta exposición de Beuchot, uno quedaría convencido de que los iniciadores de la semiótica fueron los estoicos. Deladalle (uno de los más conocedores de Peirce) refuerza este dicho y además invoca a los estoicos y al epicúreo Filodemo de Gadara (110-35 a.C) como inspiradores de Peirce para la constitución de su semiótica, a partir del concepto de *semiosis*. Porque según los antecedentes bibliográficos, el Sirio de Gadara fue un estudioso de la *semiosis* que desde el siglo I a.C. la concibe como “un proceso de inferencia y objeto propio de la semiótica.” (Deladalle 1996:86). Pero si revisamos de una manera más atenta los escritos de Galeno encontraremos que también él extrajo su *semiotikê tèchnê* de ese mismo concepto de *semiosis*.

Aunque Mauricio Beuchot y Gerard Deladalle ni siquiera mencionan a Galeno como semiólogo, parece justo tratar de reivindicarlo en la historia de la semiótica. Mas no es por otorgarle un honor más. Porque en la medicina se le venera tanto como a Hipócrates. Porque no hay ninguna duda de la trascendencia de Galeno por el aporte que hizo al conocimiento médico. Baste decir que su doctrina médica permaneció vigente hasta el siglo XVII, y fue “proclamado por Sarton (fundador de la historia de la ciencia), como el teórico de la ciencia más connotado de la Antigüedad” (Galeno:1982:VII). Más bien, de lo que se trata, es de subrayar “la importancia de su obra lógica (dialéctica o semiótica) situada dentro de un marco de pensamiento tal, que *vincula de manera indisoluble la medicina con la filosofía*. Y es que la obra y las declaraciones de Galeno elevaron a *categoría de principio* el hecho de la utilización de la lógica como ciencia necesaria al buen médico. Los dos polos

dialécticos entre los que transcurrió la metodología galénica fueron el apoyo en la experiencia y el recurso a la capacidad reflexiva del hombre. A asumir ambos en una síntesis superior dedicó su labor de científico. Galeno consagró en un breve escrito (*El buen médico ha de ser filósofo*) el problema concreto del lugar que ocupa la filosofía y la lógica en la formación del médico”. (Laín Entralgo 1972:207-268) (García Ballester Luís 1972:220) ²⁸

Ferrater Mora en una cita nominal biográfica de Claudio Galeno [Galenus] (130-200 d.C.) reporta que nació en Pérgamo y desde joven descuella como médico. Dentro del mundo filosófico ha sido considerado como un peripatético, ecléctico con tendencias epicúreas, estoicas y escépticas que se caracterizó por ser un empirista que buscaba siempre reglas y se orientaba hacia la “constitución de una metodología” (Ferrater Mora José 1990:1316 y 2980). En el apartado temático de *Semiótica*, en ese mismo texto se dice que Galeno fue el primero en instituir esta ciencia con el nombre de *Semeiotiké tékhnê* que se traduce como “el arte de interpretar los signos de las enfermedades y que abarcaba la diagnosis y la prognosis.” Reconoce que la semiótica en efecto, Galeno la derivó del vocablo *semiosis*, en el sentido de *inferencia de un signo* que había instituido Filodemo de Gadara. Empero, Herón Pérez Martínez no se anda con rodeos y es contundente cuando dice y dice muy bien, que “aunque el interés humano por los signos se pierde en los albores de la humanidad es Galeno quien acuña el término de Semiótica y es él quien le da formalidad al

²⁸ *Las cursivas son mías.*

denominarla *Semeiotiké tékhnê* (σημειωτική τέχνη) que se traduce como *el arte de observar e interpretar los síntomas*". (Pérez Martínez Herón 1995:24)²⁹

La influencia de la filosofía de Platón y Aristóteles sobre Galeno es tan significativa que pone como condición a todo buen médico ser filósofo. Donde se hace muy evidente la proclividad hacia el pensamiento filosófico es cuando dicta aquel axioma que dice: "el síntoma es a la enfermedad lo que la sombra al cuerpo." (González Urueña Juan Manuel 1984:161) Axioma que Galeno probablemente haya discurrido a manera de paráfrasis de un fragmento de *Cratilo* (Platón 1992 § 400c:394). En ese pasaje se delibera, quizá por primera vez, el añejo problema filosófico: mente-cuerpo (*psike-soma*)³⁰ (Ψυχη-σημα)³¹ (Corominas y Pascual 1991:Vol. IV:666 y Vol. V:298) (Pabón S. de Urbina José M. 1967:652). Por sí misma, esta temática filosófica del dualismo se ha merecido diversas y variadas interpretaciones, no sólo semiológicas y hermenéuticas sino teológicas, inclusive.

La exégesis del *Cratilo* ha sido sometida al escrutinio de muchos autores, sobre todo filósofos y lingüistas de todos los tiempos. El centro de la discusión versa sobre la expresión gráfica y fonética tan similar de la palabras griegas: `soma´ (σωμα) y `sema´ (σημα), las cuales, son analizadas con toda minucia por

²⁹ *Las cursivas son mías.* Aclaremos que Galeno no menciona signos, sino síntomas, que ahora ambos son una y la misma cosa en la semiótica faneroscópica de Peirce, la cual es el motivo de esta investigación.

³⁰ σωμα, cuerpo, objeto tangible, órgano, materia y otros significados. *El cuerpo es la tumba del alma.*

³¹ σημα, señal de una sepultura, túmulo, signos escritos y otros significados. El alma se expresa a través del cuerpo físico del hombre y por eso se le llama signo, de ahí que Peirce funde toda su Semiología en la máxima instituida por él, cuando dice que "el hombre mismo es un signo". (Es conveniente recordar que `soma´ significa cuerpo y `sema´ aunque en una primera acepción significa `signo´, en otra significa tumba).

Platón. Asimismo, se aborda la polisémica `psikhé´ (Ψυχή), pero no sólo como palabra sino como objeto de reflexión; como esa cosa etérea, sublime y sutil poseedora del principio de vida y, además, con el don de la ubicuidad. Es introducida hábilmente por Sócrates tanto en el `soma´ como en el `sema´ mediante una especie de metempsicosis trídica. Sostiene y alienta al cuerpo pero al mismo tiempo está encarcelada en él. Después de unos giros lingüísticos, estas tres palabras devienen en una conclusión muy afortunada para el médico, porque le facilita el acceso a los misterios del alma para la interpretación de los signos y síntomas del cuerpo enfermo.

Para los legos que quieran repetir la lectura del farragoso párrafo anterior, sólo vamos a recordar que la palabra `psikhé´ significa entre otras cosas: *alma*, soplo o *aliento vital*, y las palabras `soma´ y `sema´ significan `cuerpo´ y `signo´ respectivamente. Aunque se hace énfasis que en este diálogo Sócrates descubre que la palabra `soma´ también significa `cárcel´ y `sema´ también significa `tumba´. Ahí se denota, entre otras cosas, la importancia que tiene para la semántica la relación de los signos. En él se puede ver cómo el sólo cambio de una letra en cualquier palabra que usamos, puede transformar todo su significado (Platón *Cratilo* 1996:261-262) (Platón 1992 § 400b,c:394).

En *Cratilo* se muestra, pues, la importancia no sólo de la etimología de las palabras sino “también de su *semántica* como lo hace notar Mauricio Beuchot (2005:16-17) quien resume la última parte de este diálogo de la siguiente manera: “la palabra `soma´ —dice Sócrates— puede explicarse de muchas maneras, ya modificándola un tanto en `sema´ ya tomándola como es.

Algunos dicen que el cuerpo es la *tumba* (σῶμα) del *alma*, y que está allí, como sepultada durante esta vida. Se dice también que por medio del *cuerpo*, el *alma* expresa todo lo que expresa³² y que a causa de esto se le llama justamente *sema* (σῆμα) *signo*. Pero, si no me engaño, los partidarios de Orfeo aplican esta palabra a la *expiación de las faltas que el alma ha cometido*. Ella está encerrada en el recinto del cuerpo, como en una prisión en que está guardada.³³ El *‘cuerpo’* como lo indica la palabra, es para el *alma* un conservador; hasta que ésta ha pagado su deuda, el cuerpo es su guardador. Por tanto, al cuerpo se le dice *soma* (σῶμα *sooma*) sin que haya necesidad de alterar ni una sola letra” (Platón, 1996:261-262)

La demostración racional de Sócrates que lo lleva concluir que “el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma” suponemos que fue muy ilustrativa para Galeno, como lo es en la actualidad para los médicos de hoy, porque acierta al interpretar que tanto el vocablo *soma* como el vocablo *sema* tienen dos significados: *soma* es *cuerpo* pero también *cárcel* y *sema* significa *signo* pero también *tumba*. La *tumba* por cierto, era ya de uso común en la Roma del siglo II que habitó Galeno. Los latinos no tenían la costumbre griega de quemar a sus muertos en la pira funeraria. Las catacumbas y tumbas eran señaladas con una lápida o bien, con un montículo de tierra. Y estos cipos hasta nuestros días, de alguna manera *indican o señalan* que allí yace un cadáver. De acuerdo con Platón en *Cratilo* el *cadáver* sería literalmente un *cuerpo sin alma*. Porque *sôma*

³² ‘*semainei*’ σημαίνει→*indicar*, σημαίνει α αν σημαίνει) (semaine a an semaine)

³³ σωζεται (soodseethai) guardada o conservada.

está en relación directa con el verbo *zôizô* (resguardar) y, originariamente, parece que significa <<cadáver>>, i.e. <<lo que se recobra>> después de un combate. Y como Platón suponía que el alma ascendía a algún lugar en el cielo (*topos uranos*) en el mismo momento que el individuo expiraba su último aliento, Galeno debió haber centrado su atención en *Cratilo* porque a partir de este conocimiento construye un método para interpretar los síntomas, los cuales serían los que constituyen ese lenguaje del alma.

Por otro lado se insiste en que la palabra *sema* deriva de la palabra *semainei* (σημαινει) que significa *indicar* y en especial cuando se usa en medicina puede interpretarse como: *conjeturar*, *sospechar* *marcar con una señal*. Así que, cuando Platón en el diálogo de *marras* dice que “el alma indica lo que indica desde el interior del cuerpo en que se encuentra a través de signos”, Galeno mediante una metáfora propone que “el síntoma es a la enfermedad lo que la sombra al cuerpo,” es decir, que si el alma desde el interior del cuerpo enfermo se expresa con *síntomas* el médico entonces, puede reconocer tal enfermedad mediante la interpretación del *síntoma* sin mucha dificultad.

Es importante recordar que la medicina nació en la Grecia antigua como una *tékhnê* (τεχνη) en el sentido platónico-aristotélico. Platón recomienda que todo arte o *tékhnê* debe transformar la naturaleza no por azar, sino mediante el uso de la razón. Cuando recalca que los médicos (*iatrikê tékhnaî*) deben poseer una “sutileza en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de la naturaleza del arte que practican” (Platón, *Fedro* 1992:269 e4-271b5), significa que en

todos los campos de la actividad humana se debe aplicar de manera sistemática la inteligencia, o como diría Aristóteles en cualquier *tèchnê* que haga, el hombre debe saber el por qué realiza lo que realiza.” (Aristóteles 1994 Libro I: 980b, 981a, 981b y 982a:69-74)

Los signos en un *continuum* devenir van a servir al exégeta para interpretar el mundo. Esto convierte a los signos de inmediato en un instrumento sutil para conocer la realidad en un proceso infinito llamado *semiosis*. Es justamente por la semiosis que este método fue nombrado por Galeno como *semiotikê tékhnê*, que bien se puede traducir como el “arte” de interpretar los signos (del enfermo). Galeno, por supuesto, escudriñó la sutileza eidética del enfermo hasta el punto “de sistematizar varios y diversos significados del signo en *Cratilo*” porque logró “explicitar el significado implícito del mismo” pero sobre todo, pudo “captar lo universal de las enfermedades en lo particular” del enfermo; en fin, supo discriminar lo que “funge como contexto de un texto concreto” (Beuchot 2004:112) el cual sería un hombre enfermo.

Se infiere que Galeno pudo abreviar de Platón que la *tèchnê* del médico consistía en precisar la naturaleza eidética del cuerpo a través de la fisiología, y la naturaleza eidética del alma mediante la retórica como lo recomienda en *Fedro* (Platón, *Fedro* 1992:269 e4-271b5); que el médico debe ser reflexivo sobre la ciencia y su método en tanto que instrumento conceptual. Que “justifique el conocimiento cierto de las cosas por sus causas” según los afirmó Aristóteles, cuando insiste que en toda *tékhnê* (*τεχνη*), no sólo hay que saber hacer algo bien y conocer su naturaleza, sino además, “saber hacer algo bien

sabiendo por qué se hace eso que se hace” (Aristóteles 1994 Libro I: 980b, 981a, 981b y 982^a:69-74).

Se podría decir que la semiótica galénica es una derivación del estudio de los signos iniciado por Hipócrates. Claro; eso pasaría en cualesquier herencia cultural. Nadie hace algo de la nada. Sin embargo, influencia de Hipócrates en Galeno se vio fortalecida porque éste tuvo la fortuna de ser arrobado por la filosofía de Aristóteles que Hipócrates no conoció. Por eso, Galeno se empeñó en demostrar que la medicina, en cuanto ciencia, implica procedimientos teóricos y el instrumento (órganon) necesario para dotarlo de ese rigor científico, sería la lógica aristotélica. La semiótica de Hipócrates, si pudiéramos llamarla así, nunca alcanzó, la precisión de la semiótica de Galeno. Ésta es más clara y sistemática que la hipocrática. Hay en ella un fin muy bien delimitado en su postura médica, empírica y filosófica. Es a través de la *semiosis* como Galeno busca las “reglas que orienten hacia la constitución de una metodología” (Ferrater Mora 1990:1316) y pretende con ello constituir al *signo* en un aliado del médico para la elaboración de los diagnósticos. Galeno intenta demostrar que la medicina y la filosofía se deben apoyar en la lógica (òrganon). Está convencido que la medicina, en cuanto episteme, implicaría elucidar procedimientos teóricos y por eso usa el silogismo aristotélico en su semiosis. Tal vez, es el primero que de manera implícita pone en tensión la semiótica con la lógica que entonces era denominada dialéctica.

Es muy importante señalar que Arturo Ramírez Trejo, traductor del libro de Galeno: *Iniciación a la dialéctica* dio mucha luz para pensar que Galeno tuvo

en su mente *el fáneron de Peirce*, o mejor dicho que la Fenomenología o *Faneroscopía de Peirce* ya había sido pensada de alguna forma por Galeno. Aclaremos esto. “El percepto o fáneron como también lo llama, es una entidad física, no psíquica; por lo tanto, no es un ‘conocido’, sino un objeto de análisis. A este análisis del percepto, Peirce le da el nombre de faneroscopía. También, eventualmente le dio el nombre de fenomenología.” [...] “Sólo pensando en una abstracción lógica Peirce ha podido decir que ‘un percepto es una abstracción’ (CP-4.235). [...] “El percepto o *fáneron* de Peirce es la descripción de lo que está frente a la mente o en la conciencia, ‘*tal como se le aparece*.’” [...] “El percepto o fáneron es una evidencia de los sentidos; mas los perceptos no son representativos de ninguna otra realidad más que de ellos mismos” (CP-2.143) (Deladalle 1996:36 y 59).

Ahora bien, Arturo Ramírez Trejo traduce la palabra griega *phainomenon* (φαινόμενον) *fenómeno* que usa Galeno, como “algo de entre las cosas que se manifiestan”. Pero más abajo esclarece que literalmente significa “las cosas que aparecen, que son evidentes, como cosas perceptibles, por sensación o por intelección; aunque el término significa comúnmente aquellas”. [...] “Para evitar confusión con otras terminologías, no se ha transcrito el vocablo griego *fenómenos*, aunque, al parecer, tiene un significado peculiar para Galeno. No son las realidades o las cosas en general, sino todo aquello que de algún modo alcanza el hombre con sus facultades (*con la mente*); o en sentido inverso, *todo aquello que de alguna manera se hace presente en las facultades del hombre,*” (en la mente). Tampoco son las cosas por sí mismas evidentes, ya sea a la

mente ya sea a los sentidos,(no son conocidas) pues el término incluye también a las que se infieren (objeto de análisis).” (Galeno 1982:LXVII y ss.)

Galeno muestra la analogía en el silogismo aristotélico e insiste en la especial importancia que tiene el método lógico (*méthodos logikê*) en la medicina, pues faculta al médico para ordenar la naturaleza.

En conclusión: la semiótica galénica no nació en forma espontánea, sino como todo objeto cultural, nace bajo el ropaje de sus antecesores. Por eso, en el área de las ciencias médicas, Galeno es reconocido como el fundador del *arte de la semiótica*, al menos, desde una perspectiva formal. No cabe la menor duda que tuvo que abreviar, no sólo de los textos hipocráticos, sino también, de los textos de Platón y Aristóteles, de los estoicos y hasta del epicúreo de Gadara. El hecho es que para lograr instituir su propuesta semiótica, hubo de tomar como fundamento a la *semiosis*. Sólo de esta manera pudo pensarla como “un proceso cuyo fin es encontrar el significado de los síntomas.”³⁴ Por supuesto, en los siglos posteriores hubo necesidad de hacer precisiones, ajustes y ampliaciones a estas reflexiones iniciales. Pero los presupuestos básicos estaban asentados.

³⁴ Conviene aclarar que de acuerdo con Charles Sanders Peirce, en la mente del médico moderno los síntomas no son otra cosa que signos, pues estos, nacen del resultado lógico de un proceso de significación que deviene desde lo subjetivo a lo objetivo a través de un método faneroscópico. Para Peirce no existe diferencia entre signo y síntoma durante el proceso de la semiosis. La diferencia sólo es connotativa en el uso, es decir, en la pragmática.

PARTE III.- LA SEMIÓTICA MEDIEVAL Y EL RACIONALISMO.

3.1 La semiótica y la escolástica.

Todo lo que traspasa

*los límites de la razón humana,
no es ya ciencia,
sino acción o conocimiento práctico.*

Duns Escoto.

Durante los primeros trece siglos de la era cristiana, hubo importantes aportaciones en lo concerniente al signo. La escolástica contribuyó desde su propia perspectiva, a desarrollar el conocimiento en este sentido. Sin embargo, es menester decir que la relación entre la medicina y la semiótica fue paulatinamente puesta en segundo plano. La dialéctica persistía con el sinónimo de lógica proveniente de los estoicos; incluso en este periodo, — como ha dicho Beuchot—, se le instituyó como una de las tres partes del Trívium. En efecto, la Dialéctica junto a la Gramática y la Retórica constituyeron las tres *Artes Liberales* relativas a la elocuencia. El hombre libre del medioevo que requería ilustrar su espíritu en la filosofía, debería complementar estas tres artes del bien decir o artes *sermocinales* con el conocimiento del Cuadrívium. Éste, constaba de las cuatro *artes* (de *los dicta*), o también llamadas *artes reales* que enseñaban todo *lo dicho* acerca de la ciencias: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía. Los principios de estas últimas cuatro artes ya no estaban en lo evanescente de la locución o la palabra, sino en la dureza que porta la realidad por medio de los fundamentos matemáticos. (Mauricio Beuchot 2004:136)

La escolástica, fundadora de las universidades, estuvo siempre teñida de religiosidad. La lógica británica por diversas circunstancias cobró un interés muy particular, sobre todo en el tema que se está tratando: la semiótica. En el centro

de la discusión estaba la relación de la teología con la filosofía. La teología se arrogaba la primacía sobre la filosofía. Sin embargo, la primera tenía que apoyarse en los fundamentos que dictaba la segunda. A mediados del siglo XIII, aparece el *maestro de lo sutil*, el que va a separar de forma inteligente los dos tipos de conocimiento: el teológico y el filosófico. Se trata del franciscano escocés Juan Duns Escoto (1266-1308). Tan insolente como el que más, en un tiempo en que la verdad era dictada por la autoridad y no por la razón. Se atrevió a contradecir, aunque no totalmente, nada menos que a Tomás de Aquino. Las ideas de Escoto se fundamentan en el realismo y “ponen en tensión las relaciones entre la revelación y la razón”. [...] Duns Escoto admite, ciertamente, las demostraciones de la existencia de Dios a partir de los efectos, pero las considera sólo relativamente probatorias.” (Ferrater Mora 1990:876-878)

Por ese tiempo apareció el británico “Guillermo de Occam (1298-1349) también franciscano, considerado como la última figura de la escolástica y al mismo tiempo la primera que vislumbra la edad moderna. El problema fundamental del cual había nacido la escolástica y de cuya incesante elaboración había vivido era el acuerdo entre la investigación filosófica y la verdad revelada. Por primera vez es declarado imposible por boca de Occam y vaciado de todo significado por él mismo” (Abbagnano Nicolás 1964:441-445).

“La idea occamista de que la teología no es, propiamente hablando una ciencia, pudiera parecer una crítica de la teología; en rigor, era para muchos un modo de salvar la integridad de la fe, amenazada por la <<excesiva penetración>> en ella de la filosofía” (Ferrater Mora José 1990:2014-2015)

La mayoría de los filósofos ingleses iniciadores de la lógica moderna fueron proclives al nominalismo y esa tendencia nominalista fue muy promovida por Occam. La doctrina de Duns Escoto fue considerada por su *realismo* antagónica del nominalismo de Guillermo de Occam. Sin embargo, aunque contrarios por su manera de pensar, la historia los mantuvo unidos para siempre con el epíteto que reconoce dos de las mentes especulativas más brillantes de la Edad Media: el *doctor subtilis* para Escoto y el *doctor invincibilis* para Occam.

“Guillermo de Occam se oponía a los escotistas que habían insistido demasiado en un mundo de ideas o esencias existentes en el seno de Dios; hablar de un mundo inteligible en la realidad divina es para Occam limitar esta realidad.” [...] “Occam prescinde totalmente de la realidad —metafísica o hasta meramente conceptual— de las ideas o esencias. Dios no puede estar limitado por nada y las ideas o esencias, cualesquiera que sea el modo como se conciben representan una limitación” (Ferrater Mora José 1990:1404-1409)

El meollo del asunto para la semiótica giraba alrededor de los universales. Los nominalistas niegan la existencia de los universales tanto de manera inmanente³⁵ (en los particulares) como trascendente³⁶ (fuera de los particulares). Para el nominalismo “todos los existentes son particulares. Sólo tienen existencia real los individuos o los particulares.” [...] Para el nominalista “un

³⁵ Inmanencia en términos muy amplios es el ente intrínseco de un cuerpo; en filosofía se califica a toda aquella actividad inmanente a un ser cuando la acción perdura en su interior, cuando tiene su fin en ese mismo ser.

³⁶ Trascendencia en términos muy amplios se refiere a ir más allá de un límite. Adquiere el sentido de ir allende lo natural, tanto en el conocimiento como en la vida de una persona.

universal —como una especie o un género— no es ninguna entidad real ni está tampoco en ninguna de las entidades reales: es un sonido de la voz, *flatus voci*. Los universales no se hallan *ante rem* —no están antes de la cosa o son previos a la cosa—, como sostiene el realismo o el <<platonismo>>. No están tampoco *in re* —en la cosa— como sostiene el conceptualismo, el realismo moderado o el <<aristotelismo>>. Los universales son simplemente nómina, *nombres*, voces, *vocablos*” (Ferrater Mora José 1990:2377-2381).

Para Occam es importante encontrar los requisitos de un conocimiento que el sujeto humano *sienta* como evidente. “La evidencia garantizadora de la verdad y la realidad de lo conocido se dan en la experiencia sensible, particular y concreta. En consecuencia, dirá Occam, una proposición sólo es evidente si: es expresión de una intuición sensible, y sólo si: es inferida necesariamente (lógicamente) de la proposición primera. Por otra parte, no debe acudirse en las explicaciones de los hechos a elementos que no dependan directamente de los que la experiencia proporcione: (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, aforismo conocido como ‘navaja de Occam’ que significa ‘en una alternativa no introduzcas mas elementos que los necesarios). El nominalista dirá que: lo individual, objeto de la experiencia, es lo único cognoscible, entonces, ¿qué sentido tienen los términos universales? Éstos designan conocimientos confusos; son meros *flatus voci* que corresponden sólo a comunidades de imágenes que están en la mente como resultado de la asociación de experiencias sensibles. Este nominalismo hace inviable la teología natural, ya que nada se puede probar de verdades que trasciendan la

experiencia, y sobre las cuales la razón sólo puede apuntar probabilidades.”
(Navarro Francesc 2004:7289)

Ahora bien, “si esto se entiende en el sentido de si en verdad hay leyes y tipos, se trata estrictamente hablando, de una cuestión de metafísica y no de lógica. Pero como primer paso hacia su solución es oportuno preguntar si, dando por supuesto que las creencias de nuestro sentido común son verdaderas, el análisis del significado de estas creencias muestra que, de acuerdo con esas creencias, leyes y tipos, son objetivos o subjetivos. (Y entonces habría que dar el paso a lo *necesario* desde lo *posible*.) Y esto es una cuestión de lógica más que de metafísica, y tan pronto como sea contestada se seguirá de inmediato la respuesta a la otra cuestión. [...] Porque la dialéctica o lógica en su sentido más estricto es la ciencia de las *condiciones necesarias* para lograr la verdad” (Peirce 1997 § 16:32).

La lógica se presenta, así, como la ciencia indispensable para determinar las leyes del pensamiento, su funcionamiento sígnico, porque después de todo, lo que ocurre en la mente es de naturaleza sígnica, haciendo a un lado si esos signos representan o no hechos reales. Es solamente de esta manera como puede explicarse el paso de la mente de un estado a otro, e, inclusive, su evolución.

En síntesis, el cuestionamiento más importante para la lógica escolástica nominalista radicaba en saber si los modelos y leyes que los rigen eran una producción de la mente o se encontraban en la realidad. Para Escoto la ciencia

se presenta como necesaria porque implica principios explicativos de la naturaleza, que sólo pueden ser revelados racionalmente. Este argumento permite establecer los límites del dominio científico, pues sostiene que aquello que no es demostrable científicamente, pertenece a otros dominios.

La sutileza del pensamiento de Escoto se pone de manifiesto cuando hace la discriminación de los campos semióticos concernientes a la filosofía y a la teología. Ésta se distingue de aquélla por su carácter práctico, pues los principios teológicos no dependen de la evidencia de su objeto. En cambio, “la mayoría de los sistemas de filosofía mantienen ciertos hechos o principios como fundamentales o últimos. En verdad, cualquier *hecho* es en algún sentido último o fundamental, es decir, en su obstinación aisladamente agresiva y su realidad individual” (Peirce 1997 § 405:237).

Permítame hacer una pequeña digresión. Conviene hacerla porque puede aclarar un poco, tanto el párrafo anterior como los que siguen. En el medioevo la lengua oficial del hombre culto era el latín. La escolástica se caracterizó por aportar una gran cantidad de palabras y frases latinas para tratar de representar conceptos. Con estos neologismos se trataba de poner en claro algunas ideas originales, mas no sólo en la filosofía, sino en otras ciencias, como la botánica, zoología, biología... Así, nacieron palabras como *quidditas*, *entitas*, *haecceitas* y otras. La haecceidad, por ejemplo, fue el término que usó Duns Escoto para referirse al principio de individuación. “*Haecceitas* podría traducirse por ‘estidad’ —de esto, *haec*. Según Duns Escoto, el principio de individuación —lo que hace que una entidad dada sea individual— esto es, que sea <<este individuo y no

otro>>, *no* es la materia —la materia *signata quantitate*, como suponía Tomás de Aquino—, *ni* la forma, *ni* el compuesto, pues ninguno de éstos pueden singularizar una entidad. Por lo tanto no puede ser más que la <<última realidad de la cosa>> que Duns Escoto le pone el nombre de *haecceitas*.” (Ferrater Mora José 1990 Tomo II:1424)

Ahora bien, una vez dictada la sentencia, queda a los lectores hacer su propia interpretación y colocarla en el contexto de su tema. Es necesario presentar a *pie juntillas* una larga cita tomada de los escritos de Peirce, para tratar de entender “lo que Escoto llama la *haecceitas* de las cosas, *el aquí y ahora* de ellas, y por qué son ciertamente últimas o fundamentales. Por qué esto que está aquí es tal como es; cómo por ejemplo, si sucede que es un grano de arena ocurre ser tan pequeño y tan duro; podemos por tanto preguntar cómo fue traído aquí; pero la explicación en este caso simplemente nos lleva al hecho de que estuvo en otra parte, donde puede esperarse naturalmente cosas semejantes. Por qué IT, independientemente de sus características generales, venga a tener un lugar definido en el mundo, no es una cuestión para ser preguntada; simplemente es un hecho último. Hay también otra clase de hecho de los cuales no es razonable esperar una explicación, a saber: hechos de indeterminación o variedad.” [...] “Por qué un tipo definido de acontecimiento es frecuente y otro raro, es algo que se puede preguntar, pero sería desleal pedir una razón del hecho general de que los acontecimientos de ciertos tipos sean comunes y otros raros. Si todos los nacimientos tuvieran lugar un día determinado de la semana, o si siempre hubiera más los domingos que los

lunes, sería un hecho para ser tenido en cuenta, pero el que sucedan en proporciones casi iguales todos los días no requiere explicaciones especiales. Si encontráramos que todos los granos de arena de cierta playa estuvieran separados en dos o más clases agudamente discretas, como esféricas y cúbicas, habría algo para explicar, pero que haya varios tamaños y formas de carácter no definido, sólo puede ser referido a la multiplicidad general de la naturaleza. Así pues, la indeterminación o la pura primidad *haecceidad*, o la pura alteridad, no son hechos que exijan o sean capaces de explicación. La indeterminación no nos proporciona nada para hacer una pregunta; la *haecceitas* es la última *ratio* (última razón), el hecho brutal que no quiere ser cuestionado. Pero todo hecho de naturaleza general u ordinaria pide una explicación y la lógica nos prohíbe suponer ante un hecho dado de ese tipo el que sea por naturaleza absolutamente inexplicable. Esto es lo que Kant llama un principio regulativo, es decir una esperanza intelectual. El único propósito inmediato del pensar es hacer las cosas inteligibles, y pensar una cosa como ininteligible es una autoestultificación. (edificarse un monumento a la estupidez de uno mismo)” (Peirce1997 § 405:238-239).

Duns Escoto reflexiona de manera consistente sobre la existencia individual. De acuerdo con su razonamiento, cada objeto posee un estrato en donde la identidad es posible sólo consigo mismo. Es decir, en este nivel se finca el fundamento de lo que objeto es.

¿Qué es lo que tienen de especial los escritos de Duns Escoto? ¿Por qué se insiste en atrapar sus ideas y analizar su forma de pensar? La respuesta a

estas preguntas la tiene el mismo Peirce cuando dice: “Las obras de Duns Scotus me han influenciado con fuerza. Si su lógica y metafísica se adaptan a la cultura moderna —con recordatorios continuos y saludables de la crítica nominalista—, no adoradas ciegamente sino despojadas de su medievalismo, estoy convencido de que proporcionará la filosofía que mejor armoniza con la ciencia física. Otras concepciones han de ser extraídas de la historia de la ciencia y de las matemáticas” (Peirce1997 § 6:25).

Duns Escoto va a ser requerido una y otra vez por Peirce, pero sobre todo en la concepción de las categorías de la semiótica faneroscópica. Va a ser fundamental su compañía para el análisis de “lo real y la realidad”. Inclusive se ha dicho por eso que Peirce es un realista escotista. La *realidad* está dictada por la cultura en forma simbólica; esos dichos están grabados en la cultura como *interpretantes* diría Peirce, mientras que *lo real* que es aquello que está presente en cualquier semiosis siempre será un misterio por descubrir y motivo suficiente para concluir que la semiosis es ilimitada o infinita.

3.2 Locke y la semiótica de las Ideas.

*La única defensa contra el mundo
es el conocimiento perfecto de él.*

John Locke.

(1632-1704)

Antes que analicemos la semiótica de Locke conviene que regresemos el tiempo un poco y especulemos lo ocurrido con el signo clínico durante el siglo XVI. Para ello es necesario que veamos al anatomista Andrés Vesalio (1514-1564) que en el año de 1543 publicó *De humani corporis fabrica libri septem (De la estructura del cuerpo humano en siete libros)*. A partir de ese texto, que por demás estaba alimentado por un espíritu renacentista, inicia la llamada era científica de la medicina y pone en crisis toda la ciencia galénica. Su fama y autoridad que adquirió con esta obra le permitieron tener la osadía de tachar a la anatomía Galeno, de *falsa y mentirosa*. Y el mundo le hizo caso, porque en efecto, la *semiotikê tèchnê* de Galeno como método diagnóstico en la praxis médica de la época moderna fue echada al olvido. Mas Vesalio no se atrevió a decir que Galeno fue un hombre adelantado a su época. Tampoco se puso a aclarar que a pesar de que jamás disecó cadáveres humanos como él lo hizo, el valor de su obra anatómica va más allá de lo descriptivo y trasciende en la historia de la medicina, no sólo por sus estudios anatómicos, sino porque en sus numerosos escritos muestra una minuciosa, sistemática y estricta vocación científica. Con estos antecedentes, y en ese contexto, casi una centuria después de que Vesalio escribió su anatomía, aparecieron los escritos de Locke. En ellos

se pone de manifiesto una influencia definitiva del estudio sistemático de la medicina del corte científico de Vesalio.

John Locke (1632-1704) es uno de los máximos representantes del empirismo anglosajón del siglo XVII. Escribió entre otros textos un *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Expone una teoría del conocimiento que se basa en la refutación del innatismo. En esa obra, Locke instituye la semiótica con el solitario nombre de: “*Semiotiké*”. Llama la atención que de manera sospechosa la escriba en griego pero despojada del adjetivo galénico de “*tékhnē*”. Y esto lo decimos porque Locke fue médico y es muy probable que haya leído a Galeno. Pero además, hay otro dato curioso: ese ensayo fue escrito a mediados del siglo XVII y quien sabe por qué razones fue publicado hasta los últimos años de ese mismo siglo. Allí, la semiótica es definida como “*aquella ciencia que sirve para transmitir las ideas*” (John Locke 1999:579-581)

Locke ha sido considerado el padre del empirismo. Esto trasciende en el desarrollo de la semiótica de Locke, pues, es la manera de concebir el mundo de las ideas. De hecho dedica una gran parte de su obra a disertar sobre las diferentes clases de ideas. Al final de la introducción de su libro se excusa ante el lector por usar el término “idea” sin aclarar lo que representa esta palabra. “Idea” es un término que “sirve mejor para representar lo que constituye el objeto del entendimiento cuando un hombre piensa, lo he aplicado —dice Locke— para expresar todo aquello que se quiere significar, con *fantasma, noción o cualquier cosa en que la mente pueda emplearse al pensar*” (John Locke 1999:19) Locke precisa que en la idea está “todo cuanto es *objeto* de nuestro entendimiento

cuando pensamos; [...] que la *idea* es “todo cuanto el espíritu apercibe en sí mismo, toda percepción que está en nuestro espíritu cuando piensa” (Herón Pérez Martínez 1995:88).

Locke, además de filósofo empirista y político liberal, también se graduó de médico. Pero esto quizá no sea lo más importante (porque en realidad no se dedicó a la praxis médica) sino que la historia lo relaciona como alumno, amigo y compañero de Sydenham (1624-1689), el llamado “Hipócrates inglés”. Sydenham al igual que el “padre de la medicina” poseía una sagacidad incontrovertible para interpretar los signos. Esta experiencia de buscar los signos médicos va influir en lo que Locke escribiría posteriormente acerca de la semiótica. Por lo demás, Sydenham trascendió su nombre en la historia de la medicina por haberlo grabado junto a la causa infecciosa de la corea que se presenta en la fiebre reumática. Esos movimientos involuntarios semejantes a una danza violenta, ya antes Paracelso los había relacionado con el baile de San Vito, por lo que también se le conoce como Mal de San Vito o corea menor.

Locke elabora una compleja teoría del conocimiento en la cual el signo ocupa un lugar especial. Para él, contrariamente a lo que pensaban Platón y Aristóteles, no existen ideas innatas. Nuestras impresiones psíquicas se originan en la experiencia sensible. Esta postura resultará fundamental para, en investigaciones semióticas posteriores, precisar la función del signo como mediador entre dicha experiencia sensible y la mente humana, porque finalmente es el signo el instrumento a partir del cual se aprehende la realidad.

Locke plantea una división de las ciencias en *Physica*, *Práctica* y *Semiotikê*. En este planteamiento se puede visualizar un proyecto semiótico. De hecho, su proyecto es el que sienta las bases de lo que será la moderna ciencia de los signos. Es importante resaltar que, en cuanto a la semiótica, él le da al signo su justa dimensión al concebirlo como una representación de las cosas sensibles. Esta precisión es la que finalmente permite al hombre organizar y manipular las cosas en su mente. Esto es, tal vez, el aspecto más innovador de su teoría del conocimiento.

En síntesis podemos decir que el concepto de “ciencia” en general, para Locke desemboca en tres clases: *la física o filosofía natural* que tiene como finalidad la verdad puramente especulativa. [...] la *praxis* o habilidad de aplicar correctamente nuestros poderes y acciones para la consecución de cosas buenas y útiles.[...] que también se le puede llamar: *ética*. Y al final tenemos la ciencia de la *semiotikê (σημειωτική)* o *doctrina de los signos*, que bien puede llamársele *lógica*, cuya tarea es la consideración de la naturaleza de los *signos* que la mente emplea para comprender las cosas o transmitir su conocimiento a los demás”. (John Locke 1999:579-581)

Locke vislumbra que la *semiótica* se debe emplear en el lenguaje común para transmitir nuestras ideas o para darle significación a nuestras palabras, pero arguye que la *semiótica*, en definitiva, será una ciencia del futuro como más tarde lo haría notar Saussure.

3.3 Las impresiones psíquicas como producto de las impresiones físicas.

*Nada entra en la lengua
sin haber sido ensayado en el habla,
y todos los fenómenos evolutivos
tienen su raíz
en la esfera de los evolutivo.
Ferdinand De Saussure. (1993:227)*

Ferdinand de Saussure (1857-1913) se desempeñó como profesor de lingüística general en Ginebra Suiza desde finales del siglo XIX, y principios del XX y fue el mayor promotor del psicologismo en el acto lingüístico. Sus originales ideas fueron publicadas por sus alumnos después de su muerte. Esta obra póstuma salió a la luz con el nombre de *Curso de Lingüística General*. Con ella, se da inicio a la corriente de la semiología estructuralista que será continuada por pensadores conspicuos contemporáneos de la talla de Roland Barthes y Umberto Eco.

Para Saussure “la semiología es la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social.” [...] Según él, el lenguaje es una constelación de fenómenos físicos, fisiológicos, psicológicos, sociológicos, etc. Por eso la semiología “surgirá como la búsqueda de un sistema de la lengua: la lingüística sólo será una parte de esta ciencia general”. [...] “Para atribuir a la *lengua* el primer puesto en el estudio del lenguaje —dice Saussure— se puede

hacer valer el siguiente argumento: la facultad —natural o no— de articular palabras sólo se ejerce con ayuda del instrumento creado y suministrado por la colectividad; no es, por tanto, quimérico decir que es la *lengua* la que hace la unidad del lenguaje”. (Ferdinand de Saussure 1993:33-44)

De esta manera, la *lengua* está en el ámbito social y resulta ser lo *esencial* de la lingüística. Sin embargo, el lenguaje en su conjunto se lleva a cabo en un acto individual, el cual permite circular el *habla*. Este acto supone al menos dos individuos: A y B. [...] El punto de partida está en el cerebro de uno, por ejemplo A, donde los hechos de conciencia, que llamaremos *conceptos*, se encuentran asociados a las representaciones de los *signos lingüísticos* o *imágenes acústicas* que sirven a su expresión. Supongamos que un concepto dado desencadena en el cerebro una imagen acústica correspondiente: es un *fenómeno enteramente psíquico*, seguido a su vez de un proceso *fisiológico*: el cerebro transmite a los órganos de la fonación un impulso correlativo a la imagen; luego las ondas sonoras se propagan de la boca de A al oído de B: *proceso puramente físico*. Luego el circuito se prolonga en B en un orden inverso: del oído al cerebro, transmisión fisiológica de la imagen acústica; en el cerebro, asociación psíquica con el concepto correspondiente.” (Ferdinand de Saussure 1993:38)

Las categorías del signo en Saussure son dos: Significante y Significado: el significante es la imagen acústica; es el que se integra con la sola percepción por los sentidos; es la percepción del ser en tanto ente. La mención de ese ente, da la impresión de que éste está presente. La otra cara del signo es el

significado; es el concepto o idea. En este proceso de significación hay una abstracción del significante universal y en la mente aparece la idea, la cual corresponde a aquello que tiene de general cada cosa. Idea es aquello que hace posible que en general sean las cosas.

En el *habla* está lo individual, y por ende, lo *accidental* de la lingüística. En la lengua está lo general. El signo lingüístico, aunque arbitrario, una vez establecido se convierte en un objeto no-libre; no se puede cambiar a discreción, so pena de perder su capacidad comunicativa social. En el sistema de Saussure, el proceso lógico de significación se realiza mediante la representación mental de una “imagen acústica”. Las palabras y los símbolos o cualquier componente menor del proceso es el *significante* y el concepto recibe el nombre de *significado*. El lenguaje en su forma teórica se le encuentra en la colectividad en forma de conceptos. En cambio, en su forma práctica lo encontramos en lo particular; transita en el habla en forma de signos o *palabras*. Estos signos, en tanto imágenes acústicas, se constituyen en un hecho lingüístico significativo y al pasar a lo colectivo se convierte en un hecho social; en la mente de las personas adquiere los distintos significados o conceptos, sin embargo, todo el proceso es considerado como una entidad psicológica.

El sistema de Saussure es diádico y sus raíces vienen desde Platón. En el mundo físico los sonidos afectan de manera directa a los sentidos, mientras que en el mundo metafísico —donde no se afectan los sentidos, sino a la mente— la palabra “se dirige al alma, como dice Sócrates en el *Fedro*” (Platón 1992:269e4-271b5) con tal de persuadir al interlocutor; se pone de manifiesto

como *idea*. Para que las *ideas* puedan comprenderse es necesario elevarlas hasta un lugar que Platón llamó el *topos urano* —*un lugar en el cielo*— en el cual, se encuentran las *almas* que son las únicas que pueden acceder al *conocimiento*. Así, el conocimiento se comunica por medio de dos componentes: el *significante* y el *significado*. En cualquier proceso de significación se lleva a cabo una metamorfosis que transforma el *significante* en *significado*: por ejemplo: el *significante silla* lleva al concepto de silla. Su *significante* es una imagen acústica: es la palabra “silla”. El *significado*, incluso cultural, es la “*idea general de silla*” que no es otra cosa que el concepto de silla. El signo no conecta una cosa a un nombre, sino un concepto a una imagen acústica, la cual no es un sonido porque éste es algo físico, sino que es una impresión psicológica que el oyente tiene del sonido.

PARTE IV.- LA SEMIÓTICA FANEROSCÓPICA

DE CHARLES SANDERS PEIRCE

4.1 El concepto de Fáneron en Peirce.

| | |
|--|---|
| <p>The old Sphinx bit her thick lip — Said, “Who taught thee me to name? I am thy spirit, yoke-fellow, Of thine eye I am eyebeam. Thou art the unanswered question; Couldst see thy proper eye, Always it asked; and asked; And each answer is a lie So take thy quest through nature, It through thousand natures ply, Ask on, thou clothed eternity, — Time is the false reply.</p> | <p>La vieja Esfinge mordió su grueso labio Dijo: ¿Quién te enseñó a llamarme? Yo soy tu espíritu, compañero de fatigas, De tu ojo, Yo soy el brillo. Tu eres la cuestión no respondida; Si pudieras ver tu propio ojo, Siempre pregunta, siempre pregunta; Y cada respuesta es una mentira. Lleva por tanto tu búsqueda por la naturaleza, A través de mil pliegues naturales, Pregúntale a la eternidad cubierta, — El Tiempo es la respuesta falsa.</p> <p style="text-align: right;">Ralph Waldo Emerson</p> <p style="text-align: right;">Citado por Peirce: E. Filosóficos § 310</p> |
|--|---|

¿Qué es un signo? —preguntó la Esfinge—

— Edipo respondió —: el hombre.

“La palabra o signo que el hombre usa, es el hombre mismo. Cuando nos pensamos, pues, a nosotros mismos, tal como somos en este momento, aparecemos como un signo” (Peirce 1988:100).

El lanzamiento de una conjetura para el acertijo que está encerrado en este poema de Emerson, advierte que la verdad sobre el ser y el tiempo está encubierta con mil pliegues y la respuesta que da el hombre a este enigma,

siempre encierra alguna mentira. La eternidad está en el presente; aquí y ahora, pero está cubierta por un velo de al menos tres capas que impide verla con claridad. El ser humano tiene que desplegarse en una abstracción tal que le permita ver el continuum del tiempo y el espacio en los tres universos de su experiencia. Porque “un signo en cuanto tal tiene tres referencias: primero es signo **para** algún pensamiento que lo interpreta; segundo es signo **por** [en lugar de] un cierto objeto del que es equivalente en este pensamiento; tercero, es un signo **en** algún respecto o cualidad que lo pone en conexión con su objeto” (Peirce 1988:101).

La verdad que le trasmite la esfinge sólo se encuentra si se investiga al hombre en tanto fenómeno (*phainomenon* φαίνομενων; phainen, φαίνειν hace brillar, o aparecer) en su concepción más escueta. (Corominas y Pascual Vol. II 1992:487) Porque “toda operación de la mente, a pesar de ser compleja, tiene ante sí una sensación absolutamente simple; la emoción del *tout ensemble* (todo junto). Esta operación secundaria o sensación provocada de adentro de la mente, como las cualidades del sentido exterior son provocadas por algo psíquico fuera de nosotros. A primera vista parece inexplicable que una mera diferencia pequeña en la velocidad de vibración produzca una diferencia de cualidad como la que hay entre el bermellón intenso y el azul violeta. Por otra parte, hay que recordar que sin duda es nuestro conocimiento imperfecto de esas vibraciones el que nos ha conducido a representarlas abstractamente, como si su diferencia fuese sólo en cantidad.” (Peirce 1997 § 311:175)

Ante tanto misterio entre el instante presente y el enigmático fenómeno, Peirce se ve obligado a lanzar una *conjetura para el acertijo* (Peirce 1997 §s 354 al 416: 201-243) ayudado por la descripción del tiempo que hizo San Agustín. Descubre que la verdad no se puede conocer de inmediato ni directamente. Sólo se puede pergeñar mediante el análisis de lo que aparece en la totalidad del fenómeno. Siempre todo lo estable es un momento. Este oxímoron pone de manifiesto la dialéctica del pensamiento-signo; que el significado de la vida sólo se atrapa a través del brillo de otros ojos: los de la Esfinge. El que pregunta sobre sí mismo, sobre sus propios ojos, siempre tendrá una respuesta falsa. Sus ojos..., solamente podrán ser evaluados desde afuera, como un destello, como un reflejo en otros ojos.

La verdad de la naturaleza, es decir, la verdad de la realidad sólo puede ser explicitada mediante la abstracción del instante infinito. Quizá el río de Heráclito sólo pueda ser detenido mediante un visor llamado *fáneron*; algo que Peirce encuentra cada instante en su mente. El fáneron está presente en todas las mentes, sin embargo, es tan evanescente e inasible que tiene que recurrir a un artilugio que le ayude a describirlo: “la faneroscopía” (Peirce 1997:§ 284:161). Ambos neologismos sumamente extraños tienen que ser creados para fundamentar la ciencia de la semiótica. Estos términos quizá surgieron por la reminiscencia de los instrumentos paradigmáticos de la investigación científica de todos los tiempos: el microscopio en la biología, el telescopio en la astronomía y el estetoscopio en la medicina. Aunque este último sólo exprese una metáfora de la “visión” interna del pecho a través del oído. El *fáneron* es un

instrumento para descifrar el enigma de la Esfinge. Este concepto lo despliega partiendo desde la etimología del término griego *phaneros* (φανερὸς), que significa: *lo evidente, lo aparente, lo que se aparece a la vista, lo que se pone de manifiesto*. [...] “Los filósofos ingleses —dice Peirce— comúnmente han empleado la palabra *idea* en un sentido que se acerca al que doy a fáneron. [...] ... sin embargo, le han dado una connotación psicológica que yo he excluido cuidadosamente.” [...] “El fáneron es el total colectivo de todo lo que de algún modo o en algún sentido está presente en la mente aquí y ahora” (Peirce 1997:§ 284:161). Para realizar la observación directa del fáneron se tiene que recurrir a la faneroscopía, sin embargo ésta “no tiene nada que ver con la cuestión de hasta qué punto el fáneron que se investiga tenga alguna correspondencia con alguna realidad” (Peirce 1997:§ 285:161). Para explicar la realidad de la naturaleza —aclara— se requiere “investigar todo lo que se le aparece a la *conciencia inmediata*, porque todo lo que está inmediatamente presente al hombre es lo que hay en su mente en el *instante presente*. Toda su vida está en el presente. Pero cuando él pregunta, cuál es el contenido del instante presente, su pregunta llega siempre demasiado tarde. El presente se ha ido y lo que queda de él, ha sufrido una gran metamorfosis”. (Peirce 1997 § 310:174)

Al admitir que una sensación experimentada en una sensación externa puede ser reproducida en la memoria: también se admite [...] “que una cierta sensación de color debida al minio tiene una *matiz* definido, *luminosidad* y *pureza* de color. Son tres elementos que no están separados en la sensación, sin embargo, la cualidad del color es muy diferente en la memoria un cuarto de

segundo después de la sensación real.” [...] Es verdad que puede reconocer que estaba por aquel tiempo, por ejemplo, “mirando una especie de rojo-minio, y tuvo que haber visto ese color, el cual, así lo percibe, es algo positivo y *sui generis*, de la naturaleza de la *sensación*.” [...] “La sensación es una instancia de la conciencia, que no implica análisis, comparación o cualquier otro tipo de proceso., sin embargo, el tiempo que dura allí está plena porque es lo que es, en sí misma, sin respecto a ninguna otra cosa” (Peirce 1997 § 308:173). [...] “Una sensación, por tanto, no es un suceso, un acontecimiento o una llegada para pasar, dado que un *venir-para-pasar* no puede ser tal a menos que hubiera un tiempo en el cual no hubiera venido para pasar, y de ese modo no sería en sí mismo lo que es , sino una relación a un estado anterior. [...] Toda sensación tiene que ser idéntica a cualquier duplicado exacto suyo, lo cual equivale a decir que la sensación es simplemente un cualidad de conciencia inmediata.” (Peirce 1997 § 307:173)

Ahora viene la paradoja: “aunque una sensación es conciencia inmediata, es decir: todo lo que de conciencia puede haber, está inmediatamente presente, sin embargo, no hay conciencia de ella porque es *instantánea*. Pues hemos visto que la sensación no es nada más que una cualidad, y la cualidad no es consciente; es una mera posibilidad (en el tiempo).” (Peirce 1997 § 310:174)³⁷

“¿Qué es, entonces, el tiempo? — se preguntaría Peirce— y Agustín de Hipona le respondería:

³⁷ *Las cursivas de las citas son mías.*

“si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Sin embargo con toda seguridad afirmo saber que: si nada pasase, no habría tiempo pasado, si nada sobreviniese no habría tiempo futuro, y si nada hubiese, no habría tiempo presente. [...] El pasado, el presente y el futuro están presentes en las representaciones de nuestra mente.” (San Agustín 1970 L-XI, C-XIV § 17:193)

Peirce tuvo que meditar por mucho tiempo en la concepción del fáneron para desprenderlo del vocablo griego: *phaino* (*φαινω*), pues este significa *mostrar, hacer visible* y es la base de la palabra *phainomenon* (*φαινομενον*), que literalmente se traduce como *fenómeno*, pero además tiene otra connotación en su raíz *phainen* (*φαινειν*) que significa *brillar o aparecer*.” (Corominas y Pascual Vol. II 1992:487) De hecho, el análisis del fáneron lo es también del percepto y en este sentido la palabra fenomenología no satisfizo las concepciones epistemológicas de Peirce. Sin embargo, principios del siglo XX Peirce usó el término de *fenomenología*, por unos años, “no sólo porque el fáneron lo concebía muy similar al fenómeno de Kant, sino porque su teoría poseía ciertas características de la primera fenomenología de Husserl —entre otros la intencionalidad del objeto-esencia— que constituía también características de la teoría del conocimiento visto desde el `realismo crítico” (Gerard Deledalle 1996:51).

[...] En 1905 Peirce hace una precisión de su postura al respecto. En una de las cartas enviadas a Lady Welby le dice: “no se si el estudio que yo llamo *ideoscopía* puede ser considerado como una idea nueva, pero la palabra

fenomenología se utiliza en un sentido muy diferente. La ideoscopia consiste en describir y clasificar las ideas que pertenecen a la experiencia ordinaria, o que surgen naturalmente en relación con la vida ordinaria, sin consideración de su validez o invalidez o de su psicología (8.328). Lo que yo llamo `faneroscopia`, le diré finalmente a James en 1909 —para entonces lleva cuatro años utilizando el término— es la descripción de lo que está frente a la mente o a la conciencia, *tal como aparece*, descripción que no hay que confundir con “la explicación del modo en que la mente funciona, se desarrolla o se altera, que es una suerte de fisiología de la mente (8.203)” (Gerard Deledalle 1996:59).

[...] “Todas las *mostraciones directas* (*appearences=modo en que se muestra algo= `mostraciones`*),³⁸ es decir, todos los fenómenos o mejor, todo lo que se aparece a nuestros sentidos y es percibido por la mente se considera un hecho semiótico que puede explicar, si el ser humano que lo tiene se esfuerza por combinar la exactitud minuciosa del fáneron con la generalización más amplia posible,” (Peirce 1997:§ 287:162) ya que permanentemente está produciendo nuevos campos semióticos y tejiendo significaciones a partir de otras concepciones aprendidas en los diversos grupos culturales.

Una vez que Peirce constituye el *fáneron* como una abstracción, como un fenómeno mental, como el contenido total de la conciencia, hace un exhaustivo desarrollo del significado de este vocablo y sus alcances que ejerce sobre las

³⁸ Peirce utiliza el término *appearences* que Vevia traduce como `mostraciones` y agrega que es el modo en que se muestra algo` sin embargo, la palabra `mostraciones` no existe en español. Más bien, podría traducirse como `pergeño` en el sentido de hacer un bosquejo o un esbozo de algo. Bosquejar significa `hacer un plan o un boceto para algo o hacer algo de manera que no se considera completa o perfecta.

sensaciones y las percepciones de la realidad, a la cual, analiza y clasifica. En este sentido la faneroscopía es una forma lógica de expresar la realidad. Las sensaciones y percepciones entran en juego mediante la “conciencia inmediata”, en la cual se precisa que “ser consciente no es otra cosa que sentir” (Peirce 1997 § 318:179). Sin embargo, al final descubre que el “aquí y ahora, el *hic et nunc*” de Duns Escoto tiene que ser disecado en tres momentos del tiempo como lo hizo San Agustín: presente pasado y futuro.

La propuesta de Peirce respecto al *hic et nunc* y la esencia del instante presente quizá pueda ser explicada mediante el *oxímoron*, porque el instante no contiene tiempo o mejor dicho, lo contiene todo porque es eterno; como eterno es el momento epistemológico; “porque la mera imaginación del tiempo es una clara percepción del pasado,” (Peirce 1997 § 38:44) y solamente puede ser atrapado en la memoria mediante un tercer modo del silogismo aristotélico (la apagogé ἀπαγωγή) denominado *retroducción* con el cual la razón puede elaborar los juicios perceptivos, que no son ni verdaderos ni falsos, simplemente son. A este silogismo le llama *Abducción para* diferenciarlo de la *deducción* (*synagoge*, συναγωγή o *anagoge*, ἀναγωγή) en la cual, el razonamiento fluye de lo universal a lo particular que por demás es el más usado por las ciencias. Pero también debe ser diferenciado de la *inducción* (*epagoge* επαγωγή) en la cual la razón tiene que fluir desde lo particular a lo universal” (Peirce 1997 § 65:55). Para Peirce, “hay inducción cuando generalizamos a partir de un número de casos de los que algo es verdad, e inferimos que la misma cosa es verdadera en una clase entera. O mejor, cuando hallamos que alguna cosa es verdadera en cierta

proporción de casos, se infiere por analogía que hay una verdad proporcional en la clase entera” (Peirce 1970:69-70) y la proposición muestra que “el sujeto de las premisas contiene la suma de los sujetos. En cambio, en la inferencia abductiva el predicado de las premisas contiene la conjunción de los predicados”(Peirce 1970:73). Peirce asegura que los juicios perceptivos parten desde un argumento abductivo. En este tipo de juicios hay un enlace entre las premisas y la conclusión, que no es definitiva, sino hipotética; o mejor dicho, sobreviene derivada de una “predicción general sin certeza positiva, en la cual, se adopta provisionalmente de una hipótesis.” (Peirce 1997 § 68:56)

En la abducción hay una especie de “paradigma indiciario” (Victorino Zecchetto 2002:65) que proporciona claves de interpretación valiosa cada vez que la deducción y la inducción no son aplicables o al menos se muestran insuficientes para indagar un hecho. [...] ... “Por regla general, la hipótesis es un argumento muy débil. A menudo, inclina nuestro juicio tan levemente hacia su conclusión, que no cabe decir que esta última sea verdadera; sólo sospechamos que puede serlo. Pero no hay diferencia, salvo de grado, entre tal inferencia y aquella por la cual nos vemos impulsados a creer que recordamos los sucesos de ayer a partir de nuestra impresión de que efectivamente los recordamos.” (Peirce 1970:70)

El fáneron seguramente nace y crece en la mente de Peirce después de leer el *Ensayo sobre el Entendimiento humano* de John Locke. (John Locke 1999:579-581) A pesar de que se deslinda de su psicologismo, de una u otra forma estuvo muy de acuerdo en que las *ideas* que se aparecen en la mente

del hombre, no son innatas como lo pensaba Platón, sino adquiridas por la experiencia y además, de manera muy oportuna puntualiza y advierte que estas ideas de las que él habla son lógicas, no psicológicas. Peirce pone en duda que el conocimiento directo sea posible, ni aún por la *introspección* de Descartes (1596-1650) ni por la *intuición* de Baruch Spinoza (1632-1667), y aún menos por la *percepción* dictada a la manera de Saussure. El paso del percepto al concepto no puede ser tan rápido, si no es a través de un juicio perceptivo que, al fin y al cabo, será analizado por el mismo fáneron.

4.2 El fáneron en el médico

Faneras: (de φανερός, evidente). Término general para las producciones aparentes y persistentes en la superficie de la piel, como el pelo, uñas, cejas, pestañas, etcétera. (Ediciones Salvat 1963: 480)

Es probable que Peirce no se haya enterado (y no habría razón en ello) que los anatomistas, desde Vesalio hasta nuestros días, tienen en su programa de estudio la descripción de todas las partes del cuerpo humano. En ese estudio de la anatomía humana general se incluye, a veces de soslayo por ser tan obvias, a las faneras. Se les describe conjugadas a la piel. Sin embargo, en los libros de dermatología son tratadas exhaustivamente. Las faneras (de φανερός, evidente) corresponden a las excrecencias normales más aparentes de la piel; como las uñas, las cejas, las pestañas, etcétera. Mas suponiendo que Peirce sabía esto, entonces su concepción del *fáneron* cobraría más fuerza para usarlo en la praxis médica.

Porque si seguimos el pensamiento de Peirce y lo aplicamos en las ciencias médicas, un faneroscopio equivaldría a una lupa. Se sabe que este objeto no es privativo del médico, pues, en tanto instrumento de observación quedó inmortalizado en la literatura universal por las novelas de Conan Doyle y su personaje central Sherlock Holmes. Tal es así, que Umberto Eco y Thomas A.

Sebeok considerarían a Peirce un detective asesor en la novela policiaca. (U. Eco y Thomas A. Sebeok 1989: 31)



Fáneron y Faneras:
φανερως,
lo evidente

**Término para denominar
los anexos de la piel,
como cejas, pelo,
pestañas, ...**

**La lupa es el
Faneroscopio
del médico**

Cardenal.DTCM:1963;480

Ahora bien, si la lupa es un objeto cultural común de la humanidad que el médico utiliza para la revisión de las *faneras*, es decir, para ver con más *precisión* y aumentadas de tamaño, tanto “las producciones normales aparentes y persistentes en la superficie de la piel, como las lesiones que en ella existan,” (Salvat Editores 1963:480) es justo que en la investigación de la praxis médica actual juegue un roll muy importante. Aun más, el experto en la investigación clínica de la patología de la piel y sus anexos o faneras estaría bien representado por el médico dermatólogo. Así, con la semiótica faneroscópica el médico moderno tendría una doble herramienta para el diagnóstico. Porque podría “ver” los signos no sólo con lo ojos del cuerpo y su lupa faneroscópica,

sino con los *ojos de la mente*; o del alma o psique como la llamaron los antiguos griegos, que en este sentido, también es faneroscópica. Este proceso sería realizable, siempre y cuando se considere al fáneron como un *percepto* que puede ser abstraído en la mente y allí ser analizado, mas es preciso considerarlo como una entidad física, más que psíquica, y sin embargo, lógica.

Peirce insiste una y otra vez que “el percepto o fáneron es una entidad física, no psíquica. [...] que es “todo lo que está presente en la mente, del modo o en el sentido que sea, corresponda a algo real o no” (Peirce 1997 § 284:161). La faneroscopía de Peirce está basada en “la observación directa del *fáneron* y generalizando sus observaciones, singulariza algunas clases muy amplias de fáneron” (Peirce 1997 § 286:162). La faneroscopía, en este sentido, discrimina lo universal en lo particular, aunque lo más importante consiste en reconocer que lo contingente y lo normativo están relacionados en una dialéctica que avanza y retrocede. Va de la unidad a la multiplicidad y viceversa en una semiosis ilimitada.

La discriminación del fáneron es una mera formalidad, puesto que “la concepción matemática de la unidad está en un *continuum* que avanza y se extiende irreversiblemente reduciendo la multitud de sentidos a la unidad.” (Peirce 1997 § 545:303) Desde esa perspectiva, los estudios lógicos de Peirce lo encaminaron a pisar un suelo con arenas movedizas, o más bien, lo hicieron peregrinar por terrenos tradicionalmente reservados a la psicología y la metafísica. Mas no lo hace con la intención de exaltarlas, sino, al contrario, pone énfasis en un acendrado rechazo al psicologismo y a los metafísicos.

En el momento que se realiza un análisis retrospectivo de las huellas bibliográficas de la peregrinación de Peirce, se podría decir que quizá tanto él como Husserl jamás lograron salvarse del psicologismo. Porque así como Peirce acusó a Husserl de caer en el odiado psicologismo, de igual manera, la actual *psicología cognitiva* podría reprocharle a él ese desatino. Aunque la psicología cognitiva toma como núcleo definitorio al *percepto*, de todas formas hay un sujeto consciente que lo interpreta. La neurofisiología actual considera que “la percepción consiste en detectar la información sensorial que especifica propiedades de los objetos y determina una experiencia compleja resultante que permite reconocerlos. [...] Por ello, cualquier fisiología de la percepción quedará trunca, si no incluye un modelo viable, o al menos una hipótesis probable, del fundamento nervioso del percepto.” (José Luís Díaz 2007:236)

El problema epistemológico mente-cuerpo que se apunta arriba no se intenta ni se puede resolver en este trabajo. Sin embargo, se va a tratar de explicar cómo le hizo Peirce para librarse del psicologismo y la metafísica.

Peirce utiliza al fáneron para darle un nombre al abstruso contenido total de la conciencia en el momento presente (aquí y ahora). El fáneron configura la sensación y la percepción de la realidad, sin embargo, una sensación no puede representar ninguna otra realidad sino a ella misma. Todo cuanto aparece a nuestros sentidos y es percibido o pensado eso es un fáneron. Esto es lo que se quiere decir de un percepto.

El punto de partida de Peirce comienza, pues, sin duda en el mundo físico: con la *observación* y la *percepción*. El signo es un ser lógico aunque

ubicuo porque está en la mente pero también se le puede localizar en la materia. Mediante una serie de malabares con el lenguaje y la abstracción de las categorías, tipos y clases de signos parece que logra sistematizar la semiótica. De alguna manera acepta que “los juegos del lenguaje están ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro (propio) lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (Wittgenstein 1998 § 130:131). Por otro lado, si se detiene la reflexión y se hace un análisis cuidadoso de sus neologismos dándole la máxima precisión al significado de sus palabras, quizá se logre encontrar que en la esencia de su mensaje está implícito un *diagrama* que enseña a pensar científicamente. Esto concuerda con el pensamiento de Wittgenstein cuando enuncia que “sólo podemos salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como objeto de comparación; como por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente se suele caer al filosofar.)” (Wittgenstein 1998 § 131:131).

Los modernos investigadores del lenguaje todavía se preguntan si las soluciones que propone Peirce son en efecto soluciones estrictamente lógicas y no psicológicas. Y es que por un lado, Peirce quiere “prohibirle a la psicología la entrada de la lógica y la metafísica y, por el otro, apela a psicología para explicar la presencia en el espíritu de las categorías que supuestamente éste produce.” (Gérard Deledalle 1996:25,35-36) Frente a este problema que se presenta en la teoría de la semiótica faneroscópica de Peirce, Deledalle piensa que hay allí un *abuso del lenguaje* y que Peirce hubiera podido aceptar que, en tanto se realicen

operaciones lógicas lo que se produce son `seres lógicos`, es decir, seres formales de la mente como las categorías, los conceptos y las leyes, pero en tanto que estas operaciones son funciones de la mente, de la *psyche*, podría decirse que son operaciones psicológicas”. (Gérard Deledalle 1996:40)

En fin, el fáneron, desde la perspectiva de Peirce, reiteramos, no es solamente una entidad mental, sino física también. Toda reflexión que intente describir la actividad mental tiene un componente cargado de psicologismo. Es una labor imposible separar el conocimiento (la actividad mental) de un sujeto cognoscente. Partir de tal propósito equivaldría a darle autonomía a la mente del ser, como en ciertos momentos la semiótica cayó en la tentación de autonomizar al signo. Los signos y la mente existen por y en el ser humano. En este sentido, la metodología que resulta operativa, consiste en proporcionar una explicación lógica de la actividad mental. Para ello, hay que vincular todo el tiempo los niveles y grados de percepción con la explicación de las formas en que un percepto se transforma en una impresión psíquica. Para Peirce el percepto se transforma en signo, y es en esta medida en que puede aprehenderse e incorporarse al fáneron. No hay una proyección del percepto en la mente (al modo del psicologismo más puro), sino una apropiación física de él.

El fáneron se origina en el percepto, y es, como dice Peirce, una evidencia de los sentidos. En esto hay una erradicación de idealismo, puesto que los perceptos no representan ninguna otra realidad más allá de ellos mismos. El fáneron es, desde este punto de vista, la organización que en la mente adquiere aquello que es percibido. El percepto, en el momento que es

captado por los sentidos, es anti-general. Es decir, se plasma como un acontecimiento particular que solamente se representa a sí mismo en ese momento preciso. En cuanto a las cualidades del percepto, durante su captación, se hallan determinadas por un *puede-ser*. Lo importante es el proceso de percepción.

Si se aborda el problema lógicamente , el trabajo de “creación” entre el artista y el científico no es diferente. Ambos partes de la impresiones psíquicas, que mediante operaciones lógicas constituyen el fáneron. En seguida, utilizan ese “corpus mental” para expresar elementos que guardan relaciones específicas entre sí. Esas relaciones serán verdaderas en el contexto en que tienen lugar. El origen del percepto no es psíquico sino físico y su análisis se denomina faneroscopía. Ciencia y arte están sujetos lógicos.

4.3 La faneroscopía y sus categorías

EL INSTANTE.

*¿Dónde estarán los siglos, dónde el sueño
de espadas que los tártaros soñaron,
dónde los fuertes muros que allanaron,
dónde el árbol de Adán y el otro Leño?
El presente está solo. La memoria
erige el tiempo. Sucesión y engaño
es la rutina del reloj. El año
no es menos vano que la vana historia.
Entre el alba y la noche hay un abismo
de agonías, de dulces, de cuidados;
el rostro que se mira en los gastados
espejos de la noche no es el mismo.
El hoy fugaz es tenue y es eterno;
otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.*

(Jorge Luis Borges 1998:244)

Recapitulando, encontramos que Peirce inicia la búsqueda de la verdad en el mundo físico: en la *observación* y la *percepción*. El percepto, catalogado como ente físico, se le considera también como un ente mental; como una abstracción desde el momento que se constituye en fáneron. A través de la faneroscopía se va a realizar el análisis lógico del fáneron. La faneroscopía va a descubrir las categorías del signo mediante la abducción y apoyada en la abstracción hipostática va a separar los elementos formales propios del fáneron.

Ahora bien, si “el fáneron es el total colectivo de todo lo que de algún modo o en algún sentido está presente en la mente aquí y ahora” (Peirce 1997 § 284:161) entonces, ese fáneron se le presenta a la mente como un objeto de análisis epistémico y no como un ente “conocido.” (Gérard Deledalle 1996:36)

De hecho toda observación, en tanto parte del método científico, sólo es tal, si se hace con la ayuda de este análisis. Tanto “la abducción como la abstracción hipostática —dice Deladalle— forman con la inducción tres modos de abstracción lógica cuya finalidad consiste en concebir las categorías. [...] Sin embargo “la abducción de las categorías no es una inferencia infalible; por el contrario, es una aventura injustificable a sí misma, puesto que el pensamiento, en tanto tal, no tiene nada en común con el percepto. Es solamente justificable a *posteriori* mediante una deducción que parte de los universales que las mismas categorías elaboraron” (Gérard Deledalle 1996:36). “Quizá no sea correcto llamar a esas categorías concepciones; son tan intangibles —dice Peirce— que más bien son tonos o matices de concepciones en la imaginación... [...] En mi primer intento para tratar con ellas, use los tres grados de separabilidad de una idea con respecto a otra. [...] ... La categoría de lo primero puede prescindir de lo segundo y lo tercero; y lo segundo de lo tercero. Pero lo segundo no puede prescindir de lo primero, ni lo tercero de lo segundo. Por eso creo que las categorías pueden prescindir de cualquier otra concepción pero no de algún o algunos elementos. No se puede suponer un primero a menos que éste sea algo definido y más o menos definitivamente supuesto. Finalmente, aunque es fácil distinguir las tres categorías una de otra es extremadamente difícil distinguir con exactitud y rigor cada una de ellas de otras concepciones y tomarlas en su pureza y su significado pleno” (Peirce 1997 § 353:199).

En este trabajo sólo vamos a tomar la interacción más simple de estas categorías, a saber: los tres modos o formas en que se puede expresar el ser de

las cosas o la manera en que puede predicarse la experiencia del hombre en una sola proposición. Así, partiendo de que todo conocimiento tiene lugar cuando la multiplicidad de la experiencia se reduce a la unidad de la proposición, se descubrirá que ésta, implica una referencia a una cualidad abstracta, una referencia a un objeto del que se predica dicha cualidad y una referencia a un pensamiento que representa que esa cualidad se predica de ese objeto. En conclusión, debe haber tres categorías irreductibles: cualidad, relación y representación sin las cuales no habría conocimiento en absoluto.

Para ilustrar las categorías de Peirce, bien se puede usar la imagen de un médico de la Europa del siglo XVII. Los pintores Frans van Mieris (Britannica Encyclopædia, 1986 *Micropaedia* Vol. 8:115) y Jan Steen, (Britannica Encyclopædia, 1986 Vol. 11:232) cada cual por su lado, pudieron plasmar en un lienzo el contenido de estas categorías. Estos artistas eran amigos y aparentemente usaron en común algunos personajes como modelos, sin embargo, Frans van Mieris pudo captar en su cuadro la esencia del fáneron de Peirce antes de ser descrito por éste. Al desarrollo de nuestro tema le va de maravilla esta pintura, pues se trata precisamente de *una consulta médica*.

Allí se muestra a un médico palpando el pulso a una paciente. Su actitud es de reflexión. Pudiera decirse que está analizando el contenido de su percepto; del fáneron que parte desde un signo físico. Señala en forma clara cómo se puede llevar hasta la mente una sensación y abstraer de ella una proposición; indica cómo un médico puede hacer un juicio inmediato en abstracto con sólo percibir el latido cardíaco a través del pulso.



A visita do médico. Frans van Mieris, 1657
Kunsthistorisches Museum, Viena



A visita do médico. Jan Steen, 1662
Apsley House, Londres

Pareciera emitir un “juicio perceptivo”, que es como llama Peirce a todo producto cognitivo lógico que se obtiene en una reacción de este tipo. “Una característica de los juicios perceptivos —dice Peirce— es la de que cada unos de ellos se refiere a un singular con el que *no se relaciona* directamente ninguna otra proposición, pero que si acaso llega a producirse esta conexión, ello sucede mediante alguna relación con aquel juicio perceptivo. Cuando expresamos una proposición en palabras dejamos sin expresar la mayoría de sus sujetos singulares; pues las circunstancias del enunciado muestran suficientemente cuál es el sujeto aludido, y las palabras debido a su habitual generalidad, no se adecuan bien a la designación de singulares.” (Peirce 1988:123-127)³⁹

Un juicio perceptivo —diría Peirce— puede producir en la mente del médico una impresión diagnóstica, sin embargo, ésta no es definitiva. Porque las

³⁹ *Las cursivas son mías.*

designaciones diagnósticas en forma de pronombre, sólo son una parte del discurso destinadas a cumplir la función de *índices*, mas nunca inteligibles por si mismas fuera de las circunstancias de su enunciación. Ni aún poniendo los nombres a tales impresiones diagnósticas serían concluyentes. Se sabe que como partes del discurso los nombres sólo sustituyen al pronombre y siempre hay en éstos la propensión a ser equívocos. (Peirce 1988:23-127). Sin embargo, para poder comprender la naturaleza de los signos, es necesario abundar sobre el “percepto” y el “juicio perceptivo” porque así es como se logran poner los límites y diferenciarlos.

“Debo confesar —dice Peirce— que estoy de parte de los que piensan que ningún hecho psíquico puede ser observado. Lo percibido directamente, tal como aparece primeramente, aparece como impuesto a nosotros de manera brutal. No tiene generalidad, y sin esta no puede haber psiquicalidad. La fisicalidad consiste en estar bajo el gobierno de lo físico, es decir, las causas eficientes; la psiquicalidad, en estar bajo el gobierno de lo psíquico; es decir: causas finales. El ‘percepto’ se nos impone brutalmente. Así aparece de una manera física. Es totalmente no-general, más aún, anti-general en su carácter de percepto, y así no aparece como psíquico. Lo psíquico, pues, no aparece en el percepto.” (Peirce 1997 § 353:140) Hay que entender muy bien que el percepto es un evento individual marcado por la singularidad. Es por esta razón que se presenta como único, y constituido por la primeridad y la secundidad, dado que tiene un sentido. En el instante que interviene un *juicio perceptivo*, por el

contrario, entra la terceridad, es decir, la categoría que determina la relación entre el primero y el segundo.

Desde luego que formular de inmediato un juicio sintético *a priori* como lo había encontrado Kant no era igual a la propuesta peirciana, sino más bien, habría que formular un juicio perceptivo sintético, en el cual siempre va implícita una generalidad lógica, no psicológica, que se impone absolutamente. Mas este conocimiento no tiene la veracidad del *a priori* kantiano, y, más aún, no hay ninguna seguridad de que este juicio sea verdadero; sólo es posiblemente verdadero. De esta manera, el sólo hecho de colocar la yema de los dedos sobre el *canal del pulso* de la muñeca del paciente, permite al médico suponer y a la vez proponer un nombre o pronombre a aquel fenómeno que percibe en ese instante.

Así es como surgieron las distintas descripciones y denominaciones de los tipos de pulsos en la historia de la medicina. En la era moderna, con la invención del reloj del bolsillo que marca los *segundos*, se describieron varios tipos de pulso, entre otros, el llamado pulso *normal* que se propuso de acuerdo al número de pulsaciones que se captan en un minuto. Sus límites oscilan entre las sesenta y cien pulsaciones por minuto. A partir de estos parámetros dados se inicia el proceso de una semiosis, es decir, una inferencia de signos que *a posteriori* se relacionan con algunos estados patológicos.

La sociedad médica se pone de acuerdo en llamar factualmente taquifigmia, al registro de un número de pulsaciones que es mayor a cien por

minuto; característico en la realidad de las enfermedades febriles y lo contrario: la bradifigmia, juicio factual que se denota cuando es menor de sesenta pulsaciones por minuto; y que frecuentemente se le encuentra en la realidad de los individuos vagotónicos. El *pulso filiforme* que le es característico a los pacientes graves o con algún tipo de shock. Aún más, algunos de esos juicios perceptivos quedan marcados con el epónimo del médico que descubre la relación de cierto tipo de pulsación con alguna patología. Así ocurrió con el llamado *pulso saltón o de Corrigan*, que indica una insuficiencia aórtica; etcétera. Por otro lado, el *canal del pulso* queda grabado en la historia como una marca semántica en el lenguaje de los médicos. Es por eso que este sitio anatómico es el escogido por antonomasia desde Hipócrates hasta la actualidad.

La realidad desde la perspectiva faneroscópica va a ser comprendida a partir de una triada abstracta que se manifiesta de acuerdo a tres tipos de categorías, a saber (Gérard Deledalle 1996:36):

Primeridad, que concibe al ser o el existir, independiente de cualquier otra cosa.

Secundidad, que percibe al ser relacionado con alguna otra cosa y

Terceridad, que concibe al ser poniendo en relación un primero con un segundo.



El pintor Frans van Mieris capta el fáneron del médico renacentista en sus tres dimensiones: la primeridad como la experiencia en estado puro. La secundidad como la reacción de la mente a la experiencia del percepto y la terceridad como la mediación pura.

El objetivo de la faneroscopia consiste en describir los aspectos más generales de toda experiencia posible. En ella se puede distinguir los elementos universales que están necesariamente presentes en cualesquier fenómeno. No interesa por el momento saber si tales fenómenos son reales o ficticios. Por ende, no se debe uno preocupar si el fenómeno que se presenta es falso o verdadero, sino más bien, por su mero presentarse o aparecerse. Lo que le interesa del fenómeno es su aparición y los rasgos formales que lo caracterizan. Por esa razón, no hay que entender este aparecerse en términos psicológicos, ya que Peirce pretende evitar cualquier atisbo de mentalismo en su descripción. Para ello, aborda el estudio del fenómeno en sí mismo. Es así como Peirce encuentra las tres categorías universales de la experiencia.

4.3.1 Primeridad

*¡Con qué primeridad
la barca recién ensamblada deja su nativa bahía.
Con qué alteridad
regresa con las cuadernas trabajadas
por las tormentas y velas andrajosas!
Charles Sanders Peirce*

(Peirce 1997 § 358:204)

La Primeridad es la categoría de lo posible. Primeridad sería la concepción del ser y del existir independientemente de otra cosa. Es el fenómeno que se presenta como un inicio; es la abducción del ser en su posibilidad de ser o existir. Se corresponde con el modo de aprehender las cualidades. La primeridad es aquello que pudiera identificarse con una experiencia estética; “escapa al entendimiento humano, pero del cual, sin embargo, puede tomarse conciencia como un sentimiento: (feeling) como una sensación,” (Peirce 1997 § 357:203). La Primeridad coincide con un primer correlato de difícil explicación porque “ante la *conciencia* se expone de forma inmediata como calidad en cuanto tal, y en este sentido es siempre un presente inmediato no razonado — por decirlo de alguna manera—” (González Vidal 2009; 47) u otra forma pre-reflexiva de expresar la concepción del ser o el existir. Como cuando uno escucha alguna bella melodía y no se alcanza a decir, porque la primeridad es independiente de la reflexión acerca del disfrute.

“Una Primeridad esta ejemplificada en cada cualidad de una sensación total” (Peirce 1997 § 531:297). El paso del fáneron por su primeridad —agrega Deladalle— podría ser considerado como el *afecto simple* de Main de Biran, o

algo parecido a él, porque está “un grado por encima de la *impresión orgánica* pero aun por debajo de la *sensación* y de la *idea*.” [...] “La calidad de sentimiento del afecto simple de Main de Biran no puede tener ninguna intencionalidad fenomenológica como lo señala Husserl, pues la calidad sentida no es ni subjetiva ni objetiva, ni activa ni pasiva, menos aún *intencional*: simplemente es *tenida*” (Gérard Deledalle 1996:36). Va desde lo múltiple a lo individual; desde una multiplicidad de impresiones que se concretan en una sensación.



El misterio de la primeridad que propuso Peirce hace más de cien años no ha podido ser despejado todavía en la neurofisiología actual. José Luís Díaz (2007:234) aclara que en el estudio neurofisiológico del fenómeno llamado *sensación* la entrada de la conciencia es inefable, es decir, la palabra *conciencia* “se elimina por una necesidad metodológica ya que sus caracteres al ser subjetivos, son por ende inconmensurables.” La primeridad, enfatiza Peirce, “es todo aquello positivo que es tal como es y se viene a la mente aunque solo

tenga posibilidad de ser, real o imaginario independientemente de cualquier otra cosa” (Peirce 1997 § 25:35).

Lo Primeridad es lo abstracto; es una calidad de sentimiento o calidad sentida, como sucede con todas las cualidades, como un dolor antes de ser sentido o un color de rojo antes de estar presente en algún objeto. Lo primero es un inicio sin alteridad posible, es pura cualidad. Como tal, no puede ser “atrapada” en una concepción, en una inferencia. Se encuentra por otro lado, adscrita a un presente permanentemente. Porque la cualidad, en esta primeridad, prescinde de la sustancia. Así, el razonamiento todavía no es posible.

Se puede decir, inclusive, que la primeridad de Peirce coincide con el *noumeno* kantiano ya que se sitúa en un dominio pre-verbal; pre-lenguajístico si se pudiera decir. En cuanto tratamos de hablar de ella se nos escapa. Al final, la primeridad es el punto de partida de lo irrealizable, considerado no como conducente a algo, sino en sí. Es algo tal, como la ocurrencia de Copérnico en la concepción de la caída libre de los cuerpos en la torre de Pisa, o como la primera vez que Galeno pudo pensar por medio de su *semiotikê tèchnê* en que *el síntoma es a la enfermedad lo que la sombra al cuerpo*. Esto, si suponemos que Galeno, en un primer momento estuvo cavilando en la primeridad de Platón respecto al soma, al sema y la psique: que si era posible que “el alma se le encuentra presa en el cuerpo, entonces, la única manera como el alma pudiera expresarse, sería solamente a través del síntoma (*sema, signo, síntoma*)” (Cratilo 1992:394 400b-c). De todo esto se infiere que la primeridad también

puede surgir de un interpretante histórico. Galeno, en este caso, pudo analizar las categorías y plasmar en su *semiotikê téchnê* lo que Platón había pergeñado respecto a que sólo el alma es la que puede expresar cualquier síntoma (qué siente) del cuerpo sano o enfermo.

4.3.2 *Secundidad*.

La Secundidad es la categoría más fácil de explicar porque es insoslayable; es la categoría de lo real particular; es el correlato de los existentes, de lo posible ya realizado. Si en la primeridad había una sensación de dolor antes de saber de dónde era, ahora se puede decir que en cuanto se sabe que es un dolor de cabeza, ya es una Secundidad. Y no hay nadie que pueda decir que nunca ha sentido un dolor en alguna parte de su cuerpo.



Decir que el pulso está acelerado por la fiebre o lento por una bradicardia sinusal o cualquier otra cosa patológica es entrar ya en una realidad; es una secundidad. Porque el paso de la Primeridad a la Secundidad se sigue con la

semiosis, en la cual, se obtiene una *verdad*, no total porque es *falible*, sin embargo razonable. Peirce asegura, sin embargo, que la lógica nunca encontrará la verdad absoluta; de hecho va más allá: “en toda semiosis hay tres cosas que jamás se podrán alcanzar de manera absoluta; ni aun mediante el razonamiento minucioso: absoluta certeza, absoluta exactitud y absoluta universalidad” (Peirce 1997 § 141:85).

La secundidad se aparece en el universo de la experiencia como un efecto consciente producido brutalmente en la realidad. Cuando “un niño se quema un dedo sufre una experiencia brutal (Secundidad) y como un rayo surge una contricción inmediata y eficaz para proteger las otras partes de su cuerpo; *ipso facto* se genera o un ‘hábito autocontrolado’ (Gérard Deledalle 1996:34) (una Terceridad) quizá la forma más simple de definir a la experiencia. Sin embargo, aunque este hábito es autocontrolado por un sujeto pensante y llega a la corteza cerebral, este hábito no se conforma mediante la razón. Se conforma como un *juicio perceptivo* o al menos como un barrunte que difiere de la mera percepción que está integrada en su mayor parte con la *sensación* de marras. De esto se sigue que toda Secundidad supone la Primeridad porque “es el modo de existencia del ser en relación con algo más; [...] es donde entra en juego la alteridad; [...] la realidad se hace presente y cada hecho tiene sus formas de existir; [...] lo segundo es la percepción del ser relativo a alguna otra cosa. Es la realidad de un evento, del hecho que ocurre en ese momento allí” (Peirce 1997 § 24:34).

“Imagine cualquier objeto que se aparece en cada momento de la vida, —dice Peirce— como cuando al esforzarnos por abrir un cajón entreabierto y encontramos una resistencia; esa resistencia es invisible, silenciosa y desconocida” (Peirce 1997 § 457:264-265)⁴⁰ Ante tal resistencia se piensa en un objeto segundo; en este caso se trata del pestillo que mantiene segura la cerradura del cajón.

SECUNDIDAD

El Fáneron se manifiesta en la Secundidad



✓ “Está usted frente a una **realidad**; es un cajón que está entreabierto (...) lo quiere abrir completamente (...) experimenta una resistencia silenciosa e invisible (...) hace un **esfuerzo** y supone **resistencia**: es el pestillo que ejerce el sentido puro de **Actualidad**.”

Paráfrasis

Peirce EF § 24 p. 34

En síntesis, al hablar de secundidad debe considerarse al ser en relación con otro. Existencia es, pues, ese modo de ser que consiste en la oposición al otro. La Secundidad es la categoría de la realidad, del hecho que ocurre en ese momento y allí; es la categoría de la acción y la reacción, de la causa y el efecto, del experimento, por ejemplo, abrir y cerrar un cajón, la toma del pulso o la

⁴⁰ El objeto que utiliza Peirce para explicar la secundidad es una puerta. En la paráfrasis de nosotros lo cambiamos por un cajón, debido a que la exploración ortopédica existe un signo que recibe el nombre de “signo del cajón” que veremos más adelante.

búsqueda de cualquier signo clínico. Es donde la interacción del esfuerzo y la resistencia es muy objetiva.

4.3.3 Terceridad

La Terceridad es la categoría de la semiosis, es decir, es la categoría de la acción de los signos. La terceridad es la predicción que se cumple y deviene en regla; es la forma de existir en la realidad “los hechos que se conectan entre sí, <<si no realmente al menos en aspecto>>; hay algún tipo de unión entre ellos” (Juan Carlos González Vidal 2009:47).



“En cada momento de la vida efectuamos predicciones de los eventos por venir. Sin embargo, una predicción es, en lo esencial, de naturaleza general y nunca se puede cumplir en su totalidad. Afirmar que una predicción se cumple equivale a afirmar que los eventos futuros están regidos por *una ley*. Tirar los dados cinco veces y sale de corrido las cinco veces un 6, sería una *mera uniformidad*. Podría salir mil veces seguidas el 6, pero eso no asegura que la

próxima tirada saldrá de nuevo. La terceridad es la categoría de la mediación, pues es a través ella que un primero y un segundo entran en relación. Lo tercero es aquello que es lo que es debido a las cosas entre las que media y que él pone en relación, la una con la otra” (Peirce 1997 § 203:109) (Peirce 1997 § 533:298). En cuanto aparece la idea de ley o razón aparece la idea de terceridad. “No hay excepción alguna, por lo tanto, aparece la ley de que todo pensamiento-signo se traduce o interpreta por uno subsiguiente, a menos que sea la de que todo pensamiento encuentra en la muerte un final abrupto y definitivo” (Peirce 1988:101). Por ende, la mente en síntesis, no es más que un proceso de semiosis. Repetimos: para Peirce todo pensamiento es un signo, y como tal, está conectado en una cadena infinita con los pensamientos-signos precedentes, y a su vez, prolonga aquí y ahora esa cadena infinita con los pensamientos-signos que le sucederán necesariamente. El juicio perceptivo del pulso acelerado o taquifigmia se debe a la fiebre...por ejemplo, ...o a cualquier otra secundidad.

La Terceridad no es solamente una predicción que se cumple, sino además se adapta a una Ley. Si la predicción tiende a cumplirse debe ocurrir que los eventos futuros tienden a adaptarse a una regla general. El que los hechos futuros de la secundidad asuman un determinado carácter general se le llama Terceridad. Una regla a la cual los eventos futuros tienden a adaptarse constituyen *ipso facto* un elemento importante en el acontecer de tales eventos.

La terceridad se aparece sólo al que realiza la semiosis y piensa en las categorías como descubridoras de una ley. Así, “cuando lanzamos un piedra,

cogemos una pelota o saltamos para salvar un obstáculo, la parte antigua e inconsciente del encéfalo, el cerebelo, manifiesta un conocimiento instintivo de las leyes fundamentales del movimiento. *La fuerza es igual a la masa por la aceleración. Cada acción tiene como resultado una reacción igual pero opuesta.* No obstante, este conocimiento interiorizado de la física queda aislado de la parte más reciente del encéfalo, el cerebro, el asiento de la inteligencia y la conciencia. Uno puede saltar con la gracilidad de un gato y ser incapaz de explicar la ley de la gravitación universal” (George Johnson 2008:19). Sólo dividiendo el fenómeno en categorías es como Galileo pudo formular la ley de la *caída de los cuerpos* por efectos de la gravedad en la torre de Pisa. Al dejar caer desde lo alto de la torre una *bala* de cañón y una *bola* de madera del mismo tamaño que la bala, no hubo diferencia del tiempo de caída. Mas no se contentó con eso. Después, en un plano inclinado demuestra que “la distancia recorrida por una bala aumenta la velocidad al cuadrado en cierta unidad de tiempo; (por tanto, las fuerzas son proporcionales al cuadrado de la velocidad) [...] Cuanto más inclinada fuese la pendiente, más rápido rodaría la bola, pero siempre de acuerdo con la misma regla, incluso cuando la pendiente fuese de noventa grados, es decir, la vertical. [...] En el otro extremo, con un pendiente de cero grados no habría aceleración. Una vez que la bola recorriera el plano inclinado y alcanzara el plano de la mesa, comenzaría a desplazarse con una velocidad uniforme, y seguiría así para siempre si el plano fuese infinito y no interfiriera el rozamiento. ¿Y si la bola alcanzaba el plano de la mesa y caía? En el triunfante cuarto día de *Dos nuevas ciencias*, Galileo da la respuesta: la velocidad

constante en la horizontal y el movimiento acelerado de caída se combinarían para dibujar la familiar forma parabólica de la trayectoria de una proyectil” (George Johnson 2008:19).

Para Peirce, cualquier experimento se encuentra en la categoría de la Secundidad y deviene a ley en la Terceridad porque la Terceridad es del orden de la síntesis; de la relación de un efecto con la causa. Cuando la manzana de Newton cae al suelo, la ley de gravitación no actúa haciéndola caer sino hasta que la fuerza que la sostenía en el árbol fue rota. La Terceridad es la categoría de la Ley, pero una ley no se manifiesta sino a través de hechos que la ponen en práctica, es decir, por la realidad que no es otra cosa que la Secundidad, (la caída de manzana de Newton). Esos mismos hechos materializan cualidades, es decir, materializan la Primeridad (la ley de la gravedad “ideada” por primera vez en la mente de Newton). Mientras que la secundidad es una categoría de lo particular, la primeridad y la terceridad son categorías de lo general, sólo que en la terceridad no hay caos sino orden, porque es la categoría de la predicción: cada vez que del árbol se desprende una manzana, ésta caerá al suelo inexorablemente. Se puede decir que la generalidad de la primeridad es del orden de lo posible, (el día que Newton imaginó la gravedad) en cambio, la generalidad de la terceridad es del orden de la síntesis, de la ley, es decir, de lo necesario (de los cálculos matemáticos para cualquier caso). Por eso la terceridad se sitúa en el continuum, es decir, en un tiempo de lo continuo con orientación hacia un futuro. La terceridad es el grado más general de la realidad y los generales deben tener una existencia real.

4.3.4 Primeridad de la Terciedad

“Al igual que el primero no es absolutamente primero si es pensado al lado de un segundo, de igual manera pensar lo segundo en su perfección debe desterrar todo tercero. Lo segundo es por tanto lo absolutamente último. Pero... es necesario no borrar la idea de lo primero de lo segundo, pues lo segundo no puede ser sin lo primero. Sale a nuestro encuentro en hechos tales como otro, relación, compulsión, efecto, dependencia, negación, ocurrencia, resultado, realidad. Lo tercero es el interpretante que sirve de puente entre un primero y un segundo” (Peirce 1997 § 358:203). Pero este tercero requiere él mismo de un nuevo interpretante.



TERCERIDAD El Fáneron se manifiesta en la Terciedad

“La primeridad de la Terciedad. (...) Mentalidad... quizá sea buena palabra:

- ✓ Hay tres tipos de primeridad:
- ✓ Posibilidad cualitativa
- ✓ Existencia y
- ✓ Mentalidad
- ✓ Resultantes de Aplicar la primeridad a las tres categorías.

Peirce EF § 533;298

Porque, el conocimiento obtenido de la construcción de este puente nunca llega a la absoluta certeza. “Dado que todo conocimiento de la terceridad proviene de una inferencia, es también hipotético y provisional y por tanto podría

ser falsado en el futuro. En efecto, en esta semiosis ilimitada se generan tres tipos de primeridad que ahora resultan de la aplicación de ésta a las tres categorías: posibilidad cualitativa, existencia y mentalidad a las cuales se les puede acuñar nuevas palabras para nombrarlas: primidad, secundidad y terciidad. Porque para expresar la primeridad de la terceridad, el saber peculiar de la mediación, no tenemos realmente una buena palabra. Mentalidad es quizá tan buena como cualquier otra, aunque sea pobre e inadecuada” (Peirce 1997 § 533:298). Sin embargo, en esta mentalidad, el alcance de la creencia obtenida no va a ser universalmente válida de una vez y para siempre, como ocurre en cualquier fundacionalismo que piensa que estamos en el mejor de los mundos posibles, sino más bien, se llegará a una conjugación de un *meliorismo*⁴¹ con un *falibilismo*.⁴² Esta actitud epistemológica se le conoce con el nombre de *sentido común crítico*. Así la tarea de la investigación científica se convierte en una tarea colectiva, que implica de por sí, una trascendencia de la individualidad a la comunidad. Dado que todo signo es imperfecto mas siempre perfectible, se infiere que todo conocimiento es potencialmente susceptible de una crecimiento

⁴¹ Meliorismo: doctrina filosófica según la cual el mundo no es por principio ni radicalmente malo, ni absolutamente bueno. Se opone al optimismo y al pesimismo, pero se inclina al primero, pues la bondad absoluta del mundo es el término final necesario de su esencial perfectibilidad. (Ferrater Mora José. Diccionario de Filosofía. Volumen 3, p. 2175.

⁴² Falibilismo. Para Peirce, ni proposiciones de la ciencia ni de la filosofía son infalibles. Y no solamente de proposiciones que dependen de medidas concretas efectuadas sobre la realidad o que formulan hipótesis sobre hechos en principio improbables, sino en las proposiciones matemáticas inclusive. En efecto, no puede hablarse con propiedad de axiomas absolutamente evidentes; los que parecen tales son meros postulados con los que se efectúan los procesos deductivos. Se puede concluir que hay tres cosas que jamás podrán alcanzarse mediante el razonamiento: absoluta certeza, absoluta exactitud y absoluta universalidad. (Peirce; E.F. 1997 § 141:85)

ilimitado en la comunidad ilimitada de investigadores. La verdad, entonces, es una realidad válida solamente en la comunidad de investigadores y jamás será agotada en el conocimiento de una mente individual. El concepto de realidad es una noción de la comunidad que lo valida.

Deladalle sintetiza magistralmente las categorías diciendo: “la terceridad es la categoría por excelencia de lo general, pero de una generalidad teleológica. La terceridad es la categoría del devenir, en tanto que la Secundidad es la categoría del pasado y la Primeridad la categoría del eterno presente” (Gérard Deladalle 1996:34). Con estas tres categorías se cumplen las condiciones necesarias y suficientes para dar cuenta de la experiencia humana y por tanto del conocimiento.

4.4 La faneroscopía y la teoría de la significación.

EL SIGNIFICADO DE LOS FILÓSOFOS

POLONIUS— ¿Qué leéis, milord?

HAMLET —Palabras, palabras, palabras.

“¡Oh! Admirable poder de las palabras, que por simple fe pueden tomar el significado que nosotros queremos”.

(Ogden y Richards 1984:176)

Peirce reitera de distintas maneras que el conocimiento directo de la realidad no es posible. El conocimiento sólo se obtiene a través del signo, es decir, mediante un proceso llamado semiosis. Reintroduce el signo como único vehículo del conocimiento. Para pasar del percepto al concepto es necesario un proceso lógico que tiene su punto de partida en la percepción a través de los sentidos, empero, esa percepción no va a generar por sí misma un pensamiento, ya que se requiere de la formulación de la hipótesis que, originada en cogniciones previas, dará lugar a otras cogniciones. Es aquí donde destaca plenamente la terceridad, cuya función mediadora permite la interacción entre distintas instancias de la mente, o mejor dicho, de ese “corpus mental” llamado fáneron. Si se toma con seriedad este postulado, se verá con relativa facilidad la base lógico-semiótica de todo conocimiento.

“Más allá de afirmativas y negativas hay enunciaciones que son realmente probables, que son intermedias”(Peirce 1997 § 354:201). Lo que tenemos por cierto es que la abstracción de un signo se inicia siempre desde la

percepción, mas su análisis sólo se logra mediante la semiosis. La abstracción no puede considerarse una abstracción directa. Al contrario, debe ser tomada como un proceso lógico en que, en virtud de mediaciones sígnicas, se organiza y se aprehende la realidad. Todos los signos que se aparecen a nuestra mente no estn necesariamente ligados a significados dados. En el principio de toda semiosis siempre hay un signo, es decir, hay un pensamiento que se dirige a otro pensamiento, de tal manera que el hombre mismo cuando se piensa es un signo. Mas el signo no es la *cosa*, solamente es un representante de la *cosa*. El significado de una representación no puede ser nada más que otra representación. Y así, hasta el infinito, o mejor dicho hasta lo ilimitado.

“Siempre que pensamos —dice Peirce— tenemos presente en la conciencia alguna sensación, imagen, concepción, u otra representación, que sirve como signo; [...] cuando nos pensamos nosotros mismos tal como somos en este momento aparecemos como signo. [...] y un signo en cuanto tal, tiene tres referencias, primero es un signo *para* algún pensamiento que lo interpreta (interpretante); segundo, es signo *por* (en lugar de) un cierto objeto del que es equivalente en este pensamiento; tercero es un signo (representamen en primidad de la terciidad) *en* algún respecto o cualidad, que lo pone en conexión con su objeto” (Peirce 1988:100-101). A partir de esta visión integral del signo se promoverán las leyes de la naturaleza que regirán nuestra forma de pensar en el futuro. “El signo —dice Peirce— puede solamente representar al objeto y aludir a él. No puede dar conocimiento o reconocimiento de este objeto; [...] sino sólo aquello que supone un conocimiento para una información ulterior para el objeto”

(Peirce 1987 § 2.231:246). “Un signo está en lugar de algo ante la idea que lo produce o modifica. O bien, es un vehículo que lleva hasta la mente algo de fuera. Aquello en cuyo lugar está se llama *objeto*; lo que lleva es el significado, y la idea a la cual da lugar es el *interpretante*” (Peirce 1997 § 339:191). Para lograr esta triada, Peirce distingue el *signo acción* el cual, es otro nombre de la semiosis, pero también inventa el *signo representamen*, que es el punto de partida de la semiótica. Esta dualidad de función condujo a Peirce a utilizar la palabra “signo” cuando habla del signo acción y la palabra “representamen” cuando analiza los elementos constitutivos de la semiosis. Semiosis, entonces, es la inferencia a partir de los signos cuya teoría es la semiótica.

Peirce establece tres tipos de signos básicos: el icono, que guarda una cierta analogía con el tema del discurso; el índice, que llama la atención sobre el objeto sin definirlo (a la manera del un pronombre, relativo o demostrativo); y el símbolo, que es siempre tercero que remite a su objeto (representación) por medio de una asociación de ideas. Esta asociación está dada por un pensamiento que se dirige a otro pensamiento. Por eso se insiste en que la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo. Aun cuando el impulso llega desde la subjetividad, es de todos modos una alteridad en forma de *signo*. Ese algo lo lleva para alguien. En esa realidad que porta el signo está su esencia; esa esencia se adhiere al interpretante; o mejor, le es inherente al interpretante pues la esencia del signo es el conocimiento.

Establecida la triada anterior se infiere que la lógica en su sentido más general es sólo otro nombre de semiótica, (σημειωτική) la doctrina casi

necesaria o formal de los signos. Al describir la doctrina como cuasi necesaria o formal, Peirce quiere decir que después de observar los caracteres de los signos por un proceso que se ha llamado *abstracción*, “se puede partir de tal observación y llegar a hacer aseveraciones, en extremo falibles, y por ende en cierto sentido innecesarias, concernientes a lo que deben ser los caracteres de todos los signos usados por una inteligencia científica, es decir, por una inteligencia capaz de aprender a través de la experiencia” (Peirce 1994 § 227:21). El término signo va a denotar un objeto (representación), esa es su finalidad. Tal objeto no debe por fuerza corresponder a la realidad (puede referirse a universos imaginarios). El objeto y el representamen son cosas diferentes, sin embargo conforman una unidad y esta unidad es diferente a aquello que representa.

No vale la pena insistir que un signo puede tener varios objetos.

Como definición se puede establecer que “el signo o representamen es algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, es decir, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá más desarrollado. A este signo creado yo le llamo el *interpretante* del primer signo. El signo está en lugar de algo, su objeto. Representa a este objeto, no en todos sus aspectos, pero con referencia a una idea que he llamado a veces del Fundamento del representamen. <<Idea>> debe entenderse en un sentido muy platónico, muy familiar a la conversación diaria” (Peirce 1987 § 2.228:244-245). [...] ... quiero decir —agrega Peirce— en el mismo sentido en que decimos que un hombre capta la idea de otro, en que decimos que un hombre recuerda lo que

estaba pensando anteriormente, recuerda la misma *idea*, y en que, cuando el hombre continúa pensando en algo, aun cuando sea una décima de segundo, en la medida en que el pensamiento concuerda consigo mismo, durante ese lapso, o sea, continúa teniendo un contenido similar, es *la misma idea*, y no es, en cada instante del intervalo, una idea nueva” (Peirce 1994 § 228:22).

Peirce concibe la realidad de la experiencia desde tres dimensiones: La *del representamen*, *la del objeto* y *la del interpretante*.



Todo signo es pensamiento.

La función del signo es representar.

La esencia del signo es el conocimiento.

El representamen siempre será sujeto de una relación triádica y no diádica —como pretendió Ferdinand de Saussure—. Desempeña su función con relación a un segundo: su objeto, por mediación de un tercero, su interpretante. Lo destacable es que este último tendrá un vínculo con un segundo a través también de un interpretante.

Victorino Zecchetto (2002:65) establece, siguiendo a Peirce, que el representamen es el signo en sí mismo y debe ser considerado como una realidad física y mental. (He aquí nuevamente la base faneroscópica de la semiosis peirciana).

La única manera de comunicar directamente una idea —dice Peirce— es por medio de un icono y aclara que “todos los modos indirectos de hacerlo deben depender, para ser establecidos del uso del icono” (Peirce 1994 § 278:47). De tal manera que “todo icono es una imagen mental, o sea, algo que existe en el interior de la persona, (está encarnado) a manera de imágenes, o esquemas, o de formas y colores de cosas” (Victorino Zecchetto 2002:58). Desde esta perspectiva es como podemos decir que el signo en tanto abstracción es un pensamiento. Contrario a lo que pensaba Platón, es a través del pensamiento icónico que el ser humano puede conocer la realidad; es como obtiene toda ciencia o conocimiento. Es lógico entonces que Peirce considere al icono, no solamente como una fotografía, sino también, cualquier imagen física o mental; cualquier diagrama físico o mental o cualquier metáfora que se dé en la abstracción.

Platón al igual que Peirce heredó las triadas del universo de Pitágoras, e hizo tantas tricotomías al signo que no erraríamos al llamarlo triadomaníaco; de hecho desde sus triadas hizo la inferencia de las categorías Cenopitagóricas de Primeridad, Secundidad y Terceridad, donde un primero y un segundo son reunidos por un tercero. Recordemos que un tercero es siempre el que analiza las relaciones y sus consecuencias que tienen estas relaciones. Para Peirce, un

mismo signo pertenece a categorías, tipos y clases diferentes de signos según sea tomado en relación *a sí mismo como primero*, en relación *a su objeto* como segundo y en relación *a su interpretante* como tercero.

“A grandes rasgos —dice Peirce— podemos hacer una división de las relaciones tríadicas. Esta división contiene verdades importantes aunque imperfectamente aprendidas: Relaciones tríadicas de comparación, Relaciones tríadicas de funcionamiento y Relaciones tríadicas de pensamiento. Las Relaciones tríadicas de comparación son aquellas cuya naturaleza es la de las posibilidades lógicas. Las de funcionamiento son aquellas cuya naturaleza es la de los hechos reales y las de pensamiento son aquellas cuya naturaleza es la de las leyes” (Peirce 1994 § 234:26). Además, los signos son divisibles, según tres tricotomías, a saber: “primero, según el signo en sí mismo sea una mera cualidad, un existente real o una ley general; segundo, según que la relación del signo con su objeto consista en que el signo tenga un carácter en sí mismo, o en alguna relación existencial con ese objeto, o en su relación con un interpretante; tercero, según su interpretante lo presente como un signo de posibilidad, como un signo de hecho o como un signo de razón” (Peirce 1994 § 243:29).

Desde esta perspectiva se puede hacer el examen faneroscópico de la huella de Viernes en la isla de Robinson Crusoe como lo hace Gérard Deladalle (1996:127-128). Este es un buen ejemplo para entender todas las tricotomías y desde allí, trasladarlas a la clínica o cualesquier otra ciencia semántica. Daniel Defoe en su narración hace hablar a Robinson Crusoe de tal manera que en términos de Peirce se podría decir que describe un fáneron:

Un día al dirigirme a mi bote, quedé muy sorprendido al ver la huella de un pie desnudo de un hombre en la playa ... quedé como herido por el rayo, o como si hubiese visto una aparición; agucé el oído, miré a mi alrededor, no pude oír ni ver nada, no pude descubrir ningún otro rastro más que aquél... cuan intensa sería mi inquietud que no pude dormir en varias noches. (Daniel Defoe 1978:38).

En un análisis cuidadoso de la huella de Viernes y sometiéndola a las tricotomías de Peirce se pueden distinguir (discriminar) nueve tipos de relación o función en lugar de tres, a saber: para el *Representamen*, el cualisigno, el sinsigno y el legisigno; para el *Objeto*: el icono, el índice y el símbolo; para el *Interpretante*: el rema, el dicisigno y el argumento.

En un cuadro sinóptico de la tríada del signo es posible hacer el examen faneroscópico desde dos perspectivas: una vertical y otra horizontal: Este examen permite ver la dimensión del representamen que remite a la primeridad, el objeto a la secundidad y el interpretante a la terceridad. Y aún más, la primeridad en ese mismo examen conduce a una división del signo en una triple relación; consigo mismo, con el objeto al que alude y con el interpretante.

Diagramas que muestran sinópticamente los aspectos formales de la semiótica de Peirce.

| | | | |
|--|--|--|--|
| Aspectos formales Categorías Son ordinales NO cardinales SEMIOSIS | Cualidad Primeridad ABDUCCIÓN UN PRIMERO DETERMINA QUE UN TERCERO REMITA A UN SEGUNDO AL CUAL ÉL MISMO REMITE | Hechos en bruto Secundaridad INDUCCIÓN | Ley Terceridad DEDUCCIÓN |
| Representamen Primidad Faneroscopia Signo en sí mismo | Cualisigno es lo que es independiente mente de su Objeto y su Interpretante | Sinsigno Es un signo real (marca, impronta determinada) | Legisigno es un signo codificado o arquetípico. |
| Objeto Signo Secundidad El signo con respecto a su | Icono Se parece a su objeto | Índice Indica su objeto | Símbolo Toma el lugar del objeto |
| Interpretante Terceridad Lo remite a su objeto | Rema es concebido o representado como su objeto | Decisigno Se comprende como representante de su Objeto Real | Argumento se infiere al objeto a través de él |

| | | | |
|---|--|---|--|
| Crusoe y la Huella de Viernes | Cualidad Primeridad | Hechos en bruto Secundaridad | Ley Terceridad |
| Representamen Primidad | Cualisigno | Sinsigno | Legisigno |
| Objeto Secundidad | Icono: Se parece a un pie humano | Índice: indica que allí se puso un pie humano | Símbolo: Toma el lugar del pie humano |
| Interpretante Terceridad | Rema: Es concebida o representada en la mente como huella | Decisigno: Es interpretada en la mente como huella | Argumento: Se infiere que es la huella de un pie humano |

4.4.1 *División del signo en relación consigo mismo.* (Peirce 1994 § 243-246:29)

I.- *Cualisigno*: Este signo es lo que es independientemente de su Objeto y su Interpretante: la huella de pasos dejada por Viernes es un signo de *cualidad*; pues, es lo que es independientemente del hecho de estar impresa en la arena. El *cualisigno* en cualquier contexto sirve al signo para mostrarse en su aspecto de ***cualidad***, como el color amarillo de la piel en un icterico, el tono de voz de su discurso, el estilo de vida, etc. El *cualisigno* es lo general del signo, que le permite subsistir en cuanto tal, sin ser todavía la totalidad del signo.

II.- *Sinsigno*: es la presencia concreta del signo; es esa huella única que está allí, *consignada* en ese lugar preciso. Es un signo real (marca, impronta determinada) como la huella de Viernes en la isla de Robinson sin llegar a ser un legisigno, pues éste es signo de ley . Es lo particular del signo como la presencia del color amarillo de la piel y mucosas, como un signo concreto en un paciente que llega al consultorio, del cual aún no se sabe la causa de lo amarillento de su piel, pero supone la presencia de pigmentos biliares en la sangre y los tejidos. El prefijo *sin* se toma para significar que es *una única vez*, es decir, que lo amarillo de la piel en tanto *cualisigno*, está encarnado en este paciente en concreto.

III.- *Legisigno*: Es un signo de ley y posee una generalidad. En un contexto moderno sería un signo codificado o arquetípico como las huellas digitales, que servirían para distinguir a Viernes de los demás habitantes de la isla, en el caso de que los hubiera. El legisigno es la norma o modelo sobre la cual se construye un *sinsigno*, por ejemplo, lo que se establece en el diccionario de las ciencias

médicas para la definición semántica de la palabra ictericia para significar el color amarillo de la piel y las mucosas. Ya que el color amarillento que tiene la piel y las mucosas es un legisigno que manifiesta la presencia de pigmentos biliares en la sangre y los tejidos.

4.4.2 División del signo en relación con su Objeto (Peirce 1994 § 247-249:30).

I.-Icono: es el signo que se relaciona con su objeto por razones de semejanza. El icono es una imagen mental que representa a su objeto al cual se parece. El paso de Viernes es un icono perfecto, se parece a la huella de un pie humano. Tiene simetría y regresión, porque es analógico al mostrarse invertido como sería icónica la imagen de toda persona que se mira en el espejo. Una facies ictérica es la imagen conceptual que se forma en la mente del médico. Esta imagen tiene un símil topológico o cierta cualidad en común entre el significante y aquello denota cualquier facies amarillenta de la que tenga experiencia previa ese médico, aunque sólo la haya visto en alguna fotografía. Peirce distingue tres clases de iconos: imágenes, diagramas y metáforas que como veremos, servirán a Mauricio Beuchot para desarrollar su hermenéutica analógica.

II Índice: Es el signo que conecta directamente con su objeto. El índice es (valga la redundancia) indicativo y remite a alguna cosa para señalarla, pues tiene cierta univocidad con ella. Así sucede con la huella del pie de Viernes grabada en la arena. Le indica a Crusoe la presencia de un ser humano en la isla supuestamente deshabitada. O como sucede en el hospital con el mercurio del termómetro que la enfermera puso en la boca del paciente, para que señale

la temperatura corporal de éste. O como el color amarillo de la piel que indica algún trastorno en la producción de los pigmentos biliares, todavía no muy preciso, porque no se han determinado los tipos de bilirrubinas. Un ejemplo del signo indicial más simple de entender, sería cuando su significante está anexo a su significado, como la presencia de humo que indica la contigüidad con el fuego.

III Símbolo: Es el signo de la cultura y es simplemente arbitrario, sin semejanza ni contigüidad, como las palabras del lenguaje que usamos. Las palabras tienen un significado por ley de una convención arbitrariamente establecida. El vínculo que tiene el significante con lo que denota es convencional e intencional.

En la isla de Crusoe la forma de la huella del pie para el interpretante le hace inferir, de la representación de esa forma y de lo que ésta indica, que hay un humano en algún lugar de la isla. Y para el médico, el color amarillo de la piel es un *interpretante* que dirige la investigación hacia alguna alteración en la producción de las bilirrubinas. Ahora, ya puede ser diagnosticado como un síndrome. Porque mediante su representación simbólica tiene que denotar el sitio donde se está produciendo ese exceso de los pigmentos biliares o bilirrubinas, el cual pudiera ser: pre-hepático, hepático y pos-hepático.

4.4.3 *División del signo en relación con el interpretante.* (Peirce 1994 § 250:31)
(Peirce 1994 § 251-253).

Conforme a esta tercera tricotomía —dice Peirce— que un signo puede ser llamado Rema, Dicisigno o Signo dicente (esto es, una proposición o cuasi proposición), o Argumento.

I Rema: Es el signo percibido en su forma abstracta, es decir, es una relación que el sujeto establece con el representamen de manera general, porque así lo expresa el signo. “Para su interpretante es un signo de posibilidad cualitativa, vale decir, se entiende que representa tal o cual clase de Objeto posible. Una rema puede proporcionar una información; pero no se interpreta que la proporciona.” En el caso de Viernes la huella es concebida como una posibilidad de representación de un pie humano grabado en la arena. En el caso del paciente con la piel amarillenta, el signo interpretante corresponde a la abstracción que hace el médico de la posibilidad que hay de que los caracteres de esa coloración tengan relación con algún mal pre-hepático, hepático o pos-hepático.

II Dicisigno: Un signo dicente es algo que para el interpretante es un signo de existencia real. La huella de Viernes ya no es un mera interpretación de un icono, sino que es una cuasi proposición, o un matiz particular que asume el rema con respecto a una existencia real. Esa huella grabada en la arena corresponde a la del pie de un ser humano real. El interpretante del signo es concretizado como la huella particular de un pie humano y no de algún otro

objeto que la pudiera haber grabado. Para el médico, un signo dicente es aquél que aparece en todos los libros de patología con una microfotografía de un corte anatómico de los lobulillos hepáticos que en el pie de la foto señala y dice: “nódulos de regeneración y fibrosis” que fueron tomados de un paciente con la piel amarillenta.

III Argumento: Es un signo de ley, cuyo interpretante tiene forma de silogismo, es decir, posee algún tipo de razonamiento que parte de ciertas reglas establecidas. Es una deducción argumentativa e interpretativa mediante la cual, se concluye o se infiere, que los caracteres de la huella que imprime un pie humano descalzo dejan una marca tal que no es posible confundirla.

Para el médico, el argumento que concluye, que está ante un caso de cirrosis hepática, tiene que partir de la proposición que nació de una semiosis previa que aseveraba que todos los hígados que presentan nódulos de regeneración y fibrosis difusa generalizada, corresponden a pacientes con cirrosis. Es preciso recordar que todas estas actividades de semiosis no se hacen en forma general, sino que se trata de realizaciones particulares y concretas, es decir, pertenecen al orden de la secundidad, que como hemos dicho, es la categoría de la realidad; es la categoría de donde parte toda ciencia, pues ésta, en última instancia, no es más que un conocimiento que tiene el poder de explicar la realidad.

4.4.4 Jerarquía de las categorías y clases de Signos.

(Peirce 1987 § 2.254-2.264:253-256)

| | | | |
|-------------------------------|----------------------------|--|-----------------------|
| Aspectos formales | Cualidad Primeridad | Hechos en bruto Secundaridad | Ley Terceridad |
| Representamen Primidad | Cualisigno | Sinsigno | Legisigno |
| Objeto Secundidad | Icono | Índice | Símbolo |
| Interpretante Tercidad | Rema | Decisigno | Argumento |

Ya se vio que en la primeridad hay un ser posible mas no es suficiente para que exista, sin embargo, aun sin existir debe formalizarse, es decir, debe encuadrarse dentro las “normas” de las categorías y tomar su jerarquía. Un primero es lo que es en relación a sí mismo y nada más; un segundo presupone un primero, pero no puede en ningún caso determinar un tercero y se infiere que un tercero presupone un segundo y un primero. La consecuencia de esto es que hay veintisiete clases posibles de signos con esta nueva triadización, sin embargo, se distinguirán (precisarán) diez clases de semiosis posibles, porque sólo diez de estas veintisiete clases respetan las jerarquías de las categorías; a saber: (R=Representamen, O=Objeto y I=Interpretante)

Primera clase: Cualisigno icónico remático (R1,O1,I1): un sentimiento de “rojo” antes de que sea “sentido”; el “afecto simple” de Main de Biran.

Segunda Clase: Sinsigno icónico remático (R2,O1,I1): un retrato sin leyenda.

Tercera Clase: Sinsigno indicial remático (R2,O2,I1): un grito espontáneo del tipo ¡Ay!

Cuarta Clase: Sinsigno indicial dicente (R2,O2,I2): una veleta, un termómetro.

Quinta Clase: Legisigno icónico remático (R3,O1,I1) un diagrama, con independencia de su individualidad factual, como el cuadro esquemático de arriba.

Sexta Clase: Legisigno indicial remático (R3,O2,I1): un pronombre demostrativo, un nombre propio.

Séptima Clase: Legisigno indicial dicente (R3,O2,I2): un grito en la calle, vendedor, paletero, afilador.

Octava Clase: Legisigno simbólico remático (R3,O3,I1): un sustantivo común.

Novena Clase: Legisigno simbólico dicente (R3,O3,I2): una proposición.

Décima Clase: Legisigno simbólico argumental. (R3,O3,I3): todas las reglas ("Un argumento es un signo cuyo interpretante representa su objeto en tanto signo ulterior por intermedio de una ley", 2.263, y 183 en la traducción de Gérard Deladalle).

Una vez que se ha establecido que los nueve tipos de relación o función de los signos en las semiosis pueden dar diez clases de semiosis posibles, bien se puede fundamentar que el carácter funcional de estas distinciones es tan dinámico y tan flexible que permite una apertura y aplicación tan amplia como ciencias tenga el hombre. “Porque un índice en una semiosis puede ser símbolo en otra. Por ejemplo, el síntoma de una enfermedad. En tanto que representamen, es un legisigno, pues ya sea como palabra, ya como fenómeno, pertenece a un *campo regulado de producción de semiosis* (CRPS); pertenece a un sistema regido por leyes. Pero su relación con el objeto difiere según el tipo de interpretante que intervenga en la semiosis. *Si el síntoma es enunciado desde lo alto de una cátedra de medicina como vinculado siempre a una enfermedad dada, el síntoma es un símbolo. Si el médico lo encuentra durante el examen de un paciente, el síntoma es el índice de una enfermedad.* Una vez más, nada es en sí icono, índice o símbolo. Es el análisis de una semiosis dada (y no el análisis de la triada semiótica) lo que dirá la ‘naturaleza’ de sus constituyentes” (Gérard Deladalle 1996:87-88)⁴³

⁴³ *Las cursivas son de mías.*

4.5 La semiótica faneroscópica y el signo clínico.

Muchos ven dificultad (A)
 en imitar a Espinel, (B)
 juzgan digno de laurel (B)
 a tan gran simplicidad: (A)
 los versos que van contad (A)
 que ya finalizo el sexto; (C)
 lejos de temer por esto (C)
 pronto el octavo termino;(D)
 pongo el nono en su camino(D)
 y el décimo sale presto.(C)
 El "Güero" Fernández
 Representante Médico de Bristol

Me gustaría que el epígrafe de este capítulo pudiera ser el epílogo de esta tesis. Porque en él se muestra una espinela, que además de ser una décima autorreferente, es sintética y se envuelve en sí misma y en el todo.⁴⁴ Confirma en diez versos que un icono puede representar, comunicar y significar su trascendencia en toda la literatura de habla hispana. Quizá exagere pero en un rápido análisis vemos que se representa a sí misma como un diagrama, que es

⁴⁴ Vicente Espinel (1550-1624) fue un poeta, novelista y músico español que se supone inventor de una estrofa de diez versos octosílabos que riman en consonante (rima perfecta) y su estructura es: ABBAACCDDC. Por eso en la actualidad esta forma de versificar recibe el nombre de décima o espinela.

a la vez un índice y un símbolo de un modesto arte menor, que, sin embargo es capaz de englobar, en cierto sentido, toda la circularidad evolutiva del conocimiento humano.

Ojalá, asimismo pudiera sintetizar a la semiótica peirciana y transmitir la relevancia que representa en la epistemología de la praxis médica. Así podría mostrar de manera fácil la trascendencia que tiene la reflexión del signo icónico en la praxis del médico moderno. Porque la semiótica peirciana muestra el todo y sus partes; —como dice Deladalle (1996:128) — “es *al mismo tiempo* una semiótica de la representación, de la comunicación y de la significación”.

El signo clínico debería ser abordado desde estas tres dimensiones. En tanto *representamen* tendría en sí mismo una existencia propia; porque al representarse por sí mismo, pudiera decirse que es como un *no signo*. En efecto, esto es como un oxímoron que une palabras de sentido aparentemente contradictorio. Porque el signo, repetimos, no es la cosa sino un representante de la cosa; no es la enfermedad, sino algo que representa algún matiz de la enfermedad. Como dijo Galeno: *el síntoma es a la enfermedad lo que la sombra al cuerpo* (Juan Manuel González Urueña 1984:161).

Para cualquier médico, cualquier síntoma debe ser, debería ser signo; un signo interpretante ya analizado históricamente pero no agotado. Porque en cada actualización siempre guarda un puede ser... Lo que se quiere decir es que el signo en este sentido, es “como un embajador, aunque representante de su país, es lo que es respecto a sí mismo, con su propia historia que lo distingue

de su predecesor y del papel que desempeña en el momento en que por ejemplo presenta sus cartas credenciales. Las palabras `papel´ y `en el momento en que´ sitúan exactamente los otros dos niveles del signo, de un mismo signo. El `papel´ remite a la *significación*, que es una regla de interpretación en un sistema de signos *interpretantes*. La presentación de las cartas credenciales es un juego que tiene sus reglas y la significación de los gestos es general: vale para todo embajador y toda presentación de cartas credenciales. Las palabras `en el momento en que´ indican que el juego se está jugando: la *comunicación* que constituye la presentación de las cartas credenciales se está produciendo.” (Gérard Deladalle 1996:128).⁴⁵

La historia clínica se corresponde con un acto individual concreto, en la cual, un paciente comunica al médico sus síntomas; un acontecimiento a través de signos. El médico toma los interpretantes y los convierte en reglas de acción en un sistema de signos dado. Tal vez sea en el ámbito médico en donde se perciba más claramente el complejo entramado que existe entre la representación, la comunicación y la significación. Definitivamente siempre hay signos que remiten a otros signos; lo importante es que éstos, de acuerdo con las categorías faneroscópicas, pueden ser cualisignos, sinsignos, legisignos y así sucesivamente.

¿Quién puede negar la importancia que podría tener la faneroscopia en el campo de la medicina?

⁴⁵ *Las cursivas son mías.*

La ciencia en general se desarrolla con base en procesos semióticos: se parte de estímulos sensoriales que son procesados y analizados sógnicamente.

Después de analizar la epistemología que propone Peirce, muchos autores lo han etiquetado con justa razón como un *filósofo realista*. Porque cuando habla de la interpretación de la realidad, se la plantea primero en forma de hipótesis o conjetura, es decir, propone que el *conocimiento en la primeridad* es *pre-lenguágico* y aún más; es *pre-consciente*, si ambos conceptos se pudieran demostrar. Cuasi instintivo pero jamás psicológico; jamás por la suerte, pues, la humanidad nunca consolidó una teoría científica poniendo como único argumento la alineación del zodiaco o la conjunción de los planetas. Cualquier investigador serio aunque crea en el azar, siempre elige la hipótesis que le parece más *razonable*. No decimos que un error matemático no es razonable. Se llama razonable —aún en contra de Platón—, aquella *opinión* cuyo único apoyo es el instinto. “La abducción —asegura Peirce— es el proceso de formar una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; pues la inducción no hace más que determinar un valor, y la deducción desarrolla meramente las consecuencias necesarias de una pura hipótesis. La deducción prueba que algo *tiene que ser*; la inducción muestra que algo es *actualmente* operativo; la abducción sugiere meramente que algo *puede ser*” (Peirce 1988:136-141).

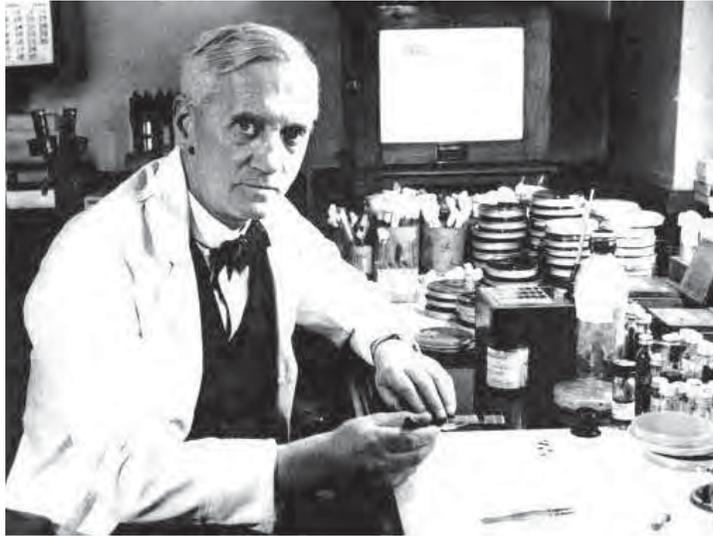
Cuando se proyecta una hipótesis siempre se hace por medio de la abducción, yendo de los efectos a las causas. Y la hipótesis se aparece en el fáneron, que dijimos es una evidencia de los sentidos, mas no es cierto ni falso;

simplemente...es. A veces “a través de la abducción se ofertan argumentos *dialécticos* o *retóricos*” (Beuchot:2004;111) que de alguna manera formalizan un silogismo heurístico que parte de premisas verosímiles en donde las proposiciones simplemente son probables. El interpretante tiene su encuentro con el objeto de estudio mediante la abducción, o si pudiéramos decir, un encuentro con el invento por *Serendipia*: “ese fenómeno que le sucede a cualquier individuo, pero que en el científico es trascendente; en el momento en que el sujeto de la semiosis realiza un *descubrimiento* por accidente o sagacidad, cuando se estaba buscando otra cosa” (Ruy Pérez Tamayo 1990:134-162)

En el argumento abductivo hay siempre una ley que prescribe la coexistencia *posible* de las premisas y la conclusión. Esta ley sirve como garante para que la expresión de algo esté representada potencialmente en las premisas. Es así como el silogismo abductivo o hipotético siempre proyecta una proposición condicional de todo aquello que cause asombro en el sujeto de la semiosis. Después de plantear esta argumentación y revisar la estructura de los juicios que la conforman, se muestra con claridad que la premisa mayor es hipotética (condicional, conjuntiva o disyuntiva) y la premisa menor afirma o niega categóricamente uno de los miembros de la mayor.

La manera como Peirce plantea el silogismo abductivo se puede representar en el siguiente esquema:

El hecho sorprendente, C, se observa; pero si A fuese verdadero, C sería un asunto obvio, por tanto, hay razón para sospechar que A es verdadero (CP 5.189, 1903).



*Alejandro
Fleming
1881-1955
Descubridor
de la penicilina
mediante un
argumento
abductivo*

Si le aplicamos este esquema de razonamiento a lo ocurrido con Fleming en 1928 en el mismísimo descubrimiento de la penicilina se observaría lo siguiente: Una tarde, al salir de su trabajo Fleming dejó abiertas dos cajas de Petri. Una con cultivo de estafilococo y otra con cultivo de penicilium notatum. Al día siguiente encuentra halos de muerte celular en la caja que contenía los estafilococos. La contaminación de sus cultivos de estafilococo por el hongo penicilium notatum fue un accidente, sin embargo, Fleming que era un científico sagaz tomó este hecho **(C)** como algo sorprendente, desde luego lanzó su argumento abductivo: si este hongo **(A)** que contaminó mis cultivos de estafilococo **(B)** fuese el responsable de la muerte de ellos, entonces **(C)** sería un asunto obvio, por lo tanto hay razón para sospechar que **(A)** es verdadero.

En este tipo de razonamiento “se genera un signo que sugiere su objeto a cualquier interpretante” (Claude Marty y Robert Marty 2004:106). El argumento abductivo se sigue mediante una argumentación inductiva, entendida ésta como aquel “conocimiento que sólo añade algo nuevo (si y sólo si) se realizan experimentos reiterativos (procede de lo más particular a lo más universal)” (Mauricio Beuchot 2004:106). Aquí fue donde Fleming encontró en la realidad, que el hongo *penicilium notatum* fue el causante de la muerte de los estafilococos. Y ahora, terminado el experimento su nuevo proyecto es proponer un argumento deductivo, entendido éste como demostrativo a partir de lo encontrado. Fleming concluyó que el hongo en la realidad contenía alguna sustancia antibiótica, (etimológicamente=contra la vida) que denominó penicilina en honor del nombre del hongo que la portaba.

Con la abducción se propone una hipótesis para explicar algunos hechos observados. Mediante la *deducción* se extraen las consecuencias necesarias de la hipótesis propuesta. Y con la *inducción*, que se culmina el proceso en el cual se contrastan esas consecuencias deducidas con la *experiencia*.

Otro caso histórico paradigmático del descubrimiento mediante la abducción es el del médico inglés William Harvey (1578-1657). A principios del siglo XVII tuvo la osadía de explicar el origen y la circulación de la sangre mediante leyes mecánicas. Las creencias arraigadas de su tiempo apuntaban que era el *pneuma* vital e incluso divino el responsable de oxigenar la sangre. Quizá Harvey desconocía que Miguel Servet (1511-1553), médico y teólogo español, había sido repudiado por católicos y protestantes, y además, quemado

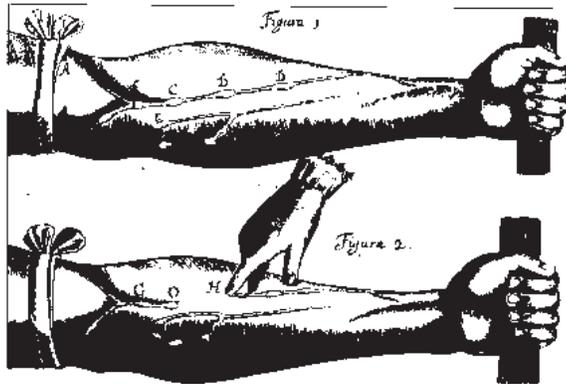
vivo por pensar que el *pneuma* era dado por el espíritu de Cristo y no por el Espíritu Santo. Desarrolla una cristología contra la Trinidad argumentando, que la sangre arterial (αρτηρια de : αηρ, aire y τηρειν, contener: *que contiene aire*) era rutilante por la gracia de Dios y la circulación pulmonar o menor (venial) brillaba por el espíritu de Cristo. “Del mismo modo que Dios hace la sangre roja —decía Servet— Cristo hace que brille el espíritu”. (George Johnson 2008:44).

Sin embargo, Harvey sabía el problema en que se metía al tener que revelar los misterios del corazón. Ya no sólo iba en contra del divino Galeno (130-200 de nuestra Era), sino además, en cierto sentido, tendría que corregirle la plana al *padre de la anatomía*, Andreas Vesalio (1514-1564) y a su maestro de anatomía Hieronymus Fabricius (1537-1619). Casi a manera de plegaria, en su libro *Sobre el movimiento del corazón y la sangre* escrito en 1628 Harvey invoca a la justicia, no divina sino humana en las siguientes palabras: “Pero lo que resta por explicar sobre la cantidad y origen de la sangre que de este modo discurre es de un carácter tan novedoso e inaudito que no sólo temo el daño a mi persona por envidia de unos pocos, sino tiemblo por miedo a tener a toda la humanidad como enemiga, hasta tal punto están arraigados el hábito y la costumbre. La doctrina, una vez sembrada, hunde con fuerza sus raíces, y el respeto a la antigüedad influye en todos los hombres. Aun así, la suerte está echada, y confío en mi amor a la verdad y en la justeza de las mentes cultivadas” (George Johnson 2008:33).

Galeno creía que el *pneuma* era recogido por la tráquea (en un principio se denominó traquearteria) para llevarlo a los pulmones. Desde allí pasaba a las

cavidades derechas del corazón, que a su vez, se comunicaban con las izquierdas a través de pequeños orificios. Desde las cavidades izquierdas, el pneuma era entonces distribuido a todo el cuerpo y principalmente al cerebro. En los ventrículos cerebrales (plexos coroides) el *espíritus vitalis* es transformado en *espíritus animalis*.

Vesalio, al disecar cadáveres humanos encontró un septo entre las cavidades derechas e izquierdas del corazón, pero negó que en tal septo hubiera los orificios que mencionaba Galeno. Sin embargo, no pudo explicar cómo era la circulación del pneuma. Harvey después de comprobar lo dicho por Vesalio agregó que, según sus investigaciones, el pneuma de marras no era otra cosa que la oxigenación de la sangre en los pulmones. La sangre oxigenada era llevada hasta las cavidades izquierdas del corazón y desde allí era distribuida a todos los rincones del sistema. Para demostrarlo se colocó un torniquete en el brazo izquierdo. La presión del torniquete era tal que sólo permitía el paso de la sangre arterial hasta la mano. Esto lo verificaba con la toma de su propio pulso. El retorno venoso era contenido por el torniquete que se mostraba como una ingurgitación importante de las venas del antebrazo. Al presionar con un dedo las venas ingurgitadas mostró que los ostiolos descritos por Fabricius, no eran otra cosa que válvulas promotoras del retorno venoso al corazón. Para verificarlo, desplazó la yema del dedo sobre la vena ingurgitada hacia la parte distal de la extremidad. Comprobó que el segmento de la vena que había presionado estaba exangüe, como se muestra en el siguiente grabado.

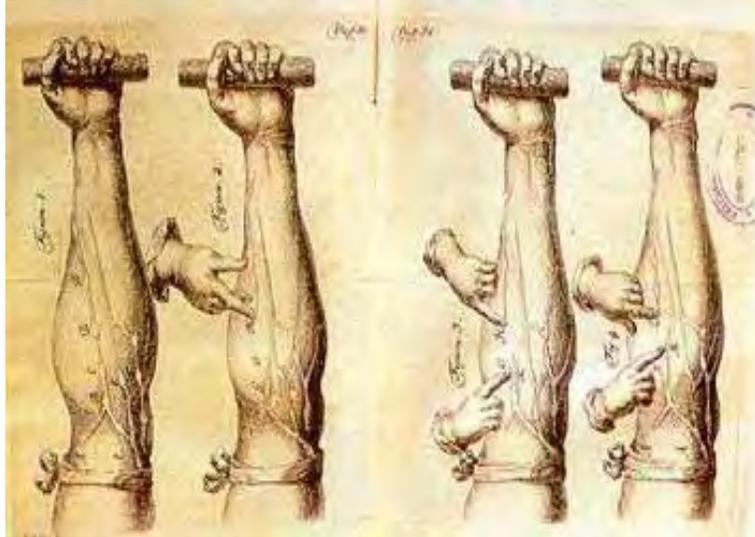


William Harvey

1578-1657

Descubre por un argumento
abductivo el flujo de la
circulación sanguínea

El hecho sorprendente, *C*, se *observa*; (la sangre de las venas fluye de la periferia al centro, representado por el corazón); la sangre circula desde los capilares periféricos del sistema y fluye por las venas cavas hasta el lado derecho del corazón); Pero *si (A) fuese verdadero*, (si la sangre de las venas pulmonares se comportan de la misma manera que las venas cavas), entonces *C sería un asunto obvio*; (se deduce que la sangre de las venas fluye desde las venas más delgadas hasta las más gruesas; fluye de la periferia al centro que es el corazón; por ende, hay razones para sospechar que *(A)* es verdadero. Se concluye que la sangre se expulsa del corazón por el ímpetu o fuerza de los ventrículos. Esa sangre expulsada lleva el pneuma vitalis a todo el organismo. Después la sangre sería recogida por las venas para ser llevada a las aurículas de nueva cuenta, en una circulación infinita, hasta la muerte.



Venas que muestran el experimento de Harvey.

El mérito se le atribuye a Harvey y no a Servet debido a que aquél, pudo publicar su descubrimiento y afrontar las críticas de ciertas cosas que estaban establecidas por otros. Inclusive Fabricius, el maestro de Harvey, reclamó el descubrimiento de las “válvulas” en las venas. Harvey aceptó que en efecto así era, y más aún estaba de acuerdo, sin embargo, argumentó que su maestro nunca supo cómo funcionaban los ostiolos en el cuerpo humano. La observación del fenómeno de la circulación es relativamente simple, pero el razonamiento es grandioso. Si uno actualiza el experimento de Harvey y observa con atención lo que pasa cuando se obstruye una vena en el antebrazo por la parte distal de una válvula venosa, esa vena queda colapsada, como se muestra en la figura publicada por Harvey.

Peirce descubre que el argumento abductivo nace del fáneron; que todo lo que se encuentra en el *instante presente* es una *sensación*. Asegura que la “sensación es una instancia de tal tipo de conciencia que no implica análisis, comparación o cualquier otro tipo de proceso, [...] de tal modo que si esa

sensación está presente durante un lapso está plena e igualmente presente en cada momento de ese tiempo. [...] Porque la sensación es todo lo que es positivamente, en sí mismo, sin respecto a ninguna otra cosa.” (Peirce 1997 § 307:173) Se infiere que la sensación es una especie de ser icónico omnímodo; que en cierto sentido es un correlato del presente absoluto del cual no tiene registro la conciencia. Sólo se siente porque también puede ser un *sentimiento*. Con el fáneron se capta la realidad al igual que con el percepto, es decir, se parte desde una entidad física, no psíquica, que se inicia con esa *sensación* de marras y sin embargo, ese fáneron puede abstraerse para ser observado y analizado por una mente a través de la faneroscopía. “La sensación y el poder de abstracción o atención, dice Peirce, pueden considerarse en cierto sentido, como los solos constituyentes de todo pensamiento” (Peirce 1988 § 31:110).

Esto quiere decir que el fáneron a pesar de ser un percepto tolera la abstracción, sólo que esta abstracción es *hipostática*, la cual consiste en hacer un análisis lógico de los caracteres de un objeto y transformarlos en un ser producido por la razón, que además puede ser predicado en forma de proposición; con la abstracción hipostática se puede “transformar una característica predicativa en sustantiva, en un ser de razón, en un *ens rationis*,” (4.235) como cuando el adjetivo de un objeto se predica como sustantivo, por ejemplo, si se dice que Sócrates es un *sabio*, se puede sustantivar la *sabiduría* encarnada en Sócrates, o más fácil, [...] “frente a un percepto dado, el de un diamante, por ejemplo, se puede formar el juicio perceptual: *el diamante es duro*. Este juicio sigue siendo sólo factual (no actual). Pero cuando se transforma el

aserto mediante una *abstracción hipostática* el predicado adjetivo se convierte en sustantivo, lo *duro ahora es dureza* (tal es el sentido de lo hipostático), y... se descubre entonces un ser de razón: la *dureza*. Este acto es lógico y no psicológico” (Gérard Deladalle 1996:38).⁴⁶ Por eso, también se puede decir que la abstracción hipostática “actúa sobre el objeto y afecta la mente (a la razón), dando lugar al advenimiento de una forma proposicional” (Juan Carlos González Vidal 2009:46).

Al igual que los componentes formales de la semiosis de Saussure no tienen existencia propia por separado, tampoco los componentes de Peirce la tienen. Si en Saussure hay dos componentes: significante y significado, en Peirce se pueden discriminar tres, a saber: el representamen que es primero, el objeto, segundo y el interpretante, tercero. Hay otras subdivisiones que están subsumidas en la semiosis. Así, hay un *objeto inmediato* dentro del campo de la semiosis, que se distingue (discrimina) del *objeto dinámico* que se relaciona con el signo desde afuera de la semiosis. También distingue el interpretante inmediato del interpretante dinámico según la función que desempeña cada uno de ellos en la semiosis. El *interpretante inmediato* es aquel que corresponde al significado del signo, casi saussureano, sin embargo, sólo se refiere a lo que él representa; repetimos, el significado de una representación no puede ser sino otra representación: mientras que el *interpretante dinámico* es el efecto que el interpretante produce (en la mente del sujeto). Peirce considera que interpretante no es una persona que lee el signo, sino más bien, se trata de la

⁴⁶ *Las cursivas son mías.*

repercusión que ese signo produce en la mente de esa persona, donde todo pensamiento no es sino representación de otro pensamiento.

Una vez que se llega a la conclusión de que el interpretante es lo que produce el representamen en la mente de la persona, se acepta que el interpretante es la captación del significado en relación con su significante como decía Saussure, mas no exactamente, porque no es total. Para Peirce el interpretante es siempre otro signo de una gran triada y necesita él mismo de otro interpretante, por tanto algo le agrega al objeto del primero. De esta manera se pueden obtener tres tipos de interpretantes en un signo: *afectivo*, *energético* y *lógico*. “El interpretante afectivo a veces único es el portador de una verdad muy frágil porque produce un sentimiento que se relaciona, por ejemplo, con algún fragmento musical pero no obliga a la acción. El interpretante energético, en cambio, obliga a sacar el paraguas si el sujeto percibe amenaza de lluvia, sin embargo, este interpretante aún no es la ‘significación del concepto’ (5.475) que sí se plasma en el interpretante lógico. (5.476). El interpretante lógico de un signo es, pues, su significación, efecto significativo de ese signo” (Gérard Deladalle 1996:29-30).

Mas el representamen, el objeto y el interpretante no son términos en relación, sino más bien indican las relaciones o funciones del signo. Un *interpretante* en una semiosis se convertirá, cual camaleón, en *representamen* en otra. Esto quiere decir que en cada cultura se recibe el mundo lleno de sentido, lleno de interpretantes que estuvieron presentes en la mente de algunos ancestros. El hombre nuevo que participa de la evolución del mundo, toma

algún interpretante de ese universo de sentido, y lo convierte en un representamen que será sometido a nuevas semiosis. La triada semiótica de Peirce es evolutiva y además ilimitada.

La semiosis desatada por un signo es ilimitada. Precisamente porque este factor permite la interconexión de los signos en un universo semiótico. Sin embargo, hay que agregar que, adoptando una perspectiva pragmática, la semiosis ilimitada se detiene en marcos interpretativos. Es decir, para la que la comunicación pueda verificarse, la semiosis debe estar circunscrita por contextos y circunstancias, que son las que establecerán la pertinencia de unos interpretantes sobre otros. Es así que los marcos interpretativos logran contener el “torrente semiósico”.

En fin, en toda semiosis lo que cambia de función son los *términos*, y se cumple la máxima de que todo signo es pensamiento y todo pensamiento es signo. Pero ese signo no es la cosa, sólo es un representante (signo-acción en la semiosis) (representamen formal) de la cosa pensada por alguien. Adviene en la cultura como universo de sentido en alguna de las tres formas objetivas del signo. Y con esto se establece que en la realidad el signo funciona como representante del objeto-icónico, del objeto-indicial o del objeto-simbólico. Así el interpretante completa la triada del signo, la cual, se encarga de relacionar lo primero con aquello que es segundo e ir en pos de la esencia del signo que no es otra cosa que el conocimiento.

Ahora bien, así como trasladamos por una especie de metempsicosis cualquier objeto que cae hasta la manzana de Newton, asimismo vamos a trasladar un cajón imaginario hasta una rodilla de cualquier persona donde los ligamentos cruzados íntegros se comportan como el pestillo que lo mantiene cerrado o estable. Ese cajón en este momento adquiere una existencia real porque se piensa. Desde esa realidad de nuestra mente, desde ese fáneron se inicia el proceso de semiosis. Tan real es ese cajón de marras que su verdad o existencia depende de la integridad de los ligamentos cruzados. El médico que inventa o descubre un signo toma esa señal de la realidad cotidiana y por *analogía* da el nombre a los fenómenos que se le presentan en el cuerpo humano, tal como le pasó Laënnec cuando tuvo que auscultar el pecho de una mujer obesa y se le aparece la luminosa idea de la invención del estetoscopio, que en un principio era solamente un tubo de madera que se juntaba con la oreja del escucha y al pecho del paciente para “ver” con mayor precisión los signos que en el interior del tórax se aparecían.

Asimismo, *el signo clínico del cajón* va a ser tomado según el interpretante que intervenga en la semiosis; tuvo en el inicio una cualidad de un icono del movimiento de un cajón en un armario que se abre y se cierra en la mente de su inventor. Se hala y se empuja. Se abstrae de una imagen mental que en su movimiento de apertura o cierre es semejante al de la rodilla con los ligamentos cruzados rotos. Se aparece un signo *interpretante* también en la mente del investigador actual como una copia del signo-acción que antaño fue formulado por la mente de algún ortopedista histórico.



De ahí que Deladalle (1996;88) insista que “una semiosis sea considerada como un proceso de inferencia, pero no sólo como un objeto de análisis formal, pues antes de serlo es una *inferencia vivida*. Sin embargo esta inferencia no puede ser tráfada, pues al ser vivida no puede autoanalizarse sin autodestruirse. La semiosis vivida es como decía John Dewey, una transacción pura donde los términos en relación no se distinguen uno del otro, ni ninguno de ellos de la transacción; es una experiencia `transitiva`, para retomar el término de William James, y no `sustantiva’”. La *semiosis* es así, una experiencia vital del signo-acción imposible de analizarse a sí misma por eso la *Semiótica* que es su teoría, usa el *Signo* o *Representamen* como algo formal que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter y entonces pueda decirse que la semiótica es sólo otro nombre de la lógica: “*la doctrina cuasi necesaria o formal de los signos.*” (Peirce 1987 § 2.227:244)

Para realizar esta maniobra el inventor del *signo del cajón* impuso ciertas reglas que él mismo salvó. En tanto signo-acción formalizado en un “representamen, este signo es un legisigno, ya como palabra ya como fenómeno pertenece a un sistema regido por leyes,” (Peirce 1987 § 2.246:249) es decir, dicta las reglas para que este signo sea actualizado como signo-acción por un médico contemporáneo: “el paciente se coloca en decúbito dorsal con la rodilla flexionada a unos 80° y la planta del pie se apoya sobre la mesa de exploración. El signo ahora se transforma en índice porque el médico busca en el consultorio los datos que le indiquen dicha lesión; coloca ambos pulgares sobre los cóndilos femorales y se sienta sobre el pie para mantenerlo fijo. Hala la rodilla hacia delante y empuja hacia atrás y si el paciente tiene una lesión de ligamento cruzado anterior, la pierna se desplaza con facilidad hacia la parte anterior y sucede lo contrario, si la lesión es del ligamento cruzado posterior” (Argente y Álvarez 2005:246).

Desde la perspectiva faneroscópica se puede decir que en algún momento histórico de la medicina, un médico encontró una semejanza entre la percepción de un fenómeno natural o artificial con el signo clínico que trata de describir. Así, los movimientos de apertura y cierre de un cajón sin pestillo son semejantes a los que reproduce el médico con una rodilla que sufrió una ruptura de los ligamentos cruzados. Desde ese momento prístino en que se produjo esta nueva significación, apareció un nuevo significado en el campo semiótico del lenguaje médico. El fáneron que estuvo presente en la mente de ese médico quedó constituido como un signo interpretante lógico de una lesión anatómica

específica. La constitución del *signo del cajón* o de cualquier otro signo en la clínica, se comporta ahora como un elemento epistémico más en la semiología médica y ahora ya es un signo interpretante en la semiosis. Esta representación mental prístina queda instituida como un símbolo desde el momento en que se comunica al gremio médico el argumento que demuestra la verdad de un signo, sea cual fuere. De esta manera el médico moderno hereda un legisigno simbólico que muestra el argumento válido para obtener un conocimiento legítimo de la fisiopatología de cualquier signo, y cuando se encuentra ante un caso similar, le basta invocar esa primeridad para actualizar el signo en una secundidad real.

Todavía más, esta realidad puede ser verificada. Puesto que la verdad de Peirce es falible se requiere que siempre sea sometida a *pruebas y maniobras* que reproduzcan la imagen de la apertura y cierre de un cajón, cuantas veces sea necesaria. Con ello se justifica de manera plena la verdad del argumento usado para diagnosticar que hay un ligamento cruzado roto. En el método clínico, la *prueba* consiste en solicitar, persuadir o solicitar al paciente a que realice ciertos movimientos o que camine en un área determinada del consultorio, y, el médico simplemente observa la manifestación del hecho en sí. Estas pruebas y maniobras que realiza el médico van teniendo un proceso evolutivo. Cada vez que se actualizan estas pruebas, el médico puede tener de repente una iluminación heurística; una inferencia abductiva como la de Laënnec y puede cambiar las reglas de algún signo-interpretante heredado. Así como el estetoscopio de Laënnec fue cambiando de forma por los médicos modernos

con sus nuevos argumentos, asimismo el *signo del cajón* fue trastocado por la maniobra Lachman que formuló un interpretante distinto para detectar las lesiones de los ligamentos cruzados.

| Medicina basada en Pruebas | Prueba y Maniobra |
|--|---|
|  |  |
| <p>La prueba es el hecho en sí y sólo muestra o aprueba. Cajón-Pensamiento; cajón-representación.</p> | <p>Cajón-conocimiento. La maniobra no sólo muestra y aprueba, sino que Demuestra y COMPRUEBA.</p> |

El médico hace una inferencia partiendo del signo interpretante que aprueba lo que arroja esa *prueba*, y después, recurre a la *maniobra* para tener aún más argumentos a favor de su diagnóstico que no solamente lo prueban, sino que lo comprueban. Porque en efecto, hay una ruptura de alguno de los ligamentos cruzados que se pone en evidencia con la prueba de Lachman o con otros exámenes complementarios o paraclínicos, como ultrasonido, resonancia magnética o artroscopía.

No existe más que un objeto...pero: hay un objeto inmediato que es el objeto formal de la semiosis

El objeto dinámico es el objeto que está fuera de la semiosis. Con él se construye una nueva realidad y al mismo tiempo una nueva verdad .



Heurística . Con el signo del cajón se puede inferir una lesión ligamentaria. Lachman discurre un nuevo Fáneron. Coloca la rodilla a 40 grados de flexión para facilitar la exploración de LCA con los músculos isquiotibiales relajados e inventa un nuevo signo para descubrir el mismo objeto.

En una persona común, y mas aún, en un atleta de alto rendimiento; en cualquier contexto va a producir un texto de relaciones que van pasando por los niveles categóricos del fáneron (fenómeno) hasta introducir la *terceridad*. Porque lo tercero es la concepción de la mediación por la cual *un primero y un segundo* se ponen en relación.

“Primero y segundo, agente y paciente, sí y no, son *categorías* que forjan quizá toscamente la manera de describir los hechos de la experiencia. Satisfacen la mente por algún tiempo pero al final llega siempre lo tercero, que no es otra cosa que la concepción del objeto invocado. Lo tercero es lo que sirve de puente sobre el abismo, entre lo primero absoluto y lo segundo que es lo último, y los pone en relación” (Peirce 1997 § 359:205).

La terceridad es en suma, del orden simbólico pues es la categoría de la ley, y de hecho es “la manera como un futuro sin fin puede seguir siendo” (Peirce 1997 § 536:299) porque en ella está la categoría de la cultura, del lenguaje, de la representación de los signos, del proceso semiótico, de los hábitos, de las convenciones.

4.6 Apuntes para una hermenéutica médica.

Lo que se busca en cualquier filosofía es obtener una concepción informada de todos los campos culturales que hay en el mundo. “Todos los hombres filosofan —dice Peirce— (piensan o creen en algo) y los que desdeñan la filosofía tienen ideas metafísicas al igual que los otros, sólo que éstas son groseras, falsas y verbosas.” (7.579) Para él, la única solución para resolver esta ambigüedad es hacer de nuestra lógica nuestra metafísica y de nuestra metafísica hay que hacer nuestra lógica. Y aún más, con esta lógica se puede expresar la realidad mediante alguno de los signos. Así es como Peirce liga a la lógica con la *semiótica*. De acuerdo con Morris, un seguidor de Peirce, confirma que “nada puede estudiarse sin signos y estos signos entran en alguna de las tres dimensiones de la semiosis, a saber: la sintáctica, que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí, esto es, estudia el sentido y la coherencia de los textos; la semántica, que pone el acento en el significado de las palabras y de los objetos que designa, es decir, enfoca su estudio en la referencia de los textos, y la pragmática, que se encarga de la relación existente entre los signos y los sujetos que usan los signos. Estudia la función de los textos” (Charles Morris 1994:43-85).

En la semiótica peirciana hay que distinguir “la *aplicación denotativa* de un signo de su función representativa. Una es real; la otra simbólica. La aplicación denotativa de un signo es el hecho, para ese signo, de estar ligado físicamente a su objeto, ya sea directa o indirectamente, dado su vínculo con otro signo (C.P § 5.287). Respecto a su *función representativa*, ésta “no reside ni en su cualidad material, ni en su pura aplicación demostrativa, porque es algo que el signo es, no en sí mismo o en una relación real con el objeto, sino respecto a un pensamiento que lo interpreta, o según la expresión de Peirce que conservaremos, respecto a un interpretante” (Gérard Deladalle 1996:26).

Si analizamos la aplicación denotativa del signo, vemos que se dirige directamente hacia la dimensión realista o pragmática del signo. Allí se expresa la realidad de acuerdo a la manera en que se relaciona el signo con el significado, esto es, mediante alguno de los tres tipos esenciales de signos-objetos peircianos antes mencionados: el icono, el índice o el símbolo. Sin embargo, si se atiende a la función representativa o simbólica deviene en una interpretación más abstracta, ideal o alegórica, sobre todo cuando se selecciona alguna de las variedades funcionales icónicas de Peirce, es decir, como imagen, como diagrama o como metáfora.

Mauricio Beuchot profundiza en esta línea de investigación y encuentra que en el estudio de Peirce, los signos icónicos son análogos y proporcionan las bases para significar y connotar la realidad desde una perspectiva hermenéutica. “La analogía es uno de los recursos más importantes que tiene el hombre para vivir con los significados simbólicos que en su mente logra concretar. Ante las

múltiples interpretaciones que el símbolo posee se puede escoger mediante el conocimiento análogo, aquella interpretación que más se adecua a su modo de ser. Debido a que el símbolo es un signo mistagogo que traspasa los límites del sentido y sobreabunda el significado eventualmente pudiera conducir a una `semiosis infinita´ y por ende inalcanzable. ¿Cómo detenerse? Además de los marcos interpretativos, mediante el encuentro con una significación analógica, pues en ella, se acata el significado del símbolo en el cual, permite una comprensión suficiente para vivir. Porque el símbolo es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones: en él confluyen lo fenoménico con lo nouménico, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico, o alegórico o figurado” (Mauricio Beuchot 2004: 114).

Si aceptamos con Cassirer que el hombre es un animal simbólico, tendríamos que decir con Peirce que el hombre es un animal icónico. Porque el icono para Peirce es el paradigma de todos los signos. Y es que el icono se puede manifestar como entidad física o mental y, una vez instalado en una mente interpretante, adquiere un gran poder de significación.

Los tres iconos de la hermenéutica analógica de Beuchot:

La Imagen: es el icono que comunica más fácil su significado. Porque su representación del objeto lo hace mediante un dibujo, pintura, escultura, foto, dibujo, etc. El icono en tanto imagen del signo “arco iris” lo enunciamos de manera precisa como aquella imagen mental compuesta de todos los días con el arco iris que el sujeto ha vivido.



Fotografía de arco iris

que se produjo por la reflexión de la luz en las gotas de rocío en una cascada.

Tomada de internet

El Diagrama: Con este signo, el objeto se representa mediante un dibujo geométrico de un fenómeno o una ley. Un icono diagramático puede ser usado por la ciencia para mostrar, por ejemplo, el desarrollo ontogenético de la columna en su segmento lumbar. Desde la vida fetal hasta los seis meses de nacido presenta una cifosis. Al tener los trece meses de edad la columna lumbar inicia su inversión hacia la lordosis del adulto y la pelvis sufre una anteversión. Esta adaptación filogenética Willis la justifica como un pago de la especie humana por su bipedestación. El icono-diagrama puede ser también un dibujo que muestra las relaciones entre las diferentes partes de un conjunto o sistema como el cuadro de la semiótica peirciana que pusimos arriba.

| | | |
|---|--|--|
| <p>ICONO-DIAGRAMA: ONTOGÉNESIS DE COLUMNA</p> <p><i>El diagrama es el signo de la ciencia</i></p> <p>Según Willis</p> <p>Edad del hombre y la forma de su columna</p> <ul style="list-style-type: none"> a) edad: un día b) edad: 5 meses c) edad: 13 meses d) edad: 3 años e) edad: 8 años f) edad: 10 años. <p>Un icono digramático puede ser usado por la ciencia para mostrar el Desarrollo ontogenético: Columna lumbar a los 13 meses está recta y ya hay ligera lordosis a los 3 años</p> | <p>ICONO-DIAGRAMA: LA CIENCIA AHORA MUESTRA LA FILOGÉNESIS</p> <p>Bipedestación</p> <p><i>El diagrama es el signo de la ciencia</i></p> <p>Esquema de Willis</p> <p>un conjunto de datos y de conclusiones deducidas de estos datos.</p> | <p>Prehomínidos:</p> <p>Muestran columna lumbar cóncava hacia delante.</p> <p>Homínidos</p> <ul style="list-style-type: none"> ✓ El ángulo de enderezamiento es "absorbido" por dos mecanismos: ✓ Retroversión de pelvis ✓ Aparición de lordosis lumbar <p>Esquema que representa gráficamente una demostración o una proposición.</p> <p>Esquema que representa</p> |
|---|--|--|

Metáfora: *metaferein* μεταφέρειν= significa, emplear figuradamente una palabra, o transportar más allá. Representa al objeto usando un tropo que sirve al lenguaje para trasladar el sentido recto de las palabras hacia otro, el cual, es figurado, en virtud de una comparación tácita. La metáfora se describe como un tropo que consiste en usar palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste, una relación descubierta por la imaginación.

ICONO-Metáfora: φέρειν, trasladar

La metáfora es el signo de la poesía



- (Metaferein) μεταφέρειν= significa, transportar o emplear figuradamente.
- La metáfora es el tropo más usado por lo poetas. V.g. *Gustavo Adolfo Bécquer se pregunta: ¿Qué es poesía?, dices mientras clavas en mi pupila tu pupila azul. ¿Qué es poesía? ¿Y tú me lo preguntas? Poesía,... eres tú.*

Tropo que consiste en usar palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste, una relación descubierta por la imaginación.

Si la metáfora se entiende como un desvío en el significado de un término, hay que suponer que existe un significado apropiado, correcto, o no desviado para cada término. Calificar de `azul´ al `cielo´ en un día despejado sería un uso apropiado de las palabras `cielo´ y `azul´ . Por el contrario, referirse a una persona como mi `cielo azul´ implicaría algún tipo de desvío con respecto al significado habitual, apropiado y correcto de las palabras `cielo´ y `azul´ . Por

eso la metáfora es el tropo más usado por lo poetas. Por ejemplo *Gustavo Adolfo Bécquer* se pregunta: *¿Qué es poesía?, dices mientras clavas en mi pupila tu pupila azul. ¿Qué es poesía? ¿Y tú me lo preguntas?*

—Poesía,... eres tú. —

Desde esta interpretación de los iconos peircianos, Mauricio Beuchot inventa su hermenéutica analógica, que le viene bien a la praxis médica. En lo icónico —dice Beuchot— se encuentra proporcionalidad entre la semejanza y la diferencia pero se reconoce. Porque el icono “oscila desde el retrato hasta la metáfora, pasando por el mapa y el diagrama” (Mauricio Beuchot 2004:81). Desde lo que tiene un significado muy preciso hasta el que posee un significado muy difuso.

“En cierto sentido, —dice Sócrates— el caso del arte médico (*iatriké tèchnê*) (ιατρικὴ τέχνη), posee las mismas características que el de la *retórica*. Pues es evidente que el arte de la retórica es muy semejante al arte de curar, pues, en ambas, hay una técnica para saber actuar directamente sobre la *physis* y poder transformarla dentro de su propio movimiento.” [...] Sin embargo, para lograr la transformación de la *physis* en cualquiera de “las artes que se realizan se requiere una *sutileza* en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de su propia naturaleza” (Platón Fedro 1996:654-655).⁴⁷ En términos muy amplios se puede decir que la retórica es el arte del hombre bueno (*αριστος ἀριστόν*, el

⁴⁷ *Las cursivas son mías.*

mejor, excelencia), en el sentido de Aretê en la antigua Grecia; que posee habilidad para hablar bien; que puede persuadir con el discurso.

Ahora bien, si atendemos a Cicerón (1985:129) y aceptamos con él que “la retórica no sólo es el arte de hablar, sino también, y sobre todo, el arte de pensar (con justeza) y que no es una ciencia especial o una técnica, sino un arte general guiado por la sabiduría,” entonces podemos aceptar que ésta se apropia de un saber holístico del ser a través de la experiencia anteponiendo la frónesis a la razón. Porque la sabiduría es un saber paradigmático sustentado en lo práctico, contrario al saber sintagmático y acumulativo que tiene el saber epistémico que solamente puede ser diferenciado sutilmente.

Y cuando preguntamos: ¿qué es la sutileza? Beuchot nos ilustra: “Es la capacidad de sistematizar varios y diversos significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero, al mismo tiempo, sin caer en lo completamente asistemático” [...] Con la sutileza se logra: “Captar el significado implícito y explicitarlo; y, sobre todo, captar lo universal en lo particular, aprender lo que funge como contexto de un texto concreto” (Mauricio Beuchot 2004:112).

Y de nuevo, Sócrates muestra estos conceptos con su discurso en el Fedro diciendo que: “en la medicina, se tiene que precisar la naturaleza del cuerpo y en la retórica la naturaleza del alma” (Platón Fedro 1996:654-655). Porque hay que recordar que cuerpo y alma deben concebirse como una unidad. “[...] es evidente —concluye Sócrates— que si alguien ofrece palabra con arte,

pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello a lo que se dirigen sus discursos. *Y esto supongo que será el alma*” (Platón Fedro 1992 § 270e:395).

Mauricio Beuchot recomienda “volver a la retórica, en el sentido de Perelman, pues con ella se lograría crear una ontología que no busque la verdad absoluta sino solamente razonable o metafórica”, es decir, que apenas alcanza lo verosímil. En la parte media de esta retórica estaría presente el oxímoron que abarcaría desde la interpretación objetiva de la dialéctica hasta la persuasión subjetiva de la hermenéutica. Sin llegar a reducirse a la “argumentación puramente lógica pero tampoco a la seducción psicagógica de la poética” (Mauricio Beuchot 2004:120). Esto se lograría poniendo en tensión el icono peirciano con el símbolo de Cassirer. Toda metáfora contiene un tropo retórico que dice más de lo que expresa en su literalidad. La metáfora es por excelencia el icono cuasi perfecto porque se caracteriza por contar en él con toda la riqueza de lo literal y a la vez está plagado de alegorías. La metáfora es en fin, un tropo que consiste en usar palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste, una relación descubierta por la imaginación. Como el conocimiento metafórico es un conocimiento icónico, entonces, lo es también simbólico. Lo icónico siempre se carga hacia la literalidad del texto, por tanto la interpretación es objetiva; por el contrario, si lo simbólico se desplaza hacia lo alegórico y se aferra en la imaginación (la loca de la casa) entonces deviene en una interpretación hermenéutica, que en extremo lleva hacia una experiencia mística, en la cual se puede estar fuera de la realidad.

Decíamos que para Peirce, la esencia del signo es el conocimiento, y conocer los principios de la naturaleza (physis) de algo en lo general permite comprender lo particular. Un estudioso de Peirce como Beuchot explica que “el conocimiento metafórico oscila entre la literalidad y la alegoría del tropo que toda metáfora contiene.” Lo que quiere decir es que “si este conocimiento se mantiene fijo en lo literal, pierde toda la riqueza cognoscitiva propia de toda metáfora, y si se carga hacia lo alegórico se aferra en la imaginación y no atiende al sentido que se encuentra en el ejemplo, el paradigma y el icono que muestran la universalidad de su propia individualidad” (Mauricio Beuchot 2004:95-97). La analogía no es solamente una ayuda importante para la interpretación de los textos, sino además, ayuda al hombre a vivir con los significados simbólicos. Ante las múltiples interpretaciones de un símbolo dado, escoge mediante el conocimiento analógico aquella interpretación que más se adecua a su modo de ser. A pesar de que el símbolo es un signo en el que hay sobreabundancia de significados, y conduce por ende a la semiosis infinita e inalcanzable, Peirce la retiene poco a poco dentro de un marco interpretativo y la convierte en hábito autocontrolado. Es decir, lo convierte en una regla de acción que al final de cuentas no es otra cosa que la experiencia misma. En este momento se pone en juego el efecto mimético del icono diagramático que salta, según necesidades, hacia la imagen y hacia la metáfora. Aprovecha las circunstancias objetivas de la imagen por un lado y las metafóricas o alegóricas del símbolo por el otro. Allí, descubre o inventa “las verdades de razón y las verdades de hecho. Las primeras con su puro sentido idealista y las segundas

con su pura referencialidad empírica” (Beuchot 2004:126). Unas llevan hacia los valores éticos y estéticos así como virtudes que hacen comprensibles las ciencias humanas. Otras se desplazan hacia el lado de la objetividad argumentativa de la ciencias naturales que hacen explicable de alguna manera la realidad, aun sea con verdades falibles .

Sin embargo, los valores que se enseñan caen dentro de la pregunta de Menón: ¿Es enseñable la virtud Sócrates? Sólo si la virtud fuese un conocimiento, le responde. Este dilema sería resuelto si el maestro o guía “conjuga el decir y el mostrar hasta lograr encarnar una virtud. Porque la virtud es más que un manual, más que una tecnología. Es una técnica hecha carne, es un arte hecho persona, es una ciencia hecha vida” (Beuchot 2004:113).

Tal parece que el ideal de la *enseñanza de la excelencia (Areté)* en cualquier quehacer humano estaría tomado del icono de Peirce y del símbolo de Cassirer, encuadrados dentro de un gerundio absoluto, en el cual, se muestra y se demuestra el *decir haciendo y hacer diciendo*; en él, se obtienen los múltiples significados de un texto: temporal, causal, condicional o concesivo. Mas el icono y el símbolo deberán ser desplegados hasta sus últimas consecuencias: desde la *imagen* unívoca de la realidad del mundo hasta la metáfora multívoca de la poética, pasando por lo equívoco del *diagrama*. A través de un esfuerzo heurístico se intentará lograr la síntesis de la inventiva que hay en un paradigma científico con el descubrimiento de la verdad que hay en la metáfora poética, es decir, se intentaría “crear lo que se descubre y descubrir lo que se crea” (Mauricio Beuchot 2004:124).

En el siglo de oro español, Lope de Vega con la poesía puso en práctica esa máxima: decir haciendo y hacer diciendo. Muestra cómo hacer un soneto en el entendido que sabemos que un soneto consta de dos cuartetos y dos tercetos. Lo titula con el nombre de: Un soneto a Violante (Musa imaginaria que inventa Lope de Vega). Éste es una muestra clara de cómo una interpretación literal, con todos los visos que proporciona una interpretación pragmática, enseña al lector cómo se debe hacer diciendo un soneto.

*Un soneto me manda hacer Violante,
que en mi vida me he visto en tanto aprieto;
catorce versos dicen que es soneto:
burla burlando van los tres delante.*

*Yo pensé que no hallara consonante
y estoy a la mitad de otro cuarteto,
más si me veo en el primer terceto,
no hay cosa en los cuartetos que me espante.*

*Por el primer terceto voy entrando,
y parece que entré con pie derecho,
pues fin con este verso le voy dando.*

*Ya estoy en el segundo, y aún sospecho
que voy los trece versos acabando;
contad si son catorce, y está hecho.*

Ojalá fuera tan fácil crear un soneto. Lo que hace Lope de Vega es mostrar la técnica de esta forma poética y dar ciertas reglas básicas; mas no dice, y sin embargo muestra que hay dos cuartetos y dos tercetos y además, que los versos deben ser endecasílabos. Algo ocurre en el poeta que lo hace único, porque aún en este soneto autorreferente se requiere talento para componerlo, pues esa virtud, no es enseñable y no puede ser llevado a otro idioma, pues se perdería la métrica y por tanto su esencia. Por otro lado, la interpretación hermenéutica o alegórica es mucho más complicada que la pragmática. Podría llevarnos a una sobre interpretación. Se tiene que recurrir a la analogicidad, que toma algo del icono literal unívoco y algo del símbolo alegórico multívoco. Claro, sin olvidar la equivocidad del diagrama de un soneto que se ciñe a la métrica endecasílabo pero juega con la consonancia de la rima.

LA SUMA.

**Ante la cal de una pared que nada
nos veda imaginar como infinita,
un hombre se ha sentado y premedita
trazar con rigurosa pincelada
en la blanca pared, el mundo entero:
Puertas, balanzas, tártaros, jacintos,
ángeles, bibliotecas, laberintos,
anclas, Uxmal, el Infinito, el Cero:**

**Puebla de formas la pared. Y la suerte
que de curiosos dones no es avara
permite darle fin a su porfía:
En el preciso instante de su muerte
descubre que aquella vasta algarabía
de líneas, es la imagen de su cara.**

Jorge Luís Borges (1989:663)

Una interpretación literal diría muy poco de la complejidad metafórica que encierra el soneto “La suma” que escribió Jorge Luis Borges. La separación formal de los cuartetos y los tercetos tiene que obviarse en la intención de darle sentido a la totalidad del diagrama icónico.

A menos que se afirme que existe algo que no se puede conocer es necesario sostener con Peirce que lo que no puede ser pensado no forma parte de la experiencia, y por ende, no forma parte del conocimiento. Todos los fenómenos, sensibles o no, se presentan a una mente interpretante en alguna de las tres formas icónicas: ora como imagen, ora como diagrama o como metáfora. Y como dice Beuchot: “Para transitar del lenguaje a la realidad es muy distinto partir de la expresión literal que usa la dialéctica, que partir de la expresión simbólica que usa la retórica, pues con la *metáfora*, se aprende la realidad de manera más dinámica y ágil” (Mauricio Beuchot 2004:81).

Esto, como vimos, quedó muy claro en Fedro de Platón (1996:654-655). Allí se ratifica que la medicina guarda una relación muy estrecha con la filosofía y en particular con la retórica que ahora se estudia desde la semiótica.

En ese diálogo se plasma con lujo de detalle la tensión de la dualidad mente-cuerpo y asimismo el hilo conductor del discurso persuasivo, que a pesar de ser tan sutil, sostiene la semejanza y la diferencia entre el conocimiento y la sabiduría.

Interpretar es, pues, un arte, al menos en el sentido griego antiguo de *tèchnê* (τεχνη); o mejor, es un proceso hermenéutico.

Porque la hermenéutica es arte y ciencia simultáneamente, en tanto comprende reglas de interpretación de cualquier clase de textos (es decir, una técnica y un complejo de conocimientos estructurados). La hermenéutica no sería puramente teórica, ni ciencia puramente práctica, sino mixta de teoría y de praxis, esto es, como *pura* y *aplicada*.

5.- BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO NICOLÁS.

(1964) *Historia de la Filosofía. Capítulo XX. Guillermo de Occam*. España.

Talleres tipográficos Ariel. Montaner y Simón

ALBARRACIN TEULON AGUSTIN

(1972) *Historia Universal de la Medicina. "Medicina Moderna"*, en Lain

Entralgo, Tomo IV. Barcelona. Salvat Editores.

ARGENTE-ÁLVAREZ

(2006) *Semiología Médica. Semiología, Semiotecnia y Propedéutica.*

Enseñanza basada en el paciente. México. Editorial Médica

Panamericana.

ARISTÓTELES

(1994) *Metafísica*. Madrid. Biblioteca Clásica Gredos. Traducción de

Tomás Clavo Martínez.

(2008) *Física*. Madrid. Editorial Gredos. Editorial Gredos. Traducción de

Guillermo R Echandia. Asesor: Carlos García Gual.

BARTHES ROLAND

(1994) *La aventura Semiológica*. México. Planeta Agostini.

BEST & TAYLOR.

(2010) *Bases fisiológicas de la práctica médica. 14ª Edición en español.*

Argentina. Editorial médica panamericana.

BEUCHOT MAURICIO

(1999) *Historia de la filosofía griega y medieval*. México. Editorial Torres.

(2004) *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México. Editorial Herder.

(2004) *La semiótica. Teoría del signo y el lenguaje en la historia*. México. Fondo de Cultura Económica.

[2005] *Historia de la filosofía del lenguaje*. México. Fondo de Cultura Económica.

(1997) *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México. UNAM.

BORGES, JORGE LUIS.

[1989] *Obra poética*. Colombia. Emecé Editores.

(1987) *Obras Completas*. Tomo II. Barcelona. María Codama y Emecé Editores.

BURKE PETER

(2006) *¿Qué es la historia cultural?* México. Paidós.

CANGUILHEM GEORGES.

(1986) *Lo normal y lo patológico*. México. Siglo XXI editores. 2ª. Ed.

CARDENAL Y COLS.

(1963) *Diccionario terminológico de las ciencias médicas*. España. Editorial Salvat.

CASTAÑEDA ESCOBAR GONZALO

(1938) *Tratado de Clínica General*. México. UNAM Imprenta Universitaria

CHVATIK KVĚTOSLAV

(1997) *Hombre y estructura. Capítulos de una Estética y una Poética neoestructuralistas*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.

CICERÓN.

(1985) *Discusiones tusculanas Libro V*: México. Fondo de cultura Económica.

DEFOE DANIEL.

(1978) *Robinson Crusoe*. México. Editorial Porrúa.

DELADALLE GÉRARD

(1971). *Ecrits sur le signe*. Paris. Bordas.

(1996) *Leer a Peirce Hoy*. Barcelona. Editorial Gedisa. Traducción de Lía Varela.

DÍAZ JOSÉ LUÍS

(2007) *La conciencia viviente*. México. Fondo de Cultura Económica.

DUQUE FÉLIX

(1994) *La humana piel de la palabra*. México. Universidad Autónoma de Chapingo.

ECO UMBERTO

(1977) *Tratado de Semiótica General*. Barcelona. Editorial Lumen.

(1992) *La estructura ausente*. Barcelona. Editorial Lumen.

(1989) *El signo del los tres*. Barcelona, Editorial Lumen.

EGEERS LAN CONRADO

(1981) *Los filósofos presocráticos I*. Editorial Gredos. España.

ENCICLOPEDIAS

SALVAT EDITORES

(2004) *La Enciclopedia*. Madrid. Salvat Editores. Proyecto MEDIASAT

GROUP Navarro Francesc

SALVAT EDITORES

(1963) *Diccionario terminológico de las ciencias médicas*. México. Salvat
8ª Edición.

BRITANNICA ENCICLOPÆDIA,

(1986) *Micropaedia*. United States of America. Fifteenth Edition

COROMINAS J Y PASCUAL J.A.

(1991) *Diccionario Crítico Etimológico castellano e hispano*. España.
Editorial Gredos.

(2004) *La Enciclopedia*. Madrid. MEDIASAT GROUP. Salvat Editores.

FABRI PAOLO

(1999) *El giro semiótico*. Colección: *el mamífero parlante*. España.
Editorial Gedisa.

FERRATER MORA JOSÉ

(1990) *Diccionario de Filosofía*. España. 4 Tomos. Alianza Editorial.

FOUCAULT MICHEL

(1999) *El nacimiento de la clínica*. México. Editores Siglo XXI.

GADAMER HANS-GEORG

(1996) *El estado oculto de la salud*. España. Editorial Gedisa.

GALENO CLAUDIO

[1982] *Iniciación a la dialéctica*. Ciudad Universitaria, México. Instituto de Investigaciones filológicas. Centro de Estudios Clásicos. Dirección General de Publicaciones. UNAM. Versión de Arturo Ramírez Trejo.

GARCÍA GUAL CARLOS

(1983) *Tratados hipocráticos I Sobre la enfermedad sagrada*. España. Editorial Gredos.

GARCÍA BALLESTER LUIS

(1972) *Galeno en Historia Universal de la Medicina*. de Laín Entralgo
Tomo II: Antigüedad Clásica. España. Salvat Editores.

GARIBAY ÁNGEL MARÍA

(1989) *Mitología Griega*. México. Editorial Porrúa, Edición "Sepan Cuantos".

GEHLEN ARNOLD

(1993) *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. México. Ediciones Paidós. 1ª Edición.

GONZÁLEZ URUEÑA JUAN MANUEL.

(1844) *Elementos de Patología General*. Morelia. Imprenta de Ignacio Arango.

(1984) *Lecciones de Anatomía, Patología y Diabetes en Michoacán*. Morelia. Biblioteca de Científicos Nicolaitas Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1ª Edición.

GONZÁLEZ VIDAL JUAN CARLOS

(2008) *Semiótica y Cine: Lecturas críticas*. Morelia. Secretaría de Difusión Cultural. UMSNH.

(2009) *Filosofía del Siglo XXI*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara. Coordinador Fernando Carlos Vevia Romero.

HEINZ SCHOTT

(2008) *Crónica de la Medicina*. 4ª Edición. México. Edición Mexicana Traductores del alemán al español: varios. Intersistemas S.A de C.V.

HERÁCLITO,

(1981) *Los filósofos presocráticos*. España. Editorial Gredos.

HIPÓCRATES

(1983) *Tratados Hipocráticos*. España. Editorial Gredos.

(1986) *Tratados Hipocráticos II Predicciones II* España. Editorial Gredos.

(1995) *Tratados Médicos*. España. Planeta DeAgostini. Traducción de Carlos García Gual.

(1991) *De la medicina antigua*. Versión de Conrado Eggers Lan. Centro de Estudios del Instituto de Investigaciones Filológicas. UNAM. México.

HOMERO

(1971) *La Ilíada*. México. Editorial Porrúa. Traducción de Luis Segala.

JAEGER WERNER

(1957) *Paideia*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.

JASPERS KARL

(1988) *La práctica médica en la era tecnológica*. España. Editorial. Gedisa.

JINICH HORACIO.

(1986) *Síntomas y signos cardinales de las enfermedades*. México. Ciencia y cultura de Latinoamérica.

JOHNSON GEORGE

(2008) *Los diez experimentos más hermosos de la ciencia*. Barcelona. Editorial Ariel S.A. Traducción de Joan Lluís Riera.

KERÉNYI KARL

(2009) *El medico divino*. México. Editorial Sexto Piso. Traducción de Brigitte Kieman.

LAIN ENTRALGO PEDRO

[1972] *Historia Universal de la Medicina. Lain Entralgo. Medicina Hipocrática*. Tomo II. Barcelona. Salvat Editores.

(1978) *Historia de la Medicina*. Barcelona. Ediciones científicas y Técnicas.

LASSO DE LA VEGA J.

(1972) *Pensamiento presocrático de la medicina* en Historia Universal de la Medicina. España. Laín Entralgo Pedro Salvat Editores .

LOCKE JOHN

[1999] *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México. Editorial Porrúa.

LORENZ KONRAD.

(1993) *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. México. Traducción de Plaza & Janes S.A.(1976) Editorial Planeta. De Agostini

LOTMAN IURI M.

(1979) *Estética y semiótica del cine*. Barcelona. Editorial Gustavo Gili.

MARTÍNEZ CORTÉS FERNANDO

[1987] *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*. México. Fondo de Cultura Económica.

MARTÍNEZ SERGIO F.

(1997) *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de la explicación científica*. México. Editorial Paidós.

MARTY CLAUDE Y MARTY ROBERT.

1992 *La semiótica. 99 respuestas*. Argentina. Edicial S.A. Traducción de María del Carmen Sant-Pierre.

MORRIS, CHARLES

(1994) *Fundamento de la teoría de los signos*. España. Editorial Planeta-Agostini. *Obras Maestras del pensamiento contemporáneo*.

NAVARRO FRANCESC

(2004) *La Enciclopedia*. Madrid. Salvat Editores. MEDIASAT GROUP.

NAVARRO JOAQUÍN

(2008) *Crónica de la medicina*. México. Intersistemas S.A de C.V. Director Editorial de Crónica de la Medicina. 4ª Edición.

OGDEN C.K. y RICHARDS I.A.

(1984) *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y la ciencia simbólica*.

Barcelona. Ediciones Paidós.

OVIDIO

(1958) *Metamorfosis VI- Esculapio*, México. Editorial Porrúa "Colección Sepan Cuantos"

(1985) *Metamorfosis II* México. Consejo Nacional de Fomento Educativo. Secretarías de Educación Pública.

PABÓN S. DE URBINA JOSÉ M.

(1967) *Diccionario Manual Griego-Español*. España. EMEGE Industrias Gráficas.

PARMÉNIDES

(1981) *Los filósofos presocráticos*. España. Editorial Gredos.

PEIRCE CHARLES SANDERS

(1970) *Deducción, Inducción e Hipótesis*. Argentina. Editorial Aguilar.

(Ensayos publicados originalmente en la revista POPULAR SCIENCE MAGAZINE en 1878) Traducción de Juan Martí Ruiz-Werner.

(1974) *La ciencia de la semiótica*. Argentina. Traducción de Beatriz Bugni. Ediciones Nueva Visión. SAIC.

(1987) *Obra Lógico-Semiótica*. España. Altea, Taurus, alfaguara. Edición de Armando Sercovich. Versión castellana de Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker.

(1988) *El hombre, un signo. (El pragmatismo de Peirce)* Barcelona. Traducción de José Vericat. Editorial Crítica (Grijalbo) Tomado de los Collected Papers de Charles Sanders Peirce. Universidad de Harvard 1965.

(1997) *Escritos filosóficos*. Zamora, Michoacán. Traducción de Carlos Vevia Romero. El Colegio de Michoacán.

PÉREZ MARTÍNEZ HERÓN

(1995) *En pos de signo. Introducción a la semiótica*. Zamora Michoacán. Edición de El Colegio de Michoacán.

PÉREZ TAMAYO RUY

[1990] *Serendipia: Ensayos sobre Ciencia, Medicina y otros sueños*. México. Siglo XXI Editores. Cuarta Edición.

PLATÓN

(1992) *Diálogos. Cratilo*. Madrid. Editorial Gredos.

(1993) *Diálogos Protágoras*. Madrid. Editorial Gredos.

(1992) *Diálogos; Fedro*. Madrid. Editorial Gredos.

(1996) *Diálogos Fedro o del Amor*. México. Editorial Porrúa.

(1996) *Diálogos Cratilo*. México. Editorial Porrúa.

SAN AGUSTÍN

(1970) *Confesiones*. México. Editorial Porrúa.

SAUSSURE FERDINAND

(1993) *Curso de Lingüística General*. México. Editorial Planeta Mexicana.

VEVIA ROMERO FERNANDO CARLOS,

(2009) *Filosofía del Siglo XXI*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara.

VIESCA TREVIÑO CARLOS ALFONSO

(2009) *La medicina, conocimiento y significado*. Gaceta Medica de México. Vol. 145 Núm. 2. Biblioteca IISUE.

VIEYRA GARCÍA JAIME

(2009) *México: utopía, legado y conflicto*. México. Editorial Alfaguara.

WITTGENSTEIN LUDWIG.

(1988) *Investigaciones filosóficas*. México. Instituto de investigaciones filosóficas. UNAM. Traducción de Ulises Moulines y Alfonso García Suarez.

ZECCHETTO VICTORINO

(2002) *Seis semiólogos en busca de lector*. Tucumán. Ediciones La crujía.