

La interpretación como Negociación Conceptual

Resumen

Este artículo examina el requisito de atribución de racionalidad presupuesta en la teoría de la interpretación de Donald Davidson. Mi conjetura es que la racionalidad, lejos de ser un criterio universal, es un acuerdo que surge de la interacción comunicativa. En el marco de esta conjetura, introduzco la noción de “negociación conceptual” como un mecanismo esencial en la constitución de los significados compartidos. El oyente debe ajustar sus conceptos para que coincidan con los del hablante, y éste debe hacer otro tanto con los suyos cuando articula su preferencia para que el oyente la entienda. En la «negociación conceptual cada hablante debe cooperar con el otro, y esto implica que algo ha de ganarse y algo ha de perderse, para que la interpretación sea exitosa.

Palabras clave: Interpretación, Racionalidad, Negociación conceptual, Significados Compartidos.

Abstract

This article examines the requirement of attribution of rationality presupposed in Donald Davidson's theory of interpretation. My conjecture is that rationality, far from being a universal criterion, is an agreement arisen from communicative interaction. In the framework of this conjecture, I introduce the notion of “conceptual negotiation” as an essential mechanism in the constitution of shared meanings. The listener is to adjust his concepts so that they coincide with the speaker's, and the speaker is to do likewise when articulating his utterance so that the listener understands it. In Conceptual Negotiation each speaker is to cooperate with the other, and this implies that something is to be gained and something is to be lost, if the interpretation is to be successful.

Key words: Interpretation, Rationality, Conceptual Negotiation, Shared Meanings.

* Escuela de Filosofía - Universidad Católica Andrés Bello

1. Introducción

En su teoría inicial¹, Donald Davidson partía del supuesto de que todo intérprete elabora una teoría –a partir de sus creencias y opiniones– para comprender las preferencias y las conductas de otros; esto es, para hacer inteligible lo que los otros dicen y hacen. Según esto, la actitud fundamental del oyente es la de buscar una explicación racional de la conducta del hablante. Pero, más adelante, Davidson le introdujo ciertos cambios a su teoría de la interpretación. Él siguió pensando que la interpretación consiste en elaborar una teoría interpretativa para darle sentido a lo que otro dice, pero ahora sostuvo que tanto la creación como la efectividad de dicha teoría dependen, en último término, del ingenio, la suerte y la sabiduría privada del intérprete. De este modo, Davidson nos señaló la ingerencia de una amplia gama de eventos actitudinales impredecibles en cualquier proceso interpretativo. (Llamemos al autor de esta otra concepción el ‘segundo Davidson’.)

Al considerar este énfasis pragmático de su segunda teoría de la interpretación, en este artículo me propongo flexibilizar y ampliar la noción de “racionalidad” implicada en la comunicación, de modo que ella pueda integrar esos fenómenos actitudinales del habla inexplicables desde la sola y estricta aplicación de un aparato teórico. Sobre la base de observaciones eminentemente empíricas, intentaré determinar algunas características de nuestra habla que presuponen la actividad de entender a otros. Dado que entender a otro involucra la detección de sus intenciones –lo cual presupone el reconocimiento de una afinidad que escapa a cualquier proceso deductivo–, intentaré ubicar en la teoría del segundo Davidson aquellos posibles lugares en donde los mecanismos teóricos descritos por él se vinculan y nutren de procesos no-teóricos en la interpretación. Será aquí donde propondré la introducción del concepto de “negociación conceptual” como mecanismo indispensable de la interpretación.

¹ Donald Davidson: “Theories of Meaning and Learnable Languages” (1965); “Truth and Meaning” (1967); “True to the Facts” (1969); “On Saying That” (1968); “In Defence of Convention T” (1973); y “Radical Interpretation” (1973), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, NY: Oxford University Press, 1984.

2. Racionalidad e Interpretación

Supongamos una conversación entre un técnico electricista y una señora que lo contrata para que le instale un cableado en su casa. Antes de comenzar el trabajo, la señora –quizás angustiada por la posibilidad de verse involucrada en una tragedia– le pregunta al electricista: “¿A usted no le da miedo electrocutarse, señor?”; a lo que el electricista responde: “No, señora, es que yo llevo años en esto. Mire, cuando uno es novato, uno anda con miedo; pero después de los primeros corrientazos uno queda impune”.

Para darle sentido a esta expresión, la señora interpreta que lo que el técnico le había querido decir era “(...) después de los primeros corrientazos uno queda inmune”. Ella lo deduce de la similitud que capta entre las palabras “impune” e “inmune” junto con el hecho de que, en ese contexto, lo más probable es que el electricista se haya querido referir a una especie de ‘inmunización’ al miedo a electrocutarse, como consecuencia de haberse sometido repetidamente a los corrientazos.

El segundo Davidson² dice que interpretar a otro involucra elaborar una ‘teoría momentánea’ (o ‘al paso’) acerca de lo que esa otra persona ha querido decir. Esta teoría momentánea le permite al intérprete cotejar el significado de las expresiones que escucha con otros significados que él ya tiene establecidos como estándares. En el caso que nos ocupa, podemos ver que la interpretación de la señora sólo fue adecuada cuando el electricista emitió su expresión (pues ella sabía que “impune” no significaba lo mismo que “inmune”). De modo que esa interpretación sólo fue pertinente para ese interlocutor, en ese momento y en esas circunstancias. Vista de este modo, la interpretación es la puesta en marcha de un ‘doble aparato teórico’ integrado por teoría previas –en las que se ubican los significados estándares del intérprete–, y las teorías momentáneas – en las que el intérprete lleva a cabo las desviaciones de los significados estándares para darle sentido a lo que un hablante particular dice en un momento dado.

² Donald Davidson: “A Nice Derangement of Epitaphs”, en E. Lepore (ed.): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986.

Ahora bien, Davidson también señala que los significados que se producen en las teorías momentáneas quedan recogidos en las teorías previas. Pero el caso que acabo de relatar permite advertir que no todas las desviaciones de los significados que se producen en las teorías momentáneas han de modificar los que se encuentran establecidos en la teoría previa (pues sería absurdo pensar que, después del encuentro con el electricista, la señora comenzaría a interpretar sistemáticamente el término “impune” como “inmune”). Entonces, más bien debemos considerar que las teorías previas recogen no ya las desviaciones esporádicas de los significados, sino tan sólo las que se producen en las situaciones más comunes del habla ordinaria. Desde esta perspectiva, la comunicación es el producto de un acomodamiento de los significados estándares a partir de las confrontaciones entre las respectivas teorías momentáneas de los interlocutores, pero sólo en los casos más comunes.

Al considerar el papel del contexto particular de cada preferencia, Davidson concibe la interpretación como el proceso que nos permite vincular a las palabras dentro de una conducta consistente, por lo cual la coherencia entre las preferencias y las acciones de un hablante es una condición necesaria para que otro lo interprete. Al tomar en cuenta este requisito de la consistencia entre lo que decimos y lo que hacemos, podemos decir que Davidson concibe la interpretación como un proceso altamente racional. Pero esta racionalidad debe ser entendida en un sentido amplio y general; esto es, como el carácter lógico que rige las relaciones conceptuales del lenguaje y del pensamiento. Ahora bien, esta lógica no garantiza nuestra comprensión de la conducta de otros en todos los casos. Un mismo hablante puede sostener creencias mutuamente conflictivas, o puede actuar en un momento dado en contra de sus más sinceras intenciones. Pero lo que se manifiesta como un comportamiento irracional sólo es apreciable en su contraste con un fondo básico y general de comportamiento racional. Al respecto Marcia Cavell comenta que la ‘empatía’ que se da en nuestra conversación descansa en:

(...) el descubrimiento y la ampliación de la base común que compartimos, (...) pero precisamente cuánto compartimos, y dónde diferimos, está ya desde el

comienzo de nuestra conversación, y será, en cierta medida y de allí en adelante, un área de oscuridad que quizás nunca se aclare por completo. Pero tampoco puede ser del todo oscura.³

Precisamente esta ‘área de oscuridad’ que señala M. Cavell es la que me lleva a investigar en qué consiste esa racionalidad que para Davidson es inherente al proceso interpretativo. Veamos.

Pablo Quintanilla⁴ presenta un análisis de la noción de interpretación de Davidson en el que la racionalidad es vista como lo que surge de situaciones comunicativas específicas. Se trata de la articulación de las creencias, deseos y acciones del hablante, con lo cual la racionalidad debe entenderse fundamentalmente en su dimensión práctica. Según dice, interpretar implica “ponerse en el lugar del otro”; esto es, atribuirle los estados mentales que uno tendría si fuese el hablante en las circunstancias en que él se encuentra; y esto supone que uno debe considerarlo básicamente racional, gracias a que uno también le atribuye creencias mayoritariamente verdaderas y propósitos compatibles con sus creencias y deseos. Según esto, el intérprete tiene que atribuirle a su interlocutor un sistema básicamente consistente de estados mentales y acciones, siendo que la detección de alguna inconsistencia entre éstos puede ocasionar que el intérprete termine por atribuirle al agente un comportamiento irracional.

Ahora bien, ¿es posible que la racionalidad que le atribuimos a otro sea parcial, incompleta o precaria, y aun así consideremos que lo interpretamos correctamente, que lo comprendemos? Para explorar esta inquietud, permítanme recurrir a un contexto de invocación religiosa.

Algunos judíos ortodoxos cumplen de un modo particular el mandato de “No trabajar en Shabbat”, y toman una serie de medidas para no llevar a cabo ciertas acciones el día sagrado. Por ejemplo, instalan dispositivos de ondas fotoeléctricas en sus casas para que las luces se enciendan cada vez que alguien

³ Marcia Cavell: *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993, pág. 34.

⁴ Pablo Quintanilla: «Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo», en Luis Eduardo Hoyos (ed.): *Relativismo y racionalidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2005.

entra en una habitación, y de este modo evitan tener que manipular los interruptores de la luz, pues manipularlos es visto como ‘trabajo’. Así mismo, preparan de antemano montoncitos de papel higiénico para no tener que rasgarlo cuando necesiten usarlo ese día, pues hacerlo es considerado un ‘trabajo’.

A un observador ajeno puede resultarle sumamente irracional semejante conducta, pues aun entendiendo el sentido general del precepto religioso, puede considerar muy inconsistente la aplicación del criterio que determina cuáles acciones son ‘trabajo’ y cuáles no lo son. Si presionar el interruptor de la luz es ‘trabajar’, ¿no lo es también abrir una puerta, dirigirle la palabra a otro, caminar, o levantarse de la cama? Si rasgar el papel higiénico es ‘trabajar’, ¿no lo es también utilizarlo para limpiarse, accionar el bajante o lavarse las manos? La inconsistencia de estas interpretaciones de lo que es ‘trabajar’ puede llevar al observador a considerar que el ortodoxo es profundamente irracional. Desde luego que una larga conversación con un Rabino le aclararía con mayor precisión lo que para ellos es ‘trabajo’; pero con esa consulta quizás el observador sólo conseguiría aprenderse una lista de las conductas admitidas, sin entender la lógica del criterio que las rige.

Al considerar este caso, pienso que la noción de “racionalidad”, entendida como la atribución de consistencia al conjunto de estados mentales, acciones y palabras de un hablante, es insuficiente. De hecho, Quintanilla parece llegar a esta misma conclusión, pues culmina elaborando una definición más amplia del tipo de racionalidad que involucra la interpretación. A ella se refiere cuando habla de la creación de una forma de vida compartida.

(...) Mi propuesta es que la racionalidad (...) implica (...) la posibilidad de crear un espacio de interpretación intencional común, lo que dará lugar a una forma de vida compartida (...)

(...) es posible decir que interpretar al otro es ser capaz de reconocernos en su conducta, esto es, imaginarnos ser él (...) atribuyéndole las creencias que nosotros suponemos que tendríamos si estuviéramos en sus circunstancias. Esto implica verlo como un miembro de nuestra forma de vida o de una forma de vida afín.

Mi intuición es que el concepto de ‘racionalidad’ alude a la articulación entre las diversas dimensiones o ámbitos de la vida humana, los que se encuentran integrados en el comportamiento del individuo y en su interacción con los otros individuos en un mundo compartido.⁵

Tomando en cuenta esta noción de “racionalidad”, supongamos ahora que nuestro ortodoxo invoca el precepto de “Vivir en Gracia Divina” para justificar su comportamiento. Entonces, si interpretar a otro supone que nos imaginemos ser él, que nos proyectemos en su forma de vida, podemos suponer que si nos disponemos a ver –en la conducta del ortodoxo– la búsqueda continua de lo que es ‘llevar una vida en Gracia Divina’, quizás logremos captar la forma de vida que rige su comportamiento.

Pero en este ‘imaginarnos ser el ortodoxo’ nuevamente cabe la pregunta por el grado de consistencia que debemos atribuirle a sus palabras y acciones para interpretarlo, para hacerlo inteligible. Si le atribuimos a alguien una conducta en consonancia con la Gracia Divina, es posible que esta interpretación de algunos de sus actos entre en conflicto con nuestras interpretaciones ordinarias de su conducta general, pues las formas de coherencia que rigen esta última tienen que dejar de funcionar para dar paso a otras, en este caso, las formas de coherencia que rigen la interpretación de sus actos dentro de ese contexto religioso particular. Esto nos conduciría como intérpretes a una discriminación imprecisa entre los actos devotos y los actos ordinarios del ortodoxo, puesto que no sabríamos cuándo aplicar los criterios religiosos, y cuándo, los ordinarios. Y es que incluso si llegásemos a discriminarlos con cierta precisión, ello nos conduciría a aplicar criterios de coherencia distintos: uno, para los actos devotos, y otro, para los ordinarios. Es como si nos viésemos obligados a aplicar nuestro criterio de coherencia de un modo inconsistente.

Pensar en la racionalidad desde el juicio que parte de las acciones concretas parece alejarnos de lo que comúnmente entendemos por ‘racionalidad’. En el caso que acabo de exponer, al igual que en muchas otras interpretaciones, la atribución de racionalidad en términos de la creación de una forma de vida

⁵ Quintanilla, P.: *«Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo»*, pp. 24-27

compartida, claramente demanda nuestra aplicación de criterios distintos al de la sola coherencia. Considero, entonces, que uno de estos criterios debería involucrar una particular revisión de las actitudes que nutren nuestras propias convenciones. Por ejemplo, para entender el precepto de “Vivir en Gracia Divina” del ortodoxo en vinculación con el trabajo, debemos revisar las actitudes que acompañan nuestras propias convenciones acerca de lo que es el trabajo. Pongamos por caso que tales actitudes son: la disposición para el sacrificio individual en aras de un bienestar común, la búsqueda de la excelencia en nuestra labor, y el sometimiento a la vigilancia crítica de nuestros superiores. Ahora bien, lo que convencionalmente entendemos por “trabajar” también involucra ciertas retribuciones, como: el orgullo de ser útil, la autocomplacencia de sabernos indispensables, y la seguridad de contar con lo que podemos exigir a cambio de nuestro trabajo. Y es que quizás para el ortodoxo –y no tanto para nosotros– todas estas actitudes vinculadas al trabajo se conecten de un modo esencial con su noción de ‘Vivir en Gracia Divina’, tanto en el precepto “Te ganarás el pan con el sudor de tu frente”, como en ese otro, “No trabajarás en Shabbat”. Es así como los observadores ajenos podríamos llegar a entender que cuando el ortodoxo disfruta (con devoción) de los beneficios del descanso, también se somete (con devoción) a los rigores de no encender la luz y no rasgar el papel higiénico, todo para doblegar su orgullo, reprimir su autocomplacencia y disminuir su sensación de seguridad; pues en estas actitudes quizás el ortodoxo ve una retribución que sólo le es legítima disfrutar cuando trabaja, pero no el día sagrado de descanso.

Desde luego que ésta no sería más que una interpretación. Habrá otras, tantas como intérpretes haya. Pero si interpretar a otro involucra proyectarle nuestras convenciones y actitudes para hacer inteligible su conducta, entonces cualquier observador ajeno que intente comprender al ortodoxo debe revisar su forma de vida, y percatarse de la naturalidad con la que él asume sus convenciones y de cómo éstas se manifiestan en sus actitudes. Y si aun haciendo esta revisión, el observador todavía encuentra inconsistente el criterio de lo que es ‘trabajo’ para el ortodoxo, entonces ello puede conducirle al reconocimiento de una incompatibilidad de criterios muy profunda, pero no tanto entre sus respectivas creencias acerca de lo que es ‘trabajo’, sino entre sus maneras de ver, valorar y sentir determinadas conductas relacionadas con el trabajo. De este modo quedarían al descubierto las diferencias actitudinales específicas que

separan al observador del judío ortodoxo, pero también se evidenciarían los criterios básicos que en el fondo comparten.

Llegados a este punto, cabe ahora la pregunta por lo que involucraría 'compartir una forma de vida', eso que Quintanilla parece concebir como supuesto básico de toda comunicación efectiva.

2.La Interpretación como 'Negociación Conceptual'

Al considerar que las interacciones concretas son el ámbito donde se constituyen nuestros distintos modos de racionalizar las conductas, podemos concluir que los propios significados de nuestras palabras también son una obra compartida. Al respecto dice Quintanilla:

Si las situaciones comunicativas se hacen regulares en una comunidad de hablantes, es decir, si se generan prácticas sociales compartidas en las que el significado emerge regularmente entre hablantes e intérpretes, entonces diremos que el significado ha sido constituido en determinada comunidad de hablantes, y los diccionarios comenzarán a registrarlo.⁶

Debe haber, entonces, una práctica social compartida para que surjan los significados. Ahora bien, esto supone que los interlocutores también comparten los criterios para verificar esos significados. Pero, ¿a qué apela cada intérprete para saber si sus criterios son o no compartidos? Como intérpretes, sólo contamos con nuestra propia teoría de lo que es compartido, pues el juicio de que algo es compartido es una atribución unilateral, de cada sujeto.

Asomemos una hipótesis. Digamos que lo compartido se manifiesta en aquellas interacciones en las que los intérpretes no encuentran mayores inconsistencias dentro de sus respectivas teorías interpretativas (especialmente las momentáneas). Sin embargo, hay situaciones en las que la corroboración interna de nuestros significados presenta grados de indeterminación e incertidumbre. En estos casos hace falta que los interlocutores hablen entre sí acerca del modo en que cada cual entiende las palabras que utiliza.

⁶ Quintanilla, P.: «Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo», p. 22.

A mi juicio, el establecimiento de los significados estándares (en las teorías previas) requiere de un ‘acuerdo metalingüístico’; es decir, del acuerdo que surge entre los interlocutores a partir del esclarecimiento de lo que cada cual entiende y quiere decir con sus palabras. Considero que esta actividad metalingüística es la que le permite a cada interlocutor ubicar los significados problemáticos dentro de su propia teoría previa. De ser así, nuestros léxicos en uso podrían ser vistos como los resultados colectivos (parciales, momentáneos) de las sucesivas revisiones de las palabras que los interlocutores utilizan. Mi hipótesis es, pues, que los significados estándares son el producto de una autoconciencia lingüística, la cual ejercitamos ocasionalmente cuando discutimos sobre nuestras palabras y expresiones, de modo que las conclusiones de estas múltiples discusiones son los acuerdos metalingüísticos de una comunidad, los cuales quedan registrados (temporalmente) en los diccionarios.

¿Qué involucrarían estos ‘acuerdos metalingüísticos’? Aclarar un significado implica revisar sus posibles contextos de preferencia: esos escenarios específicos donde se dan las oportunidades para que usemos determinadas palabras, con determinadas tonalidades expresivas. Mi conjetura es que estas aclaratorias de los significados de nuestras palabras –de lo que queremos decir con ellas– siempre se dan en grupos pequeños de interlocutores, y son los resultados de esas múltiples aclaratorias los que se van constituyendo en significados cada vez más universales y precisos: los significados que en definitiva compartimos en una comunidad amplia de hablantes.

Charles Taylor dice que la interpretación de un observador que intenta comprender el lenguaje de una cultura ajena, no exige que él pertenezca necesariamente a esa cultura. Lo que se requiere es que esté en capacidad de comprender lo que sería ser un participante de esa cultura. Pero se requiere, además, que el observador llegue a comprender esas conductas mediante su aclaración con los miembros de la cultura ajena⁷. Entonces, la comprensión de un observador no puede medirse desde un único lenguaje: el suyo o el de la cultura observada, sino desde lo que aquí propongo llamar una “negociación conceptual” entre el observador y sus informantes. Pienso que este tipo de

⁷ Charles Taylor: “Language and Human Nature” (Cap. 9), *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 280-281

‘negociación’ es indispensable para que se constituyan los significados, y sólo llamaremos “significado estándar” al producto regular y ampliamente compartido de las múltiples negociaciones conceptuales entre los miembros de una comunidad.

Ahora bien, parece haber ocasiones en las que no nos vemos en la necesidad de revisar nuestros respectivos significados. Se trata de las interpretaciones donde la comprensión de un significado particular no requiere de su aclaratoria expresa. Es para este tipo de ocasiones que ahora postulo la necesidad de una cierta “negociación conceptual no-expresa”. Diríamos que este proceso no es propiamente autoconsciente, pues aquí el oyente no necesita aclarar el modo en que entiende el significado del hablante: el oyente simplemente responde adecuadamente, con lo cual el hablante constata su comprensión. Entonces, a pesar de la falta de autoconciencia, en estos casos también podemos hablar de “negociación conceptual”, pues el oyente debe ajustar sus conceptos para que coincidan con los del hablante, y el hablante debe hacer otro tanto con los suyos cuando articula su preferencia para que el oyente lo entienda. Pongamos un ejemplo.

Una pareja de venezolanos recién casados se fue a vivir Londres. A su llegada, la ciudad estaba plagada de carteles publicitarios del espectáculo musical *Les Miserables*, basado en la obra de Víctor Hugo. Los esposos quedaron impresionados por la imagen de dichos anuncios, la cual mostraba a un grupo de niños desvalidos con ropas andrajosas. Al poco tiempo, los esposos alquilaron un apartamento semi-amueblado, y entre los pocos enseres que encontraron había una cobija descolorida y raída en una gaveta, razón por la cual decidieron comprar algo de ropa de cama y lencería. Cuando llegó el invierno, ellos sintieron que las cobijas que habían comprado eran insuficientes. Siendo que ambos eran estudiantes y disponían de muy poco dinero, una noche el marido le dijo a la mujer en tono jocoso y agridulce: “¡Ay, mi amor, esta cama está muy fría; vamos a tener que sacar el miserable!”, refiriéndose a la vieja cobija raída. Desde entonces, la palabra “miserable” referida a las telas raídas, pasó a ser un concepto privado de la pareja.

Este caso ilustra un tipo de interpretación donde la negociación conceptual, restringida a un contexto muy específico, se dio sobre la base de saberes intuitivos, que son el producto de la convivencia cotidiana. Algunos elementos de ese

contexto podrían ser: la asociación visual del término “miserable” con las ropas andrajosas que aparecían en los carteles publicitarios; la situación económica precaria, un tanto miserable, de estos esposos; y también su relación de intimidad, gracias a la cual la mujer pudo reconocer el tono emocional de las palabras de su marido cuando éste le dijo: “mi amor... vamos a tener que sacar el miserable”.

Nótese aquí que el significado del término “miserable” no sólo estuvo en las teorías momentáneas de los cónyuges, sino que pasó a ser un significado regular en su comunicación íntima. Ahora bien, sabemos que el término “miserable” referido a las telas raídas no es un concepto estándar, ni siquiera para esos esposos, y sin embargo todos podemos entender ese significado momentáneo, dado ese contexto particular. Mi conjetura, entonces, es que la negociación conceptual ‘no expresa’ o ‘tácita’ está supuesta en todo proceso interpretativo, en toda comunicación, pero que sólo cuando la negociación se hace ‘expresa’ en una comunidad amplia, entonces de ella surgen los significados propiamente estándares, que eventualmente quedan registrados en los diccionarios.

Dicho esto, veamos el modo en que las nociones de “significado”, “negociación conceptual” y “racionalidad” se integran en lo que entiendo por interpretación.

1) Los diccionarios son la evidencia de que los integrantes de una comunidad lingüística de hecho compartimos un gran número de significados. Pero esto no quiere decir que podamos determinar cuáles significados y en qué medida compartimos; más bien, la indagación acerca de lo mucho o poco que compartimos es lo que tiene lugar en cada una de nuestras conversaciones. El problema es que cada interlocutor sólo cuenta con su propia teoría interpretativa para comprender a los demás, y en ella supone que sus significados son los estándares. Es precisamente esta suposición la que en muchas ocasiones lo deja sin comprender lo que otro le dice. Entonces, sólo si llegamos al convencimiento de que los significados son una obra compartida, en esa misma medida entenderemos la naturaleza de las interacciones: eso que ocurre no dentro de nosotros, ni fuera de nosotros, sino entre nosotros.

2) He llamado “actividad metalingüística” a las ocasiones en que los hablantes se ven en la necesidad de aclarar lo que cada cual entiende y quiere decir con las palabras que utiliza. Ahora bien, dado que los interlocutores también

necesitan mantener la consistencia interna de sus teorías interpretativas, la clarificación de los significados puede convertirse en una discusión sin salida si, por ejemplo, cada interlocutor pretende imponerle sus conceptos al otro. En estos casos, la discusión acerca de lo que significa una palabra se torna en una suerte de guerra. Al respecto, Lakoff y Johnson señalan:

No se trata de que las discusiones sean una subespecie de la guerra. Las discusiones y las guerras son distintos tipos de cosas –discursos verbales, en un caso, y conflictos armados, en el otro– y las acciones que en cada caso se llevan a cabo, son de distinto tipo. Pero lo que es una DISCUSIÓN está parcialmente estructurado, comprendido, ejecutado y expuesto en términos de lo que es una GUERRA.⁸

Sin embargo, estos autores advierten que las discusiones también pueden ser vistas de otra manera:

Por ejemplo, en medio de una discusión acalorada, cuando intentamos atacar la posición de nuestro oponente y defender la propia, podemos perder de vista los aspectos cooperativos de la discusión. Alguien que discute contigo puede ser visto como el que te concede su tiempo (...) en un esfuerzo por alcanzar la mutua comprensión. Pero cuando estamos preocupados por el aspecto combativo, frecuentemente perdemos de vista los aspectos cooperativos.⁹

Entonces, lo que aquí he llamado “negociación conceptual” es el proceso de clarificación de los significados en donde cada interlocutor se dispone a cooperar con el otro, y esto necesariamente implica ganar algo y perder algo. Cuando intentamos comprender lo que otro nos dice, tenemos que estar dispuestos a renunciar a algunas de nuestras convenciones para abrirles un espacio a las convenciones del otro. De esta renuncia dependerá el que podamos compartir con él una forma de vida.

⁸Lakoff y Johnson: *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 5

⁹Lakoff y Johnson: *Metaphors We Live By*, p. 10.

3) Si nuestro lenguaje es el resultado progresivo de nuestras negociaciones conceptuales, cabe entonces preguntarnos por aquello que garantiza su objetividad. Y es que también utilizamos las palabras para referirnos al mundo externo, de modo que nuestros conceptos han de corresponderse con las cosas objetivas del mundo. Mi conjetura es que esa correspondencia entre nuestras preferencias y las cosas del mundo se evidencia en el uso regular de nuestras palabras. Vista así, la objetividad del lenguaje queda garantizada por el uso generalizado y consistente de nuestros términos. Ahora bien, muchas de nuestras interacciones están restringidas a contextos muy particulares (como en el caso de los esposos recién llegados a Londres). En estos casos cabe preguntarse por aquello que permite la generalización de los significados momentáneos que allí se generan, pues decimos que esta generalización es indispensable para que se constituyan los significados estándares, y entre éstos, los objetivos, referidos a los hechos del mundo. Quiero ensayar aquí una posible respuesta.

Toda negociación presupone ciertos acuerdos previos: una cierta base común a partir de la cual se negocian las diferencias. En el caso de los adultos que dominan un lenguaje, esos acuerdos vienen dados en los significados estándares, que han sido previamente negociados. Pero pongámonos en el caso del niño pequeño que comienza a aprender un lenguaje. ¿Sobre cuáles acuerdos –sobre qué base común– puede el niño emprender alguna negociación conceptual con sus interlocutores?

Cuando el niño comienza a hablar, sólo cuenta con el reconocimiento de las reacciones naturales de los adultos y los matices expresivos de sus emisiones. Y es que, de no ser por ese reconocimiento expresivo inicial, el niño no podría siquiera saber que el adulto se está comunicando con él, que le está diciendo algo. Pienso, entonces, que es a partir de este reconocimiento –de este acuerdo natural y expresivo– que el niño comienza a negociar con el adulto, y son los productos de estas primeras negociaciones los que irán conformando los significados incipientes que serán re-negociados (ampliados y ajustados) en las subsiguientes interacciones del niño.

Ahora bien, ese sustrato actitudinal, esa capacidad para el reconocimiento de lo expresivo, no sólo marca el inicio de la adquisición de una lengua, sino que se activa en cada conversación a lo largo de nuestra vida. Considero, entonces, que estos acuerdos naturales y expresivos deben ser considerados en sí mismos

como objetivos, pues de algún modo ellos quedan codificados colectivamente en los significados estándares y en los diccionarios. He aquí una hipótesis fuerte: lo que garantiza la objetividad de nuestras palabras –esto es, su correspondencia con los hechos del mundo– es, en última instancia, nuestra capacidad para entrar en sintonía con las reacciones y actitudes naturales de nuestros semejantes.

Pongámoslo de otra manera. Mi reconocimiento natural, instintivo, de tu reacción ante la llama repentina de un fósforo cerca de tu mano, me da un fuerte indicio de que tú y yo reaccionamos ante un mismo evento de una misma manera, y en esa medida, este reconocimiento es el que me proporciona la certeza de que hay un mundo allí afuera, que tú y yo percibimos, y al cual nos referimos objetivamente cuando hablamos. Ahora bien, esta certeza básica, si bien es una condición necesaria de la comunicación, no garantiza la interpretación adecuada en todos los casos. Es por ello que concluyo que el desarrollo de nuestra comunicación involucra el ejercicio sostenido de esa capacidad natural para reconocernos en el otro.

4) Para finalizar, retomemos ahora la noción de ‘racionalidad’. Coincido con Quintanilla en que la racionalidad involucrada en la comunicación se construye en cada interacción comunicativa, de modo que no hay una sino múltiples formas de racionalizar una conducta. En consecuencia, asumo que la racionalidad es, en sí misma, una disposición para hacer inteligible la conducta de los otros. Esta disposición efectivamente involucra la atribución de una cierta consistencia entre las palabras, los estados mentales y las acciones de un hablante; pero de nuevo, esta consistencia a su vez depende de la capacidad que tiene cada intérprete para reconocerse a sí mismo en las reacciones naturales de sus interlocutores. Es lo que podemos llamar “proyectarse en el otro” para crear una forma de vida compartida, la cual requiere del cultivo de una disposición para negociar.