

tenía que ser un ensayo se transformó en una serie de artículos y en el presente libro. El material de otros dos libros, uno de pragmática y otro de retórica, ya está sobre papel, y una vez que esté debidamente revisado, probablemente llegue incluso a publicarse.

Y si no hemos conseguido atenernos a nuestro proyecto inicial, la «culpa» también ha sido de una serie de personas que nos han ayudado con su apoyo y con sus críticas: Scott Atran, Regina Blass, Michael Brody, Sylvain Bromberger, Annabel Cormack, Martin Davies, Sue George, Paul Grice, Ernst-August Gutt, Sam Guttenplan, Jill House, Pierre Jacob, Phil Johnson-Laird, Aravind Joshi, Jerry Katz, Stephen Levinson, Rose Maclaran, George A. Miller, Dinah Murray, Stephen Neale, Yuji Nishiyama, Ellen Prince, Anne Reboul, François Récanati, Michael Rochemont, Nicolas Ruwet, Dorota Rychlik, Tzvetan Todorov, Charles Travis y Bonnie Webber. Dan Sperber está particularmente agradecido a Monique Canto, Catherine Cullen y Jenka y Manès Sperber, y Deirdre Wilson a sus colegas Diane Blakemore, Robyn Carston, Ruth Kempson y Neil Smith, y especialmente a su marido, Theodore Zeldin.

La comunicación

¿Cómo se comunican entre sí los seres humanos? Por lo menos en lo que respecta a la comunicación verbal, existe algo así como una respuesta popular sugerida por una serie de metáforas de uso cotidiano: «expresar los pensamientos con palabras», «hacer llegar nuestras ideas», «poner los pensamientos sobre papel», etc.¹ Todo esto suena como si la comunicación verbal fuera cuestión de empaquetar un *contenido* (lo que ya de por sí es una metáfora) en forma de palabras, y enviárselo al destinatario para que lo desempaque al recibirlo. Es tanto el poder de estas figuras del habla que tendemos a olvidar que la respuesta que sugieren no puede ser verdadera. Al escribir este libro, lo que hemos hecho no ha sido, literalmente, poner nuestros pensamientos sobre el papel. Lo que hemos puesto sobre el papel han sido unas pequeñas marcas negras, de las que Vd. tiene ahora una copia ante los ojos. En lo que respecta a nuestros pensamientos, siguen estando donde siempre han estado: en nuestro cerebro.

Supongamos que fuera materialmente posible traspasar los pensamientos de un cerebro a otro de la misma forma que se traspasan de un ordenador a otro los programas y los datos almacenados en un disco magnético: en ese caso, la comunicación no sería necesaria (otra cosa es que pudiera resultar útil por razones de rapidez o economía). Pero los pensamientos no pueden viajar, y no es posible alcanzar los efectos de la comunicación humana de ninguna otra manera.

La comunicación es un proceso que implica la existencia de dos dispositivos de procesamiento de la información. Uno de los dispositivos modifica el entorno físico del otro. En consecuencia, el segundo dispositivo construye unas representaciones semejantes a las que ya estaban almacenadas en el primero. La comunicación oral, por ejemplo, consiste en una modificación del entorno acústico del oyente realizada por el hablante, como resultado de la cual el oyente concebirá unos pensamientos semejantes a los del hablante. El estudio de la comunicación suscita dos cuestiones importantes: en primer lugar, qué se comunica, y en segundo lugar, cómo se consigue la comunicación.

¿Qué se comunica? Significados, información, proposiciones, pensamientos, ideas, creencias, actitudes, emociones: éstas son algunas de las respuestas que se han propuesto, y, muy probablemente, más de una sea cierta. Sin duda, lo que comunica una ceremonia religiosa es bastante distinto de lo que comunica un boletín de cotizaciones de bolsa. Incluso dentro del campo de la comunicación verbal, un poema y un documento legal parecen comunicar cosas profundamente diferentes. No obstante, en la sección 11 de este capítulo discutiremos si realmente existe una respuesta general a esta pregunta.

Por el momento, vamos a hablar de manera más bien informal de la comunicación de pensamientos, supuestos o información. Por *pensamientos* entendemos representaciones conceptuales (frente a representaciones sensoriales o estados emocionales). Por *supuestos* entendemos pensamientos que el individuo considera representaciones del mundo real (frente a invenciones, deseos o representaciones de representaciones). Algunos autores (p.ej. Dretske 1981) emplean los términos «información» e «informar» para referirse únicamente a la representación y transmisión de hechos; para ellos, toda información es verdadera por definición. Nosotros utilizaremos estos términos con un sentido más amplio, considerando como información no sólo los hechos, sino también los supuestos dudosos o falsos que son presentados como supuestos objetivos. En la sección 8 definiremos con mayor exactitud qué es la información. En el capítulo 2 analizaremos con más detalle la estructura de los pensamientos y de los supuestos.

Más importante aún que la cuestión de qué se comunica es la cuestión de cómo se consigue la comunicación. ¿Cómo puede un estímulo físico producir la semejanza de pensamientos necesaria, cuando no existe semejanza alguna entre el propio estímulo y los pensamientos con los que se corresponde? Una vez más, sería oportuno considerar si existe una única respuesta general. ¿Debería existir, puede existir una teoría general de la comunicación? La mayoría de los autores (si es que tienen algún conocimiento sobre el tema), parecen pensar que es posible, y que así debería ser.

Vamos a abordar esta cuestión partiendo de otra cuestión distinta. Está claro que nadie perdería demasiado tiempo en tratar de inventar una teoría general de la locomoción. El acto de caminar habría que explicarlo de acuerdo con un modelo fisiológico, el vuelo de los aviones de acuerdo con un modelo de ingeniería. Aunque es cierto que tanto caminar como el vuelo de los aviones están sujetos a las mismas leyes físicas, estas leyes son demasiado generales como para constituir a su vez una teoría de la locomoción. La locomoción, por consiguiente, o bien es demasiado general, o bien no lo es suficientemente como para ser objeto de una

teoría integrada. Merece la pena considerar si este no podría ser el caso de la comunicación.

Parece haber un acuerdo general sobre el hecho de que podría y debería existir una teoría general de la comunicación. Desde Aristóteles hasta la semiótica moderna, todas las teorías de la comunicación han estado basadas en un único modelo, al que llamaremos *modelo del código*. De acuerdo con el modelo del código, la comunicación se consigue mediante la codificación y descodificación de mensajes. Recientemente, varios filósofos, en particular Paul Grice y David Lewis, han propuesto un modelo bastante diferente, al que llamaremos *modelo inferencial*. De acuerdo con el modelo inferencial, la comunicación se consigue mediante la producción y la interpretación de pruebas.

El modelo del código y el modelo inferencial no son incompatibles: existen varias maneras de combinarlos. La labor realizada por pragmatistas, filósofos del lenguaje y psicolingüistas durante los últimos veinte años ha demostrado que la comunicación incluye a la vez procesos de codificación y procesos inferenciales. Por consiguiente, tanto el modelo del código como el modelo inferencial pueden contribuir al estudio de la comunicación verbal. Sin embargo, suele presuponerse que uno de los dos modelos debería proporcionar un marco global adecuado para el estudio de la comunicación en general. La mayoría de los autores dan por sentado que una adecuada teoría de la comunicación debería basarse en el conocido modelo del código; por otro lado, algún filósofo parece tentado a partir del modelo inferencial para desarrollar una teoría inferencial de la comunicación.

Frente a estas posiciones reduccionistas, nosotros sostenemos que la comunicación puede conseguirse por medios tan distintos entre sí como distintos son caminar y volar en avión. En particular, la comunicación puede conseguirse codificando y descodificando mensajes, y también produciendo pruebas que originen la inferencia deseada. Cada uno de los modelos, el del código y el inferencial, resulta adecuado para un determinado tipo de comunicación: de aquí que elevar a cualquiera de ellos a la condición de teoría general de la comunicación sea un error. Tanto la comunicación codificada como la comunicación inferencial están sometidas a limitaciones de carácter general que actúan en todas las formas de procesamiento de información, pero éstas son demasiado generales como para constituir una teoría de la información.

Algunas formas de locomoción comportan la interacción de mecanismos completamente diferentes: montar en bicicleta, por ejemplo, incluye a la vez la fisiología y la ingeniería. De igual forma, en la comunicación participan a la vez mecanismos de codificación y mecanismos inferenciales. Al tratar de construir una descripción adecuada de estas dos clases de

mecanismos y de su interacción, es importante advertir que son intrínsecamente independientes el uno del otro, y que la comunicación en general es independiente de ambos.

En las secciones de la 1 a la 3 de este capítulo discutiremos la teoría de la codificación, y en las secciones de la 4 a la 7 la teoría inferencial. Lo que pretendemos al discutir las posiciones de quienes sostienen la teoría del código o la teoría inferencial es contrastar dos enfoques contrapuestos para poder catalogar toda la gama de elecciones posibles; no se trata de hacer justicia a aquellos que han defendido versiones sutilmente cualificadas o cautamente imprecisas de una o de otra. En las secciones de la 8 a la 12 de este capítulo y en los capítulos 2 y 3, propondremos lo que esperamos que sea un modelo inferencial mejorado. En cualquier caso, no creemos que este modelo constituya la base para una teoría general de la comunicación. En lugar de eso, en el capítulo 4 mostraremos cómo es posible combinarlo con un modelo del código para ofrecer una definición explicativa de la comunicación verbal.

1. El modelo del código y el enfoque semiótico de la comunicación

Un *código*, en el sentido en que nosotros vamos a utilizar el término, es un sistema que empareja mensajes con señales, haciendo que dos dispositivos de procesamiento de información (organismos o máquinas) puedan comunicarse. Un *mensaje* es una representación interna de los dispositivos de comunicación. Una *señal* es una modificación del entorno exterior que puede ser producida por uno de los dispositivos y reconocida por el otro. Un código sencillo, como el código Morse, puede estar constituido por una sencilla lista de parejas de mensaje y señal. Un código más complejo, como puede ser el español, puede estar constituido por un sistema de símbolos y de reglas que dan origen a dichas parejas.

Un diagrama frecuentemente citado², el de Shannon y Weaver (1949), que presentamos en la figura 1 con alguna ligera adaptación, muestra cómo puede producirse la comunicación empleando un código.

Este diagrama muestra cómo un mensaje originado por una fuente de información puede ser reproducido en el lugar de destino como resultado de un proceso de comunicación. La fuente y el destino podrían ser, por ejemplo, dos empleados de la sección de telecomunicaciones, el codificador y el decodificador podrían ser dos aparatos de télex, el canal un cable eléctrico, el mensaje un texto, es decir, una serie de letras, y las señales una serie de impulsos eléctricos. La fuente teclea el mensaje en el teclado del codificador. El codificador contiene un código que asocia a cada letra una determinada secuencia de impulsos eléctricos. El codificador envía

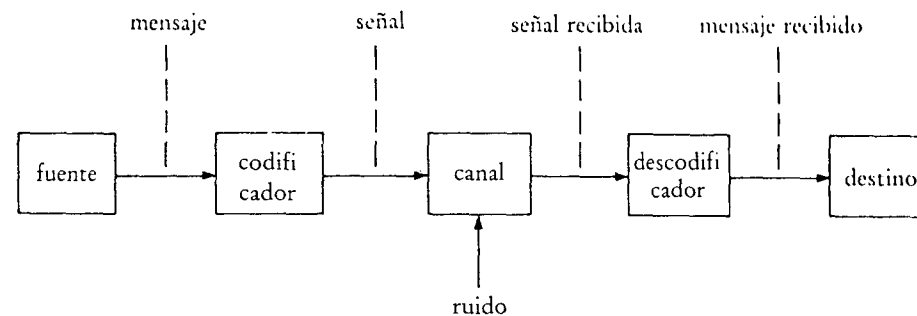


Figura 1

estos impulsos al decodificador a través del canal. El decodificador contiene un duplicado del código del codificador, y lo emplea para entregar al destino la serie de letras y de signos asociados con el código de impulsos eléctricos que ha recibido.

La comunicación se consigue codificando un mensaje, que no puede viajar, en forma de una señal, que sí puede hacerlo, y decodificando dicha señal en el terminal de recepción. La existencia de ruidos en el canal de transmisión (perturbaciones eléctricas, en el caso de nuestro ejemplo) puede destruir o distorsionar la señal. Mientras esto no ocurra, y siempre que los dispositivos funcionen correctamente y los códigos sean iguales en ambos terminales, el éxito de la comunicación está asegurado.

En el siguiente ejemplo, los dispositivos de comunicación no son ni los empleados de telecomunicaciones ni los aparatos de télex, sino las parejas hombre-máquina que están en cada uno de los extremos. Esta aparente complicación resulta, en realidad, esclarecedora. Muestra cuál tendría que ser la estructura interna necesaria en cualquier dispositivo apto para la comunicación codificada. Consideremos el caso de las abejas: Von Frisch (1967) ha demostrado que las abejas pueden codificar en forma de patrones de vuelo (su «danza») lo que saben sobre la localización del néctar, de forma que otras abejas pueden, a su vez, decodificar la información y encontrar el néctar. Para dar cuenta de esta capacidad de comunicación, hay que considerar a las abejas como seres dotados de dos subdispositivos de procesamiento de información: una memoria (que constituye la «fuente» en una parte y el «destino» en la otra), en la que pueden almacenarse los planes para volar hacia un lugar de suministro de néctar, y un dispositivo codificador-descodificador que empareja mensajes, constituidos por planes de vuelo, con señales, constituidas por danzas.

Parece que también podría proponerse un modelo similar para la comunicación verbal humana, tal como se muestra en la figura 2:

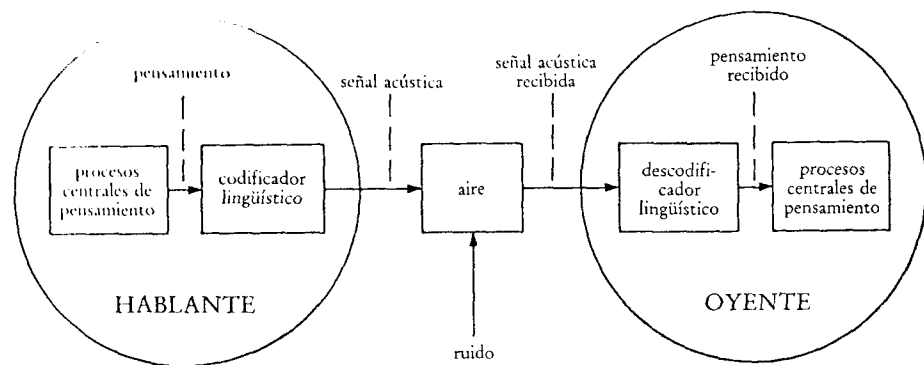


Figura 2

En este caso, la fuente y el destino son procesos centrales de pensamiento, el codificador y el decodificador son capacidades lingüísticas, el mensaje es un pensamiento y el canal es el aire, que transporta una señal acústica. Hay dos supuestos en la base de esta propuesta: el primero es que las lenguas humanas, como el español o el swahili, son códigos; el segundo es que dichos códigos asocian pensamientos con sonidos.

Aunque el diagrama de Shannon y Weaver se inspira en la tecnología de las telecomunicaciones, la idea básica es bastante antigua, y originalmente se propuso como explicación de la comunicación verbal. Sólo dos ejemplos: Aristóteles afirmó que «los sonidos hablados son símbolos de las emociones de nuestra alma», que son, a su vez, «copias de objetos reales» (Aristóteles, *De interpretatione*: 43). Dicho en nuestros términos, afirmaba que los enunciados codifican supuestos. Arnauld y Lancelot, en su famosa *Gramática de Port-Royal*, describían el lenguaje como

la maravillosa invención que permite componer con 25 ó 30 sonidos esa infinita variedad de palabras que, aunque no tienen una semejanza natural con las operaciones de la mente, constituyen sin embargo el medio para desvelar todos sus secretos, y de abrir para aquellos que no pueden ver en nuestros corazones la variedad de nuestros pensamientos y nuestros sentimientos acerca de toda clase de temas.

Por consiguiente, las palabras podrían definirse como sonidos definidos y articulados que los hombres utilizan como signos para expresar sus pensamientos. (Arnauld y Lancelot, *Gramática de Port-Royal*: 22).

La idea de que la comunicación se consigue codificando pensamientos en forma de sonidos está tan arraigada en la cultura occidental que resulta difícil considerarla como una hipótesis, y no como un hecho. Y, sin embargo, el modelo del código de la comunicación verbal no es sino una hipótesis, con méritos bien conocidos y no tan bien conocidos defectos. Su mérito principal consiste en que es explicativa: los enunciados consiguen comunicar pensamientos, y la hipótesis de que los codifican es una forma de explicar cómo lo consiguen. Su principal defecto, como discutiremos brevemente más adelante, es que descriptivamente resulta insuficiente: la comprensión implica algo más que la simple decodificación de una señal lingüística.

El enfoque semiótico de la comunicación (como lo llamó Peirce, y como lo vamos a llamar nosotros), o enfoque semiológico (como lo llamaron Saussure y sus seguidores), es una generalización del modelo del código de la comunicación verbal aplicada a todas las formas de comunicación. Todorov (1977) sitúa su origen en San Agustín, que abordó el estudio de la gramática, la lógica, la retórica y la hermenéutica dentro del marco unificador de una teoría de los signos. Se consideraba que no sólo la normal comunicación verbal de los pensamientos, sino también los efectos poéticos de los tropos, la comunicación por gestos, los símbolos y los ritos religiosos y la interpretación de los textos sagrados se regían por sistemas de símbolos.

Desde el punto de vista semiótico, la existencia de un código subyacente es la única explicación posible de cómo se consigue la comunicación. Así formulaba este «axioma» el psicólogo Vygotsky:

Que la comprensión entre las mentes es imposible sin la mediación de algún tipo de expresión, es un axioma para la psicología científica. Sin la existencia de un sistema de signos, ya sea lingüístico o de otra clase, sólo es posible el tipo de comunicación más primitiva y limitada. La comunicación mediante movimientos expresivos, como la que se observa principalmente entre los animales, no es tanto comunicación cuanto manifestación de emociones... La transmisión racional e intencional de experiencia y pensamientos a otros seres requiere la mediación de un sistema, cuyo prototipo es el habla humana (Vygotsky 1962: 6).

Cada vez que se observa la comunicación se postula la existencia de un sistema subyacente de signos, y se considera que la tarea del semiotista consiste en reconstruirlo. Es famosa la formulación del programa que hizo Saussure:

El lenguaje es un sistema de signos que expresan ideas, y, por consiguiente, puede compararse a un sistema de escritura, al alfabeto

para sordomudos, a ritos simbólicos, a fórmulas de cortesía, señales militares, etc. Pero es el más importante de todos estos sistemas.

Una ciencia que estudie la vida de los signos dentro de la sociedad es algo concebible... La llamaré semiología (Saussure 1974: 16).

El programa semiótico ha sido adoptado con entusiasmo por numerosos lingüistas, teóricos de la literatura, psicólogos, sociólogos y antropólogos. La que presentamos a continuación es la sanción de un antropólogo:

Daré por sentado que *todas* las dimensiones no verbales de la cultura, como el estilo en el vestir, el trazado urbanístico, la arquitectura, los muebles, la comida, la cocina, la música, los gestos físicos, las actitudes posturales, etc., están organizadas en grupos que siguen un determinado modelo, de manera que pueden incorporar información codificada de forma análoga a los sonidos, las palabras y las oraciones de una lengua natural. Por consiguiente, doy por sentado que tiene sentido hablar de las reglas gramaticales que rigen la forma de vestir, de la misma forma que hablamos de las reglas gramaticales que rigen los enunciados del habla (Leach 1976: 10).

La historia reciente de la semiótica ha sido a la vez una historia de éxito institucional y de quiebra intelectual. Por una parte, en la actualidad existen departamentos, institutos, asociaciones, congresos y revistas de semiótica. Por otra parte, sin embargo, la semiótica no ha cumplido sus promesas; en realidad, sus cimientos han sido seriamente socavados. Con esto no pretendemos negar que muchos semiotistas hayan realizado un trabajo empírico de enorme valor. Sin embargo, ello no significa que el ámbito de la semiótica haya resultado productivo, y mucho menos teóricamente sólido; significa simplemente, que no ha sido del todo estéril, o que no ha sido aplicado estrictamente en la práctica³.

Saussure esperaba que «las leyes descubiertas por la semiología fueran aplicables a la lingüística, y que ésta circunscribiera un área bien delimitada dentro de la masa de los hechos antropológicos» (1974: 16). Lo que realmente ocurrió fue que durante los pocos decenios en que prosperaron los lingüistas estructuralistas, el programa semiótico fue tomado en serio y definido con mayor detalle. Lingüistas como Hjelmislev (1928, 1959) y Kenneth Pike (1967) desarrollaron ambiciosos esquemas terminológicos que habían de servir de herramienta para poner en práctica dicho programa. Sin embargo, nunca se llegó a descubrir ninguna ley semiótica significativa, y mucho menos aplicable a la lingüística. Tras la publicación de *Syntactic Structures* de Noam Chomsky en 1957, la lingüística tomó un nuevo rumbo y experimentó un desarrollo notable; pero dicho desarrollo no le debía nada a la semiótica. A medida que se fue conociendo mejor la

estructura del lenguaje, se hizo cada vez más patente su naturaleza *sui generis*: el supuesto de que todos los sistemas de signos deberían tener propiedades estructurales semejantes se hacía cada vez más insostenible. Y sin ese supuesto, en cualquier caso, el programa semiótico no tiene mucho sentido.

Saussure hizo una predicción más:

Estudiando los ritos, las costumbres, etc., como si fueran signos, creo que arrojaremos nueva luz sobre los hechos, y pondremos de relieve la necesidad de incluirlos en una ciencia de la semiología y de explicarlos con sus leyes (1974: 17).

Una vez más, también en este caso antropólogos como Lévi-Strauss o teóricos de la literatura como Barthes hicieron valientes intentos por abordar el simbolismo cultural o artístico en términos semióticos. En el curso de dichos intentos, sin duda arrojaron nueva luz sobre los fenómenos y llamaron la atención sobre muchas regularidades interesantes; sin embargo, nunca estuvieron cerca de descubrir ningún código subyacente en sentido estricto, es decir, un sistema de parejas de señal y mensaje que pudiera explicar cómo los mitos y las obras literarias consiguen comunicar algo más que su significado lingüístico, y cómo los ritos y las costumbres consiguen comunicar algo en absoluto.

Este fracaso resulta instructivo. Lo que un mejor conocimiento de los mitos, la literatura, los rituales, etc., ha demostrado, es que, en general, estos fenómenos culturales no sirven para transmitir mensajes precisos y predecibles. Lo que hacen es concentrar la atención de los oyentes en una determinada dirección; ayudan a imponer una cierta estructura a la experiencia. Dentro de esos límites, se consigue cierta semejanza entre las representaciones de los artistas o celebrantes y las de los oyentes, y, por consiguiente, cierto grado de comunicación. No obstante, esto está muy lejos de la identidad de representaciones que la comunicación codificada debería garantizar. No está claro que el tipo de comunicación que se produce en estos casos pueda explicarse en absoluto mediante el modelo del código.

Un semiotista podría replicar lo siguiente: si admitimos que los mejores modelos de las lenguas humanas que poseemos son las gramáticas generativas, y puesto que una gramática generativa no es sino un código que asocia representaciones fonéticas de oraciones con representaciones semánticas de oraciones, se deduce que el modelo del código puede aplicarse a la comunicación verbal. También otras formas de comunicación, como por ejemplo las señales en Morse o los semáforos, pueden describirse de forma apropiada empleando el modelo del código. Por lo que se refiere

a los ritos, las costumbres y las artes, aunque el enfoque semiótico todavía no pueda explicarlos adecuadamente, tampoco existe ningún enfoque alternativo bien desarrollado. Por consiguiente, el modelo del código sigue siendo la única explicación disponible de cómo es posible la comunicación.

Nosotros vamos a intentar demostrar que esta línea de argumentación no es válida. Es cierto que una lengua es un código que empareja representaciones fonéticas y representaciones semánticas de oraciones. Sin embargo, existe un vacío entre la representación semántica de las oraciones y los pensamientos realmente comunicados por los enunciados. Este vacío no se llena con más codificación, sino con inferencia. Además, existe una alternativa al modelo del código de la comunicación. La comunicación ha sido descrita como un proceso de reconocimiento inferencial de la intención del emisor. Vamos a intentar demostrar cómo puede mejorarse esta descripción y hacer que resulte explicativa⁵.

2. Descodificación e inferencia en la comprensión verbal

Como ya hemos dicho, una gramática generativa es un código que empareja las representaciones fonéticas y las representaciones semánticas de las oraciones. Puesto que, generalmente, un enunciado puede percibirse como la realización de la representación fonética de una oración concreta (o, en caso de ambigüedad fonética, de dos oraciones), es razonable considerar que exista una estrecha correspondencia entre las representaciones fonéticas de las oraciones y los sonidos del habla. Por el contrario, dado que la mayoría de las oraciones pueden utilizarse para transmitir un número infinito de pensamientos distintos, no puede considerarse que exista una correspondencia demasiado estrecha entre las representaciones semánticas de las oraciones y los pensamientos. Al trazar un cuadro general de la comunicación verbal, por consiguiente, sería una idealización legítima (aunque tal vez los fonetistas no estén de acuerdo) pasar por alto las diferencias que existen entre las representaciones fonéticas de las oraciones y las realizaciones acústicas de los enunciados. Sin embargo, no sería legítimo pasar por alto las diferencias entre las representaciones semánticas de las oraciones y los pensamientos que los enunciados suelen transmitir.

Es fundamental, en este punto, establecer la diferencia entre *oración* y *enunciado*. Un enunciado posee una serie de propiedades diferentes, tanto lingüísticas como no lingüísticas. Puede contener la palabra «zapato», o un pronombre reflexivo, o un adjetivo trisilábico; puede ser pronunciado en un autobús, por alguien que tiene un fuerte resfriado y que se dirige a un amigo íntimo. Las gramáticas generativas aíslan las propiedades puramente

lingüísticas de los enunciados y describen una estructura lingüística común, la oración, compartida por toda una serie de enunciados que se diferencian tan sólo por sus propiedades no lingüísticas. Por definición, la representación semántica de una oración, tal como se la atribuiría una gramática generativa, no puede dar cuenta de propiedades no lingüísticas como, por ejemplo, el momento y el lugar de emisión del enunciado, la identidad del hablante, las intenciones del hablante, etc.

La representación semántica de una oración tiene que ver con una especie de núcleo común de significado que subyace a todos los enunciados de esa oración. Sin embargo, distintos enunciados de una misma oración pueden diferir en su interpretación, y, de hecho, eso es lo que suele ocurrir. El estudio de la representación semántica de las oraciones corresponde a la gramática; el estudio de la interpretación de los enunciados corresponde a lo que actualmente se conoce como «pragmática»⁶.

Como ejemplo, consideremos las oraciones (1)-(3):

- (1) Yo vendré mañana.
- (2) Pedro es alto.
- (3) Lola ha perdido las cartas de su novio.

Una gramática generativa no puede determinar a quién se refieren «yo», «Pedro» y «Lola», ni qué día indica «mañana». Sólo puede ofrecer algunas indicaciones muy generales. Puede establecer, por ejemplo, que «yo» siempre se refiere al hablante, que «Pedro» y «Lola» se refieren a personas u otros entes que responden a ese nombre, y que «mañana» indica el día posterior al del enunciado. Esto no es suficiente para determinar cuál es el pensamiento expresado cuando se emiten oraciones como (1)-(3). Por ejemplo, si Juan dice (1) el día 25 de marzo, la oración expresará el pensamiento de que Juan vendrá el 26 de marzo; si Ana dice (1) el día 30 de noviembre, expresará el pensamiento de que Ana vendrá el 1 de diciembre. La gramática no puede decir nada acerca de cómo el oyente, en una ocasión concreta y utilizando información extralingüística, determina cuál es realmente el momento de la enunciación, quién es el hablante, a qué Pedro y a qué Lola se refiere el hablante, etc., y, por consiguiente, qué pensamiento está siendo expresado exactamente. Estos aspectos de la interpretación implican una interacción entre estructuras lingüísticas e información extralingüística: sólo las primeras son abordadas por la gramática.

Otros aspectos de la interpretación de (1)-(3) que la gramática no especifica son a dónde piensa venir el hablante de (1), de acuerdo con qué criterios es alto Pedro (puesto que, por ejemplo, un enano alto no es una persona alta), y en qué sentido hay que interpretar la palabra ambigua

«cartas». En todos estos casos, la gramática sólo puede ayudar a determinar cuáles son las posibilidades de interpretación. La forma en que el oyente establece una restricción y realiza una elección entre dichas posibilidades ya es otra cuestión. Una cuestión que los gramáticos pueden ignorar, pero no así los pragmatistas: una teoría apropiada de la interpretación de los enunciados debe darle respuesta.

Los ejemplos (1)-(3) muestran cómo a consecuencia de una indeterminación referencial como la de «Pedro», una ambigüedad semántica como la de «cartas» y una indeterminación semántica como la de «alto», una sola oración, con una sola representación semántica, puede expresar una gama ilimitada de pensamientos. Todavía hay más factores que aumentan la distancia entre el significado de la oración y la interpretación del enunciado.

Una misma oración, empleada para expresar un mismo pensamiento, puede utilizarse unas veces para presentar dicho pensamiento como verdadero, otras veces para preguntarse si es verdadero, otras para pedir al oyente que lo haga verdadero, etc. Los enunciados no se utilizan sólo para transmitir pensamientos, sino también para manifestar la actitud o la relación del hablante frente al pensamiento expresado; en otras palabras, los enunciados expresan «actitudes proposicionales», realizan «actos de habla», o poseen «fuerza ilocutiva».

Consideremos, a modo de ejemplo, las oraciones (4) y (5):

(4) Tienes que irte.

(5) Pepe sí que es un tío honrado.

La interpretación de (4) será diferente según si el hablante está informando al oyente de la decisión de que tiene que irse, está exponiendo una conjetura y pidiendo al oyente que la niegue o la confirme, o está expresando que se siente ofendido porque el oyente se va. La interpretación de (5) será diferente según si el hablante está siendo sincero o irónico, haciendo una afirmación literal o hablando en sentido figurado. Muy a menudo, la estructura lingüística del enunciado indica una actitud concreta; la forma interrogativa, por ejemplo, indica de la manera más natural que el enunciado es una petición de información. No obstante, tal como muestran los ejemplos (4)-(5), generalmente al oyente se le deja un cierto margen de libertad, que deberá completar con información extralingüística.

Por otra parte, un enunciado que expresa un pensamiento de forma explícita puede transmitir otros pensamientos de forma implícita. Mientras

que un pensamiento expresado explícitamente debe mantener algún tipo de correspondencia con la representación semántica de la oración emitida, los pensamientos transmitidos de forma implícita no están sujetos a esta limitación. Consideremos los enunciados (6) y (7):

(6) ¿Sabes qué hora es?

(7) El café me quita el sueño.

El hablante de (6), a la vez que pregunta explícitamente al oyente si sabe qué hora es podría estar sugiriendo implícitamente que es hora de irse. El hablante de (7), mientras realiza una aserción explícita sobre los efectos del café podría estar rechazando o previendo el ofrecimiento de una taza de café (o, en otras circunstancias, solicitando o aceptando implícitamente dicho ofrecimiento).

Los ejemplos (1)-(7) ilustran una serie de casos en que la representación semántica de la oración emitida puede resultar insuficiente a la hora de ofrecer una interpretación completa de un enunciado dentro del contexto. Como hemos visto, los defensores de la teoría del código deben mostrar cuál es el código que hace posible la comunicación verbal. Ante un examen más profundo, la afirmación de que las lenguas humanas (tal como las describen las gramáticas que emparejan representaciones fonéticas y representaciones semánticas de las oraciones) son códigos del tipo más adecuado no queda corroborada. Sin embargo, ello no supone el fin del modelo del código de la comunicación verbal. Aún podría sostenerse que el código en cuestión es más complejo que una gramática: en lugar de ser una gramática, sencillamente podría contener una gramática como parte constituyente.

Para justificar el modelo del código de la comunicación verbal, habría que demostrar que la interpretación de los enunciados dentro del contexto se puede explicar añadiendo un nivel pragmático adicional de descodificación al nivel lingüístico que proporciona la gramática. En muchos de los últimos trabajos sobre pragmática se ha dado por sentado, en la mayoría de los casos sin ponerlo en duda, que puede hacerse. La pragmática, por analogía con la fonología, la sintaxis y la semántica, ha sido tratada como un mecanismo mental semejante a un código, subyacente respecto a un determinado nivel de capacidad lingüística. Se acepta de forma generalizada que existen reglas de interpretación pragmática exactamente igual que existen reglas de interpretación semántica, y que dichas reglas constituyen un sistema que sirve de complemento a lo que tradicionalmente entendemos como gramática.

Sin duda, existen fenómenos pragmáticos que conducen por sí mismos

a este tipo de planteamiento. Por ejemplo, un mecanismo pragmático podría contener reglas de interpretación como (8) y (9):

- (8) Sustituir por «yo» una referencia al hablante.
- (9) Sustituir por «mañana» una referencia al día posterior al del enunciado.

Imaginemos a un oyente equipado con dichas reglas, y capaz de reconocer que el hablante de (1) es Ana y que la fecha del enunciado es el 30 de noviembre. Automáticamente podría interpretar que el enunciado (1) transmite el pensamiento de (10):

- (1) Yo vendré mañana.
- (10) Ana vendrá el 1 de diciembre.

Sin embargo, la mayoría de los factores que concurren en la interpretación de los enunciados no pueden manejarse tan fácilmente.

Consideremos (11) y (12):

- (11) Él tenía una mancha de huevo en la corbata.
- (12) Eso es muy interesante.

De la gramática española se deduciría probablemente que el referente de «él» tiene que ser masculino, y que el referente de «eso» tiene que ser no-humano. Sin embargo, (11) y (12) se diferencian de (1) en que prácticamente en todas las ocasiones en que se emitan dichos enunciados habrá más de un referente que satisfaga esas condiciones. En estos casos, es evidente que la asignación de referentes reales debe implicar algo mucho más complicado que las reglas (8) y (9).

Para justificar el modelo del código de la comunicación verbal habría que demostrar que todos los casos de asignación de referente pueden resolverse mediante reglas que combinan automáticamente propiedades del contexto con propiedades semánticas del enunciado. Además, habría que demostrar que también la desambiguación, la recuperación de las actitudes proposicionales, las interpretaciones figurativas y el significado implícito pueden tratarse en términos similares. Nunca se ha ofrecido nada que se acerque a tal demostración.

Siempre dando por sentado que el modelo del código proporciona el marco para una teoría general de la comunicación, y por consiguiente para una teoría de la comunicación verbal, la mayoría de los pragmatistas han descrito la comprensión como un proceso inferencial. Los procesos inferenciales se diferencian bastante de los procesos de descodificación. Un *proceso inferencial* parte de un conjunto de premisas y desemboca en una

serie de conclusiones que derivan de forma lógica de las premisas, o, por lo menos, están garantizadas por las mismas. Un *proceso de descodificación* parte de una señal y desemboca en la recuperación de un mensaje que es asociado a la señal por un código subyacente. En general, las conclusiones no son asociadas a sus premisas por un código, y las señales no garantizan el mensaje que transmiten.

Para ilustrar las diferencias entre los procesos de codificación y los procesos inferenciales, consideremos (13)-(15):

- (13) (a) O María ha llegado pronto, o Roberto ha llegado tarde.
(b) Roberto nunca llega tarde.
- (14) [mariajeyadopronto].
- (15) María ha llegado pronto.

Que María ha llegado pronto, es decir (15), puede inferirse de las premisas de (13) o bien puede descodificarse de (14), pero no al contrario: (15) no puede descodificarse de (13) ni inferirse de (14). No se puede descodificar partiendo de (13) porque no existe un código que identifique (13) como una señal y (15) como su mensaje asociado. No puede inferirse de (14) porque las señales no garantizan por sí mismas el mensaje que codifican (de lo contrario, cualquier disparate, con sólo pronunciarlo, podría transformarse en un supuesto garantizado).

La idea de que la interpretación de los enunciados sea un proceso en gran parte inferencial se ajusta bien a la experiencia corriente. Consideremos (16)-(18), por ejemplo:

- (16) Jones ha comprado el *Times*.
- (17) Jones ha comprado un ejemplar del *Times*.
- (18) Jones ha comprado la editorial que publica el *Times*.

La oración (16) es ambigua, y puede entenderse que transmite tanto el significado de (17) como el de (18). Los oyentes normales en circunstancias normales no tienen problemas para elegir uno de estos dos significados, generalmente sin ni siquiera darse cuenta de que han realizado una elección. Si se señala la ambigüedad y se les pide que expliquen cómo saben qué interpretación es la correcta, generalmente contestan algo parecido a una argumentación lógica truncada: el hablante tiene que haber querido transmitir esta interpretación y no esa otra porque ésta es la única interpretación verdadera, o la única que proporciona la información requerida, o la única que tiene sentido.

Por ejemplo, un oyente a quien le preguntaran por qué ha entendido que «Jones ha comprado el *Times*» significa que «Jones ha comprado un

ejemplar del *Times*» y no que «Jones ha comprado la editorial que publica el *Times*», probablemente respondería: «porque la otra interpretación no puede ser cierta», o «porque la cuestión era si yo iba a comprar un ejemplar del *Times*». El supuesto que yace tras estas argumentaciones truncadas es que los hablantes establecen ciertas normas de veracidad, informatividad, inteligibilidad, etc., y que intentan comunicar únicamente información que responda a esa serie de normas. Dado que los hablantes observan sistemáticamente las normas y que los oyentes sistemáticamente esperan de ellos que así lo hagan, es posible descartar inferencialmente toda una serie de interpretaciones lingüísticamente posibles de cualquier enunciado concreto, y en consecuencia la tarea de la comunicación y de la comprensión se hace más fácil. A este mismo tipo de argumentaciones truncadas, basadas en normas implícitas, apelan los oyentes para justificar su interpretación de las expresiones referenciales, de la fuerza ilocutiva, de las figuras del habla y del significado implícito.

Los modernos pragmatistas, inspirados por la obra de Grice⁷, han intentado describir de forma más explícita estas normas implícitas de la comunicación verbal, y demostrar cómo se utilizan en la comprensión. Los procesos mentales que intervienen no han sido descritos con detalle, pero todos están de acuerdo en que se trata de procesos inferenciales. Como ya hemos dicho, los procesos inferenciales se diferencian bastante de los procesos de descodificación. ¿Quiere eso decir que los pragmatistas que defienden el modelo del código y, no obstante, describen la comprensión en términos inferenciales, están siendo incoherentes? No necesariamente: un proceso inferencial puede utilizarse como parte de un proceso de descodificación.

Vamos a emplear un ejemplo artificial para demostrar cómo la inferencia puede actuar también como descodificación. Imaginemos a dos personas que saben (sin que nadie más de los que están a su alrededor lo sepa) que la afirmación de (19) es cierta, que quieren hacer saber el uno al otro si la afirmación de (20) es cierta o no, y que no quieren que los demás presentes se beneficien de la información:

(19) Paco está en Marbella.

(20) El hablante va a marcharse de la fiesta.

Pueden utilizar la regla inferencial genérica (21) como si fuera una regla de descodificación, considerar los enunciados (22) y (23) como si fueran señales, y transmitir así, empleando estas señales, los mensajes (24) y (25) respectivamente:

(21) Premisas: Si *P*, entonces *Q*

P

Conclusión: *Q*

(22) Si Paco está en Marbella, me marcharé de la fiesta.

(23) Si Paco está en Marbella, no me marcharé de la fiesta.

(24) El hablante se marchará de la fiesta.

(25) El hablante no se marchará de la fiesta.

En este ejemplo tenemos un proceso inferencial que funciona simultáneamente como proceso de descodificación. Sin embargo, para que esto sea posible deben cumplirse varias condiciones: en primer lugar, el hablante y el oyente tienen que compartir la premisa tácita (19); en segundo lugar, deben compartir la regla inferencial (21); y por último, deben emplear esa premisa y esa regla excluyendo cualquier otra premisa tácita o regla de inferencia de que dispongan. De lo contrario, la descodificación de la señal no sería correcta.

La cuestión es si realmente hablantes y oyentes suelen conseguir en la comunicación verbal corriente un paralelismo similar de premisas y de reglas inferenciales. Si no fuera así, los procesos inferenciales que participan en la comunicación verbal no podrían calificarse como procesos de descodificación. Por consiguiente, para defender el modelo del código de la comunicación verbal es necesario demostrar de qué forma hablante y oyente llegan a tener no sólo un lenguaje común, sino también un conjunto de premisas comunes a las que aplican de forma paralela idénticas reglas inferenciales.

En el caso del lenguaje la demostración es bastante sencilla. La evidencia indica que hablantes con historias lingüísticas completamente diferentes pueden acabar teniendo gramáticas muy parecidas. Hay un sinnúmero de ejemplos que podrían servir para ilustrar un aspecto concreto de la estructura lingüística (pongamos, por ejemplo, la oración de relativo), de forma que no tiene demasiada importancia qué enunciados de la lengua son escuchados por el hablante en su niñez. También está claro que, a partir de un punto determinado, la estructura del lenguaje se tiene básicamente dominada, de forma que al encontrarse con nuevos enunciados la gramática de un hablante adulto difícilmente sufrirá algún cambio.

Aunque en la bibliografía pragmática no se ha tratado la cuestión de las reglas inferenciales, se puede afirmar que el desarrollo de las capacidades inferenciales se parece, en varios aspectos relevantes, al de las capacidades lingüísticas. Es decir, cualquier aplicación de una regla de inferencia sentará las bases para su adopción. De esa forma, diferentes experiencias con los procesos inferenciales podrían convergir, sin embargo, en un mismo sistema lógico. Un problema más grave es el de que los sistemas

lógicos, tal como los lógicos los describen, permiten derivar de las mismas premisas un número infinito de conclusiones diferentes. Pero, entonces, ¿cómo puede el oyente inferir exactamente las conclusiones que el hablante quiere que infiera? Propondremos una solución a este problema en los próximos capítulos.

En cualquier caso, como veremos en la próxima sección, la afirmación de que hablante y oyente pueden limitarse, y de hecho se limitan, a un conjunto de premisas comunes, resulta mucho más difícil de sostener.

3. La hipótesis del conocimiento mutuo

El conjunto de premisas que se emplean para interpretar un enunciado (aparte de la premisa de que el enunciado en cuestión ha sido emitido) constituye lo que generalmente se conoce como *contexto*. Un contexto es una construcción psicológica, un subconjunto de los supuestos que el oyente tiene sobre el mundo. Son estos supuestos, desde luego, más que el verdadero estado del mundo, los que afectan a la interpretación de un enunciado. En este sentido, un contexto no se limita a la información sobre el entorno físico inmediato o a los enunciados inmediatamente precedentes: expectativas respecto al futuro, hipótesis científicas o creencias religiosas, recuerdos anecdóticos, supuestos culturales de carácter general, creencias sobre el estado mental del hablante, son todos elementos que pueden desempeñar alguna función en la interpretación.

Mientras que está claro que los miembros de una misma comunidad lingüística convergen en una misma lengua, y es probable que converjan en las mismas capacidades inferenciales, no se puede decir lo mismo de sus supuestos sobre el mundo real. Es cierto que todos los humanos se ven limitados, en el desarrollo de su representación del mundo, por las capacidades cognitivas propias de la especie, y que todos los miembros de un mismo grupo cultural comparten un cierto número de experiencias, enseñanzas y opiniones. Sin embargo, por detrás de este marco común, los individuos tienden a ser altamente idiosincrásicos. Las diferencias en la historia personal conducen necesariamente a diferencias en la información que ha sido memorizada. Además, se ha demostrado repetidamente que dos personas que presencian el mismo suceso, incluso si se trata de un suceso saliente y altamente memorable como, por ejemplo, un accidente de tráfico, pueden construir representaciones radicalmente distintas del mismo, discrepando no sólo en la interpretación, sino también en la forma de recordar los hechos materiales básicos⁸. Mientras que las gramáticas neutralizan las diferencias entre experiencias distintas, el conocimiento y la memoria imponen diferencias incluso a las experiencias comunes.

Las gramáticas y las capacidades inferenciales se estabilizan después de

un período de aprendizaje, y se mantienen sin cambios entre un enunciado o inferencia y el enunciado o inferencia siguientes. Por el contrario, cada experiencia nueva se añade a la gama de contextos potenciales. Esto es así, de forma decisiva, en la interpretación de enunciados, dado que el contexto que se utiliza para interpretar un enunciado concreto generalmente contiene información derivada de enunciados inmediatamente precedentes. Cada nuevo enunciado, aún reposando sobre la misma gramática y las mismas capacidades inferenciales que los enunciados precedentes, requiere un contexto completamente distinto. Uno de los problemas centrales de la teoría pragmática consiste en describir de qué forma consigue encontrar el oyente, para cada enunciado concreto, un contexto que le permite comprenderlo adecuadamente.

Un hablante que quiera que un enunciado sea interpretado de una forma determinada también tiene que esperar que el oyente sea capaz de proporcionar un contexto que permita recuperar dicha interpretación. Un emparejamiento erróneo entre el contexto previsto por el hablante y el contexto empleado por el oyente puede dar lugar a un malentendido. Supongamos, por ejemplo, que el hablante de (7) no quiera tener sueño, y por lo tanto quiera aceptar el ofrecimiento de café de su anfitrión, mientras que éste supone que el hablante no quiere quedarse desvelado, y por consiguiente interpreta (7) como un rechazo:

(7) El café me quita el sueño.

Evidentemente, esta diferencia entre el contexto real y el contexto previsto producirá un malentendido. Desde luego, estos malentendidos ocurren. No es posible atribuirlos a ruidos en el canal acústico. La cuestión estriba en si se producen debido a que, en ocasiones, los mecanismos de la comunicación verbal se aplican de forma incorrecta, o a que esos mecanismos pueden, en el mejor de los casos, posibilitar el éxito de la comunicación, pero no garantizarlo. Nosotros vamos a proceder de acuerdo con la segunda alternativa. La mayoría de los pragmatistas optan por la primera: intentan describir un mecanismo de seguridad que, aplicado correctamente y no distorsionado por ningún ruido, garantizaría el éxito de la comunicación.

La única forma de cerciorarse de que no puedan producirse malentendidos como el que hemos descrito arriba consistiría en asegurarse de que el contexto empleado por el oyente siempre fuera idéntico al previsto por el hablante. ¿Cómo hacerlo? Puesto que dos personas están seguras de compartir por lo menos algunos supuestos sobre el mundo, deberían utilizar sólo esos supuestos compartidos. Esta respuesta, sin embargo, es incompleta, ya que surge inmediatamente una nueva pregunta: ¿cómo van

a distinguir el hablante y el oyente los supuestos que comparten de los que no? Para ello necesitan establecer supuestos de segundo orden sobre cuáles son los supuestos de primer orden que comparten; claro que, luego, más les vale asegurarse de que comparten esos supuestos de segundo orden, lo que requiere unos supuestos de tercer orden. Algunos pragmatistas se detienen en este punto (p. ej. Bach y Harnish 1979), y no conceden ninguna importancia práctica al hecho de que, en principio, como han señalado otros (Schiffer 1972; Clark y Marshall 1981), el mismo problema vuelva a presentarse para los supuestos de tercer orden, que reclaman supuestos de cuarto orden, y así hasta el infinito.

Consideremos un ejemplo relevante dentro de la literatura dedicada a la asignación de referentes:

El miércoles por la mañana, Ana y Luis leen la edición matinal del periódico y comentan que dice que esa noche ponen en el cine Roxy *Un día en las carreras*. Cuando sale la última edición, Luis lee la cartelera y nota que han corregido la película, cambiándola por *Me siento rejuvenecer*, y hace un círculo con su bolígrafo rojo. Más tarde, Ana coge la última edición, nota el cambio y ve el círculo de Luis. También se da cuenta de que Luis no puede saber que ella ha visto la última edición. Más tarde, ese mismo día, Ana ve a Luis y le pregunta: «¿Has visto la película que ponen esta noche en el Roxy?» (Clark y Marshall 1981:13).

La cuestión es a qué película debería suponer Luis que se está refiriendo Ana. Como señalan Clark y Marshall, aunque ambos, Ana y Luis, saben que la película que ponen en el Roxy es *Me siento rejuvenecer*, y Ana sabe que Luis lo sabe, ese nivel de conocimiento compartido no es suficiente para garantizar el éxito de la comunicación. Luis podría pensar que aunque él sabe que en realidad la película que están echando es *Me siento rejuvenecer*, Ana todavía podría creer que es *Un día en las carreras* y estar refiriéndose a ésta. O podría decidir que ella debe haber visto la corrección marcada, y debe haberse dado cuenta de que él sabe que la película es *Me siento rejuvenecer*, y se está refiriendo a ella. O, tal vez, podría pensar que aunque ella debe haber visto la corrección, se dará cuenta de que él no puede saber que la ha visto, así que en realidad se estará refiriendo a *Un día en las carreras*. O tal vez ella haya visto la corrección y se espere que él se dé cuenta de que la ha visto, pero no está segura de que él vaya a darse cuenta de que ella se ha dado cuenta de que él se ha dado cuenta de que la ha visto; y así hasta el infinito.

Clark y Marshall concluyen que la única manera de garantizar el éxito de la comunicación es que Ana no sólo sepa cuál es en realidad la película que ponen en el Roxy, sino que sepa que Luis sabe cuál es, y que Luis sepa que ella sabe cuál es, y que él sepa que ella sabe que él sabe cuál es,

y así indefinidamente. De igual forma, Luis no sólo debe saber cuál es en realidad la película que echan en el Roxy, sino saber que Ana sabe cuál es, y que ella sabe que él sabe cuál es, y que ella sabe que él sabe que ella sabe cuál es, y así indefinidamente. Este tipo de conocimiento de tipo ilimitadamente regresivo fue identificado por primera vez por Lewis (1969) como *conocimiento común*, y por Schiffer (1972) como *conocimiento mutuo*⁹. La cuestión es que si el oyente tiene que estar seguro de recuperar la interpretación correcta, es decir, aquélla que está en la intención del hablante, los elementos de la información contextual utilizada para interpretar el enunciado no sólo deben ser conocidos por el hablante y por el oyente, sino que deben ser mutuamente conocidos.

Dentro del marco del modelo del código, el conocimiento mutuo es una necesidad. Si la única forma de comunicar un mensaje consiste en codificarlo y descodificarlo, y si la inferencia desempeña alguna función en la comunicación verbal, entonces el contexto dentro del cual se comprende un enunciado debe limitarse estrictamente al conocimiento mutuo; de lo contrario, la inferencia no podría funcionar como un aspecto efectivo de la descodificación. Sin embargo, como han señalado prácticamente todos los que han tocado el tema, es difícil imaginar la forma de hacer encajar el requisito de un conocimiento mutuo en una explicación psicológicamente adecuada de la producción y la comprensión de enunciados. Quien adopte esta hipótesis se verá inevitablemente forzado a llegar a la conclusión de que cuando los seres humanos intentan comunicarse aspiran a algo que, en realidad, nunca consiguen.

Si el conocimiento mutuo es necesario para la comunicación, la pregunta que surge inmediatamente es cómo puede determinarse su existencia. ¿De qué forma, exactamente, distinguen el hablante y el oyente los conocimientos meramente compartidos de los conocimientos verdaderamente mutuos? En principio, para poder establecer esta distinción tendrían que realizar una serie infinita de comprobaciones, lo que, evidente, es imposible en el lapso de tiempo que se tarda en producir y entender un enunciado. Por consiguiente, incluso si *intentan* limitarse a lo mutuamente conocido, no hay garantías de que vayan a conseguirlo.

Muchos pragmatistas han aceptado esta conclusión, afirmando que el conocimiento mutuo no es una realidad, sino «un ideal que las personas se afanan por conseguir porque... quieren evitar los malentendidos siempre que sea posible» (Clark y Marshall 1981:27). Ahora bien, aunque es cierto que a veces las personas extreman los esfuerzos para evitar los malentendidos, dichos esfuerzos constituyen la excepción, no la regla. En los procedimientos legales, por ejemplo, se hace un intento realmente serio de determinar el conocimiento mutuo entre todas las partes interesadas: todas las leyes y los precedentes se hacen públicos, se registran todas las

pruebas legítimas, y sólo las pruebas legítimas pueden ser tomadas en consideración, de forma que existe realmente una parcela restringida de conocimiento mutuo a la que todas las partes pueden recurrir y a cuyos límites deben ceñirse. No hay pruebas de que tales preocupaciones existan en la conversación normal, por muy seria o muy formal que sea. Se corren toda clase de riesgos, y se establecen toda clase de supuestos y conjeturas. No hay indicios de que se realice ningún esfuerzo por asegurar el conocimiento mutuo.

Se han invertido muchas energías en intentar desarrollar una aproximación al requisito del conocimiento mutuo que pueda defenderse empíricamente. Se ha afirmado que, en determinadas circunstancias, está justificado que hablante y oyente den por supuesto que existe un conocimiento mutuo aun cuando no sea posible determinar su existencia de forma concluyente. Por ejemplo, si dos personas pueden verse la una a la otra mientras miran una misma cosa, está justificado que den por sentado que tienen un conocimiento mutuo de esa cosa. Si un determinado hecho es conocido por todos los miembros de una comunidad, dos personas que crean reconocerse recíprocamente como miembros de dicha comunidad tendrán motivos para suponer que existe un conocimiento mutuo de ese hecho. A pesar de todo, en ninguno de estos casos existe certeza alguna de que haya un conocimiento mutuo. Distintas personas pueden mirar un mismo objeto y, sin embargo, identificarlo de forma diferente; pueden atribuir diferentes interpretaciones a una información que hayan recibido conjuntamente; o pueden no percibir los hechos. En todos estos casos, el individuo se equivocaría al dar por supuesto el conocimiento mutuo.

En este punto se produce una paradoja. Puesto que el supuesto del conocimiento mutuo siempre puede ser erróneo, la hipótesis del conocimiento mutuo no puede proporcionar las garantías que constituyen el fin para que fue formulada. Si Luis se puede estar equivocando cuando supone que Ana y él tienen un conocimiento mutuo del hecho de que la película que ponen en el Roxy es *Me siento rejuvenecer*, no puede estar seguro de haber comprendido correctamente a qué película se está refiriendo Ana. El concienzudo pero vano esfuerzo de Luis por determinar el conocimiento mutuo no le protege, en realidad, del riesgo de caer en un malentendido. Así que, ¿por qué tomarse tantas molestias?

Aún hay otra paradoja en la idea de que oyente y hablante puedan llegar a suponer con razón, aunque sin certeza absoluta, que tienen un conocimiento mutuo sobre un hecho determinado. La misma definición de conocimiento mutuo implica que las personas que comparten un conocimiento mutuo *saben* que es así. Si uno no *sabe* que dispone de un conocimiento mutuo (de algún hecho, con alguna persona), entonces es que no lo tiene. El conocimiento mutuo tiene que ser seguro, de

lo contrario no existe. Y dado que nunca puede ser seguro, nunca existe.

Aparentemente, la postura de rectificación de quienes defienden la teoría del código debería ser la de reemplazar el requisito del conocimiento mutuo por el de supuestos mutuos de carácter probabilístico. Esta propuesta, aunque más realista, plantea un problema obvio. En general, cuanto más alto sea el orden de los supuestos de un esquema de este tipo menos probabilidades hay de que sean verdaderos. Puede que Luis sepa a ciencia cierta que la película que echan esta noche es *Me siento rejuvenecer* pero, a falta de pruebas convincentes, no debería sentirse tan seguro de que Ana dé por supuesto que él lo sabe, y mucho menos de que ella dé por supuesto que él supone que ella supone que él lo sabe, y así sucesivamente. El mismo supuesto de mutualidad, que es el de orden más alto, es el que tendría el nivel de probabilidad más bajo. Por consiguiente, cabe preguntarse cómo el hecho de restringir el contexto a los supuestos mutuos podría asegurar la identidad o quasi-identidad de las premisas requeridas por el modelo del código.

Otro problema que plantea la hipótesis del conocimiento mutuo es que, si bien define una clase de contextos *potenciales* utilizables en la interpretación de enunciados, no dice nada de cómo se selecciona un contexto concreto ni de la función del contexto en el proceso de comprensión. Veamos el siguiente enunciado:

(26) La puerta está abierta.

Hablante y oyente podrían compartir el conocimiento de cientos de puertas diferentes: el requisito del conocimiento mutuo no contribuye en absoluto a explicar cómo se efectúa la elección de un referente concreto.

Bach y Harnish (1979:93) dedican cierto tiempo a justificar su particular versión de la hipótesis del conocimiento mutuo, pero añaden que su teoría pragmática no dice mucho de «qué estrategia específica emplea el oyente para identificar un determinado propósito comunicativo. No da ningún indicio de cómo se activan determinadas creencias mutuas, o, en todo caso, de cómo se las selecciona como relevantes, y mucho menos de cómo se realiza la identificación correcta». Pero es que, en ese caso, adoptar la hipótesis del conocimiento mutuo es hablar por hablar. Mientras no sepamos nada de cómo se seleccionan realmente los contextos y de cómo se emplean en la interpretación de los enunciados, la creencia de que deben limitarse al conocimiento mutuo no tiene justificación alguna, salvo el hecho de que deriva del modelo del código¹⁰.

Los pragmatistas no tienen ningún argumento positivo que demuestre que durante la comunicación verbal los individuos puedan distinguir, y de

hecho distingán, los conocimientos que son mutuos de los que no lo son. El único argumento que poseen es de carácter negativo: si el conocimiento mutuo no existe en la forma requerida por el modelo del código de la comunicación verbal, entonces el modelo del código es erróneo. Puesto que consideran al modelo del código como la única explicación posible de la comunicación, se aferran a la hipótesis del conocimiento mutuo.

En lugar de adoptar el modelo del código, en vista de que nos conduce a la hipótesis del conocimiento mutuo y de que luego tenemos que preocuparnos de cómo justificar empíricamente dicha hipótesis, nosotros queremos afrontar la cuestión desde el planteamiento opuesto. Nosotros consideramos que la hipótesis del conocimiento mutuo es insostenible. Por consiguiente, concluimos que la teoría del código debe estar equivocada, y que más vale que nos preocupemos de buscar posibles alternativas.

4. El enfoque de Grice: «significado» y comunicación

En 1957 Paul Grice publicó un artículo, «Meaning» (El significado), que ha sido objeto de un gran número de controversias, interpretaciones y revisiones¹¹. En dicho artículo, Grice proponía el siguiente análisis de qué significa que un individuo *H* dé a entender algo mediante un enunciado *x* (donde «enunciado» ha de interpretarse como referido no sólo a los enunciados lingüísticos, sino a cualquier forma de conducta comunicativa):

«[*H*] dio a entender algo mediante *x*» equivale (aproximadamente) a «[*H*] quería que la enunciación de *x* provocara un determinado efecto en un determinado oyente a través del reconocimiento de su intención» (Grice 1957/1971:58).

La reformulación de este análisis realizada por Strawson (Strawson 1964a/1971:155; ver también Schiffer 1972:11) distingue las tres subintenciones que participan en el proceso. Para expresar algo mediante *x*, el propósito de *H* debe ser que

- (27) (a) La enunciación de *x* por parte de *H* produzca una determinada respuesta *r* en un determinado oyente *O*;
(b) *O* reconozca la intención (a) de *H*;
(c) El reconocimiento de la intención (a) de *H* por parte de *O* actúe, por lo menos en parte, como la razón de *O* para su respuesta *r*.

Este análisis puede desarrollarse de dos maneras. El propio Grice lo empleó como punto de partida para una teoría del «significado», en un

intento de ir desde el análisis del «significado del hablante» hacia cuestiones semánticas tan tradicionales como son el análisis del «significado de la oración» y del «significado de la palabra». Por razones que deberían resultar evidentes, nosotros dudamos de que se puedan conseguir grandes resultados por ese camino. Sin embargo, el análisis de Grice también puede utilizarse como punto de partida para un modelo inferencial de la comunicación, y así es como nos proponemos considerarlo. En lo que queda de esta sección vamos a mostrar de qué forma puede aplicarse este análisis a la descripción de la comunicación. En las próximas tres secciones consideraremos algunas de las objeciones y de las reformulaciones que han sido propuestas. Por último, en las últimas cinco secciones de este capítulo desarrollaremos nuestro propio modelo.

Existen situaciones en las que el mero hecho de reconocer un propósito puede conducir al cumplimiento del mismo. Supongamos que María desea complacer a Pedro. Si Pedro se da cuenta de su intención de complacerle, ello podría bastar por sí mismo para complacerle. De igual forma, cuando los internos de una prisión reconocen en su guardián la intención de hacer que le teman, eso puede ser suficiente por sí solo para que le tengan miedo. Existe una clase de intención en la que esta posibilidad, más que excepcional, es explotada regularmente: la intención de informar suele satisfacerse, en la mayoría de los casos, al hacerla reconocible.

Supongamos que María quiere informar a Pedro de que le duele la garganta. Todo lo que tiene que hacer es dejar que oiga su voz ronca, ofreciéndole así una prueba manifiesta y concluyente de que le duele la garganta. En este caso, el propósito de María puede realizarse tanto si Pedro es consciente del mismo como si no: Pedro podría darse cuenta de que a María le duele la garganta sin darse cuenta de que ella quiere que él se dé cuenta. Supongamos ahora que el día 2 de junio María quiere informar a Pedro del hecho (verdadero o falso) de que en la pasada nochebuena le dolía la garganta. Esta vez no es probable que pueda ofrecer pruebas *directas* de su pasado dolor de garganta. Lo que sí puede hacer, sin embargo, es darle una prueba directa, no de su pasado dolor de garganta, sino de su presente intención de informarle del mismo. ¿Cómo puede hacerlo y qué consigue con ello? Una forma de hacerlo es emitir el enunciado (28), y lo que consigue es darle a Pedro una prueba *indirecta*, pero no por ello menos fuerte, de que el día de nochebuena le dolía la garganta:

(28) El día de nochebuena me dolía la garganta.

En el primero de nuestros ejemplos, la ronquera de María se deberá,