

# Referencia y figuración: los signos de la seducción<sup>1</sup>

Raúl Quesada\*

## RESUMEN

En este trabajo se sugiere la posibilidad de una reflexión acerca de los signos que enfatice, en términos más o menos literales, la idea saussuriana de que la semiología estudia la vida de los signos en el seno de la vida social; esta formulación plantea un cuestionamiento acerca de la autonomía de su existencia y, consecuentemente, de sus relaciones con la referencia y el sentido. En la formulación de esas relaciones se introducen las nociones de *seducción* y *figuración*, y se mencionan algunas de las posibilidades que se abren al cuestionar la ortodoxia semiótica.

*Palabras clave:* signo, referencia, sentido, figuración, seducción.

## ABSTRACT

This paper considers the possibility of thinking about signs in a way that gives emphasis to Saussure's idea that semiology is the study of the life of signs; this point of view leads to some questions about their autonomy and about the relations between sense and reference. The notions of *seduction* and *figuration* are introduced in order to enrich the discussion and to question semiotic orthodoxy.

*Key words:* sign, reference, sense, figuration, seduction.

Toda semiótica, podríamos decir, parte de la idea de que existe un mundo de signos —el que será propiamente su campo de estudio— pero la una puede diferir de la otra en las maneras como conciben ese mundo; tales diferencias de actitud teórica hacen parentescos y hasta oportunas ciertas

\* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Mi agradecimiento a Fernando Cavallini y a César González por su lectura atenta y generosa de este trabajo; sus observaciones no sólo fueron una invitación a modificar algunas de mis afirmaciones sino ocasión de pensar en otras.

consideraciones relacionadas con el ámbito de pertinencia o importancia que se le otorgue al universo de los signos, la concepción que se tenga de ellos, las maneras como se considere plausible reglamentarlos, la dependencia o independencia que se otorgue a los signos respecto de su caracterización o su regimentación dentro de una teoría, u otras. En relación con una caracterización básica de la disciplina, uno podría recordar que en el *Cours de linguistique générale*, al inaugurar un espacio a la semiología, Saussure la concibe como "[...] una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social".<sup>2</sup> Esta caracterización propicia cierta curiosidad y suscita algunas preguntas: ¿qué clase de vida pueden llevar los signos: será mortal o inmortal, será conservadora o se dejará conducir por la moda; puesto que su vida, se nos dice, se desarrolla en el seno mismo de la vida social? ¿Qué clase de cosa son los signos: son de naturaleza sumisa, se acomodan a la vida social que llevan o la determinan desde una distante tiranía?

Ni qué decir que estas preguntas son rápidamente transformadas —aunque no acalladas— por la afirmación acerca de que la semiología formaría parte de la psicología social y, consecuentemente, de la psicología general; ni que esta pertenencia supone que el mundo humano es simbólico; y que —en esa imprecisa medida— una reflexión acerca de los signos deberá formar parte esencial de su explicación. Sin embargo —podríamos pensar—, la caracterización saussuriana de la semiología no ha logrado aplacar esa curiosidad y sigue propiciando preguntas que no parecen pertinentes o propias de una teorización estructuralista tradicional; sigue propiciándolas precisamente por el lugar de preeminencia teórica y explicativa que otorgó Saussure a su augurada semiología. Dicho de otra manera, si la semiología es determinante en el estudio de nuestra humanidad, entonces es importante no sólo tener una definición o caracterización del signo, sino investigar qué clase de cosa es y —en la medida de esa indagación— tratar de determinar qué clase de vida o vidas pueden llevar sus congéneres. Estas preguntas pueden tener muchos aspectos y algunos de ellos hasta pueden parecer puros desatinos analógicos, pero podríamos empezar con el más lato de ellos: el

relacionado con la dependencia o independencia de la vida de los signos respecto de la nuestra, respecto de nuestra humanidad: la pregunta acerca de esta relación resulta importante porque no es lo mismo considerar a los signos como consecuencia o producto de la vida social, que pensar a la vida social como un efecto de una estructura simbólica que guarda cierta independencia, al menos en relación con los individuos que determina.

Se trata de aguas pantanosas que se suelen secar y solidificar estableciendo relaciones entre estructuras simbólicas y sistemas sociales: una cierta estructura simbólica —se dice— podrá determinar un sistema social, pero no es independiente de él, en la medida en que los cambios sociales pueden ocasionar cambios de orden simbólico. O también se puede extremar el planteamiento y ocultar el problema bajo la polarización diciendo —por ejemplo— que si bien el lenguaje (el sistema simbólico por excelencia según Saussure) determina o hace posible nuestra humanidad, es nuestra humanidad la que hace posible el lenguaje: sin humanos —se dice— no habría lenguaje, y ¿quién puede sobrevivir para negarlo? Este tipo de planteamiento oculta la dificultad porque al establecer tal relación de dependencia se suele borrar o desplazar los posibles aspectos de independencia: el que la existencia de dos elementos dependa de sus mutuas relaciones no quiere decir que su existencia sea la misma, ni siquiera que sea paralela. En otras palabras, la comunidad de ciertos aspectos no implica la comunidad ni la identidad total: puede haber aspectos de los signos que no conocamos bien o que, por un efecto de resistencia mutua, hasta desconozcamos; y aspectos de la vida social que por sus características naturales o distintivas puedan considerarse heterogéneos o, incluso, independientes del mundo de los signos.

En todo caso, aun si no hubiera residuos, aun si se diera una identificación completa que nos llevara a pensar que todo lo simbólico es social y todo lo social, simbólico, siempre quedarían marginados ciertos aspectos de lo simbólico, pues las teorías —en tanto que teorías— tienden a marginar aquellos aspectos que no son pertinentes a sus puntos de vista. Piénsese, por ejemplo en la elegancia de un trazo, en ese ámbito de libertad y creatividad que genera la dialéctica entre identidad y diferencia y que es el origen mismo de los signos. La caligrafía es un

<sup>2</sup> *Nouveaux Éditions de Saussure: Cours de linguistique générale*, ed. crítica de Tullio de Mauro (Buenos Aires, 1976), p. 33.

arte que (como la semiótica) distingue signos; pero los distingue por su ejecución y por la seducción que esa ejecución genera; distingue la mano que los ejecuta; distingue estilos, periodos, esplendores y decadencias. Todo ello, al margen de sus referentes y de las teorías que, aunque los estudian a ellos: los signos, la ignoran a ella: la caligrafía. De esta manera el trazo —que bien y también podría dejar sus derridianas trazas— es desplazado del ámbito teórico como el cuerpo de las personas suele ser desplazado de las consideraciones filosóficas y hasta de las teológicas; empero, así como el cuerpo se resiste al ocultamiento y la omisión (y a veces se deja ver lo suficiente para moderar nuestros afanes platónicos), así también los trazos dejan rastros que a veces no quedan totalmente borrados de las teorías que los ignoran.

Tratemos de ilustrar esta problemática. Una conocida afirmación de uno de los padres de la lógica y la reflexión lingüística en el siglo XIX nos puede ayudar a presentar el problema de las relaciones entre semiótica y figuración. *Figuración* es el término que usaré para referirme a la reflexión acerca de los problemas que generan las figuras —y desfiguros— de los signos. La afirmación es de Frege y dice que en los nombres propios (esto es, para él, las expresiones referenciales unívocas) podemos y debemos distinguir entre su referencia (*Bedeutung*)<sup>5</sup> y su sentido (*Sinn*); esta distinción, piensa Frege, es esencial para explicar la diferencia entre afirmaciones de identidad del tipo  $a = a$  y aquellas del tipo  $a = b$ . Las primeras —podríamos decir— tienen un carácter analítico y son *a priori*, mientras que las segundas —cuando son verdaderas— nos ofrecen cierta información que está ausente en las proposiciones analíticas. Lo paradójico de dicha situación se encuentra —según Frege— en que la justificación general que damos de la verdad de una identidad referencial sintética del tipo  $a = b$ , es, precisamente, la misma que damos para una identidad analítica; o sea, que ambas expresiones tienen la misma referencia, son la misma cosa:  $a = a$ .

Esta especie de paradoja —que se podría extender a todo análisis— se aclara cuando notamos que dos expresiones referenciales,  $a$  y  $b$ ,

<sup>5</sup> El término *Bedeutung* podría traducirse como *significado*, pero Frege lo usa para expresar la idea de *referencia*. Véase "On Sense and Meaning", en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, compilado por Peter Geach y Max Black, 3ra. edición (Oxford: Blackwell, 1980).

pueden tener la misma referencia pero diferir en la manera como logran tal referencia; esto es, diferir en lo que Frege llama *su sentido* (*Sinn*). El ejemplo más famoso para ilustrar esta distinción es el que nos recuerda que, aunque Venus siempre se ha considerado igual a Venus, establecer la identidad entre el lucero de la mañana y el lucero de la tarde es un logro científico admirable que obliga a algo más que a la reflexión sobre una tautología. Otro ejemplo, menos mencionado, tal vez sea más claro para acercarnos al problema: supongamos un triángulo y tracemos tres líneas,  $a$ ,  $b$  y  $c$ , de cada uno de los vértices a la mitad del lado opuesto a ese vértice. En tal caso podemos decir que el punto que determina la intersección de  $a$  y  $b$  es el mismo que el que determina la intersección de  $b$  y  $c$ ; esto es, que la referencia de la expresión "la intersección de  $a$  y  $b$ " es la misma que la de la expresión "la intersección de  $b$  y  $c$ " y, sin embargo, queda claro que las dos expresiones son distintas. Lo son no sólo en tanto objetos, sino en tanto maneras diferentes de designar la misma cosa; en este caso, el mismo punto. Dice Frege:

Si el signo " $a$ " se distingue del signo " $b$ " sólo como un objeto (aquí por medio de su figura), no como un signo (esto es, no por la manera en la que designa algo), el valor cognoscitivo de  $a = a$  viene a ser esencialmente igual al de  $a = b$ , suponiendo que  $a = b$  sea verdadera. Sólo puede surgir una diferencia si la diferencia entre los signos corresponde a una diferencia en el modo de presentación de la cosa designada.<sup>6</sup>

Con esta afirmación Frege nos libera de la tentación de incluir a la caligrafía en la reflexión acerca de los signos, pues insiste en que lo importante no es el signo en tanto que objeto, cuerpo o figura, sino la manera como —en el caso de los nombres propios— lleva a cabo su función referencial; la manera como designa a algo, el modo como lo presenta. Aún así, la distinción ha sido muy criticada: las críticas van desde las de Russell —que la consideró insostenible— hasta las que tienden a relegarla al ámbito de lo subjetivo, al no considerar al sentido como una característica objetiva de las expresiones y cuestionar, por tanto, su incorporación a una reflexión lingüística científica y objetiva. Descartar así la distinción de Frege es pertinente para nuestro planteamiento por

<sup>6</sup> Op. cit., p. 57.

dos razones. En primer lugar porque, al considerar problemática y hasta imposible la objetivación de los sentidos, aproxima una distinción intuitivamente importante (y para algunos teóricamente fundamental) al ámbito que —en su literal superficialidad— parecía más fácil de descartar: el de la caligrafía; en segundo lugar porque la radicalidad misma de las críticas a la distinción entre *sentido* y *referencia* plantea la necesidad de explicar la importancia del sentido dentro de la lingüística y de dar una caracterización adecuada de él. Esta última es la posición que asume Michael Dummett, quien se pregunta:

[...] ¿es, después de todo, el sentido [*sense*] algo subjetivo y, por lo tanto, sin pertinencia para la teoría del significado [*the theory of meaning*] como una característica objetiva de las expresiones lingüísticas? Se suponía que el sentido de una expresión consistía en la manera en la que determinábamos su referencia: pero ahora parece que, frecuentemente, no hay una manera favorecida de determinar la referencia de una expresión, sino que diferentes personas podrían determinarla de diferentes maneras y hasta que lo que, en un cierto momento, consideramos aceptable como medio para determinarla, podría ser más tarde desechado por no concordar con otros. Si esto es así, entonces lo que es objetivo acerca del empleo de una expresión, lo que es compartido por todos los que hablan ese lenguaje es, después de todo, su referencia. Puede ser que, para un hablante en un cierto momento, haya ciertos medios por los que él reconocería algo como el referente de la expresión, pero ésta es una característica transitoria, subjetiva, sin gran importancia para la teoría del significado. [...] Sin embargo, la tesis de que no hay nada que se mantenga constante, o sea compartido por los hablantes de un lenguaje, excepto la referencia, está igualmente lejos de dar una idea exacta de lo que de hecho sucede.<sup>5</sup>

Claro que todo esto supone que hablar del sentido es posible, pero Russell no lo creyó así; en su ya clásico "Acerca de la denotación", donde formula la llamada *teoría de las descripciones*, Russell —tratando tal vez de establecer cierta distancia entre su trabajo y el de Frege— lleva a cabo una severa crítica de la distinción entre el sentido y la

<sup>5</sup> Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (Londres: Duckworth, 1973), pp. 102-103.

referencia.<sup>6</sup> De acuerdo con Russell, el problema básico es la dificultad de establecer las relaciones entre lo que él llama el significado (*meaning*, el *Sinn* de Frege) y la denotación (*denotation*, *Bedeutung*, para Frege). Dice Russell: "La relación del significado con la denotación entraña ciertas dificultades un tanto curiosas que por sí mismas son suficientes para probar que la teoría que conduce a ellas debe estar equivocada".<sup>7</sup> Estas curiosas dificultades se centran en el problema de hablar del significado de lo que Russell llama "un complejo denotativo"; según el retorcido análisis de Russell:<sup>8</sup>

La dificultad de hablar del significado de un complejo denotativo se puede enunciar así: en el momento en el que ponemos el complejo en una proposición, la proposición es acerca de la denotación; y si formulamos una proposición en la que el sujeto es "el significado de C", entonces el sujeto es el significado [si lo hay] de la denotación, que no era lo que se trataba. Esto nos lleva a decir que cuando distinguimos entre *significado* y *denotación*, debemos estar tratando con el significado: el significado tiene una denotación y es un complejo y no hay otra cosa que el significado, que podría llamarse el *complejo* y decirse que tiene tanto sentido como denotación. La frase correcta, en el punto de vista en cuestión, es que algunos significados tienen denotaciones."

De esta manera, el problema se convierte en establecer la relación entre un complejo denotativo *C* y su significado "*C*", pero esta relación —dice Russell— es "totalmente misteriosa"; tratar de explicarla y regimentarla nos conduce a un "enredo inextricable" que "parecería probar que toda la distinción entre *significado* y *denotación* ha sido concebida erróneamente".<sup>10</sup> Ahora, cuando una operación lógica básica, como lo es encerrar entre comillas una expresión para hablar de ella, se convierte

<sup>6</sup> Véase Bertrand Russell, "On Denoting", en *Readings in Philosophical Analysis*, de Herbert Feigl y Wilfrid Sellars (Nueva York: Appleton-Century Crofts, Inc., Nueva York, 1949).

<sup>7</sup> Op. cit., p. 108.

<sup>8</sup> En relación con este análisis, véase John R. Searle, "Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference", en *Essays on Frege*, compilado por E. D. Klemke (Chicago: University of Illinois Press, 1968); y Peter T. Geach, "Russell on Meaning and Denoting", en *Essays on Bertrand Russell*, compilado por E. D. Klemke (Chicago: University of Illinois Press, 1971).

<sup>9</sup> "On Denoting", op. cit., pp. 109-110.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 110.



en misteriosa y se resiste a ser explicada generando enredos de los que parece imposible salir, tal vez deberíamos recelar y pensar dos veces la invitación a abandonar el mundo del sentido para limitarnos al de la denotación. Sin embargo, para Russell, las dificultades fueron más fuertes que la tentación de buscar otra explicación y la reflexión sobre el sentido quedó, por lo tanto, desplazada; curiosamente, este desplazamiento, a fin de cuentas, afectó negativamente ciertos aspectos de la posición del mismo Russell, al propiciar el cuestionamiento de algunas de sus tesis más preciadas.

En términos generales, podemos hablar del predominio de la extensión (en el sentido lógico) que se inició en la época; en términos más precisos, podemos hablar del predominio de la noción de *clase* —definida estrictamente en términos de extensión— sobre las de *función proposicional* y de *predicado*, que eran las que claramente daban entrada a la noción de *significado*. A esta situación hace referencia Ramsey cuando a los 22 años, en 1925, publica su ensayo *Los fundamentos de las matemáticas*; allí dice Ramsey: "La posibilidad de clases indefinibles y de relaciones en extensión es parte esencial de la actitud extensional de las matemáticas modernas [...] y que sea descuidada en *Principia Mathematica* es el primero de los tres grandes defectos de ese trabajo".<sup>11</sup>

De acuerdo con *Principia...*, todas las clases se definen por una función proposicional, lo cual para Ramsey quiere decir que toda clase tiene una propiedad definitoria, pues se puede definir como el conjunto de todas aquellas cosas que satisfacen esa función. Sin embargo, el error para Ramsey no está en pensar que todas las clases son definibles sino "[...] en dar una definición de *clase* que sólo se aplica a clases definibles, de manera tal que todas las proposiciones matemáticas acerca de algunas o de todas las clases son mal interpretadas".<sup>12</sup> Para lo que aquí nos interesa, esta crítica es importante porque al dar una caracterización de clase puramente extensional, independientemente de que tengamos o no una característica definitoria establecida por una función, se elimina o —mejor dicho— se desplaza el ámbito de diferencias de formulación entre

<sup>11</sup> Frank Plumpton Ramsey, "The Foundations of Mathematics", en *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, compilado por R. B. Braithwaite (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1965), p. 23.

<sup>12</sup> Op. cit., pp. 23-24.

funciones al ámbito de lo psicológico o subjetivo. Dice Ramsey: "Así, si  $f(a, b, c)$ ,  $g(a, b, c)$  son la misma proposición para cualquier conjunto de  $a, b, c$ ,  $f(x, y, z)$  y  $g(x, y, z)$  son la misma función, aun si a la vista son bastante diferentes".<sup>13</sup>

No obstante, es precisamente este tipo de diferencias de formulación las que desempeñan un papel determinante para establecer las russellianas ramificaciones de la teoría simple de los tipos. De aquí que —además de su importancia en relación con el predominio de un punto de vista puramente extensional— tal afirmación de Ramsey pueda considerarse el punto de partida de una crítica al famoso axioma de reducibilidad de Russell. Como se sabe, en sus afanes por enriquecer teóricamente su paradoja, Russell formuló la llamada *teoría ramificada de los tipos* (esto es, una teoría que no sólo distingue —como lo hace la teoría simple de los tipos— entre individuos, conjuntos de individuos, conjuntos de conjuntos de individuos, . . .), sino que distingue entre las funciones que se generan en los distintos niveles de las proposiciones. De esta manera, como en la teoría simple de los tipos, el nivel cero corresponde a los individuos; el nivel uno es el de las funciones de primer orden, o sea aquellas cuyos argumentos son individuos; sin embargo, en el siguiente nivel empieza la ramificación, ya que las funciones de segundo orden pueden ser de dos tipos: aquellas cuyos argumentos son individuos y aquellas cuyos argumentos son funciones proposicionales de primer orden. En el tercer nivel la ramificación crece, ya que allí podemos distinguir cuatro tipos de funciones: las que tienen a individuos como argumentos; las que tienen funciones de primer orden como argumentos; las que tienen funciones proposicionales de segundo orden —cuyos argumentos son individuos— como argumentos; y las que tienen a funciones proposicionales de segundo orden —cuyos argumentos son funciones de primer orden— como argumentos. Y así sucesivamente. Sin embargo, la riqueza de estas ramificaciones queda en cuestión cuando se nota que su control entraña no sólo la formulación de un dudoso axioma de reducibilidad,<sup>14</sup> sino cierta tensión entre la noción de

<sup>13</sup> Op. cit., p. 35.

<sup>14</sup> El axioma de reducibilidad afirma que para cualquier función proposicional de cualquier nivel existe una función formalmente equivalente que es *predicativa*: no incluye variables

clase y la de atributo, Quine resume esta tensión al señalar que "[...] dos atributos pueden ser de orden diferente y, en consecuencia, seguramente distintos; empero, las cosas que los tienen pueden ser las mismas".<sup>15</sup> De tal manera, Quine puede formular su crítica al axioma de reducibilidad:

Dada cualquier referencia a un atributo de orden  $n + k$  que es un atributo de objetos de orden  $n$ , simplemente tenemos que tomar esa notación como refiriéndose más bien a un atributo coextensivo de orden  $n + 1$  mediante una reinterpretación sistemática de la notación de Russell [...] ya que el axioma de reducibilidad de Russell nos dice que un atributo coextensivo [...] del orden deseado, predicativo, siempre existe. Si se prevé el axioma, lo mejor es obviar toda necesidad de él hablando de tipos simples de atributos [...] desde el principio, más que de órdenes en cualquier sentido distintivo [...].<sup>16</sup>

Esta manera de pensar puede ser ilustrada por el hincapié que Quine hace en distinguir entre *clases* y *atributos*, que alguien podría pensar como nociones cercanas o hasta equivalentes, puesto que frecuentemente determinamos una clase como el conjunto de cosas que comparten o participan de un atributo. La razón de Quine para no sólo tener presente la distinción, sino para preferir las clases sobre los atributos, es que las primeras tienen un criterio extensional de identidad: dos clases o conjuntos son iguales si y sólo si tienen los mismos miembros, mientras que los atributos no gozan de este privilegio que —para Quine— es esencial para convertirlos en merecedores de atención filosófica. Vale la pena recordar la manera como Quine plantea la cercanía y la distancia entre clase y atributos; en su citado *La teoría de los conjuntos y su lógica*, afirma:

Imaginemos una oración acerca de algo; pongamos un blanco o una variable donde se refiere a la cosa. Ya no tenemos una oración acerca de esa cosa en particular, sino lo que se llama una *oración abierta*, que puede ser verdadera de algunas cosas y falsa de otras. Ahora, la noción de *clase*

ligadas de un orden mayor que el de las variables marcadas con un circunflejo e indica la abstracción de una función proposicional a partir de oraciones.

<sup>15</sup> Willard van O. Quine, *Set Theory and Its Logic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963), p. 245.

<sup>16</sup> Op. cit., pp. 253-254.

es tal que supone que, además de las cosas de las que es verdadera la oración, hay una cosa más que es la *clase* que tiene en todas esas cosas, y no otras, como miembros: es la clase *determinada* por la oración abierta.

En buena medida la misma caracterización serviría para caracterizar la noción de *atributo*, pues la noción de *atributo* es tal que se supone que hay, además de las cosas de las cuales una oración abierta resulta verdadera, otra cosa más, la cual constituye un *atributo* de cada una de esas cosas y no de otras. [...] Sin embargo, la diferencia, la única diferencia inteligible entre clase y atributo, surge cuando a la anterior caracterización de la noción de *clase* agregamos este suplemento necesario: las clases son idénticas cuando sus miembros son idénticos. Ésta, la *ley de la extensionalidad*, no se considera que se extienda a los atributos. Si alguien considera a los atributos como idénticos siempre y cuando sean atributos de las mismas cosas, se debe considerar que, más bien, está hablando de clases. Deploro la noción de *atributo* en parte por la vaguedad de las circunstancias bajo las cuales se pudieran identificar los atributos atribuidos por dos oraciones abiertas. [En lo que llamo *opacidad referencial* hay una causa más para deplorar la noción de *atributo*. Acerca de ambas quejas, véase *Word and Object*, pp. 209 y siguientes.]<sup>17</sup>

La "vaguedad de las circunstancias" y la "opacidad de la referencia", el que a veces no sea claro de qué estamos hablando, son dos quejas quineanas para las cuales podemos tener varios remedios (cuando el dolor sea demasiado fuerte) o cierta actitud (cuando el dolor sea tolerable o incluso deleznable). Ya conocemos el remedio quineano: ante la imposibilidad de aclarar las circunstancias, habrá que renunciar a los atributos puesto que no cuentan con un criterio claro de identidad; desde su punto de vista, esta renuncia no es grave, pues el trabajo conceptual que ellos cumplían puede ser suplido por el de las clases, ya que, como él mismo dice: "las clases son exactamente los atributos predicativos menos las distinciones entre los que son coextensivos";<sup>18</sup> vale decir, *clase* y *atributo* son equivalentes mientras no tratemos de encontrar en las clases las diferencias características de los atributos; ello ocurre porque el criterio de identidad de las clases es puramente extensional, mientras que

<sup>17</sup> Op. cit., pp. 1-2.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 252.

el de los arriburos había de ser intensional. Por otro lado, si extendemos el requisito expresado en el *slogan* quineano: no hay entidad sin identidad (*no entity without identity*) a todo sujeto digno de predicación, si lo convertimos no sólo en un parámetro ontológico, sino en punto de referencia de pertinencia discursiva, entonces el remedio si puede resultar peor que la enfermedad, pues limitará considerablemente nuestro universo de discurso y aunque esto podría constituir una ventaja para Quine, quien prefiere los paisajes desérticos, no lo es para espíritus más barrocos. La opacidad como tal tiene dos problemas, el primero es su diagnóstico circular: dos expresiones son referencialmente opacas cuando no resultan sustituibles *salva veritate*, pero la razón ofrecida para explicar que no lo sean consiste en que su referencia es opaca; de aquí el segundo problema: los afanes de transparencia limitan nuevamente nuestro universo de discurso, aunque se puede uno imaginar que para Quine más vale un discurso limitado, pero claro y transparente, que uno rico pero opaco.

Los rigores quineanos, no obstante sus limitaciones, tienen una notoria ventaja: nos permiten ver cuánto queda fuera de la reflexión semiótica cuando en aras de la objetividad o la cientificidad, circunscribimos la reflexión sobre el signo al ámbito de la referencia o la denotación. Si —como declaramos antes— se transformara el *slogan* quineano (de criterio ontológico en criterio de pertinencia discursiva), entonces, de manera automática, limitaremos considerablemente nuestro ámbito de reflexión, ya que la gran mayoría de las cosas que nos ocupan y de las que consecuentemente hablamos, no cuentan con un criterio claro de identidad. No se trata sólo de vetar o cuestionar, con Quine, el uso de expresiones referenciales como “el posible hombre gordo en la entrada” y “el posible hombre calvo en esa entrada” (los cuales no sabemos si son o no el mismo), o prohibir descripciones contradictorias como “la cúpula redonda cuadrada de Berkeley”; se trata de la posibilidad de desplazar todo discurso cuyos objetos no sean claramente determinables a un ámbito dudoso, no sólo desde el punto de vista ontológico sino también epistemológico.<sup>12</sup> Cómo no hablar de gestos,

<sup>12</sup> Acerca de las objeciones contra el *slogan* de Quine, no hay entidad sin identidad. Acerca de la frase “un criterio de identidad”, véase E. D. Siersema, “Entity and Identity”, en *Contemporary British Philosophy*, compilado por H. D. Lewis (London: George Allen & Unwin, 1976).

de intenciones, de miradas, de sonrisas, de maneras de hablar o caminar, de estilos literarios o arquitectónicos, de platillos culinarios, de olores, de memorias, de dolores, de mujeres? Ninguno de estos sujetos de predicación (con la posible excepción de las mujeres) tiene un criterio claro de identidad que lo convierta —desde el punto de vista quineano— en un objeto ontológicamente aceptable. Y a Dios gracias, porque aunque Lacan haya declarado que la Mujer no existe y Freud no haya podido saber qué es lo que quiere, esto no impide que otros insistan en hablar de ella y de su deseo. Aunque no nos quede claro qué es lo barroco, no por ello deja de tener sentido decir que los afanes de Góngora pueden considerarse más clásicos que barrocos, y así por el estilo.

Por otro lado, la resonancia misma de esa lista —por mínima y parcial que sea— nos permite dar un salto obviamente violento (pero espero pertinente) hacia el tema de la seducción y establecer así una conexión entre la reflexión acerca de los signos y ese acto que el *Diccionario de autoridades* califica de engaño. Podemos dar ese brinco con ciertos visos de plausibilidad porque aunque todos los miembros de la lista de objetos de discurso que acabamos de mencionar pueden ser propicios para hablar de seducción, ninguno de ellos tiene un criterio claro de identidad y, consecuentemente, en términos quineanos todos ellos adolecen de cierta vaguedad y opacidad referencial. Y sin embargo, no obstante su vaguedad y opacidad, tales sujetos gramaticales y objetos discursivos pueden ser extremadamente precisos, brillantes y seductores: un simple roce de dedos puede ser, como nos hizo ver Apollinaire, un momento de amor. La seducción, como el deseo, genera un movimiento del alma; pero el movimiento que ella, la seducción, produce es tan sutil que se inicia con una inclinación, con una preferencia de la que apenas fuéramos conscientes si no produjera esa alteración del espíritu que caracteriza toda seducción. Si el deseo causa y encausa una conducta, la seducción ocasiona y propicia esa conducta con un escenario en donde ninguno de los objetos (transparentes en términos referenciales) son —allí y de por sí— deseables. La seducción, como el enamoramiento, hace patente el potencial de reversibilidad de los signos.

Pero no puedo pensar [dice Sancho a don Quijote] que es lo que vio esta doncella en vuestra merced que así la viese y avallase qué



gala, qué brío, qué donaire, qué rostro, que cada cosa por sí déstas, o todas juntas, le enamoraron; que en verdad en verdad que muchas veces me paro a mirar a vuestra merced desde la punta del pie hasta el último cabello de la cabeza, y que veo más cosas para espantar que para enamorar.<sup>20</sup>

También es de notarse que en todos estos tópicos, como lugares comunes que son, la forma de presentación, lo que en términos generales podíamos llamar su *sentido*, es importante pero también difícil de determinar e identificar con el sentido en sentido estricto, pues se mezcla con las apariencias, esto es, las formas de aparecer que descartaba Frege, y que a menudo son concebidas platónicamente como un recubrimiento, como una malla, que oculta y aprisiona la realidad. Y, sin embargo, a veces es la distinción misma entre apariencia y realidad —que a su vez genera otras oposiciones muy socorridas por el discurso teórico— la que será puesta en cuestión.

¿Cómo no relacionar entonces la seducción con la semiótica? ¿Cómo no relacionar el arte de engañar, persuadir, hacerse amar, con la reflexión acerca de los signos, especialmente cuando esta reflexión no se limita a una referencia purificada y, específicamente, cuando esta reflexión no elude la posibilidad de relacionar la referencia con una función referencial? La seducción, dice Baudrillard, "[...] nunca es del orden de la Naturaleza, sino del artificio —nunca del orden de la energía, sino del signo y del ritual. Por ello todos los grandes sistemas de producción y de interpretación no han cesado de excluirla del campo conceptual [...]".<sup>21</sup> En la reflexión lingüística hay otro lugar donde también coinciden el signo y el artificio y que también suele ser excluido del campo conceptual; este ámbito es el de la retórica. Sin embargo, antes de apresurarnos a acercar estos dos mundos, pensemos cómo la seducción podía ser —al menos en parte— cuestión semiótica. En primer lugar porque —como afirma Baudrillard— la seducción es (entre otras cosas) una cuestión de signos, y sin embargo esto no quiere decir, automáticamente, que sea una cuestión semiótica; no lo quiere decir porque la concepción del signo que priva en la mayoría de las aproximaciones semióticas no es propicia

<sup>20</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, parte II, cap. 58.

<sup>21</sup> Jean Baudrillard, *De la seducción* (Barcelona: Planeta, 1993), p. 9.

a las reflexiones que dan un lugar a la seducción; muy por el contrario, con frecuencia las reflexiones semióticas tienden a vetar aquellos aspectos de la significación que no se apegan o tienen una función pertinente a su muy peculiar y —a veces— restringida concepción del signo.

En segundo lugar, porque no por serlo, lo desplazado deja de formar parte del signo; recuérdese que la noción o caracterización de un signo no es independiente de la teoría en que se formula ni del contexto reflexivo en el que se plantea. De aquí que la seducción se presente como un cuestionamiento de cualquier teoría semiótica que no la tome en cuenta y se convierta, por tanto, en un desafío seductor. De aquí también que podamos empezar a pensar que lo desplazado es precisamente desplazado para prevenir la seducción ya que —de acuerdo con Baudrillard— ésta representa siempre una amenaza de desorden y destrucción:

La seducción vela siempre por destruir el orden de Dios, aun cuando éste fuese el de la producción o el del deseo. Para todas las ortodoxias sigue siendo el maleficio y el artificio, una magia negra de desviación de todas las verdades, una conjuración de signos, una exaltación de los signos en su uso maléfico. Todo discurso está amenazado por esta repentina reversibilidad o absorción en sus propios signos, sin rastros de sentido. Por eso todas las disciplinas, que tienen por axioma la coherencia y la finalidad de sus discursos, no pueden sino conjurarla.<sup>22</sup>

En tercer lugar la relación entre semiótica y seducción no tiene por qué limitarse a una relación del tipo teoría/objeto teórico; bien puede ser que los papeles se inviertan y tengamos —como sugiere Baudrillard— una relación entre un punto de vista reflexivo (el de la seducción) y otras teorías o puntos de vista reflexivos (como el psicoanálisis, el feminismo, la semiótica, la política, y otros). Esta relación —en contraste con una relación consolidada— tendría la falta de estabilidad y estructura de un coqueteo, pero tendría la capacidad (típica del coqueteo) de moverle el tapete a relaciones tan estables y establecidas como la del psicoanalista con el deseo o la de las feministas con ciertas narraciones místicas.

Finalmente y en relación con el tercer punto, podríamos decir que la intervención de la seducción en la semiótica, el feminismo, el

<sup>22</sup> Op. cit., p. 10.



psicoanálisis y la política, abre la puerta a consideraciones más ramificadas y menos restringidas por los rigores de una disciplina en particular. Aquí el modelo (otra vez) podría ser una retórica concebida en términos amplios; esto es, en unos términos que incluyeran la tropología, no sólo como una catalogación de tropos, sino como un instrumento de lo que llamaban en las escuelas *lectura de comprensión*. Piénsese en Nietzsche y Paul de Man. Por otro lado, una retórica así concebida podría incluir a la reflexión sobre la seducción, como pertinente para un análisis de la persuasión que no la redujera a sus aspectos puramente psicológicos.

También podríamos dar otro salto teórico —esta vez hacia un espacio casi vacío— y pensar que esa red de vasos comunicantes que propicia la seducción podría empezar a alimentar un tejido de textos que se distanciara un poco de los afanes filosóficos clásicos y que fuera más apropiado para cobijar la tradición cultural latina. Después de todo, ni Roma, ni España ni la América Latina se han distinguido especialmente por sus filósofos; empero, hay antecedentes de otros tipos de reflexión que podíamos empezar a recuperar, como la representada por la *Agudeza y arte de ingenio* (1642, 1648) de Baltasar Gracián o por *Delle Acutezze altrimenti, Spiriti, Vivere e Concetti* (1639) de Mateo Pellegrini. Desde sus títulos estos libros son una invitación a pensar de otra manera. Y eso sin mencionar a Emanuel Tesauro y su *Il canocchiale aristotelico*, o al sublime Caramuel (Juan Caramuel de Lobkowitz) y su *Metamétrica*.

En todo caso, antes de empezar a reflexionar sobre este tipo de proyectos —los cuales abren las posibilidades de una especulación más cercana a una tradición latina pero que todavía son muy generales—, habría que cuestionarse si en las tradiciones que marcan la reflexión lingüística del siglo XX no encontramos ya indicios de tensiones teóricas que pudieran funcionar como invitaciones para pensar los signos de otra manera. Si —como vimos en la primera parte de este trabajo— hay una notoria proclividad a asociar la referencia con una especie de anclaje objetivo que nos protege de un derivar subjetivo, entonces habrá que preguntarse qué papel desempeña este elemento (derivativo y subjetivo a la vez) en la explicación que demos de la vida de los signos. Como señalaba Michael Dummett, si bien las formas de determinar las referencias pueden ser lo suficientemente variadas y subjetivas —y, podríamos agregar, hasta estar teñidas de idiosincrasia y elementos contextuales—,

ésta no es razón para expulsarlas de la reflexión lingüística; su existencia misma constituye más bien una razón para pensar qué papel desempeñan en la articulación del lenguaje. No obstante, es claro que existe una fuerte intención de exclusión de estos elementos que introducen la variación y, consecuentemente, la derivación: por un lado, el rechazo platónico de la retórica, lo cual nos priva de los atisbos filosóficos encerrados en la amplia colección de inversiones de términos, minuciosamente catalogadas por una tradición que —a partir de ciertas lecturas de Nietzsche— empieza a ser revalorada.<sup>23</sup>

Por otro lado está la seducción, la cual no depende de la inversión sino de la reversibilidad de los signos y que —como ya vimos— Baudrillard considera una amenaza para todo discurso, pues representa la posibilidad de que ese discurso quede absorto (ensimismado, podríamos decir) en sus propios signos. La pregunta deviene entonces: ¿cómo es posible, por un lado, la inversión de los términos; y, por otro, cómo es posible la reversibilidad de los signos? Una respuesta viable a estas preguntas las relaciona con un cuestionamiento del privilegio que se suele otorgar a la referencia, a lo externo y objetivo, sobre lo interno y subjetivo. En un párrafo de la *Voluntad de poder* —que Paul de Man ha rescatado para la crítica contemporánea—, Nietzsche cuestiona las relaciones entre lo externo y lo interno relacionándolo con la polaridad causa-efecto y con una inversión cronológica. En ese texto, Nietzsche afirma:

[...] sabemos que las sensaciones que ingenuamente consideramos como condicionadas por el mundo exterior están, en realidad, condicionadas por el mundo interior; que la verdadera acción del mundo exterior se realiza siempre de una manera inconsciente [...]. El fragmento de mundo exterior de que somos conscientes ha nacido después del efecto ejercido sobre nosotros por las cosas exteriores, es proyectado después sobre nosotros al exterior en forma de "causa" prestada a dicho efecto [...].

En el fenomenalismo del "mundo interior", volvemos a la cronología de la causa y del efecto. El hecho fundamental de la experiencia es que la causa es imaginada cuando el efecto ha tenido lugar [...]. Lo

<sup>23</sup> Véase Raúl Quesada, "Nietzsche y la retórica", en *Discurso: Teoría y Análisis*, núm. 25, (2004): 127-144.

mismo sucede con la sucesión de las ideas [...]: buscamos la razón de una idea antes de que haya sido consciente para nosotros, y entonces la razón, y luego su consecuencia, entran en nuestra conciencia.<sup>24</sup>

Esta argumentación —como ha señalado Paul de Man— parte de las polaridades tradicionales sujeto/objeto e interno/externo; pero al examinar sus mecanismos, Nietzsche apunta hacia la posibilidad de invertir la polaridad y cuestionar así la prioridad otorgada a uno de los polos. Ahora resulta que lo externo, lo objetivo —que se suele considerar como determinante de lo interno— deja de ser causa de lo interno para convertirse en su efecto: en una proyección de lo interno y subjetivo. De tal manera y más allá de los detalles de esta notoria argumentación,<sup>25</sup> la posibilidad de invertir la polaridad interno/externo cuestiona no sólo la prioridad otorgada a uno de los polos, el de la exterioridad relacionada con la objetividad, sino la polaridad misma; de este modo también la reflexión retórica, la reflexión sobre las posibilidades de invertir y trastocar los términos, nos permite atisbar las consecuencias de que sean los signos mismos los que cuestionen sus referencias y prioridades.

La otra manera de imaginar los avatares de la vida de los signos en el seno de la vida social es (como ya señalamos) atender no a las inversiones retóricas, sino a la reversibilidad que —de acuerdo con Baudrillard— ocasiona la seducción y propicia el ensimismamiento que muchos consideran una amenaza a nuestro sentido de la realidad y, de hecho, al sentido mismo. "Toda forma *positiva* —dice Baudrillard— se acomoda muy bien a su forma *negativa*, pero conoce el desafío mortal de la forma *reversible*. Toda estructura se acomoda a la inversión o a la subversión, pero no a la reversión de sus términos. Esta forma reversible es la de la seducción".<sup>26</sup> Y la manera en la que intentamos protegernos de los peligros de la seducción es enfatizando la referencia de los signos sobre su figuración o su cuerpo —porque en ellos, literalmente, cuerpo y figura hasta la sepultura— enfatizando lo externo sobre lo interno, lo objetivo sobre lo subjetivo, lo real sobre lo imaginario. Sin embargo

<sup>24</sup> Friedrich Nietzsche, *La voluntad de dominio*, en *Obras Completas*, vol. IV, traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury (Buenos Aires: Aguilar, 1962), p. 190.

<sup>25</sup> En relación con esta compleja argumentación, véase Paul de Man, "Rhetoric of Tropes (Nietzsche)", en *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979).

<sup>26</sup> *De la seducción*, op. cit., p. 27.

y con un algo de paradoja, este afán de realidad (de no perder la solidez de un piso que sostenga nuestros pasos) ha generado en el mundo contemporáneo una forma de irrealidad. Según Baudrillard: "La irrealidad moderna no es del orden de lo imaginario; es del orden del máximo de referencia, del máximo de verdad, del máximo de exactitud —consiste en hacerlo pasar todo por la evidencia absoluta de lo real".<sup>27</sup> El anhelo de realidad —por otra parte— entraña una aspiración mortal; no sólo porque la muerte es nuestra realidad más evidente, sino porque la universalización de lo real nos llevaría a ella. Para Baudrillard, "[...] lo real crece, lo real se ensancha, un día todo el universo será real; y cuando lo real sea universal, será la muerte".<sup>28</sup>

Como se sabe, la alternativa que sugiere el pensador francés a este afán exacerbado de realidad es el de una reflexión sobre las posibilidades de la reversión que abra las puertas a la seducción, considerada ella no sólo como la acción de cautivar el ánimo y el alma, sino como un punto de vista teórico que articule este acto como una cuestión de signos; en dicho proceso es interesante notar que el cuestionamiento de lo real no da lugar a un desplazamiento radical de la función referencial (un desplazamiento que ocasionara una deriva completamente desorientada), sino a la introducción de la noción de *simulacro*, que vendría a ser el correlato referencial de los signos considerados en sus posibilidades de reversibilidad; esta actitud, teórica y vital a la vez, es esencial para pensar la seducción y sus efectos. Dice Baudrillard:

Hay que apostar siempre por la simulación, coger el reverso de los signos, que, claro está, tomados al derecho y con buena fe, siempre nos conducen a la realidad y a la evidencia del poder. Al igual que nos conducen a la realidad y a la evidencia del sexo y de la producción. Este positivismo es el que hay que coger al revés, y a esta reversión del poder mediante la simulación es a la que hay que consagrarse [...].

Hay que plantear al conjunto, obsesionado por el lleno del poder y el lleno del sexo, la cuestión del vacío —obsesionado por el poder como expansión en inversión continua, plantearle la pregunta de la reversión de esos espacios: reversión del espacio del poder, reversión del espacio

<sup>27</sup> Op. cit., p. 34.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 37.

y de la palabra sexual—; fascinado como está por la producción, plantearle la pregunta de la seducción.<sup>29</sup>

Como ya señalamos, en estos mecanismos de reversión es interesante notar que si bien el anclaje referencial se puede volver fantasmagórico, la reversión puede dejar trazas y hasta implicar una transustanciación que traslade algo del cuerpo o del sexo a los signos; y es esta transustanciación, estos rastros de sustancia corporal, los que ocasionan la seducción. En relación con el travestismo, afirma Baudrillard:

*Aquí nada es latente; todo cuestiona incluso la hipótesis de una instancia secreta y determinante del sexo: la hipótesis de un juego profundo de fantasmas que ordenaría el juego superficial de los signos —mientras que todo se ventila en el vértigo de esta reversión, de esta transustanciación del sexo en los signos que constituye el secreto de cualquier seducción.*<sup>30</sup>

De esta manera, la introducción de la seducción en la reflexión semiótica —al poner de manifiesto aspectos de la vida que llevan los signos cuando, por mecanismos que podríamos considerar inherentes a su naturaleza, olvidan o cuestionan sus referentes— es una forma radical de replantearse una reflexión acerca de qué clase de cosas son los signos. Por otra parte, el examen de aquellos mecanismos por los que los signos dejan de funcionar de la manera como se suponía debían hacerlo, hace patente la tensión que existe entre ellos y la referencia y que se extiende al fenómeno todo de la significación. La tensión signo/referente —podríamos concluir— no sólo impregna la vida misma de los signos en el seno de la vida social, sino que también impregna la nuestra: propia o impropia, puesto que —al final de cuentas—, al ser significativa, siempre estará controlada por signos cuyos afanes y avatares nos son ajenos.

<sup>29</sup> Op. cit., p. 51.

<sup>30</sup> Op. cit., p. 20.