

LA INFRAESTRUCTURA
PRE-LINGÜÍSTICA DEL LENGUAJE
CONVENCIONAL:
UNA INDAGACIÓN EN LA HUELLA
DE MEAD, HABERMAS Y TOMASELLO

THE PRE-LINGUISTIC INFRASTRUCTURE OF
CONVENTIONAL LANGUAGE: AN INQUIRY INTO THE
PATH OF MEAD, HABERMAS AND TOMASELLO

ANDRÉS CRELIER

CONICET - Universidad Nacional de Mar del Plata

España 3261

7600 Mar del Plata

Argentina

andrescrelier@yahoo.com.ar

RESUMEN

El propósito de este trabajo es doble: 1) criticar la auto-suficiencia del lenguaje humano entendido como sistema convencional de signos, mostrando paralelamente su raigambre vital; 2) explorar la “infra-estructura” sobre la que se apoya el lenguaje humano convencional. Para el primer punto, se presenta y discute las posiciones de George Herbert Mead y de Jürgen Habermas, quienes pretenden dar cuenta de la conformación del lenguaje

convencional a partir de una instancia previa. Se sostiene que estos autores suponen una brecha no suficientemente justificada entre la comunicación natural y la convencional, asumiendo así la auto-suficiencia de la convencionalidad humana. Se aborda entonces la propuesta de Tomasello, quien enraíza la significatividad del lenguaje en una estructura pre-lingüística compartida en gran medida con nuestros parientes primates.

Palabras claves: Lenguaje convencional, G. H. Mead, J. Habermas, M. Tomasello.

ABSTRACT

This paper aims at 1) criticizing the self-sufficiency of human language taken as a conventional system of signs and showing its vital roots; 2) exploring the “infrastructure” that supports the conventional human language. The first point focuses on the ideas of George Hebert Mead and Jürgen Habermas, who affirm that conventional language arises from a natural context. It is argued that both authors assume an unjustified breach between natural and conventional communication which leads them to the presupposition that human conventional communication is self-sufficient. The second point discusses the proposal of Michael Tomasello, who bases linguistic meaning on a pre-linguistic structure shared to a large extent with our primate relatives.

Key words: Conventional Language, G. H. Mead, J. Habermas, M. Tomasello.

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es doble: 1) criticar la auto-suficiencia del lenguaje humano entendido como sistema convencional de signos, mostrando paralelamente su raigambre vital; 2) explorar la “infra-estructura” sobre la que se apoya el lenguaje humano, es decir, qué base pre-lingüística tiene que estar funcionando para que pueda haber algo así como “convenciones lingüísticas”.

Para el primer punto, presentaré sucesivamente las posiciones de George Herbert Mead y de Jürgen Habermas, quienes pretenden dar cuenta de la conformación del lenguaje convencional a partir de una instancia previa. Presentaré entonces una crítica a ambos planteos consistente en argumentar que suponen una brecha no suficientemente justificada entre la comunicación natural y la convencional, asumiendo de este modo una cierta auto-suficiencia de la convencionalidad humana. Es aquí donde me servirá la propuesta de Tomasello, quien enraíza la significatividad del lenguaje en una estructura pre-lingüística compartida en gran medida con nuestros parientes primates.

Como se advierte, no es mi propósito ofrecer una reconstrucción de tres autores sino hacer avanzar la discusión a través de ellos, para lo cual resultará necesario detenerse en algunos aspectos particulares de sus propuestas. Mi intención de fondo no es sumar argumentos a favor de un naturalismo reductivista aplicado en este caso al lenguaje sino, por el contrario, mostrar la plausibilidad de pensar la significatividad de la comunicación humana a nivel natural y pre-lingüístico, en lo que podría justamente considerarse un naturalismo no reductivista, entre otras cosas porque se orienta en un gradualismo entre animales humanos y no humanos.

2. DEL GESTO AL LENGUAJE SEGÚN MEAD

Para captar conceptualmente la base comunicativa del lenguaje convencional abordaré entonces, en primer lugar, al pragmatista norteamericano George Herbert Mead, quien indaga en detalle el ámbito inmediatamente

anterior al lenguaje convencional y trata de explicar a partir de allí la génesis de este último.¹

La dimensión comunicativa que hace posible y explica el surgimiento del lenguaje convencional es para Mead la dimensión gestual. No se incluye aquí, sin embargo, a los gestos convencionales como los que conocemos en las diversas culturas contemporáneas, en donde cumplen una función análoga a las expresiones lingüísticas. Por el contrario, se trata de una dimensión animal, natural o biológica, no convencional ni cultural, que tiene especial desarrollo en los animales vertebrados. Más que gestos convencionales, se trata de gestos naturales que permiten esclarecer el surgimiento del lenguaje convencional y entender, a partir de allí, su infraestructura.

Para comprender el funcionamiento que da sentido a los gestos deben destacarse dos elementos. En primer término, los gestos cumplen su función en un marco o contexto de carácter social y a la vez natural, es decir, en donde participan dos o más individuos de la misma especie animal. Más aun, no se trata de una mera dependencia parcial del contexto por parte de cada gesto sino del hecho de que cada gesto adquiere su sentido funcional como la parte de un todo, al modo de una fase que permite llevar adelante un proceso social completo. Así, los gestos son los inicios de actos sociales determinados o, como también se dice, las ritualizaciones de conductas más extensas y complejas. Así, cuando un perro muestra los dientes y se detiene allí, esa acción gestual es la parte inicial de un acto más extenso que es el ataque mismo. La vida animal, como saben los etólogos, abunda en ejemplos de este tipo.

En segundo término, Mead explica los gestos mediante el esquema conductista de estímulo y respuesta (su propia teoría se presenta como un “conductismo social”, aunque su análisis no permanece ajeno a los fenómenos del significado o sentido de las conductas). Según este esquema, un gesto funciona como un estímulo que provoca una respuesta. Haciendo una abstracción acaso cuestionable de la complejidad y riqueza de estímulos a los que está expuesto un organismo, Mead considera la situación en que los estímulos y las respuestas son exclusivamente gestuales. Estamos entonces ante una “conversación de gestos”.

¹ Mi fuente serán las primeras secciones de la parte II de *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*, 85 ss.

Vale aclarar que con “conversación” no se alude todavía a la presencia de significados compartidos por quienes conversan; lejos de ello, debe entenderse como una metáfora que traslada una noción propia del lenguaje humano a un ámbito en el que, según el propio Mead, no hay en rigor lenguaje. Lo que hay, estrictamente hablando, es una secuencia de estímulos y respuestas o de ajustes y reajustes, de carácter ciertamente complejo y flexible, en el marco de un acto social completo. El resultado *parece* una conversación pero no lo es en tanto no existen todavía símbolos compartidos y menos aun un marco común de carácter simbólico.

Justamente, el objetivo de la argumentación de Mead es diferenciar los casos en que todavía no hay significado común de aquellos en donde sí los hay, y explicar el paso de los primeros a los segundos, en donde puede hablarse propiamente de lenguaje. Si bien más arriba me referí al “sentido funcional” de los gestos, en la situación inicial —propia de los animales no humanos— no puede afirmarse aún que los gestos sean “significativos”. Mead los reduce, en el ámbito animal no lingüístico, a partes de una maquinaria más bien ciega, automática a pesar de ser compleja, y conformada por agentes solipsistas a pesar de ser social. De hecho, la infraestructura del lenguaje simbólico es explicada mediante la interacción de dos animales cuyos gestos no son otra cosa que estímulos y respuestas.

Estamos en situación de abordar el paso al lenguaje significativo. Mead acierta al insistir en que es la significatividad compartida la que permite el lenguaje, y que no hay tal significatividad a nivel de estímulo y respuesta, dado que los estímulos provocan algo diferente de ellos mismos: la furia de un animal atacando provoca, entre otras cosas, el miedo de otro que huye. ¿Cómo se explica entonces el paso de este intercambio maquínico a la constitución de un ámbito simbólico común que permite no solo la comprensión del otro sino una conducta comunicativa flexible, deliberada y auto-consciente?

Entre los elementos a tener en cuenta se destaca lo que llamaré la condición de auto-estímulo. Según esta, el gesto “. . . se convierte en símbolo significante . . . cuando produce el mismo efecto sobre el individuo que lo hace que sobre el individuo a quien está dirigido o que explícitamente reacciona a él y de tal modo involucra una referencia al yo del individuo que lo hace” (88). ¿En qué sentido esta condición sirve para explicar el paso al lenguaje?

Mead considera que la base del lenguaje es lo simbólico común y está embarcado en la búsqueda del mecanismo psicológico que lo produce. La imitación, como procedimiento al que se recurre para explicar el aprendizaje y la conformación de un ámbito compartido, no da cuenta, según él, de esta conformación sino que de algún modo la supone. El efecto de auto-estímulo, en cambio, permite entender cómo lo gestual no compartido —el punto de partida de la explicación— pasa a ser compartido, permitiendo así la formación de un ámbito simbólico común. Como vimos, el gesto en tanto estímulo genera una respuesta diferente de él mismo, pero esto cambia cuando el individuo que lo produce reacciona, él también, como el propio destinatario. En este caso, la capacidad de provocar un efecto se vuelve también sobre el individuo emisor y se produce una identidad de acciones: el otro que responde es también el propio emisor. Con otras palabras, el yo se pone en el lugar del otro, pues asume las respuestas ajenas como propias. Y dado que son precisamente las respuestas lo que Mead toma como el “significado” de los gestos, cuando dos (o más) interlocutores hacen esto mismo —como sucede en el caso de los hombres— se ensancha, por así decirlo, el terreno simbólico común, lo cual da lugar finalmente a un mundo compartido.

Una condición material clave en este proceso, pues facilita y potencia el paso al lenguaje, es el gesto *vocal*. Este posee la particularidad de que quien lo emite recibe usualmente también el efecto esperado y tiende al menos a responder al estímulo recibido como si fuera externo, algo que no es sencillo cuando el gesto es producido, por ejemplo, por nuestro rostro. Esto significa, para Mead, que en el caso del gesto vocálico el emisor asume que existe, entre él y el destinatario del gesto, una identidad en las respuestas. Dada la conformación del cuerpo de ciertos animales, en el gesto vocálico esta identidad se logra de manera inmediata. Sin embargo, es el hombre el que, a diferencia por ejemplo de los pájaros que emiten sonidos y los oyen reaccionando de modo diferenciado a los diversos estímulos auditivos, saca un provecho comunicativo y simbólico de esta circunstancia.

Mientras que el animal no humano no es capaz de pensar porque no se produce en él esta vuelta reflexiva del gesto sobre sí mismo que, internalizada, constituye justamente el proceso del pensamiento (112), el animal humano se pone en el lugar del otro, lo internaliza y dirige a partir de allí su conducta, ampliándose así el terreno común de la comunicación simbólica.

Mead cree que se pone en marcha con esto último un proceso no imitativo de selección de gestos comunes y ampliación de la base que constituirá el lenguaje convencional.

Más allá de si la explicación de Mead se sostiene en todos sus puntos (a mi modo de ver, es particularmente problemático su rechazo del papel de la imitación), lo cierto es que su modelo responde de modo adecuado a varios interrogantes sobre el origen del significado lingüístico. No solo lo liga con un fenómeno previo cuya significatividad no es convencional, sino que permite entender cómo surge lo simbólico compartido, esa especie de contrato proto-lingüístico elaborado en una relación gestual y comunicativa en la que no existe un acuerdo simbólico previo. Mead cree incluso que la conformación de los objetos a los que hacemos referencia son constituidos en un proceso social de carácter simbólico.

Retomando el hilo de la indagación: ¿logra Mead explicar el origen de lo común simbólico a partir de un marco que, si bien es compartido, no posee propiamente “significado”? Con otras palabras, ¿logra explicar la génesis de lo simbólico convencional sin recurrir a una significatividad compartida con anterioridad? Para abordar este problema presentaré el modo en que Habermas critica y complementa el modelo de Mead, y agregaré acto seguido otras observaciones críticas que permitirán proseguir la argumentación. Adelantando la dirección de esta última, sostendré que ambos autores pretenden que el terreno común significativo es algo característico del lenguaje convencional, pero no pueden evitar introducirlo, en sus explicaciones, en una instancia previa no lingüística. Mi propuesta es pues correr hacia atrás, hacia lo pre-lingüístico, el umbral en que ya estamos en presencia de un terreno de significatividad compartida.

3. HABERMAS Y EL SURGIMIENTO DEL LENGUAJE CONVENCIONAL

La penetrante reconstrucción habermasiana del pragmatista norteamericano, ofrecida al inicio del tomo segundo de la *Teoría de la acción comunicativa*, es una muestra de cómo armar una teoría usando las piezas de otra y no meramente, como es usual, sobre sus ruinas (2: 9 ss). Me aproximaré a Habermas a través de su posición frente a Mead en tres momentos sucesivos: presentaré primero la crítica de Habermas a Mead; intentaré,

en segundo lugar, reconstruir la posición del propio Habermas; y buscaré, finalmente, poner en evidencia determinados problemas de la posición habermasiana.

El primer momento se puede encarar enunciando una tesis general que, según Habermas, resume el paradigma bajo el que Mead se ubica: los déficits del pragmatista se deberían básicamente a su filiación a la “filosofía de la conciencia”. En efecto, las explicaciones de Mead tienen como unidad de análisis al sujeto (el organismo o el individuo), el cual o bien interactúa con otros sujetos según el modelo explicativo de estímulo y respuesta, o bien internaliza estructuras comunicativas (Habermas 2:19). En este marco de sujetos que interactúan —y que en el modelo meadeano son en principio dos organismos— se genera un mecanismo que, como hemos visto, propicia el desarrollo de un ámbito compartido.

Veamos cómo se especifica esta crítica general de Habermas en relación con el proceso de conformación de un ámbito comunicativo común. Se trata aquí de asumir la actitud del otro, expresión que puede ser entendida en dos sentidos diferentes, uno estrecho y otro amplio. El sentido estrecho no se sale de los límites de los organismos aislados que a lo sumo anticipan reacciones y se aprovechan estratégicamente de ello. Así, cuando un organismo aprende los efectos de sus propios gestos, no puede evitar anticipar el significado —o respuesta— que producirán en el otro, y los emitirá justamente con esa expectativa. Si esta tendencia se desarrolla, se desemboca en una relación en la que el primer organismo “se dirige” —dicho en el mismo sentido que cuando usamos actos de habla— al segundo: “El primer organismo se relaciona ahora con el otro como con un destinatario que interpreta de una determinada forma el gesto que se le hace” (Habermas 2: 24). Si esto mismo sucede con el segundo organismo, estamos plenamente insertos en el sentido ampliado de la asunción del otro, según el cual los dos organismos son entidades sociales que se relacionan como destinatarios y emisores de mensajes simbólicos.²

² Puede afirmarse que el trabajo teórico de Mead se asemeja a un lema que (por desgracia) pertenece a una gran corporación: “Transformando interacciones en relaciones humanas” (*Transforming interactions into relationships*, en el inglés original).

Ahora bien, como resume Habermas, “Mead no distingue suficientemente entre las dos categorías de actitudes que el uno toma del otro: tomar la actitud del otro significa, de un lado, el anticipar la reacción del otro al gesto de uno, y, por el otro, el adoptar la actitud del otro de dirigir un gesto a un intérprete” (25). No hay en Mead una distinción clara entre ambas situaciones y, podemos agregar, tampoco hay una explicación clara de cómo se pasa de un rol al otro. Respecto del lenguaje humano convencional, interesa la situación en la que ya tenemos a un hablante y a un oyente o, si se quiere, la situación en donde están dadas las condiciones comunicativas para que los haya. En la relación entre hablante y oyente no solo hay identidad objetiva de significados —la cual no es una condición suficiente, pues esta identidad puede ser ignorada de hecho por los interlocutores— sino la atribución idéntica de significados por parte de cada uno de ellos, es decir, la atribución del mismo significado.

La crítica de Habermas a Mead nos vuelve a ubicar frente al problema de entender cómo obtiene el lenguaje su significatividad original. El pensador alemán argumenta en contra de la filosofía de la conciencia, cuya unidad de análisis son los sujetos aislados, que este paso debe explicarse mediante alguna noción que capte la dimensión intersubjetiva como básica o primitiva, al menos para el lenguaje convencional e histórico.

Llegamos con esto al segundo momento de este apartado, constituido por la posición del propio Habermas. Este se ubica en la huella abierta por Mead, continuándola allí donde el sendero, si bien no equivoca la dirección, se presenta ya algo difuso e insuficiente.³ Habermas advierte que el pragmatista norteamericano, a diferencia de su seguidor en la teoría semiótica Charles Morris, no se contenta con una descripción conductista del proceso de interacción simbólica, sino que busca entender este proceso desde la propia perspectiva de los participantes. Los que se comunican tienen que saber que el otro sabe (y así de modo indefinido) que existe una identidad en el significado de los medios simbólicos utilizados.

La propuesta de Habermas es que la identidad de significado solo puede ser garantizada por la validez intersubjetiva de una regla. Con este

³ Seguiré de cerca el apartado de *Teoría de la acción comunicativa* que, en el contexto de la discusión de Mead, se inicia en Habermas 2: 27 ss.

recurso expresamente tomado de Wittgenstein, Habermas pretende darle un contenido filosófico a los huecos que la teoría de Mead todavía presenta, encerrada como está en la descripción de sujetos aislados que anticipan conductas ajenas. La regla introduce la noción de validez intersubjetiva, que, sumada a la de identidad de significado, constituyen condiciones para la comunicación lingüística.

En efecto, asegurar la identidad de significado no es suficiente si esta identidad es concebida como algo “exterior” a los participantes, no internalizada todavía por ellos (a partir del sentido estrecho de la asunción del lugar del otro, que vimos más arriba). La validez intersubjetiva genera ahora “para los participantes” la identidad del significado. Esta identidad reconocida por los participantes es la base misma de la convencionalidad. La comprensión de una acción simbólica está entonces, para Habermas, ligada con la capacidad para seguir una regla: los significados valen como idénticos en base a una regla o norma convencional que así lo indica. Habermas está pensando, a mi modo de ver, en algo tan básico —y quizás por eso mismo tan invisible a los ojos— como la idea de que el significado de toda palabra está regido, entre otras cosas, por la regla de que su identidad se mantiene y es reconocida por los diversos hablantes.

Entender el significado lingüístico como reglado permite además, como insiste Habermas, entender el hecho central de que los hablantes siguen bien o mal estas convenciones, que pueden en tal medida criticarse mutuamente cuando la regla no se respeta. Esto no es posible ni para un individuo aislado, al que le faltaría todo criterio de corrección, ni para la situación de comunicación gestual descrita por Mead, en donde no hay criterio público, el cual permite no solo reconocer algo que los demás reconocen sino también, como vimos, asumir que los otros saben lo mismo que uno sabe. Sobre esta base es posible evaluar la comunicación ajena y tomar posición frente a ella.

Habermas muestra que los participantes en la comunicación simbólicamente mediada tienen que suponer reglas públicas del significado, conocidas por todos ellos, para realizar los actos comunicativos que fenomenicamente advertimos en el lenguaje convencional: llegar a un consenso fundado sobre algo, tomar posición frente a la conducta lingüística de los demás, juzgando como fallida o exitosa una realización lingüística, etc. Así, si alguien grita: “¡Atacan!” en el contexto militar adecuado y con intención

comunicativa, las reglas que gobiernan esa emisión exigen respuestas determinadas por parte de los destinatarios, quienes a su vez pueden evaluar si la emisión es correcta (si no es, por ejemplo, una broma).

Más allá de si se piensa que en el significado se encuentran ya codificados diversos aspectos del uso y contexto adecuados, Habermas pone el acento en el carácter convencional de las emisiones lingüísticas. En lugar de prever conductas, los hablantes esperan no solo la ocurrencia de hechos en base a la observación y a razonamientos inductivos (siempre que emito *p*, determinado organismo reacciona de tal modo), sino un cumplimiento de reglas previamente reconocidas. En un caso, las expectativas se basan en la observación de la conducta ajena y, como explica Mead, en la internalización de las reacciones del otro; en el otro caso, las expectativas se miden de acuerdo con una regla compartida que se cumple o no. Si no hay alguna suerte de acuerdo previo —una dimensión intersubjetiva—, no tiene sentido “reprochar” a los interlocutores su conducta (lingüística o fruto de ella), o simplemente señalar si esta es correcta o incorrecta desde el punto de vista de las normas lingüísticas.

Es el momento de pasar al tercer y último punto de este apartado, el de la crítica a Habermas. Las objeciones que propongo pueden entenderse a la luz de una dificultad teórica que, a mi modo de ver, este autor afronta: se trata de cómo compatibilizar la tesis de que la intersubjetividad es una dimensión normativa irreductible con la explicación de su génesis a partir de una dimensión previa. A mi modo de ver, ambas tareas resultan difícilmente compatibles en este autor.

En una situación como la descrita por Mead, en la que diversos sujetos aislados interactúan emitiendo estímulos y recibiendo respuestas, no existe todavía un terreno plenamente intersubjetivo donde el acuerdo sobre el significado sea previo a la interacción misma. Y por esto mismo no hay elementos suficientes para constituir un “*in nuce*”, es decir las semillas suficientes para pasar a lo público, compartido, intersubjetivo, etc. Visto desde el punto de llegada, si se describe a la dimensión intersubjetiva como primitiva e irreductible, puede sospecharse que toda reconstrucción adecuada del paso a esta dimensión —por ejemplo desde una conversación de gestos— implícitamente la supone y en tal medida la reduce.

Esto último es, en mi opinión, lo que sucede tanto en Mead como en Habermas. La significatividad de la cual el lenguaje obtiene su sustancia se

presenta, en la propia teoría, en momentos pre-convencionales y, es preciso admitirlo, pre-lingüísticos. El problema se lee ya en el propio Habermas, quien realiza las dos afirmaciones siguientes. La primera es que la “. . . identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la *validez* intersubjetiva de *una regla* que fije de modo ‘convencional’ el significado de un signo” (28). Sin embargo, pocas páginas más adelante Habermas admite que “. . . las interacciones mediadas simbólicamente no requieren . . . [de] una convencionalización *completa* de los signos” (38). Esto último sugiere que el paso hacia lo intersubjetivo es gradual. Pero en tal caso habría situaciones de interacción simbólica donde la identidad del significado *solo en parte* estaría asegurada por reglas intersubjetivas y convencionales. ¿De qué manera piensa Habermas que se asegura esta identidad? Si se admite una manera no públicamente convencional de garantizar la identidad y el intercambio simbólicos, ¿no se diluye con esto la fuerza de la intersubjetividad como condición de la interacción simbólica y, en última instancia, del lenguaje?

En cierto modo, Habermas prepara el terreno para evitar estas preguntas, siguiendo en esto el ambiguo derrotero de Mead. Si se lee exclusivamente la sección dedicada al concepto de regla, pareciera que todo símbolo capaz de servir para la interacción significativa depende de reglas convencionales, pero la reconstrucción de la posición de Mead habla ya de significado al nivel de la interacción estímulo-respuesta. Como Habermas reseña: “Para una consideración genética la interacción mediada por gestos que tiene lugar entre animales cobra un papel central si, como hace Mead, se parte del concepto de *significado objetivo o natural*” (16). El significado no está aquí ligado a una regla pública, sino que es una “propiedad del sistema”; una propiedad que no ha sido internalizada ni, más importante aun, “intersubjetivizada” (en el sentido de las reglas convencionales). Al nivel del intercambio de gestos habría, entonces, significado, pero este no es ni público ni subjetivo. Y el propósito de Mead sería captar la emergencia de la comunicación lingüística a partir de ese significado natural, en lo que conformaría un proceso gradual de “semantización”. El lenguaje se explicaría en suma a partir del “potencial semántico” de las interacciones mediadas por gestos (17).

Pero esto nos acerca a una suerte de “idealismo objetivo” según el cual existiría un significado externo, propio del “sistema” pero ignorado por los participantes del sistema. En todo caso, un etólogo perspicaz puede atribuir

a los participantes conductas significativas, pero siempre desde afuera. Pero en ausencia de etólogos este significado corre el riesgo de ser “para nadie”, lo cual resulta absurdo (o metafísico) pues todo significado es significado para alguien. Además, si la semantización es un proceso de internalización del potencial semántico del “sistema”, es este último la base misma del significado y no las reglas convencionales que puedan elaborarse públicamente. Sería el sistema y no el grupo social la base común que se requiere para la convencionalidad lingüística.

Resumiendo las dos fuentes de problemas teóricos que, a mi modo de ver, posee aquí la posición habermasiana: en primer lugar, está el hecho de que Habermas ubique la significatividad inicial fuera de toda conciencia (el significado objetivo o natural), y segundo, que explique el proceso de semantización a partir de una base objetiva o sistémica que desplaza la intersubjetividad misma. Al margen de si ambas cosas podrían considerarse acertadas, se oponen, en todo caso, a la elaboración habermasiana del concepto intersubjetivo de regla.

Volvamos brevemente a Mead, en donde estas dificultades aparecen también con claridad. Por un lado, el conductismo de Mead solo puede ver en el intercambio gestual un proceso de interacción del estilo estímulo-respuesta, pero, por el otro, al intentar explicar el origen del lenguaje a partir de esta situación gestual, no puede sino admitir que ya existe allí significado, aunque este no sea ni consciente ni “simbólico”. ¿Qué puede ser entonces el significado de un gesto? Para Mead, se trata de la respuesta o, en su defecto, la tendencia a responder a un estímulo, de modo que el concepto de una cosa es el conjunto de respuestas posibles (un perro puede ser un compañero de juego, un enemigo, etc.) (Mead 110). El conductismo adquiere pues un tinte hermenéutico, en tanto las conductas son estímulos cuyas respuestas son a su vez procesos de comprensión.

Esto abre la puerta para superar la distinción entre animales humanos y no humanos, pues —a pesar de Mead—, ¿qué impide pensar que toda situación animal de comunicación gestual es significativa para los participantes? Un escollo para esto, según el pragmático norteamericano, es la carencia en los animales no humanos de auto-consciencia. Esta permite saber que yo sé que el otro sabe, etc.; y representa en tal medida una estructura esencial para la comunicación humana, potenciando la dimensión pública compartida y permitiendo el desarrollo de lo convencional. Si efectivamente

los animales no humanos carecen de todo rastro de auto-consciencia, se trataría de una línea divisoria clara entre ambos conjuntos de animales.

Aun así, si queremos explicar la génesis lógica de la simbolización lingüística, debemos postular alguna clase de significatividad que no dependa de esta auto-consciencia, que sea previa al lenguaje y a la intersubjetividad. Recordemos que se trata de explicar la emergencia del lenguaje a partir de la comunicación gestual. Para ello, Mead recurre a una noción “objetiva” de significado (tal como señala justamente Habermas): la significación es “un desarrollo de algo que existe objetivamente como relación entre ciertas fases del acto social” (114). La unidad del significado es, en rigor, para Mead, el “acto social” mismo, del cual los gestos no son sino partes o fases. Su referencia o remisión a esta totalidad social es la que les confiere un sentido comprensible, y el lenguaje captura esta significatividad implícita para desarrollar su propia dimensión.

Volvemos con ello al dilema que se le presentaba a Habermas como buen continuador de Mead: o bien la significatividad del acto social es completamente objetiva y externa a los interlocutores, en cuyo caso no sirve para explicar el paso a la intersubjetividad lingüística, o bien es ya intersubjetiva, y entonces no es una instancia verdaderamente previa al lenguaje mismo. Los dos sentidos atribuidos a lo social —por un lado externo y objetivo, por el otro internalizado y público— se excluyen mutuamente, y no admiten un proceso gradual que transforme el uno en el otro.

A mi modo de ver, la salida de este dilema consiste en renunciar a buscar lo propio del lenguaje convencional, su estructura más básica, en relaciones intersubjetivas convencionales, en reglas convencionales, tal como las entiende Habermas siguiendo a Wittgenstein. La razón de fondo es que si se insiste en este camino no hay luego manera de explicar la estructura en la que el lenguaje se apoya, y se corre el riesgo de desembocar en una posición radicalmente convencionalista para la cual el lenguaje flota en un vacío de condiciones.

¿Cómo describir entonces la génesis lógica del lenguaje, la estructura en la que se apoya y de la que obtiene básicamente su significatividad? A mi modo de ver, se trata de una estructura objetiva y social compartida, pero —apartándonos de Habermas y Wittgenstein— no todavía convencional. A pesar de sus reparos, el propio Mead pone en evidencia que las relaciones gestuales, extendidas en el mundo animal, pueden ser plenamente sociales

—es decir compartidas—, significativas y simbólicas; y tampoco puede rechazarse —en contra de Mead— que sean en algún grado auto-conscientes. Los organismos que “conversan” mediante gestos tienen cierta conciencia de la significatividad de sus gestos, y la tienen porque participan no de una regla convencional sino de un modo de vida que, si es compartido, habilita el proceso de semantización convencional. Como advierte acertadamente el pragmatista norteamericano, la participación en un “acto social” común —en términos wittgensteinianos, una “forma de vida”— asegura que los estímulos y las respuestas gestuales sean comprendidos, que tengan un significado preciso para los interactuantes.

Esto lleva a postular una dimensión normativa y significativa de carácter pre-lingüístico. El significado convencional del lenguaje se apoyaría así en un ámbito significativo *natural*, lo cual sugiere que los animales no lingüísticos pueden conocer, comprender elementos sociales y no sociales de su entorno, y comunicarse significativamente. La participación en un modo vital fomenta la creación de expectativas que, a su vez, desembocan en normas de conducta que pueden ser compartidas. Son los hábitos, los deseos, las necesidades, las creencias y los intereses biológicamente dispuestos los que permiten que algo sea “comprendido”.

Sé lo que es la sed, lo que es el deseo sexual, identifico y localizo lo que me puede lastimar, conozco las intenciones de mi predador, puedo detectar congéneres y distinguirlos del entorno de cosas inanimadas, entre otras capacidades que, incluso como hombre socializado en una comunidad lingüística, están activas antes y por debajo de todo el denso estrato de las normas convencionales, lingüísticas e institucionales en general. “Antes que ser predadores, presas, amantes, padres, niños de pecho, más aún ciudadanos, somos criaturas vivientes activamente involucradas [*actively embedded*] con el mundo”, como afirma Brian O’Shaughnessy (24-25). En el mismo sentido, antes que seres lingüísticos —podemos agregar— somos seres vivos, antes que conocer mediante el lenguaje conocemos sin el lenguaje (quizás en base a conceptos, quizás directamente mediante percepciones).

4. TOMASELLO Y LA INFRAESTRUCTURA DEL LENGUAJE CONVENCIONAL

Hasta el momento solo he defendido la noción de una dimensión significativa y cognitiva de carácter vital y pre-lingüístico, sin especificar en qué consisten sus elementos estructurales ni dar demasiadas precisiones acerca de cómo se apoya en ella el lenguaje. Afortunadamente, las investigaciones de Michael Tomasello, a caballo entre la investigación empírica y la propuesta de interpretaciones teóricas con relevancia filosófica, permiten proseguir la exploración abierta por Mead y continuada por Habermas.⁴ Su propuesta constituye un auténtico modelo teórico que permite indagar la infraestructura del lenguaje con gran precisión de detalles y desde una multiplicidad de aspectos.

Veamos para empezar algunas consideraciones básicas que Tomasello realiza acerca de la falta de auto-suficiencia del lenguaje convencional. Los códigos explícitos —sostiene este autor— se elaboran sobre la base de códigos previos: los participantes se ponen de acuerdo sobre el significado de los signos mediante un código que les permite la formulación de nuevas convenciones. Pero los códigos que, como el lenguaje, han surgido de un modo no explícito ni deliberado, es decir “natural”, no pueden haberse elaborado de este modo. Vemos así que los niños ingresan al código del lenguaje y lo incorporan sobre la base de otros medios de comunicación que les permiten entenderse con los adultos ya en una etapa pre-verbal. Todo “mostrar”, había advertido Wittgenstein, adquiere sentido en base a un modo de comunicación y una sintonía mental con el otro que no descansan en última instancia en un sistema codificado de signos.

La comunicación codificada, entre la que se cuentan los lenguajes humanos, depende entonces en una medida mucho mayor de lo que parece de la comunicación no codificada ni convencional y de ciertas formas de “sintonía mental” [*mental attunement*] (57). Tomasello se refiere con esto a un marco común que permite entender el sentido de las referencias

lingüísticas, y que está conformado por el conocimiento, compartido por los interlocutores, de hechos del mundo, de los conceptos y de las intenciones de los otros, especialmente las comunicativas. Desde un lacónico “alcánzame”, dicho por un comensal a otro y acompañado de un dedo índice extendido hacia el recipiente que contiene sal, hasta las emisiones más complejas pertenecientes a la teoría filosófica, se apoyan en marcos no lingüísticos de conocimiento previo sobre el mundo, los otros y el propio funcionamiento de la comunicación y el lenguaje.

Las consideraciones acerca de que el lenguaje convencional no puede bastarse a sí mismo inducen entonces a pensar que para entender la comunicación propiamente humana no debe empezarse por el lenguaje convencional. Para indagar su infraestructura, Tomasello sigue dos líneas principales de hipótesis: una ontogenética, que recurre a experimentos con infantes humanos y comparaciones con simios; y otra filogenética, que en animales evolutivamente emparentados con los hombres toma en cuenta los estadios a partir de los cuales puede concebirse ya la emergencia del lenguaje en el sentido humano.

A nuestros fines, interesa reconstruir la base del lenguaje con la hipótesis adicional —de algún modo implícita en la investigación de Tomasello— de que esta base pre-lingüística (filo y ontogenética) continúa operativa luego de conformado el lenguaje convencional en toda su dimensión. En efecto, el estudio de la génesis del lenguaje, de sus orígenes filogenéticos y ontogenéticos, es un modo de entender su funcionamiento *tout court*. Sería iluso pensar que una vez conformada la institución lingüística dejara de guardar toda relación con el marco vital gracias al cual dio sus primeros pasos. Paradójicamente, la tradición hermenéutica que tiene un exponente central en Wilhelm von Humboldt incurrió en este error al sostener que el lenguaje histórico determina la concepción del mundo, invirtiendo con esto la relación adecuada que va del contexto vital al lenguaje, el cual prosigue con medios convencionales lo que la naturaleza ha desarrollado ya con medios biológicos. En todo caso, admitiendo que este desarrollo no es lineal ni simple, los nuevos mundos abiertos por el lenguaje se apoyan y nutren siempre de los anteriores, en un proceso de ampliar más que sustituir horizontes.

Retomando el modelo de Tomasello, en lo que sigue presentaré su reconstrucción de la infraestructura del lenguaje en tres instancias: 1) la

⁴ Mi fuente para lo que sigue es el libro de Michael Tomasello, *Origins of Human Communication*, en especial el capítulo 3 (57 ss). También puede consultarse *¿Por qué cooperamos?*, del mismo autor.

capacidad de señalar y de realizar pantomimas; 2) las motivaciones y habilidades sociales que permitieron (y permiten) el desarrollo lingüístico; 3) el montaje de las convenciones comunicativas sobre la infraestructura descrita.

1) *El señalar y la pantomima*. Se puede iniciar el primer punto volviendo a la tesis de que la capacidad gestual que conforma la base del lenguaje no es convencional (60 ss). Por esto mismo, la indagación no puede estar orientada ni hacia los gestos convencionales —como algunos códigos para personas sordas— ni hacia los que acompañan algún modo convencional de comunicación, como gran parte de los signos que cotidianamente refuerzan los actos lingüísticos. Se trata, en cambio, de caracterizar una clase de gestualidad previa e independiente de todo lenguaje codificado, que permite ya la constitución de actos comunicativos completos.

Al igual que Mead, es la comunicación gestual, ya significativa y compleja, la base del lenguaje. Sin embargo, los gestos básicos no son siempre inicios o ritualizaciones de conductas sino pantomimas —gestos icónicos que no coinciden siempre con lo que Mead tematizaba—, y el gesto de señalar, que usualmente (aunque no exclusivamente) se realiza con el dedo apuntando hacia algún elemento del contexto comunicativo. Mientras que la pantomima dirige la imaginación del receptor hacia algo que no está a menudo presente en el entorno inmediato mediante la simulación de una acción, una relación o un objeto, el señalar dirige su atención deícticamente hacia algo perceptible en el entorno inmediato (61).

El origen natural, y no convencional, de estos modos de comunicarse se pone de manifiesto en que también nuestros parientes primates los utilizan. Pero existen diferencias notorias. Mientras que en los simios los gestos icónicos —las pantomimas que abrevian acciones completas— se apoyan en la tendencia natural a anticipar la secuencia de las acciones, los gestos icónicos humanos se apoyan en la tendencia natural a entender las acciones como intencionales, de modo que indican una situación “como esta” y no tanto lo que se seguiría en una acción completa como la meramente iniciada (lo que Mead tenía en mente). Los gestos de indicar en los simios, por su parte, son “llamadores de atención” que descansan en la tendencia natural a prestar atención a una fuente sonora o táctil (de dónde viene el ruido, quién me toca), y los de los humanos, en cambio, se apoyan en la tendencia natural a seguir la dirección de la mirada de los otros (62).

Detengámonos un poco más en ambos tipos de gesto. El gesto humano fundamental, usado como un acto comunicativo completo, es para Tomasello el de señalar, cuya función es dirigir la atención hacia algún elemento del contexto perceptivo donde se desarrolla la comunicación (62 ss.). Este gesto está presente en todas las culturas conocidas, con diversas variantes, como señalar con el mentón o el labio, incluyendo tanto la función referencial mencionada como la intención social (“presta atención”). La plasticidad de este gesto se advierte en la infinidad de situaciones en las que, a menudo porque el lenguaje no es lo más apropiado o sencillo, el señalar transmite una unidad de sentido perfecta.

Dos ejemplos cotidianos muestran la diversidad de mensajes que pueden transmitirse de este modo (los adapto de Tomasello, *Origins of Human Communication* 63): 1) Un hombre en un bar quiere otro trago, espera a que el mozo lo mire y señala entonces con el dedo su vaso vacío. El significado puede glosarse así: preste atención a que mi vaso está vacío y por favor llénelo nuevamente. 2) Estoy obstruyendo la puerta del baño en el estrecho pasillo de un avión, solo para distender mis piernas. Se acerca una mujer que, con un rostro interrogador, me señala el baño. El significado puede entenderse así: preste atención al baño, ¿está esperando para entrar en él?

A veces la inferencia no es sencilla y requiere que los participantes estén atentos a los más diversos elementos de su entorno, lo cual puede dar lugar también a malentendidos graciosos. Justamente, los gestos de señalar adquieren sentido sobre la base de gran cantidad de supuestos compartidos. En el caso de la mujer que quiere ir al baño en el avión, Tomasello encuentra los siguientes: un determinado conocimiento compartido acerca de los aviones, de los baños de avión, de la biología humana, del modo de tratar los desechos, de cómo esperar en una cola, de normas de cortesía, etc. Algunos supuestos son tan obvios que suena ridículo mencionarlos, como el de que la materia es impenetrable (al menos a escala humana ordinaria), o el de que no se puede beber de un vaso vacío (en el caso del hombre en el bar).

Ahora bien, dada esta gran cantidad de terreno conceptual común que un mero gesto necesita para funcionar, surge la siguiente objeción: ¿no es el señalar dependiente, después de todo, del lenguaje convencional? Ciertamente, en los ejemplos reseñados en cierto modo lo es, pero Tomasello ofrece una respuesta general negativa, basada en que los niños pre-lingüísticos se comunican exitosamente mediante este gesto, e incluso

los niños sordos no expuestos a una lengua convencional lo desarrollan. Alrededor del año de vida, la gran mayoría de los niños occidentales, y quizás todos los niños de las culturas conocidas, comienzan a comunicarse de este modo (111).

No se sabe aún si el origen ontogenético es la imitación o si se trata de la ritualización de otra conducta (como estirar el brazo para alcanzar algo). Sí se puede ver que la función que tiene en los niños es similar a la que posee luego en los adultos: pedir que alguien haga algo o llamar la atención —para compartir la experiencia— sobre un objeto o acción. Más interesante aun, los niños suelen usar el gesto de señalar para indicar objetos o acciones que no forman parte del contexto perceptivo actual: indicar el sonido de un avión que no se ve, la venida de alguien que está todavía fuera de la casa tocando el timbre, etc. La comunicación trascurre ya pues al nivel cognitivo de las entidades representadas mentalmente pero no actualmente percibidas (116-17).

Pasemos brevemente a los gestos icónicos (pantomimas), cuya universalidad en las culturas humanas también está atestiguada (66 ss.). Para inducir al receptor a que imagine un referente que se encuentra ausente del contexto sensible, el emisor realiza en este caso una acción con sus manos o cuerpo, imitando o realizando alguna clase de simbolización. Así como el señalar no sirve solo para referir a objetos, dado que puede indicar acciones, la pantomima no solo incluye acciones sino también objetos o relaciones. Adaptando un poco un ejemplo de Tomasello, en una quesería ruidosa pido queso sardo, que se usa para rallar. Al ver que el empleado no me escucha, hago la pantomima de esparcir queso rallado sobre la comida, con lo cual indico y pido a la vez un determinado objeto. Al igual que con el gesto de señalar, la pantomima funciona sobre un contexto denso que involucra la comprensión de que se intenta comunicar algo (y, podemos agregar, una categorización del mundo en objetos, eventos y relaciones).

Tomasello sostiene, en base a evidencia empírica, la independencia de la pantomima respecto del lenguaje (70). Los niños pequeños se comunican de este modo y con gran complejidad antes de adquirir el lenguaje; las ritualizaciones de acciones por parte de los simios pueden considerarse, como mencioné, gestos icónicos; y, finalmente, los niños sordos que no han estado expuestos a ningún lenguaje convencional inventan esta clase de gestos para comunicarse.

2) *Motivaciones y habilidades sociales.* La pregunta filosófica que emerge naturalmente con respecto tanto al gesto de señalar como a la pantomima —que no se originan en códigos previos— es cómo pueden estas acciones salvar el abismo que existe entre el referente indicado (supongamos que resulta claro cuál es) y la intención social de comunicar algo. Con otras palabras, ¿cómo entendemos, a menudo sin esfuerzo aparente, cuál es la intención comunicativa principal de un dedo extendido o de una repentina e inesperada configuración del cuerpo y de las manos de quien nos habla? ¿Cómo un niño sin lenguaje, y en determinados casos un simio, se da cuenta de qué quiere decir una palmada en la espalda o el señalar hacia la puerta?

La respuesta no puede estar en el gesto mismo recortado de su situación, como si fuera una unidad de sentido completa y autónoma, pero tampoco en la situación entera como la suma de los posibles referentes perceptibles, e incluso tampoco es suficiente hacer intervenir en la explicación el contexto compartido de conceptos y la forma de vida. En efecto, hay que entender también cómo actúan determinadas capacidades y disposiciones, qué habilidades subjetivas permiten leer el sentido de los gestos y entender una variedad indefinida de modos no lingüísticos de comunicación. Tomasello las describe e integra en el marco de un “modelo cooperativo” de la comunicación humana, cuyos elementos salientes son los que presentaré a continuación (*Origins of Human Communication* 72 ss.).

Los gestos y las pantomimas funcionan perfectamente en una multiplicidad de sentidos y usos porque los humanos somos animales sociales y, más específicamente, somos animales con una marcada disposición a cooperar (incluso los que a menudo no lo hacen) (cf. Tomasello, *¿Por qué cooperamos?*). Las actividades más corrientes, desde las más informales y flexibles en cuanto a los fines y medios implicados hasta las que se encuentran regidas por normas institucionales, involucran típicamente a más de un individuo realizando tareas compartidas: pagar con dinero, obtener un pasaporte, comer, tomar un colectivo e incluso salir a dar un paseo con alguien, son algunos ejemplos. La ruptura de las normas implícitas en estas actividades pone justamente de manifiesto esta cualidad de la acción humana. Así, si estoy dando un paseo con alguien y repentinamente, sin anuncio previo de ninguna clase, cambio de dirección y vuelvo sobre mis pasos, mi acompañante tendrá justificados motivos de reproche.

El contexto en el que los gestos y las pantomimas adquieren significado es, pues, un contexto compartido en un sentido muy particular (Tomasello, *Origins of Human Communication* 74 ss). No se trata de una mera riqueza de elementos contextuales —es interesante hacer notar que los niños se comunican mejor que los chimpancés incluso en marcos conceptuales más pobres—, ni de que haya en ese marco elementos relevantes que se destaquen, algo que de hecho sucede en todo modo animal de vida. Lo que hace falta es que el contexto y sus elementos relevantes constituyan una base compartida por todos los que participan en la comunicación. Lo que se comparte no es un conocimiento neutral del entorno, algo que muchos animales sin dudas poseen, sino algo mucho más sofisticado, a saber, el conocimiento de que los demás individuos presentes en ese marco saben ciertas cosas.

Tomasello recurre aquí a una serie de teóricos que, con Searle como figura prominente, hablan de “intencionalidad compartida” (cf. Searle; Naishtat 332 ss.), la cual involucra un conocimiento de que estamos haciendo algo juntos en un contexto en donde los fines, y en general los aspectos relevantes del contexto, son compartidos. En este marco de conocimiento y fines comunes, los participantes se consideran recíprocamente como candidatos para la acción cooperativa. El modo en que este marco potencia la comunicación no tiene parangón en el mundo animal, constituyendo una suerte de *novum* de donde se derivará luego, como fruto principal y singular, el lenguaje convencional humano.

Volvamos al ejemplo del hombre en el bar que señala su vaso vacío: el receptor de un gesto sabe no solo a qué aspecto del contexto debe prestar atención sino por qué; el mozo sabe que el hombre que señala su vaso vacío señala justamente ese objeto y sabe también la razón. Más aun, el mozo sabe también que el hombre sabe que él sabe, en una recursividad indefinida que puede leerse de dos maneras: como el hecho de que el otro sabe que yo sé que el otro sabe, etc., etc., o directamente como el hecho de que ambos sabemos algo determinado (no hace falta entrar en la discusión acerca de la interpretación más acertada). Este saber compartido permite fijar la referencia o, más precisamente, tanto la referencia como las intenciones que se tiene respecto de ella (llenar el vaso, no cambiarlo por uno de otro color ni usar un pegamento para soldar una grieta o rotura en dicho recipiente, entre otras opciones que uno puede imaginarse).

Según Tomasello, en este marco comunicativo lo común prima por sobre los intereses y deseos individuales (a diferencia de lo que sucede en otros animales no humanos). Un ejemplo resulta elocuente al respecto (lo tomo también de Tomasello, 76-77, quien a su vez se inspira en un ejemplo de Sperber y Wilson). Paseando contigo por una plaza, te señalo con el dedo hacia un lugar en el que se encuentra un vendedor de helados, un hombre haciendo jogging y Alfredo, tu amante. Si lo relevante de la situación se fijara de manera egocéntrica, fijarías tu atención exclusivamente en Alfredo, quien resalta claramente en tus intereses frente al heladero y al desconocido que trota indiferente. Lo normal no sería, sin embargo, esto último, sino que tu búsqueda de lo comunicativamente relevante tomara en cuenta lo que, según supones, es nuestro marco de conocimientos compartidos: ¿sabemos los dos que eres amante de Alfredo?, y más importante todavía: ¿sabemos los dos que los dos lo sabemos? Supongamos que Alfredo es tu amante *secreto* —y que yo no lo sé—, y supongamos además que a ambos nos deleita comer helado y que ambos lo sabemos. En tal caso, a pesar de la relevancia que tiene Alfredo para ti, e incluso en el caso en que yo te haya mentado sobre mi pasión por los helados, pensarás que señalo al heladero y, presumiblemente, que te propongo comer un helado. En suma, es determinado conocimiento compartido, y no la relevancia individual aislada, lo que determina qué es lo relevante desde un punto de vista comunicativo (aunque por supuesto cuál es ese conocimiento es algo sujeto en cada caso a interpretación e hipótesis, como bien saben los lectores de novelas policiales).

Además del entorno perceptivo, el suelo común que permite comunicarse está conformado por las experiencias pasadas compartidas, el conocimiento cultural común, aquello expresamente enunciado y los fines que los interlocutores persiguen en conjunto, empezando por los fines mismos de comunicar algo. Para Tomasello, al indagar este marco y la variedad infinita de modos de comunicarse que permite, se pone en evidencia que muchas de las propiedades atribuidas usualmente al lenguaje —como la posibilidad de referirse a entidades o personas ausentes de la situación comunicativa— están ya presentes en formas más fundamentales de la comunicación cooperativa propia de los animales humanos (*Origins of Human Communication* 82).

Ahora bien, la existencia de un rico marco común permite, como condición necesaria, que la comunicación adquiera una potencia inusitada, pero no es suficiente si no se tienen en cuenta las motivaciones sociales

que incitan a usar ese marco (82) y que, podemos agregar, contribuyen a conformarlo. Como se mencionó más arriba, los chimpancés suelen compartir marcos conceptuales más ricos que los niños pequeños (considerando esta riqueza desde la perspectiva de los propios agentes), pero aun así se comunican de modo más precario. La razón de esto es el poco desarrollo de la disposición a cooperar, especialmente si se la mide en comparación con los animales humanos (debe descartarse la aparente cooperación en los insectos, fruto de un desarrollo cognitivo menor).

Tomasello propone determinadas hipótesis evolutivas acerca de las razones que nos han hecho cooperativos —basadas todas ellas en el modo en que los humanos han encarado las actividades en diferentes momentos de su filogénesis— y propone la existencia de tres motivaciones comunicativas básicas: pedir, informar y expresarse (o compartir) (84 ss.). Repasemos su contenido: la motivación de pedir es muy básica y caracteriza el uso comunicativo de los signos intencionales por parte de todos los grupos de simios. Sin embargo, a diferencia de estos últimos, los humanos no siempre piden de manera directa que otro haga algo sino que requieren ayuda a menudo de modo indirecto y suponen correctamente que los demás tienen cierta disposición a brindarla (algo que no sucede entre nuestros parientes con pelo).

La segunda motivación comunicativa parece propia de los animales humanos, y consiste en ofrecer información que se supone relevante para el otro incluso en ausencia de interés personal en ofrecerla. Aunque hayan existido presiones evolutivas que pueden explicarse mejor apelando a la noción de egoísmo, el resultado del proceso evolutivo humano cobra aquí la apariencia de disposiciones altruistas: ofrecer aquella ayuda que juzgamos útil o interesante para el otro, satisfacer con ello sus deseos o necesidades.

Finalmente, está la motivación a expresarse o a compartir sentimientos o actitudes, cuya función —según Tomasello— es ampliar el suelo compartido. Así, los niños pre-lingüísticos señalan algo y revisan simultáneamente si el otro —generalmente un adulto— también ha prestado atención a lo mismo; los experimentos muestran claramente que recién se sienten satisfechos cuando han logrado compartir la atención y la actitud emocional, por ejemplo de alegría o sorpresa, sobre el referente. De modo más sofisticado, pero similar, los adultos comparten historias personales propias y ajenas, sintiendo placer en solo ello, como la literatura ha dado vastamente cuenta desde la época de los relatos míticos. Y solo se sienten satisfechos cuando

están seguros de que les han prestado debida atención, de que han tenido un efecto sobre un público, etc.

Estas motivaciones funcionan, a su vez, porque existe una capa adicional de intencionalidad que atañe exclusivamente a la comunicación. Entre las motivaciones a cooperar, es la motivación de que la comunicación tenga éxito un elemento que caracteriza la comunicación humana. No existen por ejemplo evidencias, fuera de los animales humanos, de la acción de solicitar a un congénere la clarificación de un mensaje confuso (83). La intención comunicativa correspondiente a esta motivación, explicitada por el filósofo y lingüista Paul Grice, se encuentra presupuesta en todo acto comunicativo. Cuando te señalo un árbol, no solo quiero que mires el objeto señalado, también quiero que prestes atención a mi deseo de que le prestes atención al árbol. Esta intención comunicativa se puede encarnar en ciertos movimientos del cuerpo, entre los que se destaca el contacto de las miradas que le da un sentido comunicativo a los movimientos corporales y a la conducta verbal (una mirada adecuada puede transformar una tos o un carraspeo en un mensaje muy preciso).

El punto es que el proceso de la comunicación se apoya en un conocimiento común de que estas motivaciones, y la correspondiente intención de comunicarse, constituyen una auténtica infraestructura, es decir, una base sistemática de condiciones sobre la cual puede funcionar una infinidad de lenguajes convencionales.

Se trata de una base normativa, pues está confirmada por una multiplicidad de expectativas de comportamiento pro-social (espero que el otro se comunique, me ofrezca información y ayuda si lo requiero o, de manera espontánea, pida solo lo que es razonable, etc.) (93). Para Tomasello, estas expectativas son compartidas no solo en un sentido “recursivo” —yo sé que tú sabes que yo sé..., en una espiral indefinida— sino conformando la dimensión única del “nosotros”. Dadas estas expectativas y normas comunes, es posible llevar a cabo razonamientos prácticos que permiten entender a los otros (“leer” sus mentes) y producir contenido comunicativo.

Esta infraestructura no solo constituye la base sobre la cual se apoya el lenguaje convencional, sino que ilumina el modo en que funciona, según Tomasello, toda comunicación humana, lingüística o no. Las emisiones lingüísticas convencionales codifican, según él, los modos previos de manipular la atención y la imaginación de los otros mediante gestos y

pantomimas. De este modo, la convencionalidad no puede explicarse en base a la mera capacidad asociativa. Muchos animales asocian, de hecho, sonidos con experiencias, y los propios humanos lo hacen desde los tres meses de vida. Pero si esta capacidad fuera suficiente para adquirir un lenguaje convencional, el lenguaje habría florecido por doquier en el reino animal (164). La razón de esta especificidad humana hay que buscarla, para Tomasello, en el marco previo al lenguaje que hemos descrito. Solo en un marco compartido, en actividades colaborativas y de atención conjunta, algo que recién sucede alrededor del año de vida en los infantes humanos, es posible la deriva hacia el lenguaje.

3) *La emergencia de lo convencional.* Resta abordar una última cuestión relevante para nuestro recorrido: ¿cómo se monta la convencionalidad lingüística sobre esta infraestructura? ¿Cómo se puede explicar, tanto en la ontogénesis como en la filogénesis, la “deriva hacia lo arbitrario” [*drift to the arbitrary*], según la feliz expresión de Tomasello (220)?

Reparemos brevemente en esta última expresión y, en particular, en el término inglés “drift”, que significa “derivar” o “ir a la deriva” en el sentido náutico, aunque Tomasello piensa que esta deriva tiene, si no un destino, al menos un resultado claro, el lenguaje convencional. Aplicado a su modelo, esta expresión sugiere, entre otras cosas, lo siguiente: 1) lo arbitrario tiene su raíz en lo natural; 2) existe una distancia entre ambas cosas; 3) el paso de una cosa a la otra es gradual e impreciso; 4) no existe un rumbo predeterminado por el origen, aunque el proceso desemboque en sistemas lingüísticos convencionales.

La expresión de Tomasello nos da ocasión de contrastar su modelo con el de Mead-Habermas. Si bien estos últimos procuraban explicar la raíz del lenguaje —incluso en el sentido de su génesis lógica— introducían un corte abrupto e injustificado entre la situación natural, pre-lingüística y gestual, y el lenguaje convencional humano. Ciertamente, la conversación de gestos es para ellos un antecedente que permite entender y explicar la comunicación humana, pero los prejuicios del giro lingüístico —aún en ciernes en el caso de Mead, plenamente vigentes en Habermas— les impiden hablar de “significado”, en un sentido auténtico, donde no hay reglas convencionales. La idea de “significado natural” no tiene en todo caso ninguna de las propiedades que se atribuyen al lenguaje convencional, histórico y reglado.

Como resultado, no solo dificultan la comprensión del surgimiento de los lenguajes humanos sino que, en parte en contra de sus propias intenciones, no logran ofrecer una explicación gradualista convincente y, finalmente, despojan a los animales no humanos de toda participación en el ámbito del significado y la comunicación.

Tomasello, en cambio, piensa en detalle la situación natural en la que surge el lenguaje y no tiene reparos en afirmar que allí están presentes todos los elementos comunicativos, significado incluido, que luego derivarán en códigos convencionales. Lo significativo natural *deriva* pues en convencional. Lejos de una manera de escapar a los problemas mediante el uso de un término técnico, Tomasello explica cómo sucede esta deriva, tanto en la vida del individuo como de la especie.

Conviene insistir en que la infraestructura que hemos estado describiendo, condición del lenguaje, es también necesariamente previa al lenguaje: es a la vez infraestructura lógica y génesis (la expresión habermasiana “génesis lógica” capta acertadamente este tipo de condición). Pero, ¿cómo emerge de esta estructura el lenguaje convencional, compuesto por signos arbitrarios?

Según Tomasello, la arbitrariedad de los signos convencionales admite grados. Un ejemplo que puede ayudar a ilustrar este estadio intermedio entre lo natural y lo convencional son aquellos gestos obscenos que, si bien solo son comprensibles en alguna cultura particular y no en otras, no dejan de guardar una similitud con lo representado (219). La dimensión histórica sirve para explicar sobradamente la mencionada deriva hacia lo convencional, que puede transformar un gesto obsceno moderadamente icónico en un gesto convencional puro. Ya en el plano lingüístico, pensemos en el misterioso origen de muchas metáforas usuales y viejos refranes.

Ahora bien, un individuo puede inventar una infinidad de gestos icónicos él solo, pero sólo puede hacerlo sobre la base de una historia y aprendizaje de carácter social. Más concretamente, para que lo convencional tenga sentido no solo tiene que ser compartido, sino emerger en el marco compartido, comunicativo y pre-existente que hemos descrito (222). Dadas estas condiciones, es posible que se inicie el proceso de deriva que Tomasello no vacila en denominar “natural”, cuyo grado cero está dado por el momento en que un gesto, por ejemplo una pantomima, se vuelve “opaco”, es decir, pierde su capacidad natural e inicial de representar claramente

una situación, objeto o relación. Así, Tomasello imagina diversos escenarios a través de los cuales el gesto icónico de cavar va perdiendo paulatinamente su iconicidad, desde significar “vamos a cavar” hasta “vámonos” (220-221). El gesto inicial de cavar cambia de contexto y de destinatario. Quienes lo aprenden en el nuevo contexto ignoran las circunstancias iniciales y, por ende, el significado original, y le asignan un nuevo significado (no ya la invitación a cavar sino la sugerencia de irse a otro lado). Este nuevo significado compartido puede resultar un tanto más arbitrario, con lo cual empieza la deriva que termina en una convencionalidad pura, recibida como tal por quienes aprenden tardíamente el significado en cuestión.

En el caso humano, no alcanza, sin embargo, con imaginar procesos de convencionalización que partan de pantomimas, pues el soporte principal de nuestros lenguajes no es el gesto corporal sino el vocálico. Hace falta, pues, explicar cómo se inicia lo convencional en esta modalidad que, según la hipótesis de Tomasello, no puede haber sido la originaria (226 ss.). Nuestros parientes primates dan indicios de esto último, pues mientras que son capaces de una flexible y compleja comunicación gestual, sus vocalizaciones permanecen rígidamente ligadas a las emociones, quizás por causas genéticas. Así, ha sido preciso ganar un control intencional sobre las capacidades de expresión fónica, algo que solo los primates humanos han logrado hacer plenamente.

Tomasello respalda esta tesis mediante un interesante experimento mental, que sugiere ahora un argumento conceptual a favor de la prioridad de la acción gestual por sobre la vocálica (227-28). Imaginemos, nos propone, dos grupos diferentes de niños. Cada uno de ellos está conformado por niños que nunca han tenido contacto comunicativo con nadie fuera del grupo. Los niños de un grupo tienen la boca tapada y los del otro las manos atadas. ¿Qué clase de comunicación, se pregunta Tomasello, puede surgir en cada caso? La respuesta parece más sencilla en el caso de los niños que no pueden expresarse vocalmente pero sí hacer gestos, porque su situación se asemeja a los niños sordos nacidos de padres que no conocen ningún código gestual para sordos. En estos casos, lo que puede suceder es que los niños desarrollen con las personas de su entorno un sistema bastante sofisticado de comunicación que incluya pantomimas y el gesto de señalar. Más aun, si estos niños conviven entre sí, desarrollarán presumiblemente, de manera espontánea, una dimensión gramatical.

En el caso de los niños incapaces de hacer gestos y que solo pueden expresarse fónicamente, es más difícil especular cómo podrían comunicarse. Si bien las vocalizaciones podrían referir a estados emocionales o situaciones típicas, no parece sencillo que puedan por sí solas dirigir la atención de los otros hacia el entorno de manera precisa y significativa; es decir, no se ve claramente cómo podrían iniciar un proceso que desemboque en esas prácticas comunicativas. La razón, explica Tomasello, es que los humanos no poseen una tendencia que, guiada exclusivamente por signos acústicos, funcione de modo análogo a seguir la dirección de la mirada o a interpretar las acciones de los otros de manera intencional. De este modo, este grupo carecería de un adecuado punto de partida natural, aunque Tomasello especula con la posibilidad de que estos niños guíen la atención de los otros mediante los ojos o los movimientos de la cabeza.

La idea que este experimento mental busca poner de manifiesto es que el lenguaje convencional se ha montado sobre una gestualidad basada en la acción, es decir basada en que tenemos la capacidad, y la disposición, de entender la intencionalidad que le da sentido a la acción de los otros. Veamos brevemente cómo pueden haber sido los primeros pasos. Al inicio, Tomasello postula la existencia de una cierta redundancia entre, por ejemplo, un gesto de señalar y la emisión de determinado sonido; una redundancia que se produce incluso en los contextos actuales cuando usamos los demostrativos “este”, “ese” o “aquel” (231-32). Con el tiempo y la posibilidad humana de controlar el aparato fónico, los signos sonoros pueden haber cobrado independencia, dándose origen a “holofrases”, es decir, unidades de sonido con sentido completo. Las presiones evolutivas que favorecieron esta orientación hacia lo vocal pueden haber sido su carácter inmediatamente público, la posibilidad de transmitir un mensaje a través de distancias considerables e incluso la de tener las manos y el cuerpo libres cuando uno se comunica. Una vez desarrollado, el lenguaje vocalizado llegó a acaparar, como sabemos, todas las funciones de la comunicación gestual.

Así, como los demostrativos del lenguaje se montan presumiblemente sobre el gesto de señalar, los sustantivos y los verbos lo hacen sobre pantomimas que refieren a objetos y a acciones (las funciones básicas que, de un modo un tanto simplificado, cumplen los gestos icónicos o pantomimas). La condición del lenguaje es justamente la posibilidad de realizar una comunicación exitosa, identificando con precisión al referente, incluso antes

de disponer de medios lingüísticos, para lo cual es necesaria la infraestructura natural que reconstruimos. Con el tiempo, los signos convencionales, articulados fónicamente, pueden haber reemplazado a las pantomimas y, libres ya de todo cuerpo que encarne gestos, pueden haber potenciado *ad infinitum* las posibilidades comunicativas de lo convencional.

El conjunto de los demostrativos, los sustantivos y los verbos no solo es universal en los lenguajes conocidos, sino que conforma la base histórica para los otros tipos de palabras (234). De este modo, a partir de una infraestructura comunicativa que, en el marco de las motivaciones y habilidades descritas, incluye el gesto de señalar y la pantomima, tenemos una explicación convincente de cómo se inicia la deriva hacia lo convencional, lo cual era justamente lo que estábamos buscando.

Esta secuencia, que va de las actividades cooperativas, pasa por la comunicación natural y desemboca en la comunicación convencional, permite entender cómo lo convencional se enraíza en lo natural, pero deja todavía sin explicar un elemento característico del lenguaje humano, a saber la dimensión gramatical. Tomasello le dedica un espacio considerable a esta última cuestión, sumamente interesante pero en cierto modo ajena a nuestros intereses actuales.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Me parece pertinente introducir las conclusiones de este trabajo mediante una metáfora. La cultura es un bordado sobre la biología, afirma Beth Preston, de manera que para cada estructura existencial de la vida humana es de esperar —continúa esta autora— la existencia de algo análogo, o al menos de un origen discernible, en las estructuras de la vida animal (537). A mi modo de ver, aplicar esta imagen a los problemas sobre el lenguaje que hemos tratado no implica adoptar una posición reductivista que vea por ejemplo al lenguaje solamente como un mecanismo de la evolución biológica. Por el contrario, la idea de que también el lenguaje convencional es un bordado sobre la biología traslada el “misterio” del sentido o significado lingüístico a una situación previa.

Considerar que el fenómeno del sentido y la comprensión pueden ser, en un grado incipiente, atributos de la vida —y *a fortiori* de la vida

social— no significa, de este modo, redescubrirlos mediante leyes naturales que excluyan a la mente, la conciencia, al sujeto, al modo de un naturalismo o biologicismo reductivista. Se trata más bien de reubicar estos fenómenos tras un umbral y en un ámbito que tradicionalmente se pensó como desprovisto *en sí* de significado y de sentido. La modernidad trazó una tajante demarcación entre el ámbito desencantado de la naturaleza, y el ámbito de la racionalidad y sentido humanos. Pero es preciso preguntarse si esta fuerte demarcación no debe pensarse de un modo gradualista, algo que Tomasello nos invita a hacer, aunque toda la complejidad de la discusión que su posición evoca excede ciertamente los límites de este trabajo.

Debo pues insistir en que no se trata de restarle trascendencia a la cultura y a las instituciones humanas que, en base a modos de sociabilizar nuevo y complejos, transforman constantemente los modos de vida humanos. De hecho, el gradualismo no es *per se* incompatible con el reconocimiento de la especificidad humana, que claramente pasa por su cultura e historia. Se trata tan solo de hallar la raíz de la cultura en una estructura que ya posee sentido comunicativo, donde interactúan agentes que ya tienen disposición a cooperar y comunicarse activamente.

Se puede lanzar ahora una breve mirada panorámica sobre el trayecto realizado. Como vimos al inicio, Mead presenta una explicación promisoriosa de los antecedentes comunicativos de la emergencia del lenguaje convencional mediante el análisis de lo que denominó “conversación de gestos”, presente por doquier en el mundo animal no lingüístico. Sin embargo, he intentado mostrar que este esquema, que considera la relación de intercambio sónico por parte de sujetos que asumen roles diferentes y que son capaces de ser afectados por sus propios estímulos, no logra explicar la conformación de un significado compartido. En efecto, el modelo de estímulo de respuesta sigue asumiendo que el intercambio se produce entre individuos u organismos aislados. Este problema no se resuelve plenamente con el planteo de que en el caso humano el estímulo se vuelve sobre el emisor y con la consecuente idea de que los roles se intercambian e internalizan. Justamente, es la necesidad de explicar la significatividad compartida lo que hace que Mead la introduzca tácitamente —generando una tensión con su propia explicación— en la comunicación natural, es decir pre-convencional y pre-lingüística.

Habermas clarifica la raíz de estas dificultades y propone pensar la convencionalidad a partir de la noción wittgensteiniana de regla. Reconociendo el valor de la explicación que ofrece Mead sobre el origen del lenguaje, el autor alemán incorpora un corte que es a la vez una explicación del lenguaje humano: sin reglas socialmente vinculantes, el lenguaje humano no puede entenderse como el desarrollo de la significatividad compartida por los interlocutores.

Pero la brecha entre el intercambio de gestos animal y la convencionalidad del lenguaje humano sigue representando un problema. De hecho, al clarificar las dificultades y falencias del planteo de Mead, Habermas no deja de poner también de relieve las dificultades compartidas por los planteos de ambos. Especialmente, al concebir a partir de la noción de regla una suerte de intersubjetividad primitiva, hacer perder vigencia a la explicación del paso a lo convencional como algo gradual que pueda teorizarse en el sentido de la “génesis lógica”. Si existe una serie de estadios intermedios que desembocan en el lenguaje, la idea de regla no constituye un primitivo; y si, en efecto, lo constituye, se vuelve a la noción de un corte abrupto entre hombre y animal.

Fue, entonces, Tomasello quien nos proveyó de una teoría sobre esta transición y, justamente, lo hizo rechazando dicho corte tajante y, junto con ello, la idea de que la comunicación con sentido es algo propio del lenguaje humano. La infraestructura del lenguaje convencional tiene un carácter natural y es de hecho compartida, en diferentes grados, con otros animales no humanos, especialmente los primates. Con la mirada puesta en la ontogénesis y la filogénesis, comparando estudios realizados con niños con experiencias con primates, Tomasello construye un modelo explicativo que detalla las capacidades y motivaciones que hacen posible el lenguaje.

En relación con este trayecto, lo que este modelo pone en evidencia es que era posible, desde un punto de vista teórico, correr el umbral de la significatividad comunicativa. No pretendí agotar, ni tan siquiera abordar, las diversas cuestiones sobre el lenguaje que este corrimiento genera. Pero me ha interesado poner de manifiesto que, en oposición a formas extremas del giro lingüístico y de la hermenéutica que consideran al lenguaje convencional como la condición incondicionada y auto-suficiente de todo conocimiento, resulta verosímil pensar que este se apoya constantemente en una infraestructura donde ya están presentes *in nuce* muchos de los

ingredientes del lenguaje (excluida, quizás, la gramática). Así, esta explicación gradualista explicaría lo propio del lenguaje humano, su diferencia específica, como el desarrollo de una capacidad natural propia de una clase particular de primates. En suma, enfocarnos sobre los aspectos naturales que conforman la infraestructura pre-lingüística del lenguaje convencional nos ha permitido, creo, iluminar un poco más el fenómeno humano del lenguaje y comprender un poco mejor su naturaleza específica.

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vol. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1999. Impreso.
- Mead, G. H. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Trad. Floreal Mazía. Barcelona: Paidós, 1999. Impreso.
- Naishtat, Francisco. *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo, 2005. Impreso.
- O'Shaughnessy, Brian. *The Will. A Dual Aspect Theory*. Cambridge University Press, 2008. Impreso.
- Preston, Beth. “Cognition and Tool Use.” *Mind & Language* 13.4 (1998): 513-47. Impreso.
- Searle, J. R. “Collective intentions and actions.” *Intentions in Communication*. Ed. P. Cohen, J. Morgan y M. Pollack. United States: The MIT Press, 1990. Impreso.
- Tomasello, Michael. *Origins of Human Communication*. United States: The MIT Press, 2008. Impreso.
- . *¿Por qué cooperamos?* Trad. Elena Marengo. Madrid: Katz Editores, 2010. Impreso.