

## II. PUNTO DE VISTA



## CONVERSANDO CON JOSEPH RANSDALL<sup>1</sup>

Joseph Ransdell (n.1940) es un reconocido especialista norteamericano en la semiótica de Charles Sanders Peirce, que no sólo ha enriquecido el conocimiento de la lógica de los signos con sus muchas y esclarecedoras publicaciones,<sup>2</sup> sino que desde 1994 es el infatigable y admirable animador de un muy nutrido foro internacional en la red de redes, la Peirce-List. La Lista Peirce es el corazón de una “telecomunidad” dedicada a reflexionar sobre la obra de Peirce que lleva el evocativo nombre de Arisbe,<sup>3</sup> pues así se llama el lugar en Pensilvania donde el gran lógico norteamericano vivió sus últimos años, y donde culminó su pionera y excepcional producción intelectual. Entre sus muchos planes estaba el de crear allí un centro de estudios académicos cuyo eje sería la semiótica. Arisbe ofrece hoy, junto al intenso y heterogéneo intercambio sobre todo lo relativo al modelo triádico de la significación en sus más diversos aspectos y aplicaciones de la Peirce-List, una nutrida biblioteca en línea de trabajos sobre Peirce.<sup>4</sup>

En un intento de capturar la inigualable frescura y agilidad del tipo de comunicación que ocurre en el foro de Internet dedicado a la semiótica de Peirce, entrevisto a J. Ransdell con preguntas relativas a una de las muchas áreas de la teoría semiótica en las que él ha investigado y publicado en abundancia: la iconicidad y algunos problemas epistemológicos estrechamente relacionados con esta clase de acción signica como lo son el convencionalismo, la relación entre iconicidad y simbolismo, la función indicial con respecto a las imágenes fabricadas por el ser humano. Las tres preguntas formuladas a Ransdell,

que él subdividió con fines expositivos, buscan capturar ciertos núcleos problemáticos sobre los cuales la comunidad semiótica contemporánea viene trabajando desde hace muchas décadas.

**deSignis:** En sus escritos hay frecuentes y bien argumentadas críticas en contra de la así llamada teoría convencionalista del significado (el significado concebido como un *fiat* o acto voluntario de alguna persona o de la comunidad), a la cual usted le opone la teoría semiótica. Mi pregunta se relaciona con el uso, por parte de Peirce, de la noción de “convención”, en el contexto de sus definiciones del ícono (CP 2.92).<sup>5</sup> En esta un “ícono puro” es contrastado con uno materializado, con un *hipoícono*, o, simplificando, con “un signo icónico”. Le daré ahora la cita del pasaje en cuestión, en ese texto de los *Collected Papers* donde Peirce utiliza un retrato como un ejemplo de signo icónico:

Decimos que el retrato de una persona que no hemos visto es convincente. En la medida en que, sobre la base de aquello que meramente he visto en él, soy inducido a formarme una idea de la persona que representa, este es un ícono. Pero, de hecho, no es un ícono puro, porque estoy muy influido por saber que es un efecto, a través de un artista, causado por la apariencia original, causado por la apariencia del original, y se encuentra así en una genuina relación Ob-sistente con el original. Además, sé que los retratos tienen tan sólo la más pequeña semejanza con sus originales, salvo en ciertos aspectos convencionales, y según una escala convencional de valores, etcétera. (Fragmento de CP 2.92)

¿Acaso esta minimización explícita de la “semejanza” (*resemblance*) y la asociación de la iconicidad con “ciertos aspectos convencionales” no está suministrando un argumento para la corriente denominada “relativismo icónico”, representada por autores como N. Goodman o E. H. Gombrich? ¿Podría usted desarrollar un esta idea?

**Joseph Ransdell:** Hay un par de cuestiones distintas: 1) ¿qué significan exactamente los términos “convención”, y “convencionalismo”? y 2) ¿acaso el hecho de que la función icónica esté apoyada por la convención disminuye al punto de ser una trivialidad el carácter distintivo del ícono, eso que la diferencia del símbolo? La objeción implícita en esto, supongo, es que si la iconicidad requiere de la convención aquella es en sí misma, ipso facto, convencional.

El convencionalismo como doctrina filosófica del significado es la visión de que todo significado está constituido por convención. Tal como ha llegado a ser empleado en filosofía, sin embargo, el “convencionalismo” no se refiere

usualmente a una doctrina del significado basada en el sentido de “convención” del cual se vale Peirce cuando él identifica el símbolo como el signo convencional. Permítame citar a Willard Quine en su Prólogo al libro de David Lewis *Convention: A Philosophical Study*:

Cuando era un niño, me representaba nuestro lenguaje como establecido y transmitido por una junta de síndicos, sentados en una solemne asamblea alrededor de una mesa al estilo de Rembrandt [...]. Yo supongo que esta visión la han tenido muchos durante la acrítica niñez. Muchos pensadores maduros han denominado convencional al lenguaje. Muchos otros también, en relación con otras asociaciones, han estado dispuestos a plantear acuerdos que nunca han sido realizados históricamente. El contrato social, en la teoría de gobierno de Hobbes, es el ejemplo más sobresaliente [...]. Por supuesto, que aquellos que propusieron la teoría del contrato social no buscan ser entendidos literalmente, ellos sólo quieren decir que el gobierno es como si este hubiera sido establecido de esa manera... ¿Qué es la convención cuando no puede existir el pensamiento de convenir?

Tal como luego señala Quine en su obra, Lewis ha hecho un intento por “volver la noción de convención independiente de ningún hecho o ficción de convenir (*of convening*)”. Si Lewis tuvo éxito o no con su propuesta, no lo voy a establecer yo aquí, pero si fue así no lo fue al precio de captar los planteos que son típicamente identificados como “teorías convencionalistas del significado”.

Normalmente la postura convencionalista se basa en la idea de que la relación entre el signo y lo que este significa está establecida o constituida por un acto de voluntad, a veces denominado una “estipulación”, que correlaciona ambos elementos diádicamente, en un instante en el tiempo. Lo que para esta es esencial, en tanto doctrina del significado, es que el significado es establecido arbitrariamente por la voluntad humana y mantenido de ahí en más por una voluntad continuada que se adecua a la voluntad original estipulativa o definitiva: “¡Que X signifique Y!” es pensado o dicho e ipso facto X significa Y, durante tanto tiempo como el que la gente continúe siendo consistente con la voluntad original estipulante mediante una continua reafirmación tácita de esta. Tal como observa Quine, esta posición normalmente incluye un reconocimiento de que puede no haber habido nunca un momento de estipulación original, pero todo ocurre como si lo hubiera habido, allí donde exista una disposición puesta en práctica para adaptarse (*to conform*) a una asociación de significado mutuamente presupuesta. Llamemos al convencionalismo de esta clase “convencionalismo nominalístico”. Mis críticas en contra del conven-

cionalismo se dirigen a esta versión suya, porque esta es la forma que casi siempre adopta. La palabra podría tener otro significado, aunque no pienso que es comprendida comúnmente en filosofía, salvo del modo en el cual yo la he descripto hace un momento.

Para evitar el recurso a míticos actos de la voluntad, Lewis explicó el sentido filosófico de “convención” de otro modo al reformularlo en términos de acción cooperativa de acuerdo con expectativas y anticipaciones mutuas que conducen a futuros acuerdos con respecto a los resultados. Señala que, aunque él lo desarrolla en su texto según la teoría de juego de la coordinación, resulta ser una concepción que puede con justicia ser imputada a la concepción de “costumbre” o “hábito” de David Hume. Esto me parece a mí afín, también, por su apariencia, a la concepción de la convención de Peirce, tal como creo puede verse en la siguiente caracterización con la cual Lewis termina su libro: “Las convenciones son regularidades en el comportamiento mantenidas por un interés en la coordinación y por una expectativa de que los otros cumplirán con su parte”.

Las regularidades son, por supuesto, muy diferentes de los actos de voluntad, una diferencia que corresponde a la diferencia entre las categorías de la “terceridad” y de la “segundidad” de Peirce. Yo no pretendo igualar las visiones de Peirce y de Hume en todos sus aspectos, pero ninguno de los dos sostuvo lo que aquí denomino una concepción nominalista de la convención. Formulaciones suyas son más informativas una vez que se las comprende: “Un símbolo o signo convencional es un signo que significa eso que será interpretado que significa”.

Aquellos que no están familiarizados con la semiótica de Peirce a menudo malinterpretarán esto, como si expresara una concepción relativística del significado, como en verdad lo haría si no fuera por el hecho de que el contenido de toda interpretación es en sí mismo un signo que depende de una ulterior interpretación, y así sucesivamente *ad infinitum*. Permítame citar la definición de Peirce de un signo, en el mismo pasaje de texto del cual usted citó antes (CP 2.92):

Un *signo* es cualquier cosa que esté relacionada a una segunda cosa, su *objeto*, con respecto a una cualidad, de tal manera como para poner una tercera cosa, su *interpretante*, en relación con el mismo objeto, y eso de tal modo como para poner un cuarto elemento en relación con ese objeto de la misma manera, *ad infinitum* [...]. Si la serie es interrumpida, el signo, en tanto tal, no llega a tener el carácter significante perfecto. No es necesario que el interpretante deba existir de hecho. Un ser *in futuro* ya puede alcanzar.

La dimensión social se da por sentado, pero si se toman esta y otras presunciones lo que en verdad está diciendo es que el significado está fijado por la confluencia futura en la interpretación, tendiendo de modo asintótico hacia el acuerdo en todos los asuntos afectados por tal acuerdo o desacuerdo.

La razón por la cual yo me concentro en esta formulación en particular es para enfatizar el hecho de que la concepción del significado de Peirce está basada en la profunda verdad a medias de que “mañana nunca llega”, que es sólo una verdad a medias porque mañana sí llega, aunque ya no bajo el aspecto de mañana. Hay algo paradójico en esto, pero Peirce no creó el carácter paradójico del tiempo; él sólo lo reconoce en su concepción del significado como un proceso esencialmente temporal. A diferencia de los convencionalistas, que no soportan vivir con esta afrenta a la lógica, Peirce se adentra con audacia en el río heracliteano cuando convierte el tiempo en una dimensión esencial del significado, incluido dentro de este, en su nivel más fundamental.

El convencionalista, no obstante, intenta eliminar el tiempo mismo para poder librarse de la contradicción, primero mediante la apelación al pasado para la fijación del significado, luego al tratar el pasado como reducible en su alcance a la volición, en el momento presente, que es el único que realmente cuenta. Así uno puede discernir en el convencionalismo nominalístico, el impulso original parmenideano de huir conceptualmente del flujo, mediante la negación de que transformarse es ser (*becoming is being*).

Volveré sobre la naturaleza del símbolo o signo convencional un poco más adelante, pero primero regresemos a su segunda pregunta, en lo que respecta a si la necesidad de recurrir a la convención en conexión con el iconismo implica que lo icónico pueda ser reducido a lo simbólico. Notemos inicialmente que, aun si la similitud está convencionalmente basada, la iconicidad se basa en algo diferente de la convención, a saber, en el hecho de que el signo y el objeto son similares, lo cual no es verdad con respecto al símbolo, cuyo valor sígnico no está basado en la similitud con su objeto. No tiene importancia cuál pueda ser la base de dicha similitud: aun si estuviera constituida por la aplicación de una convención de similitud, es un asunto de hecho no de convención, el que la convención se aplique a ese signo en particular. La iconicidad presupone similitud, pero ella misma no es una relación de similitud. Sin embargo, esta distinción entre similitud e iconicidad puede parecer tan trivial como para ni siquiera ser tomada en cuenta, si no se comprende que hay una diferencia funcional básica entre ser icónico y ser simbólico (y esto se aplica a ser indicial también). El ícono tiene una tarea que cumplir en virtud de su similitud a su objeto, lo cual es bastante diferente de la tarea del símbolo.

El reconocimiento de esta diferencia funcional es uno de los varios rasgos de la semiótica de Peirce que la vuelve tan atractiva como instrumento analítico: nos habilita a comprender los fenómenos del significado y de la inteligencia en un modo mucho más rico –más sutil, flexible, y lleno de recursos– de lo que es posible cuando uno está trabajando desde la concepción simplista unidimensional del significado que nos ofrece una aproximación convencionalista. Más aún, el comprender el significado y el pensamiento como procesos en los cuales estas tres funciones desempeñan papeles coordinados ya sea cooperativos, ya sea antagónicos, abre la posibilidad de una comprensión crítica mucho más rica que la que un enfoque unidimensional nos puede posiblemente suministrar.

Volviendo a la cita de Peirce, cabe observar que ese fragmento da por sentado que hay algo más que la convención involucrada. Destaca un punto de gran importancia para poder comprender el enfoque de Peirce, a saber, que cualquier signo sometido a análisis puede ejemplificar las tres clases de significado a la vez y que la razón por la cual podríamos hablar de él como si fuera sólo un ícono o un símbolo es que esa resulta ser la clase de significado en este signo que nos interesa en particular, en el contexto particular de investigación que en ese momento se lleva a cabo, y los otros dos tipos de significado que podrían pertenecer a él resultan no ser de interés para nosotros, en relación con nuestro propósito de ese momento. A menudo el funcionamiento (*the workings*) tanto de la iconicidad como del simbolismo son importantes para comprender cómo un signo dado funciona en tanto signo. Más aún, la indexicalidad también es importante, ya que ni el aspecto convencional ni el aspecto icónico del retrato pueden establecer su referente como un retrato.

Por ejemplo, un retrato de una persona podría de hecho asemejarse más a otra persona de lo que se asemeja a la persona que aquel retrata. Pero al decir que esto es un retrato, nosotros normalmente estamos diciendo que el retrato posee una conexión existencial real con su tema (*its subject*), a través de la actividad pictórica del pintor que pinta en presencia de este tema (*the subject*), con el fin de captar una semejanza de la persona. El pintor puede tener más o menos éxito en captar una semejanza, pero sería el intento real de captar la apariencia de la persona lo que lo hace que sea un retrato de esa persona. En esta clase de caso, el índice es muy complejo y en su mayor parte externo al signo mismo (el retrato), aunque no totalmente, puesto que el retrato físico –la tela impregnada de pintura– es una parte importante del proceso complejo que consiste en poner pinceladas sobre la tela, lo cual es el índice en su forma más completa.

En general, para determinar qué es el índice en un caso dado, es suficiente con que usted se pregunte qué tendría que saber sobre el retrato que estable-

cería evidencialmente una conexión existencial entre este y la persona pintada que sustentaría la afirmación de que se trata de un retrato de esa persona en particular. El índice posee esta clase de función evidencial. Un ícono como tal no tiene un papel evidencial que desempeñar, pero típicamente funciona más bien como si fuera el objeto, funciona como si fuera el objeto para algún propósito al presentar en sí mismo algún aspecto del objeto como tal: es la representación como presentación.

En lo que concierne a la función epistémica de la iconicidad en la percepción, que usted menciona en su pregunta, la idea en ese caso es que el reconocimiento del papel presentativo de la iconicidad aporta la llave para la solución del problema de reconciliar las doctrinas de la percepción representativa e inmediata: un objeto percibido por los sentidos puede ser concebido como un signo icónico autorrepresentativo (*a self-representing iconic sign*), es decir el ícono y el objeto son materialmente idénticos, tal como son idénticos con respecto a la propiedad que es icónicamente presentada. Esta solución epistemológica está implícita en el reconocimiento de que el así llamado arte no representativo es en verdad representativo también, a saber, de cualquier forma que este presente. Pero aquí no podemos avanzar más en este punto, donde estamos fundamentalmente tratando de comprender mejor la relación símbolo-ícono.

La función típica del símbolo es la síntesis de la percepción del objeto iconizado con el objeto indexicalizado. Este constituye la conectividad de los signos exhibitivos e indicativos en una estructura predicativa. Tomemos una palabra como ejemplo: la palabra “fuego” podría ser empleada como una oración de una única palabra, lo cual es un caso lo suficientemente simple como para ilustrar claramente el modo en que las tres clases de signos según esta particular tricotomía –ícono/índice/símbolo– funcionan cooperativamente en la semiosis, para producir el significado compuesto resultante que es la labor constante del proceso de semiosis en general. Ahora bien, la palabra usada para “fuego” es una entidad general, materializada en su ocurrencia real en una infinidad de entidades particulares que se manifiestan en el discurso y que lo hacen en una variedad de aspectos físicos, tales como “fire”, “fuego”, “Feuer”, y así sucesivamente; todas estas no son sino muchas diferentes formas o aspectos en los cuales el mismo símbolo se manifiesta. Es la misma palabra en inglés, en español, en alemán, y así sucesivamente, porque en sus manifestaciones específicas –cada una de cuyas instancias es llamada por Peirce una “réplica” del símbolo– esta funciona del mismo modo.

La réplica del símbolo –que es una entidad que se manifiesta realmente– suministra la base evidencial para concluir que alguna cosa con la cual está conectado existencialmente, alguna cosa en su entorno inmediato, es el objeto

del cual se está diciendo que es un fuego o que se prendió fuego. En otras palabras, la réplica, considerada como una manifestación real del símbolo, funciona como un índice del objeto que además simboliza, cuando se considera que funciona para volver presente (*to presence*) algo cualitativo, a saber, aquello en lo que pensamos que es como un fuego, cuando buscamos a nuestro alrededor, para ver qué cosa en el entorno se parece a eso, es decir, cuando buscamos ese fuego indexicalizado. Podría ser que no lo veamos en absoluto, tal vez porque no hay ningún fuego que pueda ser visto, o tal vez porque está fuera de nuestro alcance visual, pero si tomamos la enunciación “¡Fuego!” seriamente, pensamos en que haya posiblemente un fuego ahí, en el entorno indexicalizado, porque es parte de la función del símbolo el introducir un ícono del objeto indexicalizado, que en este caso es esa concepción intuitiva del fuego, la idea del fuego que uno ha desarrollado a lo largo de su vida, en virtud de la experiencia real de fuegos que uno tiene, lo que nos habilita a reconocer un fuego cuando lo vemos.

Este es un ejemplo radicalmente simplificado: un análisis completo de tal semiosis involucraría la utilización de un mayor número de conjuntos analíticos distintivos, incluso para un caso tan rudimentario. Más aún, el ícono asociado con el símbolo es muy pocas veces tan sólo una simple “imagen mental”, como una sencilla imagen de una llama que uno podría llegar a dibujar en una hoja de papel. El interés presente es que la función de tal imagen es diferente de la función de la palabra que depende para su identidad de su asociación con tal imagen. La función de la palabra o símbolo es introducir el ícono como el contenido predicativo que se asocia con lo que sea que esté funcionando como índice, para distinguir el objeto del cual está siendo predicado. Si no hubiera un ícono, entonces no habría nada que el símbolo pueda hacer, y no sería más que una “verborragia vacía” (*empty verbiage*). Así, no puede ocurrir, en la teoría de Peirce, que el ícono pueda reducirse a lo simbólico o ser reemplazado por él.

¿Habría iconicidad sin simbolismo? No, yo no lo creo, aunque puede haber casos que se aproximen al caso límite en el cual la función simbolizante o sintetizante opera en un nivel mínimo que se acerca a la ausencia total. Pero incluso cuando el signo es una figura puramente visual, digamos, debe haber algo que esté sintetizando los factores en la percepción que lo vuelve una percepción de este objeto antes que de este otro, de tal modo que suministre un contenido predicativo definido. Tal vez sea verdad que al meditar en un mantra o en una figura visual, uno puede trascender toda la direccionalidad de la conciencia, pero cómo distinguir entre eso y el perderse en la inconsciencia va más allá de mi comprensión. La semiótica no está diseñada, de todos modos, para explicar el estado de no-mente.

Finalmente, en lo que concierne al caso de los retratos en particular, las convenciones del retratismo, como las convenciones de las artes visuales en general, son dispositivos para controlar nuestra atención en la percepción de tal manera que esta pueda focalizar los aspectos del objeto al cual el artista desea orientarnos, y no hay razón por la cual la complejidad de la convención debería pensarse como disminuyendo la iconicidad del contenido que esta vuelve disponible para nosotros. El propósito de un buen retratista no es suministrar una descripción exhaustiva de los atributos visuales de su retratado, sino más bien brindar un rápido vistazo de la persona que revele algo sobre ella que el artista considere como especialmente característico de la persona en tanto individuo. Los caricaturistas, por ejemplo, son retratistas con un especial talento para hacer esto con unas pocas pinceladas, algo sorprendentemente menguado en su real contenido, mientras que al mismo tiempo algo capaz de extraer precisamente qué cosa es sobre sus sujetos que los vuelve fácilmente identificables. No obstante cuando la percepción deseada es mediatizada a través de un conjunto altamente complejo de convenciones, tales que muchas habilidades perceptuales son activadas en el proceso de percibir el retrato adecuadamente, la forma icónica que es finalmente percible en virtud de esto no sólo no es disminuida en importancia por las “convenciones” involucradas, sino que es enfatizada en su importancia.

d: En relación con mi pregunta previa, me gustaría que usted haga un comentario referente al auge y al desarrollo de una corriente intelectual que en los últimos veinte años ha desempeñado un papel central en la discusión de las imágenes tecnológicas producidas para su difusión masiva (televisión, video, Internet, etc.) y que el especialista alemán en iconografía Horst Bredekamp ha descrito con agudeza como “tecnocinismo”.<sup>6</sup> En esencia, esta posición que es defendida por figuras intelectuales como Jean Baudrillard, Paul Virilio y muchos otros conocidos especialistas en Europa y en los Estados Unidos, con abundantes seguidores en América latina, consiste en concebir los signos icónicos como temibles simulaciones, hábiles y peligrosos señuelos diseñados para atrapar a la versión moderna del rústico o del ingenuo, que es la audiencia de televisión, y que actualmente incluye al usuario de Internet, etc. Muy lejos de ser un instrumento epistémico, los hipóconos son percibidos por estos pensadores como una degradación de nuestras habilidades de percepción, “un simulacro”, que supone un elevado riesgo de caer víctima de una enorme conspiración organizada por los grandes poderes de este mundo. Todo esto puede parecer muy rebuscado, pero como dije antes, ha conseguido producir una importante descendencia académica, y creo encontrar un antecedente intelectual ilustre de esta posición en una obra de Jean Paul Sartre publicada en

1940 con el título *L'imaginaire*. En este texto, el filósofo francés presenta nuestras imágenes internas como una pérdida o fuga peligrosa de realidad, que sólo puede conducirnos lejos de todo aquello que es bueno, verdadero y bello, hacia una región exangüe, la del "imaginario." ¿Qué puede usted decir, desde un punto de vista peirceano, sobre esta tendencia iconofóbica? ¿Por qué cree usted que ha conseguido reclutar tantos seguidores en el universo académico? ¿Se trata sólo de una ideología conservadora, apocalíptica, o hay algo más interesante a nivel teórico en relación con el así llamado tecnocinismo?

JR: La iconofobia ha sido algo endémico en el modernismo desde el inicio, si uno se acerca a los filósofos dominantes de comienzos del siglo XVII —Descartes, Hobbes, y Locke, digamos— como las figuras paradigmáticas del modernismo, tal como pienso que deberíamos para tratar de comprender la situación presente en términos semióticos. La quema de íconos —"iconoclasmo" en su sentido original— fue, por supuesto, una de las principales actividades de los más violentos reformadores de la época, pero se manifiesta también con fuerza semejante en la visión denigratoria de la imaginación típica de los pensadores de la modernidad temprana, para quienes la acción de la imagen fuera de su control por parte de la palabra (Hobbes et al.) o por parte de la idea no imagística pura (Descartes et al.) era el sendero traidor (*primrose path*) que llevaba el pensamiento hacia lo salvaje, donde perderíamos todos nuestros *parámetros* y sólo podríamos deambular sin rumbo, al azar, presa no sólo de los depredadores del discurso —las muchas variedades de sofistas y de azuzadores de la multitud— sino también del aspecto depredador de la naturaleza corpórea en general. La retórica perdió su buena reputación entre los pensadores serios, porque consideraba el uso de la imagen como algo fundamental en la comunicación humana: Hobbes —él mismo un humanista, un estudioso de la retórica y un escritor magistralmente retórico— la condena como algo que es corruptor. Había, por supuesto, oposición a esta denigración de la imagen y de la imaginación también, y una manera de contar el relato del curso del pensamiento moderno sería tomar este dato, en lugar de la diferencia entre el "racionalismo" y el "empirismo", como la clave para entender el curso general del pensamiento occidental, desde la era moderna hasta el presente. Pero la visión dominante desde la óptica del filósofo académico siempre ha sido la del iconóforo.

Si, tal como sospecho, esa era está ahora finalmente llegando a su fin, luego de cuatro siglos en los cuales la iconofobia ha dominado, la así llamada "revolución lingüística" en filosofía —o para ser más exacto, en la filosofía académica de lengua inglesa— en el siglo que acaba de pasar será percibida por los historiadores del futuro como el último gran movimiento iconofóbico en la filosofía occidental; porque lo que se entendió comúnmente era que se había

establecido que todo significado es convencional, en el sentido que describí antes como convencionalismo "nominalístico", y *que la mentalidad* debe ser explicada únicamente en términos del significado de las palabras, que suministran el paradigma del signo convencional.

Ahora, en verdad, nunca hubo una revolución lingüística en filosofía (en contraste con un golpe de estado académico), y yo no puedo recordar a nadie que siquiera haya mencionado esta fundamental transformación de la filosofía, en una publicación académica en los últimos 15 o 20 años. La retóricamente ingeniosa y típicamente oportunista introducción del eslogan "giro lingüístico", por parte de Rorty, empleada como un sustituto más flexible de aquella otra frase, ha colaborado a oscurecer el hecho de que la creencia en su existencia comenzó a desvanecerse alrededor de los años setenta, y ella parece haber eclipsado la memoria de su más temprana descripción. De cualquier modo, puesto que la gran "revolución" nunca tuvo lugar, su surgimiento no puede ser fechado; pero el surgimiento de la creencia en que existió tal cosa sí puede ser fechada, al menos aproximadamente, y yo apostaría que, si alguien fuera a investigar esto cuidadosamente, encontraría que sucedió en algún momento cerca del final de los años treinta, y a principios de los años cuarenta, cuando la gente por primera vez comenzó a hablar como si tal acontecimiento hubiera ocurrido, y se ubicó la fecha en que eso ocurrió alrededor de 1920.

La opinión más influyente sobre esta cuestión fue, pienso, la de Max Black, quien opinó que esto comenzó con el *Tractatus* de Wittgenstein, y eso ha sido con frecuencia el consenso sobre su origen; pero una lectura del *Tractatus* no sostiene esto, puesto que el isomorfismo, que desempeña un papel fundamental en la obra, no es reducible a la convención, y es realmente sólo en sus escritos posteriores donde las palabras y las imágenes son presentadas como equivalentes, de tal manera que el convencionalismo nominalístico asociado con la "revolución" puede razonablemente serle imputado a Wittgenstein. Sin embargo, cuando Black identificó el *Tractatus* como la fuente originaria para la revolución, casi nadie lo estaba leyendo para ese entonces, así que los aspectos discrepantes en ese texto no fueron observados, y la idea de que su filosofía en su formulación tardía era sobre el lenguaje en el sentido en el cual los convencionalistas lo entendían fue estimulada por su apoyo en la concepción del juego-de-lenguaje como algo fundamental, aunque la diferencia entre la concepción del lenguaje del convencionalista y la concepción del juego-de-lenguaje de Wittgenstein es tan nítida como la diferencia entre su concepción de la naturaleza del lenguaje y la de Peirce.

*Entrevista realizada y traducida por Fernando Andacht*

## NOTAS

1. He realizado la traducción del inglés al castellano, tanto de las respuestas de Joseph Ransdell como de mis propias preguntas. En el caso de algunos términos técnicos, preferí agregar entre paréntesis al lado del equivalente castellano, la noción original en inglés, para su mejor lectura.
2. Varios de esos trabajos pioneros de Ransdell sobre los fundamentos epistemológicos de la semiótica de C. S. Peirce pueden encontrarse en el website Arisbe (la dirección general de estos trabajos es: <http://www.door.net/arisbe/menu/library/aboutcsp/ransdell/>). Sobre iconicidad hay una versión ligeramente reelaborada de "On Peirce's Conception of the Iconic Sign", un análisis que merece el rótulo de clásico y que apareció originalmente en 1979 (en un volumen colectivo que lleva precisamente el título de *Iconicity. Essays on the nature of culture* de P. Bouissac et al. (eds.), Tubinga: Stauffenverlag. Aunque de alcance algo más amplio, vale la pena también leer su "Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic", que se encuentra disponible en el website de Arisbe. De su trabajo publicado sobre iconicidad cabe destacar "The epistemic function of iconicity in perception", *Peirce Studies I, Institute for Studies in Pragmaticism*, 51-66, que apareció en 1979. Cabría mencionar aquí también su tesis de doctorado inédita de 1966, *Charles Peirce: The Idea of Representation* (Nueva York: Columbia University, U.M.I GAX67-O9367).
3. ARISBE: The Peirce Gateway <http://www.door.net/arisbe/>; Home Page: <http://www.door.net/arisbe/homepage/ransdell.htm>.
4. Su dirección exacta es: <http://www.door.net/arisbe/menu/library/aboutcsp/aboutcsp.htm>.
5. Las referencias a Peirce se hacen según el modo tradicional de citación: *x:xxx*, y remiten al volumen y al párrafo correspondiente en los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (1931-58) de C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks (eds.). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
6. Bredekamp, H. (1997) "Das Bild as Leitbild. Gedanken zur Überwindung des Anikonismus" en *LogIcons. Bilder zwischen Theorie und Anschauung* de U. Hoffmann et al. (eds.). Berlín: Rainer Bohn Verlag.

## III. DISCUSIÓN

