

I-

ALEJANDRO RAITER

5/954

- 25cop. -

LENGUAJE Y
SENTIDO COMÚN

Las bases para la formación
del discurso dominante

Cap. 3 y 4.



Editorial Biblos

418 Raiter, Alejandro
RAI Lenguaje y sentido común – 1ª ed. – Buenos Aires:
Biblos, 2003.
189 p.; 23 x 16 cm. - (Semiología y Lingüística)

ISBN 950-786-375-3

I. Título – 1. Lingüística

In memoriam
Claudio Tisminetzky
Román Mentaberry
Hernán Nuger
pulchrisimi amici

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Taller UR*
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Alejandro Raiter, 2003
© Editorial Biblos, 2003
Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorial_biblos@ciudad.com.ar / editorialbiblos@velocom.com.ar
www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Esta primera edición de 1.500 ejemplares
fue impresa en Gráfica Laf S.R.L.,
Loyola 1654, Ciudad de Buenos Aires,
República Argentina,
en agosto de 2003.

Capítulo 3

¿Por qué nos comunicamos?

30. Acerca del sentido común, la acción comunicativa, los sistemas de creencias y las referencias

Desde sus orígenes como especie, los seres humanos como tales necesitan representarse el mundo en el que viven; es más, desde la ontogénesis podemos decir que la diferencia entre los homínidos y sus antecesores biológicos consiste en esta necesidad de representación, necesidad que no es consciente sino automática (Bickerton, 1995) (véase también 16). Esta conquista genética es la que permite la vida en distintos tipos de sociedad, y lo que comúnmente denominamos “progreso” o “evolución”, porque la representación del mundo —como veremos— permite la “evitabilidad de lo inevitable”. Esta tarea de representación puede verse en que —a diferencia del mono y probablemente del pitecantropus— el *Homo sapiens* no solamente puede utilizar una herramienta para alcanzar su objetivo sino que: a) puede transmitir esa experiencia a otro miembro de la manada-sociedad, quien comprenderá la situación (hipotética o real) a partir de compartir la representación planteada, sin necesidad de realizar la experiencia o de actuar por imitación, y b) puede cambiar su objetivo; la herramienta no sólo le permite reaccionar con más eficacia ante un estímulo, sino que cambia la calidad del estímulo. Los humanos necesitan y deben construir representaciones. A medida que la sociedad se ha hecho más compleja, es evidente que para cada individuo es imposible plantearse la tarea de aprehensión de la realidad (de la naturaleza, de la sociedad) que con sus solos sentidos no alcanzan a aprehender, pero que necesita en su desenvolvimiento diario. Nuestra tarea consistirá ahora en mostrar cómo desde esta realidad biológica de necesidad de representación (conciencia) llegamos al sentido común y a las formaciones discursivas.

La teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1987) se basa en la racionalidad de la acción, en una teoría de la racionalidad: los seres humanos somos racionales, capaces de esa racionalidad, y esa racionalidad es la que permite la representación consciente del mundo y su posible modificación. La teoría de la acción comunicativa es una teoría crítica racional de la sociedad.

¿Cuál es la diferencia entre esta representación del mundo, que postularemos lingüística y sintácticamente organizada, y formada por el lenguaje y por (otras) imágenes construidas a partir de datos de la percepción, con las que pueden tener otras especies? La diferencia es total, los seres humanos "completan", de algún modo, el mundo que perciben.

Ahora bien, la teoría de la acción comunicativa —dicho con mayor propiedad, la posibilidad de la existencia de la acción comunicativa— está basada, para nosotros, en esa capacidad genética que tienen los seres humanos de construir representaciones, puesto que la capacidad de comunicación la comparten con —al menos— todos los mamíferos. De este modo, el lenguaje, y una parte de la utilización que se hace de él, está genéticamente determinado, posibilitado u organizado. La diferencia esencial con la postura innatista de Chomsky está centrada, para nosotros, en términos de que esta capacidad o competencia genética no está limitada a la generación de oraciones, sino que está ampliada a la construcción de esa imagen o representación del mundo, y a la posibilidad de actuar sobre esa representación —para cambiarla— utilizando el lenguaje, que la organiza, como medio.

Esta mediatización del lenguaje no es un "estar en el medio" o servir de representación entre "la realidad" y el hombre, sino parte constitutiva de este último y, en la medida en que los seres humanos actúan consciente o inconscientemente sobre el mundo de la vida, también constitutiva o formadora de la primera.

Así, los seres humanos superan la alienación de la naturaleza; no sólo como *Homo faber* —si lo entendemos simplemente como forjador de herramientas— sino forjando su propia realidad, modificando efectivamente el mundo de la vida (y por lo tanto la imagen del mundo de la vida). Los seres humanos no sólo toman la herramienta para alcanzarse la banana o perfeccionar sus hábitos de recolectores-cazadores, sino también para escaparse de la alienación que la naturaleza les impone. ¿Cómo pueden hacerlo? En la medida en que no sólo alcanzan la banana, sino que plantean escaparse de esa alienación, modificando objetivamente la distancia entre ellos y su alimento, modificando el sistema de creencias que los obligaba, en este ejemplo, a trepar o a esperar que cayese el fruto. En la imagen del mundo de la vida van construyendo otra imagen, diferente, pero cohesiva con la anterior, y la van transmitiendo a sus semejantes por medio de la acción comunicativa, y cambiando, por lo tanto, su propia realidad circundante.

Obviamente, la imagen del mundo de la vida tiene participación activa en la interpretación de los enunciados, ya que la teoría de la acción comunicativa supone que directamente puede actuarse sobre este mundo, lo que implica la necesidad de la formación de significados del mundo de la vida en la imagen del mundo de la vida, que se expresarán en enunciados a ser intercambiados. Esto significa que no se capta el mundo en sí, sino que se construye una imagen mental del mundo, es decir, se le da significado. Todas las acciones humanas y los hechos del mundo en sí tienen significado, representado, construido, dentro de esta imagen del mundo de la vida que es normal-

mente compartida por la comunidad; toda producción humana es simbólica, no sólo las emisiones lingüísticas: no sólo se reúnen los seres humanos uno junto al otro frente al fuego porque tienen frío después de un día de caza y recolección, sino porque no quieren sentirlo, por eso comprenderán el fuego y no lo temerán.

30.1. Realidad y creencias o hipótesis sobre la ontogénesis. Plantearemos el mismo asunto de otro modo: los seres humanos no se limitan a repetir y sufrir (o disfrutar) el mundo en el que viven, no solamente son lo suficientemente curiosos como para averiguar qué es lo que está más allá de su campo visual o auditivo, sino que también forman mentalmente una concepción del mundo que ven y en el que viven y también del que no pueden ver, y que luego se la transmiten entre sí. De acuerdo con lo que postulamos en 16.1.1 diremos que llenan de contenidos sus sistemas individuales de creencias. Esto es comprobable con la formación de teogonías, de modo que podemos ver que no sólo imaginan el estado de su mundo, sino de otros mundos también posibles. El medio y el quehacer en el medio son afrontados cada día con una concepción, sin la "inocencia" del primate.

Por este motivo Habermas (1987) distingue *mundo de la vida de imagen del mundo de la vida*, ya que pueden ser no coincidentes. Uno de ellos —el primero— es real, pertenece a lo dado, la "realidad", en el sentido de ajeno a la subjetividad, mientras que el otro es creado por los seres humanos sobre la base de los estímulos que han recibido, y que están representados e interactúan entre sí en sus sistemas de creencias. Esto quiere decir que los seres humanos tienen una dotación genética que les permite cognocer el mundo de determinada manera, y no de otras. La posibilidad y el límite genético son propios de cada una de las especies, aunque varias puedan compartir una o más de una forma de conocimiento. Así, la hormiga no distingue tres dimensiones, y los seres humanos no podemos distinguir todas las dimensiones que matemáticamente son demostrables. Por supuesto que esto no quiere decir que los contenidos estén dados, sino la forma en que se adquirirán estos contenidos en la medida en que avance el conocimiento.

Este conocimiento deja de ser una cuestión abstracta para convertirse en guía de su accionar diario, y a futuro —dentro del que sea comprobable—, es decir, imaginable.

30.1.1. Imaginemos un día en la vida de un homínido. Supongamos un personaje, digamos que se llama Nicolás, que sale un buen día "en el comienzo de los tiempos" en busca de alimento. Cazará o no cazará un conejo, encontrará agua para beber, encontrará sombra donde acostarse, etc. Lo que una vez sucedió, puede suceder de nuevo. Supongamos, sin embargo, que al día siguiente no sucede lo mismo: el conejo se escapa; Nicolás mira, atónito, a su alrededor, hasta que, después de realizar un análisis consciente, comprueba que la única diferencia con lo sucedido el día anterior es la dirección del viento, el frío, el caudal del arroyo, o lo que fuere. Con los datos que le

otorgan sus sentidos sacará conclusiones: cazará de frente al viento, rogará para que el viento no cambie, y/o construirá (mentalmente) una fuerza que gobierne el viento *para poder él mismo manejarlo*.

No es importante para los efectos de este trabajo determinar si en un principio y por una suerte de animismo le otorgó vida al viento, porque se movía como el conejo, o si percibió que era inanimado, por lo que debía haber otra fuerza que lo moviera, o si una fuerza superior era responsable de cuanto veía; lo importante fue que imaginó una forma de ser de las cosas, y que esa forma de imaginar y/o construir imágenes de cuanto lo rodeaba era parte de una propiedad que le correspondía como especie, es decir genéticamente dada, como la posición erguida, el carácter gregario, el pulgar, la capacidad de raciocinio y la capacidad de construir gramáticas que le permitirán perfeccionar la capacidad de comunicación, capacidad esta última que sí comparte con otras especies.

Lo que sí es importante para nuestro desarrollo es que Nicolás no puede limitarse a repetir mil y una veces su rutina, lo lleve o no al éxito; lo importante es que construirá una imagen del mundo de la vida en la que él está, que esa imagen la transmitirá a sus hijos (los de su comunidad) y que esa imagen, además de ajustarse por el necesario contraste con la realidad, se ajustará con las de los otros miembros de su comunidad-manada. Lo importante es que las experiencias y representaciones que Nicolás transmita desde su sistema de creencias, por medio del lenguaje, a otros miembros de su comunidad les valdrá a éstos del mismo modo que si la experiencia la hubieran realizado ellos, que los mensajes que los otros miembros de la manada le transmitan a Nicolás le servirán a éste para ajustar el sistema —a condición de que les parezca a todos verosímil— sin necesidad de comprobación referencial; pero siempre con un sistema de creencias cuyo contenido será —aproximadamente— la imagen del mundo de la vida de su comunidad más la experiencia personal no transmitida o compartida. Amplían su experiencia por medio del lenguaje, a través de la acción comunicativa, intercambiando sus creencias.

Como vimos en el punto 16 los sistemas de creencias son individuales (formados por imágenes, que son representaciones mentales de estímulos) y son obligatorios en su funcionamiento. A partir de la experiencia, el sistema de creencias construye una imagen de lo que ha pasado; esta imagen debe ser de algún modo cohesiva y completa en sí. Como vimos, el sistema está organizado sintácticamente, con forma de proposiciones, de modo que no resulta problemática su codificación en lenguaje (también genéticamente dado) y es transmisible entre los miembros de la especie por medio de la comunicación. Estas emisiones lingüísticas funcionan a su vez como estímulos a partir de los cuales los otros miembros de la comunidad construirán imágenes representacionales, no voluntarias, en sus sistemas de creencias. Una vez formadas las imágenes —modificado el contenido del sistema, si no fuese éste compatible con el estímulo—, no puede diferenciarse conscientemente si fueron formadas a partir de un estímulo lingüístico o por medio de otro tipo de

percepción, de modo que los miembros de una comunidad modifican contenidos en los sistemas por experiencias no propias. Los sistemas de creencias de todos los miembros de la comunidad forman la imagen del mundo de la vida de la comunidad, su sentido común, diremos nosotros. Dado que los sistemas se han formado en comunidad, compartiendo experiencias, pero sobre todo por medio de la acción comunicativa, los sistemas individuales entre sí y con la imagen del mundo de la vida de la comunidad comparten razonables porciones de sus contenidos, y son todos cohesivos (véase 5.1) entre sí, salvo patología.

Por consiguiente, no sólo Nicolás, tampoco todos los demás miembros de la comunidad (primitiva o no) tienen necesidad de repetir rutinas, sino que van ajustando los contenidos del sistema mediante la acción comunicativa. No sólo construyen representaciones a partir de los estímulos "objetivos", sino sobre representaciones intersubjetivas.

30.2. Sistemas de creencias y referencias. Sigamos con otro imaginario momento en la vida de Nicolás. Un buen día no sólo no caza un conejo, sino que se encuentra con un animalejo que no había visto antes. ¿Tendrá, por ventura, que poner un dedo para ver si se lo muerde? Es decir, ¿está obligado a efectuar la comprobación referencial correspondiente? Lo que sería peor: ¿deberá huir como harían algunos otros mamíferos, si es más grande que él, o no prestarle atención, si es más pequeño, o huir, por las dudas, como harían sus primos hermanos, los mandriles? No, porque Nicolás puede actuar por su experiencia. ¿Cuál es el carácter de esta experiencia, ya que dijimos que nunca había visto al susodicho animal? La experiencia es la de su sociedad, en virtud de la cual, por medio de relatos y/u otros medios de comunicación, ha podido construir una representación mental donde el nuevo animal estuviera incluido, aunque él nunca lo hubiera visto antes, porque para un ser humano, aunque viva en cavernas como en el caso de Nicolás que estamos relatando, nunca visto no equivale a desconocido.

Podemos decirlo de otro modo. Podemos comenzar por los relatos u otras formas de comunicar, que no puede dejar de percibir, con los que tiene contacto, supongamos que en sus reuniones sociales junto al fuego. A partir de los enunciados lingüísticos que estas estructuras contienen, construirá representaciones mentales que engrosarán los contenidos de su sistema de creencias. En el momento del paseo del aventurero Nicolás, suponemos que ya ha construido una representación mental del animalejo que no ha visto, pero que cognoce.

De este modo, para Nicolás es muy fácil actuar frente al bicho en cuestión; sabrá si debe huir, si debe mostrarse amistoso, si debe permanecer quieto. Todo lo que debe hacer es actuar de acuerdo con el significado que el animal tiene; debe actuar de acuerdo con su sistema de referencias, referencias que están en el sistema de creencias de Nicolás como imágenes construidas, pues el animalejo ya tenía representación, significado —y referencia—, en el sentido común (imagen del mundo de la vida) de su comunidad.

Debemos ser conscientes de que lo que estamos mostrando tiene el valor exacto de una demostración; así como no es concebible un primer discurso, que precediera todo lo dicho, fundante y original (Foucault, 1969), tampoco es concebible una primera percepción, una primera experiencia humana, el primer encuentro de nuestra especie con un primer conejo. Cuando demostramos, debemos recurrir al funcionamiento normal, habitual, conocido, de los discursos, del lenguaje, de la interacción entre los sistemas de creencias, dentro de una comunidad, cohesivos todos con la imagen del mundo de la vida: el funcionamiento, en definitiva, del sentido común.

30.2.1. Notas acerca de la percepción. Es sabido que la percepción funciona comparando lo percibido con un prototipo o modelo mental que se ha construido y que va sufriendo modificaciones a lo largo de la vida del individuo (Fodor, 1985; Gardner, 1983). Esto es, si vemos un burro, por ejemplo, el trabajo mental no se realiza observando que tiene cuatro patas, aproximadamente 1,40 metro de altura, sus piernas terminan en cascos, las orejas se parecen a las de un conejo, la cola es en flecos... *ergo* es un burro; no analizamos lo percibido y luego le asignamos una clasificación. En la mente (en el capítulo 1 discutimos el papel de la memoria y su división "placista") existen modelos o prototipos de objetos que ya se han formado a lo largo de la vida, que en el momento de la percepción juegan un papel decisivo en la identificación. Podría darse el caso de que no conociéramos [burro] pero conociéramos [caballo], por lo que en este ejemplo, como les pudo haber pasado a los europeos con las cebras, el objeto percibido podría haber sido clasificado como [caballo] y no como [burro]. Los prototipos mentales admiten diferencias con lo percibido en el momento de la clasificación, está claro que son modelos; si la diferencia fuera excesiva podría ser un "caballo extraño", o "parecido a un caballo". Los prototipos van y/o pueden ir cambiando a lo largo del tiempo —básicamente se van agregando nuevos prototipos y se van subdividiendo o extendiendo los ya existentes— cuando la imagen del mundo de la vida choca de algún modo, o no se corresponde con el mundo de la vida, problema que desarrollamos en otro lugar.

30.2.2. Los prototipos se encuentran en el sistema de creencias (son representaciones, evaluadas y clasificadas) de los individuos y normalmente son compartidos por los miembros de una comunidad, es decir que también están instalados en la imagen del mundo de la vida. Normalmente los prototipos están incorporados con atributos, como *amigable, sabroso, placentero, aceptable, hermoso*, etc. Conforman sistemas de referencia para la percepción y para la actividad lingüística y comunicativa en general de los miembros de una comunidad. El reconocimiento posterior a la percepción, otorgar un significado, se hace sobre la base del sistema de referencias existente, esto es, dentro del sistema de creencias. Tanto en la percepción, con intervención de cualquiera de los cinco sentidos, como en el módulo de lenguaje, luego de lo perceptual continúa el proceso de construcción de una representación mental

—como hemos explicado—, y esta representación mental se hace con intervención (por comparación) con el contenido existente en el sistema de creencias individual, que otorga valor a la imagen del asunto percibido.

30.3. Por qué sentido común-imagen del mundo de la vida. Resumamos y ordenemos lo que tenemos hasta aquí. Los seres humanos no sólo nos construimos una representación mental de lo que vemos, oímos, tocamos, sino que lo ordenamos de determinada manera, y lo completamos de modo que contemple un sistema cohesivo; el ser humano como especie no se maneja "instintivamente" reiterando rutinas y condicionando su accionar de acuerdo con el éxito o el fracaso de sus intentos, sino conformando un sistema que *refiere* qué o qué cosas puede y/o debe hacer. Este sistema se completa socialmente ya que, como vimos, no es necesaria la comprobación referencial, empírica, para que las imágenes construidas pasen a formar parte del sistema; de este modo, al compartir socialmente las imágenes presentes y construidas en los sistemas de creencias individuales, se forma el "sistema de creencias social", que llamamos sentido común y que otros autores han llamado imagen del mundo de la vida.

El sistema de creencias es individual, es un mecanismo psicológico presente en todos y cada uno de los individuos desde su nacimiento, pues está genéticamente determinado; forma parte de la dotación genética de la especie. Si aceptamos la tesis de la modularidad de la mente, deberemos aceptar que el sistema de creencias, como tal, es un fuerte candidato a ser un módulo con funcionamiento relativamente autónomo de los otros módulos y del procesador central, o una inteligencia con funcionamiento relativamente autónomo. En efecto, independientemente de la experiencia individual, de la cantidad de acontecimientos vividos o conocidos, todos los seres humanos tenemos un sistema de creencias que funcionan de manera permanente.

Otro rasgo genético de la especie es su carácter gregario, la vida en comunidad, que ha desembocado en lo que hoy llamamos "sociedad"; el ser humano es un ser social. Está bastante claro a esta altura del desarrollo de la antropología que, a diferencia de otros mamíferos, el carácter gregario no está limitado a la búsqueda o recolección de alimento o cuidado de las crías, sino que va mucho más allá, lo que ha permitido —junto con la inteligencia, el perfeccionamiento de la comunicación, etc.— que la manada primitiva evolucionara hacia lo que conocemos como sociedad, pasando por la tribu. Entre las múltiples cosas que comparten los seres humanos en la manada-sociedad están los sistemas de creencias individuales, que a través del intercambio lingüístico como privilegiado medio de comunicación¹ permite no sólo inter-

1. Un problema interesante y divertido para investigar y especular es si los primeros intercambios comunicativos fueron por medio del lenguaje u otros sistemas semióticos, como las pinturas o el intercambio de objetos o de gestos. Sin embargo, esta distinción no hace a la discusión que estamos llevando adelante, al menos por ahora; lo importante es que se trató, evidentemente y desde un primer momento, de intercambios simbólicos que llevaron indudablemente a la *terceridad* (Peirce, 1903).

cambiar experiencias sino traspasarlas de generación en generación en un proceso de enseñanza-aprendizaje, formal o informal. Este compartir representaciones forma la imagen del mundo de la vida, que es social por excelencia, aunque consecuencia de las aptitudes psicológicas de construcción del sistema de creencias y de la vida en comunidad.

30.3.1. De este modo tenemos por un lado el sistema de creencias, individual, y por otro la imagen del mundo de la vida, social. ¿Por qué esta denominación?

Tomamos el concepto de Jürgen Habermas (1987). Imagen del mundo de la vida se corresponde con la representación que tienen los seres humanos del mundo de la vida donde les tocó vivir. El mundo de la vida está conformado por el entorno geográfico o natural que establece sus condiciones de vida, junto con la organización social, las certezas, los miedos, la cultura —lo fantástico y lo religioso incluidos—, etc., de su comunidad, que ofrece una explicación sobre el lugar en el mundo, el pasado y el futuro. La noción de imagen del mundo de la vida está relacionada con que ofrece una explicación de la realidad, aunque pueda no corresponderse “objetivamente” con ella. De hecho, hasta aproximadamente el año 1500 después de Cristo el mundo o planeta era supuesto chato y no con forma de geoide, sin embargo la explicación de “la realidad”, aunque no fuera verdadera, era más que suficiente para explicar la vida de los hombres, servir de guía para su conducta y vivencia cotidianas. Dentro de la imagen del mundo de la vida los seres humanos encuentran las referencias necesarias para actuar y sentir. No nos demoraremos más en cómo puede cambiar o cómo se va modificando esta imagen porque lo veremos con mayor detenimiento más adelante, haciendo referencia explícita al funcionamiento social del lenguaje, que Habermas plantea como programa de investigación.

En la teoría de la acción comunicativa Habermas no distingue entre lo social y lo individual, con lo que llega —al menos— a dos problemas: no puede explicar adecuadamente, según nuestro punto de vista, el origen, los avances y los retrocesos de los cambios en la imagen del mundo de la vida y cuál es el “soporte” individual para la existencia de esta imagen. Estos problemas, como dijimos, los veremos con detenimiento al analizar el funcionamiento lingüístico.

Otro problema, que sí queremos tratar, es el motivo por el que llamaremos “sentido común” a lo que (aproximadamente) Habermas llama imagen del mundo de la vida.

30.3.2. En realidad, imagen del mundo de la vida y sentido común no son idénticos; lo que estamos proponiendo no es un simple cambio de nombres; lo que queremos demostrar no es sencillamente que una denominación es más adecuada que la otra para etiquetar el mismo fenómeno. Nos hemos apoyado en el concepto habermasiano para utilizar la concepción —la posibilidad de una representación global y compartida— como explicación necesaria del fun-

cionamiento del mundo de la vida; sin embargo, nos encontramos con un problema en lo que hace a la racionalidad, y en particular al concepto de *racionalidad de la acción* que atañe a la teoría de la acción comunicativa.

Para decirlo de un modo sencillo: según Habermas, cuando por las actividades propias de los humanos, por sus experiencias cotidianas, el hombre se encuentra que las cosas —que los seres humanos perciben como exteriores— no se comportan de acuerdo con la imagen del mundo de la vida, se produce un choque entre mundo de la vida e imagen del mundo de la vida, choque que tiene que desembocar en una modificación racional de la imagen del mundo de la vida; esta modificación puede hacer —de hecho de algún modo siempre hace— algún cambio en la imagen del mundo de la vida de modo que, de no mediar alguna interferencia, obtendrá una nueva imagen del mundo de la vida, más acorde al mundo de la vida, el que también queda modificado.

Podemos verlo de modo más claro con otro ejemplo: supongamos que, por algún motivo, la tribu dentro de la que está el clan que compone la sociedad de Nicolás no comía, y tenía prohibido comer, determinadas raíces; sigamos suponiendo, por ejemplo, que los miembros creían que eran venenosos y poseedores de un espíritu maligno que causaba arcadas y caída de uñas a quienes los ingerían, además de provocar una intensa sequía al conjunto de la comunidad. En cierta ocasión, durante el transcurso de una furiosa sequía, Nicolás, junto con toda su tribu, sufría un hambre atroz, sin que pudiera comer los rabanitos, que permanecían intactos en extensas zonas de la pradera que habitaban. Nicolás padecía tremendos retorcijones estomacales a causa del hambre, por lo que decide —dado que el estado de sequía impedía que perjudicara a su tribu con este mal, por comer un fruto prohibido— sacrificar sus uñas y sufrir arcadas con tal de no padecer hambre, aunque fuera por un rato. Nicolás se oculta de los demás miembros de la comunidad y come, efectivamente, muchos rabanitos. Ahíto, se queda dormido. Se despierta sobresaltado luego de unas horas y no puede creer lo que ve: llueve. En efecto, comprende que ha sido despertado por las primeras gotas de una lluvia que, presume, será copiosa. El asombro es aun mayor cuando toma conciencia de que no siente ningún malestar y que sigue siendo el feliz poseedor de veinte uñas, como ha comprobado repetidas veces.

En este caso se ha producido un choque entre el mundo de la vida y la imagen del mundo de la vida de Nicolás: comió lo que no le era permitido comer pero, lejos de sentir arcadas, perder las uñas y traer la maldición de la sequía para su clan, satisfizo su hambre; esto, siempre según Habermas, produce un cambio en la imagen del mundo de la vida (en el contenido de su sistema de creencias, decimos nosotros) de Nicolás, quien incluirá desde ese momento los rabanitos en su menú. No termina aquí el proceso iniciado por la anécdota del ejemplo. Nicolás relata su experiencia (se comunica con) a los demás miembros del clan, quienes construyen representaciones mentales de los enunciados del relato de Nicolás, y después de algunas comprobaciones —incrédulos al fin— también modifican su imagen del mundo de la vida. Como

los miembros de los diferentes clanes de la tribu acostumbran visitarse entre sí, muy pronto toda la tribu come rabanitos, sin miedo a las arcadas, a la sequía y a perder las uñas.

No sólo se ha modificado la imagen del mundo de la vida que tiene la comunidad sino que, objetivamente, al incorporar un nuevo elemento comestible a su dieta, han modificado el mundo de la vida. ¿Cómo podemos afirmar que el mundo de la vida ha cambiado si los rabanitos ya existían en la pradera? Éste es un hecho que no cambió. En efecto, pero —aceptando el ejemplo— ha cambiado la cantidad de los elementos comestibles que tiene la tribu a su disposición; los rabanitos siempre habían existido, pero antes como venenosos y ahora como comestibles. Un cambio en la imagen del mundo de la vida ha producido, en este caso, un cambio en el mundo de la vida. Si con anterioridad la tribu de Nicolás recolectaba sólo zanahorias, ciruelas y manzanas, ahora agrega rabanitos: objetivamente ha aumentado —si realmente no reaparece la sequía— sus posibilidades alimentarias, aunque no haya aumentado la cantidad de raíces y frutos en la pradera.

Desde el punto de vista del lenguaje se ha producido, además, otro cambio: el del valor del rabanito; en efecto, *rabanito* refería a [rabanito], igual que lo que sucede ahora, pero antes con el valor de (+ *prohibido*, *venenoso*), y ahora con el de (+ *comestible*). Es en la imagen del mundo de la vida donde se establece el valor referencial de los signos, aunque los objetos a los que el signo refiere se encuentran, obviamente, en el mundo de la vida.

30.3.3. ¿Cómo se ha producido este cambio (el que se produjo en la imagen del mundo de la vida)? Porque los seres humanos son racionales. Si bien genéticamente están obligados a construir una representación del mundo (una construcción simbólica de la realidad exterior), no está genéticamente determinado el contenido o la calidad de esa representación. La contradicción que se establece entre la representación mental que poseían y la evidencia empírica se resuelve racionalmente, modificando las creencias y representaciones que conforman la imagen del mundo de la vida. Éste es, para Habermas, un paso esencial en la evolución cultural humana.

Por supuesto que hemos simplificado el y los procesos en el ejemplo. No está claro que una experiencia sola pueda modificar el contenido del sistema de creencias de Nicolás y, aun cuando les otorguemos racionalidad a Nicolás y a los demás miembros de la tribu, que la experiencia de uno solo de sus miembros sea suficiente para establecer un cambio en la imagen del mundo de la vida del conjunto; sin embargo, pensamos que las objeciones principales no son pertinentes en caso de seguir este camino, ya que el ejemplo puede ser lo suficientemente complejizado sin dificultad para explicar este hipotético u otros reales cambios históricos o futuros.

El problema principal que discutiremos ahora, y que es el que nos hace preferir la denominación “sentido común”, tiene que ver, como dijimos, con el supuesto de la racionalidad. Pensamos que como consecuencia del ejemplo pudieron haber sucedido muchas otras cosas que no se resolverían con una

simple complejización, que no sólo hubieran vuelto más lento y farragoso (e incluso imposible) el cambio, sino que hubieran hecho que este proceso de cambio y evolución se interrumpiera. En efecto:

- 1) Nicolás, avergonzado o temeroso, podría haber ocultado lo sucedido a su clan; de todos modos, a partir de la lluvia, ya no tendría hambre;
- 2) el ansia de poder, o su egoísmo, podrían haber hecho que Nicolás guardara para sí el secreto, dividiendo al clan;
- 3) podría haber hecho una papilla de rabanitos —recordemos que los demás no conocían su sabor— para presentarse como proveedor privilegiado de alimentos y ganar lugar jerárquico en el clan;
- 4) el clan podría haber aprovechado el secreto para afianzar o lograr una superioridad dentro de la tribu;
- 5) podrían haber considerado esa experiencia como un caso particular que no afecta, por lo tanto, las referencias establecidas en la imagen del mundo de la vida;
- 6) podrían haber modificado la imagen del mundo de la vida de otro modo, suponiendo, por ejemplo, que Nicolás era un privilegiado por los dioses, pues no lo afectaba el veneno;
- 7) podrían haber matado a Nicolás por eludir una prohibición ya que, como en el caso de 1), ya no tendrían hambre, y
- 8) podrían haber adorado esa mata particular de rabanitos.

Estos ocho cuestionamientos a la historia ejemplar no pertenecen todos al mismo nivel, estar completos ni ser excesivamente inteligentes; sólo pretenden mostrar que el camino racional no es el único posible. Además, la historia nos demuestra que aun haber logrado un paso racional importante no implica una modificación de las creencias en el mismo sentido. Ejemplos como el racismo, el etnocentrismo, la perduración de la institución matrimonial aun donde no existen bienes, las apelaciones a los supuestos valores permanentes de una nación, etc., nos demuestran que los logros racionales no siempre implican cambios que se trasladarán —como evolución— al mundo de la vida. Aun los individuos que poseen determinados conocimientos en su sistema de creencias pueden en su vida diaria manejarse con representaciones incuestionadas de su comunidad, esto es, el sentido común. Científicos materialistas que van a misa (o consumen flores de Bach, o realizan control mental), políticos socialistas o sindicalistas que rechazan a los trabajadores extranjeros, nos (de)muestran sobradamente esta afirmación, junto con la pervivencia de costumbres ancestrales como la circuncisión o el bautismo, el matrimonio religioso, comer avellanas en diciembre en Buenos Aires, adorar y no comer el ganado bovino, etc. Con la teoría de la acción comunicativa, Habermas realiza una idealización de la comunicación, no un análisis del uso del lenguaje, el que no es racional, como vimos, por ejemplo, al tratar el cuidado de las imágenes de los participantes de un evento comunicativo.

30.3.4. El concepto de sentido común, que nosotros tomamos de Antonio Gramsci, es mejor, más adecuado, para explicar el problema del valor de la referencialidad y su modificación, que allí se establece y produce, porque permite la convivencia de lo racional con lo no racional; a diferencia de la imagen del mundo de la vida, donde una incoherencia interna produciría una contradicción que debería resolverse históricamente de un modo racional, en el sentido común las incoherencias pueden convivir por largos períodos sin provocar contradicción, lo que se adapta a lo que demostramos de los sistemas individuales de creencias, que necesitan ser cohesivos, pero no son coherentes. En efecto, si los sistemas individuales no son coherentes, ¿por qué necesitaría serlo su manifestación cultural, colectiva, el sentido común?

Además, también permitirá explicar mejor al menos dos problemas:

- 1) La existencia de conocimientos científicos en el sistema de elementos racionales, que una vez incorporados actúan como no racionales, o que tienen la misma importancia práctica, diaria, que los no racionales, como la redondez de la Tierra y el pecado original;
- 2) La necesidad que tiene Habermas de postular la *colonización* del mundo de la vida, como consecuencia de prácticas sociales de la posmodernidad, para explicar por qué se ha producido una interrupción de los procesos comunicativos racionales en el capitalismo tardío. La racionalidad defendida por Habermas surge de una necesidad teórica de su concepción iluminista y no de una comprobación empírica.

Sin embargo, volvemos a exhortar a recorrer lentamente y con cuidado este camino. Vayamos por partes.

30.4. El sentido común. El sentido común gramsciano está formado por el conjunto de los conocimientos y las creencias de los miembros de una comunidad, de origen religioso, mítico, folclórico, científico, ancestral, etc., que hayan sido incorporados de modo no racional o crítico. El sentido común mantiene una relativa independencia de otros sistemas y experiencias sociales, y las reglas de su posible o hipotético cambio no guardan relación inmediata ni directa con otros cambios individuales y sociales, ni con la incorporación de conocimientos, ni con la vivencia directa de experiencias. De ninguna manera supone que el "contenido" de esos conocimientos sea falso: *irracional* significa en Gramsci la manera en que esos conocimientos se incorporan y mantienen en el sistema de creencias de cada uno de los individuos; esta manera es no racional, en el sentido de que no tienen comprobación empírica. Sin embargo —a diferencia de otros conocimientos adquiridos también por medio de discursos—, la no comprobación empírica no se da ni por un problema de imposibilidad ni porque no sea importante realizarla sino porque se trata de una verdad universal cuya comprobación sería francamente inútil; no es necesaria porque se trata de verdades consensuadas, consenso que descansa en

que todos —o la mayoría, o la mayoría de aquellos con los que un miembro de la comunidad en particular tiene contactos— las aceptan como tales.

Se trata de conocimientos (representaciones, diremos nosotros) recibidos e incorporados de modo no crítico, es decir sin cuestionamientos de ningún tipo; son transmitidos en todas las comunidades de generación en generación, básicamente por medio del lenguaje. Como el lenguaje como tal es tomado por verdadero —el lenguaje es verosímil, como dijimos—, y como además esos conocimientos son recibidos por cada uno de los miembros de la comunidad desde algún personaje con determinado prestigio social (padres, abuelos, maestros, sacerdotes, tíos, hermanos mayores, etc.) de modo no crítico, las representaciones a las que estos estímulos obligan se incorporan como verdaderas.

Dentro de las construcciones realizadas por las representaciones, a partir de los estímulos, pueden encontrarse en el sentido común representaciones necesariamente verdaderas, como que la Tierra gira alrededor del Sol; otras no necesariamente verdaderas, como que el ahorro es la base de la fortuna; u otras absolutamente falsas, como el pecado, pero lo que las unifica es que todas fueron incorporadas acriticamente, sin compararlas con otras representaciones. Por lo tanto, son conocimientos muy difíciles de refutar; lo que es aceptado como verdadero puede ser modificado luego de una fundamentación —por ejemplo, poniendo en duda la fundamentación que los consagra como tales—, sin embargo, las proposiciones aceptadas como verdaderas que no tienen fundamentación —obviamente— no lo permiten, como los atributos de *bondad* o *dulzura* en una persona.

Para resumir podemos decir que los estímulos lingüísticos escuchados en el seno de la comunidad provocan en el sistema de creencias individual la construcción de una representación; estas representaciones se van acumulando, jerarquizando, de modo de constituir el contenido del sistema de creencias; el conjunto de los contenidos de los sistemas de creencias individuales conforma los del sentido común de la comunidad; al mismo tiempo, el sentido común, en la medida en que es expresado por medio de enunciados por todos los miembros de una comunidad, condiciona los contenidos posibles, o al menos los verosímiles e incorporables en los sistemas de creencias individuales.

En realidad Gramsci, como Habermas con el concepto de imagen del mundo de la vida, no distingue entre lo individual y lo social cuando habla de sentido común o de creencias, de modo que la distinción realizada es nuestra. Más adelante aclararemos esta diferencia; hasta el momento sólo hemos presentado *sentido común* para diferenciarlo de la propuesta habermasiana.

30.4.1. Definición y caracterización. El sintagma nominal *sentido común* no es nuevo, tiene larga existencia en los dialectos que Benjamin Lee Whorf (1956) caracterizó como pertenecientes al europeo medio estándar: inglés, toscano, francés, castellano, catalán, danés, friulano, etc. Sin embargo,

el concepto —como todo sintagma nominal— no ha significado, ni significa ahora, siempre lo mismo, ni ha sido utilizado de la misma forma. Dado que éste no es un estudio filológico, nos referiremos sólo al presente, donde *sentido común* refiere al *conocimiento acritico o sin fundamento racional-científico, social o colectivamente distribuido*. Utilizado muchas veces despectivamente, las verdades del sentido común no son perogrulladas, pero su afirmación o defensa no supone autoridad académica, ni otro conocimiento que el dado por la edad y la experiencia. Nuestras sociedades aceptan la posibilidad de equivocación de parte de quien no tiene conocimientos siempre que la verdad violada no se encuentre en el sentido común, porque está al alcance de todos. Nosotros extraemos nuestra definición de los trabajos de Gramsci, aunque allí no encontremos definición alguna. Gramsci lo utiliza, en principio —y así comienza a trabajarse en la tradición marxista, y recogida por la ciencia política y aun la sociología—, cuando muestra su contrariedad ante los conocimientos, aceptados como verdaderos, que poseen los campesinos y otros “sectores populares” de Italia. Lo utiliza para referirse al conocimiento que no se desprende (o al que no se le encuentra relación causal con) de la experiencia real; al conocimiento que no recoge de modo racional la experiencia de los movimientos sociales en general, ni de las relaciones de producción en particular; al conocimiento que no cuestiona la existencia histórica de Italia, o la explotación de los campesinos por los propietarios de tierras.

30.4.2. En primer lugar, debemos decir que existe una lamentable confusión, producida por el hecho de que no haya habido un abordaje serio al problema del sentido común desde el uso lingüístico: el verlo simultáneamente como 1) un conjunto de contenidos, de significados, y 2) un mecanismo de incorporación, soporte y modificación de significados. Interesante paradoja: muchos científicos han tomado (sentido común) de modo acritico (Fairclough, 1992).

Con esta confusión también debimos lidiar nosotros, porque se extiende además a los sistemas de creencias e incluso al concepto de ideología. Por ese motivo nosotros explicamos el funcionamiento de los sistemas de creencias, caracterizándolo como un *mecanismo mental innato y obligatorio, de funcionamiento individual, que construye imágenes/representaciones a partir de los estímulos*; estas representaciones construidas serán *los contenidos* del sistema. Esta definición no nos permite determinar cuáles serán los contenidos, ya que obviamente dependerán de qué estímulos haya recibido cada sujeto, en su experiencia directa con el mundo extrasubjetivo e intersubjetivo por medio de la acción comunicativa.

Con el análisis del sentido común deberemos proceder de modo parecido, diferenciando cómo funciona y por qué existe en toda comunidad de los contenidos que, históricamente, el sentido común tiene. Gramsci también vacila en este sentido. Veamos, por ejemplo, sus observaciones:

Cada estrato social posee su “sentido común”, que en el fondo es la concepción de la vida y la moral más difundida. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de “sentido común”: éste es el documento de su realidad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se forma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y opiniones filosóficas introducidas en las costumbres. El “sentido común” es el folclore de la “filosofía”, y constituye el punto medio entre el “folclore” auténtico (tal como es entendido) y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos. El “sentido común” crea el futuro folclore, o sea, una fase más o menos rígida de un cierto tiempo y lugar. (Gramsci, 1975, I: 140)²

Aquí, indudablemente, se está refiriendo a los contenidos del sentido común; lo ve como concepción del mundo de indefinidos “estratos” sociales, es decir, conjunto de ideas que explican una realidad. Aparece simultáneamente como mecanismo en tanto creador de contenidos destinados a formar parte del futuro folclore. En cambio:

Sería interesante un examen comparativo de la técnica del sentido común, de la filosofía del hombre de la calle, y la técnica del pensamiento reflejo y coherente. (Gramsci, 1975, IV: 315)

se refiere a un mecanismo para la formación de estas ideas, mecanismo íntimamente relacionado con el lenguaje, aunque en el caso del lenguaje la confusión parece idéntica:

EL LENGUAJE, LAS LENGUAS, EL SENTIDO COMÚN. Propuesta la filosofía como concepción del mundo y la actividad filosófica no concebida ya [solamente] como la elaboración “individual” de conceptos sistemáticamente coherentes, sino además y especialmente como la lucha cultural para transformar la “mentalidad” popular y difundir las innovaciones filosóficas que demostrarán ser “históricamente verdaderas” en la medida en que se vuelvan concretamente, o sea históricamente, universales, la cuestión del lenguaje y de las lenguas debe ser planteada “técnicamente” en primer plano. [...]

Parece que puede decirse que “lenguaje” es esencialmente un nombre colectivo, que no presupone una cosa “única” ni en el tiempo ni en el espacio. Lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea en el grado de sentido común), y por lo tanto el hecho “lenguaje” es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados: a lo sumo puede decirse que todo ser hablante tiene su propio lenguaje personal, o sea, su propio modo de pensar y de sentir. (Gramsci, 1975, IV: 209)

2. Como sabemos, los *Cuadernos de la cárcel* fueron escritos de modo fragmentario por Antonio Gramsci en la década del 30, precisamente la cárcel. Elegimos citar por la edición del Instituto Gramsci por el consenso académico que ha alcanzado en cuanto a la fidelidad con los originales. La traducción fue publicada por la Editorial Era y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Confusión entre mecanismos lingüísticos, formas y contenidos o significados lingüísticos. De todos modos, podemos ver en estas citas que tanto Gramsci como Habermas (como yo) vinculan, aun confusamente (yo no) lenguaje, sentido común, etc. En esos casos también se confunde —en el lenguaje— la sintaxis, como concepto para la organización de las oraciones —genéticamente dado y, por lo tanto, ahistórico— con los contenidos de los enunciados que son construidos socialmente y, por lo tanto, tienen vigencia histórica. De todos ellos ya hemos hablado, y no nos preocupa.

Sin embargo, en el caso del sentido común, debemos distinguir con toda claridad, para poder exponerla, la diferencia entre su mecanismo de funcionamiento —y por lo tanto su importancia y funcionamiento en relación con el lenguaje y el significado— de su contenido o contenidos —como sistema de referencias sociales que definen los significados y valores de las palabras, emisiones y discursos construidos lingüísticamente—.

30.5. Podemos considerar que la confusión que observamos en Gramsci es lamentable. Si recordamos lo que dijimos antes en este capítulo, el sentido común es consecuencia obligatoria del carácter gregario de la especie y de su necesidad (obligatoriedad) de construir una representación del mundo, ambas necesarias para escapar de la alienación que la naturaleza le impone. Es la manifestación social de la existencia de "prototipos" en el momento de la percepción: serán los prototipos sociales, es decir, los sistemas de referencia que ya mencionamos, socialmente formados luego de la acción comunicativa, donde idealmente interactúan todos los sistemas de creencias individuales.

30.5.1. Podemos intentar pensarlo por el absurdo, y suponer qué pasaría si no existiera el sentido común, es decir si todos los seres humanos tuviéramos sistemas de creencias, pero no intercambiáramos esas imágenes, que conforman su contenido, con los otros miembros de la comunidad. Probablemente el carácter gregario de la especie se hubiera detenido en la manada, como en el caso de los otros mamíferos —que también poseen complicados mecanismos de comunicación, que les permiten transmitir sensaciones, como miedos o afectos, aunque no posean lenguaje, ni sentido común—,³ sin evolución cultural posible.

En efecto, todos los mamíferos —también otras especies— tienen la capacidad de la comunicación pero, al no construir imágenes mentales colectivas, no "completar" el mundo que los rodea y no intercambiar imágenes, no pue-

3. Fodor (1987) explica por qué debemos suponer que los mamíferos sí poseen creencias, dado que tienen cerebro y probablemente estados mentales, que es lo que los diferencia, por ejemplo, de una piedra. Sin embargo, no necesariamente deberán tener sistemas de representación, y con seguridad no son estas representaciones las que transmiten en la comunicación: sólo transmiten estados de ánimo. Para Bickerton (1995) y Carruthers (1996), la diferencia estaría dada por la capacidad de reflexión. Los otros mamíferos tienen creencias (conocimientos, conciencia) pero no creen, no saben ni son conscientes de que las tienen; no pueden evaluarlas.

den salir de lo inmediato, lo concreto, lo que los rodea (Vygotski, 1928; Luria, 1975). Es la presencia de otro mecanismo mental lo que permite salir de lo inmediato utilizando para ello el lenguaje; a este otro mecanismo lo hemos denominando "sistema de creencias" en lo individual y "sentido común" en lo colectivo y social.

Si este mecanismo estuviera limitado a cada persona, es decir, si no hubiera forma de aceptar la idea de que las representaciones individuales pudieran interactuar entre sí (con el sentido común de la comunidad), ¿qué sentido tendría plantear que el lenguaje duplica el mundo de lo conocido? (Luria, 1975). Cada miembro de la especie estaría limitado a su propia experiencia. Es la presencia de este mecanismo lo que le permite apropiarse de la experiencia de los demás miembros de la comunidad. También la transmisión de la memoria social debe realizarse mediante este mecanismo, para garantizar que cada generación no deba realizar siempre los mismos aprendizajes del mismo modo —como sucede con los otros mamíferos— y, en suma, la posibilidad de cambio histórico y de evolución.

En definitiva, si este mecanismo no existiera no existirían significados. No estaría necesariamente eliminada la posibilidad de comunicación, pero sí la de construcción de representaciones sociales. Este sistema es el sentido común, "lugar" donde residen los significados propios de una comunidad que permiten los intercambios.

El carácter gregario de la especie no se limita a la necesidad de una cercanía física para optimizar la recolección o la caza, como ejemplificamos antes; los humanos no nos limitamos a acercarnos al fuego para no sentir frío sino con el objetivo de escapar de la alienación que el sentir frío significaría. Este "escape" de la alienación se realiza mediante una explicación del mundo, que el conjunto comparte, y permite modificar la naturaleza. Si esto no fuera así la comunicación debería estar limitada a aspectos presentes y concretos, es decir con referencia inmediata y comprobable —sólo en contextos simpátricos—, como sucede con los demás mamíferos y otras especies; es decir que la imagen del mundo de la vida —entendida ahora como sentido común— permite el despegue desde lo inmediato hacia lo no presente, lo evocado e imaginado, lingüísticamente construido, lo sinsemántico.

Compartir, contrastar representaciones por medio de la comunicación, permite la construcción de una gran representación social, la imagen del mundo de la vida según Habermas, e incluso la imagen religiosa del mundo de la vida o cosmogonía. Esta representación social no necesita ser idéntica para todos los miembros de la comunidad; es decir que no es la sumatoria de los sistemas de creencias individuales sino una resultante. La posibilidad de cambio social, por su lado, es siempre intersubjetiva.

El contenido del sentido común es el que permite, en definitiva, la comunicación dentro de una comunidad, tal como la entendemos (es decir, no sujeta a lo inmediato, a estímulos presentes). No es necesario en cada evento definir los presupuestos ni los significados que se emplean, porque éstos están en el sentido común: toda comunicación se realiza sobre la base de lo que una observación superficial nos haría calificar de sobreentendidos,

que son, en realidad, ya conocidos. Estaban en la mente de los participantes, hasta allí llegaron por medio del sentido común, mediante la acción comunicativa. Si no fueran parte del sentido común, no habría modo de garantizar un segmento compartido en los sistemas de creencias individuales, ya que dependerían exclusivamente de la experiencia personal de cada sujeto.

Por supuesto que lo que estamos diciendo no es totalmente nuevo, ni es una intuición. Ya ha sido trabajado abundantemente por la bibliografía, la psicolingüística en particular, pero no es ajena a otros campos, como la filosofía de la mente. John Searle (1983) llama "trasfondo" al aspecto del lenguaje -y de las actividades heurísticas en particular- que permite la comunicación y el intercambio entre hablantes; Herbert H. Clark (1996) llama "*social common ground*" a los supuestos cognitivos compartidos por una comunidad. En psicolingüística se hace referencia a los conocimientos y las creencias compartidos entre sujetos. Sin embargo, si bien no es nuevo, nuestro aporte consiste en que el problema, así planteado -que este conocimiento supuesto (por necesidad teórica) desde el resultado de la comunicación-, sólo permite interpretaciones heurísticas: dado que dos o más participantes se han comunicado, que el discurso que han producido mantiene un conjunto de presupuestos o implícitos (no dichos), pero sin los cuales es imposible pensar en un real intercambio de representaciones o imágenes (mentales) del mundo, deducimos que hay conocimiento y/o creencias compartidas. Nuestro punto de partida es más abarcador, y permitiría análisis más predecibles: los hablantes se comunican desde su sistema de creencias, cuyos contenidos son compartidos con el sentido común de la comunidad.

Para el psicolingüista Clark (1996), el problema principal en la investigación sobre el uso del lenguaje radica en que, por un lado, un grupo de investigadores (psicolingüistas, psicólogos cognitivos, filósofos del lenguaje) lo toma como un problema de capacidad de los individuos, mientras que otro grupo (etnolingüistas, sociolingüistas, psicólogos interaccionales, sociólogos de la comunicación, teóricos de la literatura, etc.) lo toma como un fenómeno exclusivamente social. Tomar, entonces, el concepto de sentido común y no el de campo común -luego de investigar si es posible juntar los dos conceptos como dependientes de un mismo fenómeno: los mecanismos mentales- será nuestra tarea para dejar vinculado lo individual y lo social, definidos como lo cognitivo y lo interactivo.

31. Creencias

No se nos escapa a esta altura de la demostración que el término 'creencia', y por lo tanto el concepto de *sistema de creencias*, es complicado, da lugar a confusión y hasta provoca cierto rechazo. Sin embargo, creemos que es el término del español que mejor se adapta al funcionamiento mental en el momento de las interacciones comunicativas (además de la fijación de significados, etc.). Hemos demorado hasta este momento la discusión pertinente

por motivos que suponemos se irán aclarando a partir de ahora; además, queríamos evitar una discusión semántico-filológica sobre el o los términos conflictivos, alejada del campo de aplicación en el que los usamos.

Estos términos -lo mismo sucede con el francés *croire* y el inglés *believe*, aunque no cubran exactamente los mismos campos semánticos que el *creer* del español- provocan rechazo en primer lugar por su ambigüedad (como indeterminación), pero esto no debería preocuparnos ya que vimos que la ambigüedad es la norma en el lenguaje cuando se intenta determinar significados al margen de su contexto de uso, o -como dijimos en B, y en particular, en B.2.1 y B.2.2- toda palabra es polisémica. En segundo lugar, el rechazo que provocan está dado porque en algunos usos, y en particular en los trabajos científicos y normativos (manuales), se opone el *creer* al *saber*, y se le otorga al producto de la actividad mental del primero el valor de falso o potencialmente falso, mientras que al segundo el de verdadero o, si transitoriamente falso, potencialmente verdadero.

En realidad tenemos dos problemas en lo que al rechazo se refiere: uno es con la utilización del término 'creencia', como entidad mental, y el otro es el de adjudicarle su existencia y funcionamiento dentro de un sistema. Analizaremos entonces los dos problemas por separado.

En los trabajos de investigación propios de la antropología, la ciencia política y la sociología, se utiliza el término 'creencia' como algo que se adjudica a un individuo, a un conjunto poblacional, a una tribu o a todo un pueblo y remite a una serie de contenidos que describen total o parcialmente una cosmogonía o cosmologías particulares. Estos contenidos, que definen la creencia, se caracterizan por ser indemostrables, no fundados científicamente; no son producto de un conocimiento consciente ni racional. No están relacionados con el lenguaje salvo en el sentido de que son expresados -o pueden ser expresados- lingüísticamente; se oponen a los saberes racionales. De este modo, parte de la población puede creer en los platos voladores; una tribu, en la capacidad del mago de comunicarse con los dioses, y los hindúes, en la reencarnación de las almas. Los contenidos de las creencias, como los de los de los saberes, guían o pueden guiar las conductas y los comportamientos de quienes las profesan. Así, algunos argentinos creen en la Virgen María y le rinden culto, al tiempo que saben que San Martín, Belgrano y Castelli son héroes de la Independencia y les rinden honores.

El mismo Gramsci, como vimos, realiza la distinción entre lo racional y lo no racional pero, no conforme con esta distinción o diferenciación, los considera irreductibles, al punto que explica que no puede pasarse del sentido común al pensamiento racional sin destruir el primero; además, según él, no es posible basarse en el (irracional) sentido común para "enseñar la verdad científica". Notemos qué función le otorga a la educación primaria:

Las elementales [se refiere a las escuelas] deberían ser de tres-cuatro años y enseñar dogmáticamente (siempre en forma relativa) los primeros elementos de la nueva concepción del mundo, luchando contra la con-

cepción del mundo dada por el ambiente tradicional (folclore en toda su extensión); además, se entiende, los elementos primordiales de la cultura. (Gramsci, 1975, II: 197)

Y también:

CONEXIÓN ENTRE EL SENTIDO COMÚN, LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA. La filosofía es un orden intelectual, lo que no pueden ser ni la religión ni el sentido común. [...]

La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a una unidad y coherencia, ni siquiera en la conciencia individual, para no hablar de la conciencia colectiva. (Gramsci, 1975, IV: 247)

Quizá es útil "prácticamente" distinguir la filosofía del sentido común para mejor indicar el paso de uno a otro momento: en la filosofía son especialmente marcadas las características de elaboración individual del pensamiento: en el sentido común, por el contrario, lo son las características y difusas [sic] de un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular. (Gramsci, 1975, IV, 252)

De ahí se concluye, sin embargo, que en las masas en cuanto tales la filosofía no puede ser vivida sino como una fe. (Gramsci, 1975, IV: 257)

Parece que a menudo Croce se complace de que determinadas proposiciones filosóficas sean compartidas por el sentido común, ¿pero qué puede significar esto en concreto? El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él puede hallarse todo lo que se quiera. (Gramsci, 1975, IV: 263)

aunque por supuesto en la vastedad que implican los *Cuadernos de la cárcel* aparecen algunas sentencias aparentemente contradictorias:

Pero la filosofía de una época no es ninguna filosofía individual o de grupo: es el conjunto de todas las filosofías individuales y de grupo (las opiniones científicas) + la religión + el sentido común. (Gramsci, 1975, III: 326)

Sin embargo, queda claro que en el momento de escribir estos pensamientos, afirma que el sentido común (emparentado con *folclore, religión y creencia*) debe ser combatido, oponiendo lo racional a lo asumido de modo acrítico y con carácter de permanente.

De este modo, los marxistas (el partido, la vanguardia) actúan de acuerdo con un conocimiento científico, la filosofía de la praxis, y el conjunto de la población, sobre todo los más atrasados culturalmente, lo hacen a partir de creencias.

Nuestra crítica está centrada en el hecho de que, si bien no negamos esta diferenciación, por ejemplo, en la lucha contra el poder económico y/o el

Estado, no la creemos útil de ningún modo en el momento en que los hombres y las mujeres, poseedores de uno u otro tipo de conocimiento, se disponen a comer fideos, a charlar unos con otros, a emprender actividades "simples", como comprar en el mercado, o "complejas", como interpretar una novela de folletín u otro género de la llamada literatura popular (como el mismo Gramsci señala con preocupación). Es decir, el problema se plantea con un conjunto de actividades, o acciones, que no sólo no requieren un esfuerzo racional sino que incluso lo racional entorpecería (por ejemplo, enrollar los fideos en el tenedor pensando en las paradojas espaciales de Moebius). A la larga, esta concepción, que llamaremos "pedagógica", también se mostró ineficaz como procedimiento para cambiar la concepción del mundo de vastos sectores populares.

Pero Gramsci no es el único; muchas veces es el referente de una tradición que continúa. Los antropólogos, o los etnógrafos, abusan de esta distinción. Las sociedades "primitivas" poseen creencias. Creen en los espíritus de la tierra, o de las montañas, o de la lluvia o de los ríos, porque no conocen el ciclo biológico de las plantas o los fenómenos que estudia la meteorología; pueden creer en los humores o genios malignos porque no conocen la medicina; creen que harán más fuertes a sus clanes negociando y asegurando casamientos, respetando determinados lazos de poder guerrero o espiritual, porque no conocen el derecho humano de elegir libremente a su pareja, ni tienen la concepción de Estado... La academia occidental trata con desprecio y mucho cariño a estos ignorantes, para quienes pide protección y museos.

Aunque esto no es todo: también encuentran creencias en sectores populares o "atrasados" pertenecientes a las propias culturas occidentales. *Primitivo* significa claramente *no incorporado al capitalismo*, o alejado del proyecto moral-intelectual de la modernidad. Creencias poseen los religiosos, prudentemente los que adoran santos o vírgenes locales, alejados del dogma de la Iglesia. Los que creen en el "mal de ojo", en los "gualichos", en el tarot, los fantasmas o los platos voladores. Paralelamente, Galileo o Colón, aunque ahora sabemos que estaban equivocados, no son tratados como creyentes sino como poseedores de un saber no ajustado a la realidad. Es decir que si bien las creencias son explicadas por sus contenidos, lo que diferencia una creencia de un saber es su origen (y el procedimiento de fundamentación), racional o irracional, más que su ajuste a la "verdad".

Con estos antecedentes podemos entender con claridad el "desprestigio" del término 'creencia' para explicar conductas humanas: remite a lo irracional dentro de estas tradiciones; tradiciones que tampoco —digamos de paso— explican la conducta diaria (o el contenido de las emisiones lingüísticas dentro de una comunidad) de las personas no marginales, racionales, etcétera.

Una voz parcialmente discordante que podemos encontrar es la de otro etnólogo, Jean Pouillon (1993) para quien es un error definir las creencias por sus contenidos pues, en definitiva, los contenidos pueden variar. Haciendo una comparación con el mito, y discutiendo la existencia de mitos alejados de toda realidad —libres de contexto, diríamos los lingüistas—, propone abun-

dar en los estados mentales que permiten el desarrollo de esas creencias en términos de contenidos; él mismo no desarrolla su programa, pero propone algunas aproximaciones interesantes.

Describe en diferentes capítulos o artículos de su libro *Le cru et le su* la conducta de los kenga, civilización africana de una ex colonia francesa, que ocupa un territorio en el sur de lo que hoy es aproximadamente Sudán. Entre otras actividades, dentro de las tribus kenga, los particulares –aunque en reuniones públicas– les rinden sacrificios a los *margai*, con el objetivo de que les sean favorables en el momento de las cosechas, las lluvias o la reproducción del ganado; es decir, en las actividades económicas propias de su subsistencia. El jefe religioso señala el lugar del territorio –normalmente al pie de una colina– en el que los *margai* deben ser satisfechos. Ahora bien, ¿qué son los *margai*? Un occidental, académico o no, diría que corresponden a los “espíritus” de la tierra, o de las colinas en torno de las cuales se agrupan las tribus kenga. Sin embargo, dice Pouillon, esta traducción sería completamente falsa: los kenga no creen en los espíritus, de acuerdo con lo que los occidentales podemos entender por tales. Los *margai* son tan reales como las colinas, el ganado, los sistemas de elección de jefes políticos o religiosos; se les deben ofrecer sacrificios para obtener su buena voluntad, del mismo modo como debe ser cultivada la tierra, cuidado el ganado o preparada una guerra. Los kenga no diferencian entre mundo “natural” y “sobrenatural”, mientras que los occidentales sí lo hacemos. Dicho de otro modo: como los kenga no distinguen estos dos “mundos” –la palabra *espíritu* conlleva la distinción entre mundo material e inmaterial o sobrenatural–, la descripción o traducción como (espíritus de la tierra) no es, por lo tanto, adecuada.

Compara entonces, aunque no iguala, la fe o creencia de las civilizaciones occidentales en el progreso indefinido y beneficioso de la ciencia con lo que sucede en la civilización kenga; es un problema localizado en las mentes de los seres humanos lo que permite la aparición de los contenidos definidos como creencia. Los kenga nunca vieron un *margai*, y si les preguntáramos si los han visto pondrían la misma cara de estupefacción que pondríamos nosotros si nos preguntaran si vimos un *quanta* de energía; ninguna de las dos cosas puede verse, pero existen para la civilización correspondiente, y esos términos serán utilizados –en los contextos adecuados, claro está– al conversar con otros miembros de la comunidad lingüística.

Se trata, entonces, de estados mentales; estados mentales que permiten la presencia de diferentes contenidos, que necesitan, en realidad, tener contenidos, que existen porque tienen contenidos. Debemos rechazar, por lo tanto, este sentido peyorativo de creencia, tomarlo en su justo valor, y pensar que diariamente, en los cientos de interacciones en las que participamos, utilizamos conocimientos tanto de origen racional como irracionales, según ya vimos.

También Emilio de Ípola (1997) realiza una caracterización de creencia guiado por las situaciones (externas) que llevan a su formación y fijación; sin embargo, le da carácter de excepcional, mientras que –para nosotros– es una realidad cotidiana.

Nosotros estamos tomando el término ‘creencia’ en el sentido que le da Searle (1983), como parte de los contenidos intencionales de la mente.

El otro problema que debemos tratar es por qué lo consideramos un sistema; lo hacemos porque funciona como un todo cohesivo en cada momento en el que participa. Un nuevo elemento que se incorpora –por medio del lenguaje (acción comunicativa) o por experiencia directa– mueve el sistema y lo convierte en uno diferente (con contenidos diferentes). Lo mismo sucede con el cambio de valor de algunos elementos, como ya mencionamos; eventualmente también sucedería lo mismo si un elemento se perdiera, aunque esto no parece posible. Sistema en continuo movimiento que puede contener –de hecho, siempre contiene– elementos contradictorios entre sí, porque está formado por representaciones o imágenes que se han obtenido tanto racionalmente como no racionalmente. Este sistema no necesita ser coherente; como ya dijimos, puede haber científicos racistas, machistas o fundamentalistas, pero su funcionamiento lo hace cohesivo: cuando entra en actividad, todos los elementos que intervienen dan referencia a la producción y comprensión lingüísticas, u otro tipo de conductas. También lo llamamos “sistema” porque en él se encuentran todos los elementos necesarios para que cada ser humano pueda planificar conductas e interpretar las conductas de los otros.

También sería oportuno que explicáramos por qué no utilizamos el término ‘conocimiento’. En efecto, es un término que tiene amplia tradición en lingüística. Para citar dos manuales ya clásicos en psicolingüística, Clark y Clark (1977) (también Clark, 1996) y Wilhelm Levelt (1989) interpretan que son los conocimientos y las creencias que poseen los participantes de un evento comunicativo –conocimientos y creencias previos al evento– los que permiten (junto con los órganos mentales de descodificación gramatical y fonológica) la comprensión lingüística y la producción, que consistirá en codificar gramatical y fonológicamente conceptos ya existentes en las mentes. Autores que ya tratamos al hablar de contextos, como Van Dijk, afirman que el conocimiento previo que tienen y comparten los participantes de un diálogo, por ejemplo, afectan la forma de las emisiones lingüísticas. Sin embargo –y casi con una argumentación de signo negativo pero paralela a la que acabamos de exponer–, el término ‘conocimiento’ remite a saberes racionales, y los sistemas mentales están formados no sólo por conocimientos racionales.

Salvo que utilizáramos el término ‘irracional’ en el sentido chomskyano, para referirnos al conocimiento internalizado de las reglas de la gramática, es decir, al saber no racional y no inteligente para la formación y comprensión de oraciones, este término no es útil para clasificar (y diferenciar) contenidos mentales; por ejemplo, si incorporamos la actividad de representar mentalmente las oraciones percibidas, no podríamos incorporar, como actividad lingüística y como representación, a las que serían prominentemente racionales, como atender en una clase, o la actividad de lectura atenta, con fines de estudio, de algún texto.

Reafirmamos, entonces, nuestro concepto de creencia, formada por evidencias racionales, no racionales, lingüísticas, perceptuales, falsas, verda-

deras, etc, y decimos que las creencias conforman sistemas individuales, porque en el momento de la interacción lingüística no tiene ninguna importancia si existe diferenciación, o no, sobre el tipo u origen del contenido puesto en juego. Esto será fundamental en el momento de otorgar significados: yo puedo decir con tranquilidad de un niño pequeño que se empeña en destruir mis almohadones y desordenar mis papeles:

este niño es un demonio

aunque sé que me comporto de modo incoherente, pues sé y sostengo que los demonios no existen ni existieron. Lo que define una creencia —como representación construida dentro de un sistema—, postularemos y (de)mostraremos, es su mecanismo de confirmación y no su origen.

La confirmación de una creencia, o de una parte o consecuencia de una creencia, siempre se realiza dentro de las condiciones de verosimilitud impuestas en y por el mismo sistema.

32. Mecanismos de confirmación

Comenzamos el apartado anterior —en el que intentamos explicar los términos 'creencia' y 'sistema de creencias'— exponiendo con claridad qué queremos diferenciar. En efecto, hemos reseñado brevemente una distinción entre creencia y saber que no compartimos, y hemos apelado a la utilización que realiza Searle del término, aunque tampoco lo compartimos totalmente. Resumiremos, en primer lugar, los términos relacionados que hemos empleado hasta el momento.

Imagen (mental): es la construcción mental, automática, que realiza un participante de un evento comunicativo a partir de un estímulo lingüístico; también utilizamos el término para referirnos a la construcción que realiza a partir de estímulos no estrictamente lingüísticos, producto de los estímulos encontrados luego de interacciones con el medio, que no podemos llamar comunicativos (por ejemplo, comer el fruto prohibido rabanito). Esta imagen, que también hemos llamado representación porque no es un calco del estímulo en otro medio, puede estar destinada a almacenarse, a modificar imágenes previas y/o a ser modificada por imágenes producidas a partir de estímulos posteriores a su formación.

Sistema de creencias: es un organismo (mental) que: 1) garantiza la formación de imágenes/representaciones; 2) las organiza de algún modo, tal que las sucesivas imágenes sean cohesivas entre sí (atención: nótese que no hemos dicho coherentes ni congruentes). El conjunto de imágenes conforma una concepción del mundo —un conocimiento del estado y las funciones de las cosas en un cosmos— que le sirve de guía a su conducta.

Creencia: es una porción del conjunto de las representaciones contenidas dentro del sistema. No es equivalente a imagen, porque éstas se forman a partir de un estímulo.

Sentido común: señala el funcionamiento conjunto, en común, de los sistemas de creencias individuales en el seno de una comunidad cualquiera. En términos más sencillos, los sistemas de creencias son individuales, el sentido común es colectivo. Obviamente los contenidos de uno y otros son compartidos en alto grado, diferenciados sólo por las experiencias individuales. El sentido común sirve de base, entonces, para los funcionamientos grupales, colectivos, sociales, aunque no es completamente ajeno —por contenidos— a los comportamientos individuales. Los contenidos del sentido común se conforman mediante la acción comunicativa, el intercambio comunicativo, básicamente lingüístico, entre los miembros de una comunidad.

En todos estos casos no debe confundirse en los análisis o en las descripciones —aunque se mezclen en la exposición por cuestiones de economía— los contenidos de las imágenes, de las creencias, de los sistemas de creencias y del sentido común, con los mecanismos de funcionamiento. Éstos son universales, mientras que los contenidos dependerán —obviamente— de las experiencias individuales y colectivas, y del funcionamiento de la comunicación en una comunidad.

Dentro de la tradición a que nos referimos nos estaría faltando aclarar el término 'saber', o saber racional, opuesto en la bibliografía al de creencia. Sin embargo, discutiremos la validez y la utilidad de esta distinción. Discutiremos también si la distinción saber/creer cubre lo que podemos llamar contenidos de los sistemas de creencias, del sentido común, o —en términos ya utilizados— concepción del mundo, imagen del mundo de la vida.

32.1. Un conocimiento racional —por el momento lo equiparamos a *saber* con fines expositivos— es perfectible, modificable y ampliable mediante un mecanismo de comprobación que denominaremos "externo" respecto del estímulo que dio origen a la creación de esa representación mental. Supongamos que leo en un mapa que la distancia entre las ciudades de Buenos Aires y Mar del Plata es de cuatrocientos cuatro kilómetros; este estímulo impelerá a la construcción de una imagen, la que, interactuando con otras imágenes mentales existentes en el sistema de creencias, fijará una representación cuyo contenido es que un viaje desde Buenos Aires hasta Mar del Plata será largo, tedioso, durará una cantidad determinada de horas, etc., si lo realizo por tierra. Esta representación puede variar o confirmarse si yo emprendo realmente el viaje y compruebo que efectivamente es largo, porque cuento las horas y dura una cantidad similar a la que calculé; es de cuatrocientos cuatro kilómetros porque cuento los mojones indicadores o controlo el cuentakilómetros del vehículo; es tedioso, porque me siento aburrido durante el viaje, etc.

Un conocimiento no racional, por el contrario, no es comprobable, verificable, falsable ni ampliable por fuera del sistema en el que esa representa-

ción (sistema de creencias) se encuentra, es decir, por medio de un sistema de comprobación externo; sólo es verificable dentro del mismo sistema de referencias del que participa, luego de que un estímulo dio origen a la representación que configura el contenido de ese conocimiento, representado en una creencia. Por ejemplo, yo sé que el amor entre hermano y hermana es incestuoso, prohibido, y que del producto de ese amor pueden nacer descendientes "con cola de chanco" o definitivamente "retrasados mentales", según el contenido de las creencias de cada uno. También puedo saber que el agua de lluvia es buena para lavarse el cabello o que debo lavarme los dientes con un cepillo especial y pasta dentífrica para no tener caries. Para comprobar estas creencias no puedo (y/o no necesito) recurrir a estadísticas que las demuestren o las nieguen ni a otro tipo de estudios científicos. Se recurrirá a la autoridad de personas que hayan afirmado que no es posible el matrimonio entre hermanos, a la existencia de determinados personajes históricos "pintorescos" de las casas reales de España o Inglaterra (pero no a las del antiguo Egipto) o a lo que "todo el mundo no hace"; se recurrirá a alabar el cabello del otro, si el agua de lluvia lo dejó "brillante", o a suponer que el *smog* afecta el agua de lluvia en la ciudad, si el cabello no ha mejorado después del tratamiento (la creencia es incontrastable). Finalmente cambiaremos la marca de la pasta dentífrica o achacaremos a nuestra ineptitud para realizar el cepillado la recurrencia de caries. Es decir que los conocimientos no racionales no sólo no permiten validación externa sino que los datos externos que pudieran invalidarlos son invalidados a su vez, como en el ejemplo del agua de lluvia cuando no mejora el aspecto del cabello. Saussure ya mostró que los significados lingüísticos que un hablante cualquiera utiliza son del tipo de saber no racional.

32.1.1. Elizabeth Claverie (1990) estudia el caso de las apariciones de la Virgen en la villa de San Damiano –dentro de la Emilia italiana– desde 1968. Reseña que alrededor de estas apariciones se organizan excursiones, una empresa despacha ómnibus, que salen llenos, desde diferentes lugares de Italia y Francia, con el propósito de recoger en bidones el agua de una fuente que es bendecida por la Virgen en sus apariciones diarias; esta agua servirá después para sanar cualquier enfermedad. El público saca fotografías cuando unos a otros se incitan a reconocer en determinada brisa que mueve las hojas de los árboles, en determinado reflejo de la luz del sol entre esos árboles, en algún sonido diferente que hace volar a los pájaros, una prueba de la presencia divina. Quienes no pudieron observar el fenómeno –encuestados después de la excursión por Claverie– jamás concluyen diciendo que todo es mentira o producto de la imaginación. Por el contrario, remiten a "*¡Yo no pude verla!*", "*A mí no se me apareció*", "*No estaba de ánimo para recibirla*", etc. Cualquiera fuera el resultado de la revelación de la fotografía, se transforma en prueba irrefutable de la aparición de la Virgen.

Dentro de determinados grupos socioculturales parece muy difícil aceptar apariciones de la Virgen, visitas de platos voladores o la existencia de

"manosantas" en las creencias de los demás. Cuesta mucho aceptar que el mecanismo que permitió la fijación de estos contenidos en los sistemas de creencias es el mismo que ese grupo posee para afirmar que "*es bueno tener vivienda propia*", que "*los hombres descendemos del mono*", que "*con la vieja no te metás*", que "*el perro es el mejor amigo del hombre*" o que "*hoy día el que no sabe inglés y computación no es nadie*".

En definitiva, lo que diferencia el saber racional de un saber no racional es que el primero acepta comprobación externa, mientras que el segundo sólo es comprobable dentro del mismo sistema que lo sustenta. Con esta diferenciación nos separamos de la distinción tradicional entre saber y creencia –diferenciados por el origen del conocimiento– para basar la distinción en los mecanismos de comprobación.

32.1.2. ¿Por qué es importante esta forma de diferenciación? Diferenciar por el mecanismo de comprobación y no por el origen es importante porque los seres humanos tenemos una memoria de corto plazo con una capacidad muy limitada (Van Dijk, 1984; Levelt, 1989 y otros), y lo mismo sucede con la memoria operativa. Los conocimientos de origen racional –una vez que han sido incorporados como representación al sistema de creencias individual– deben funcionar automáticamente para ser realmente operativos, debido a esta limitación. No podemos plantearnos a cada momento en la vida diaria por qué debemos trabajar, por qué debemos respeto a nuestros superiores; no podemos cuestionar en cada almuerzo qué es y qué no es comestible, ni podemos cuestionarnos cada vez si es lícito limpiarse la boca con la manga del saco, ni cuál es la mejor forma de tomar el tenedor. Si para cada acción necesitáramos comprobación externa de sus supuestos y condiciones, no podríamos hacer prácticamente nada. ¿Podríamos imaginarnos a un comerciante cuestionando cada vez que compra o vende mercaderías el valor de un papelito pintado como medio de cambio? La comprobación dentro del sistema es una necesidad de la mente humana, de los seres humanos, por un problema de velocidad y capacidad.

En un lugar muy cercano a los conocimientos no racionales encontramos lo que llamaremos "sensu". Nos referimos con esta etiqueta –aunque no lo trataremos en particular– a los conocimientos que han sido incorporados de tal forma que no admiten ninguna forma de comprobación, como que en un edificio de varios pisos el segundo piso está arriba del primero y debajo del tercero, que no nos tragará la tierra, que beber calma la sed, etc. Para concluir este pequeño apartado repetiremos que poseemos tres tipos básicos de conocimiento. Estos tipos de conocimiento diferencian tres formas de interacción entre las imágenes que representan esos conocimientos y el mundo exterior; no representan diferencias en cuanto a cómo la humanidad o cada ser humano en particular ha alcanzado esos conocimientos.

33. Conocimientos, acciones y mundo

Las diferencias que hemos marcado deben entenderse como relativas y sólo definibles en el uso que se haga de ellas, o sea, no constantes. Lo que acabamos de decir no implica que querramos relativizar todo lo que hemos afirmado, ni que nos contentaremos con anunciar que la realidad es muy compleja; lo que sucede es que las barreras que separan estas diferencias no son infranqueables.

Antes dimos el ejemplo del pobre Nicolás abalanzándose sobre una mata de rabanitos y las consecuencias que este supuesto hecho trajo para la humanidad. Podemos notar también que el enunciado *mi mamá me ama* puede ser un *sensu* para un niño de cuatro años y convertirse en una pregunta que permite la verificación externa en plena adolescencia, es decir, con pretensión de racionalidad. También podemos afirmar que la pasta dentífrica —lo mismo sucede con la odontología— no existió siempre en la historia de la humanidad. En definitiva, los seres humanos tenemos libre albedrío y puedo limpiarme la boca con la manga del saco, y hasta con la bocamanga de mi pantalón. Claro que por lo general esto no sucede (siempre referido a cierto grupo social y cultural). En un momento determinado puedo cuestionarme la utilidad de la sociedad y convertirme en linyera. Sin embargo, debemos admitir que la verdad de la proposición *“el gato está sobre el felpudo”* es una preocupación de los filósofos de Oxford y no de un hombre y una mujer comunes en su vida diaria, para quienes basta mirar hacia el felpudo (o hacia el gato).

Mucho más importante y notorio que la clasificación de los tipos de comprobación que permiten las imágenes formadas en los sistemas de creencias de los individuos resulta el hecho de que son socialmente compartidas. Podríamos decir que en realidad esto último no resulta muy curioso, ya que, si no fuera así, el carácter gregario de la especie sería impracticable y la supervivencia diaria sería una aventura difícilmente narrable. Por medio de la acción comunicativa los contenidos son socialmente distribuidos y pasan a ser patrimonio de todos los hombres y mujeres de la comunidad.

Hemos dicho que por medio de la acción comunicativa —Vygotski (1928), Luria (1975), Piaget (1964), Humboldt (1820) y otros atribuyen esta propiedad al lenguaje— los seres humanos transmitimos nuestra experiencia a las siguientes generaciones, las que no están obligadas a realizar idénticas pruebas de ensayo y error. El funcionamiento del sentido común es el que permite la transmisión de imágenes dentro de la comunidad por medio del uso del lenguaje; algunas imágenes ya contienen la instrucción que les permite ser comprobables en el exterior del sistema, mientras que otras contienen una instrucción contraria. Por supuesto que esta instrucción no es definitiva y las generaciones siguientes pueden cambiarla —se trata, en definitiva, del reemplazo de esas imágenes por otras— y fijar nuevas imágenes por el procedimiento de cambiar el modo de comprobación: cambiar el contenido del sentido común, que sigue funcionando. Hoy podemos reírnos de los contenidos del

sentido común de nuestros antepasados —quienes creían en las brujas, las bulas y las apariciones—, aunque nosotros tengamos aquellos como el respeto —y hasta el miedo— a la autoridad, al mercado de valores o a la realización personal. Es por medio del sentido común como podemos coordinar nuestras acciones y mantener algunos fines compartidos sin necesidad de confrontarlos permanentemente —excepción hecha de los científicos, cada uno en su campo— ni de preguntarle al policía quién es él para llamarnos la atención porque hemos pasado un semáforo con luz roja. En términos de Habermas, no sólo hemos heredado el mundo de nuestros padres sino también parte de la imagen del mundo de la vida (véase también Schutz, 1932, y Excurso IV), claro que sin la racionalidad supuesta por este filósofo. En mis términos, no sólo hemos heredado una serie de contenidos —los que quizá podamos cambiar— sino también el mecanismo de transmisión —y comprobación— de esos contenidos.

33.1. El mundo representado. Uno de los aspectos más importantes de los contenidos transmitidos por el mecanismo del sentido común es —sin duda alguna— el del significado de las palabras, frases, etc. Los seres humanos en la vida diaria no nos cuestionamos permanentemente los significados, y sólo recurrimos al diccionario para jugar al Dilema o como ejercicio durante las lecciones escolares. Si nos enfrentamos al enunciado *“Juan es un burro”* no discutimos el carácter de nombre propio de [Juan], la diferencia entre el ser y su esencia, si [un] indica uno entre muchos o una clase de entes; [burro] no es definido en la vida diaria como {animal, mamífero, cuadrúpedo, de la familia de los equinos}, etc., ni ahondamos en sus características y costumbres para poder calificar a Juan, o saber qué clase de ente es Juan. Los significados, dijimos, residen en el uso, y los usos posibles están determinados en el sentido común: allí reside el sistema de referencias de las palabras porque el significado de las palabras es un conocimiento —es decir, una imagen— que tiene mecanismo de comprobación interno, dentro del sistema, solamente en el uso diario. Cuando escuchamos una palabra la ubicamos dentro de lo que los especialistas han llamado el “léxico mental” (Marslen-Wilson, 1989; Forster, 1989; Butterworth, 1989 y otros), que sería la porción especializada de la mente en la formación y el uso de palabras. Cuando producimos una palabra, el camino va de la intención comunicativa a un procesamiento por etapas hasta su salida —por fonación o escritura— en una palabra, conjunto de palabras organizadas, es decir, emisiones, organizadas por ese sector especializado de la mente/cerebro (Grice, 1975; Searle, 1969, 1983; Levelt, 1989; Clark, 1996; Garret, 1984 y otros). Claro que con la representación de cada palabra está también la representación de los contextos potenciales de uso (Levelt, 1989) o los escenarios de utilización (Van Dijk, 1978, 1984; Chafe, 1994; Lakoff, 1987; Lakoff y Johnson, 1980); imágenes construidas a partir de estímulos que cada producción y/o comprensión no hacen más que reforzar.

No debemos olvidar —como prueba del traspaso generacional de los contenidos del sentido común— que, de modo explícito o implícito, el proceso de

adquisición de la lengua materna está descrito como si fuera un camino en el que los niños adoptan las formas y los usos de los adultos. Esta posición está sustentada tanto por los autores e investigadores que podríamos considerar más clásicos, como Vygotski, Luria y Piaget, como por los que consideramos más modernos, como Gleitman (1994), Bloom (1994) y muchos otros. No se han elaborado gramáticas de la lengua de los niños, sino que siempre se han analizado las formas empleadas por ellos como propias de una transición. Por supuesto que indicar la necesidad de que el proceso culmine con los usos correctos o adecuados implica la adopción de los contenidos del sentido común. Sobre la adopción de contenidos y significados tenemos que puntualizar dos aspectos diferentes, dado que los estudios de adquisición del lenguaje pueden dividirse en dos grandes grupos: los interaccionistas y los "autonomistas": a) para los primeros –para los cuales podemos elegir seguramente a Piaget como representante máximo (pero véase también Karmiloff-Smith, 1994 y otros)–, el proceso de adquisición de la lengua materna (también llamada por Piaget "aprendizaje") es paralelo al (e interdependiente con) proceso de socialización del niño, y b) los segundos –para quienes seguramente Chomsky es su representante máximo– consideran que el proceso de adquisición no es paralelo al de socialización sino totalmente independiente de él.

Sin embargo, ambas corrientes –si bien no nos dicen claramente cómo se va produciendo la comunicación en la adquisición–, cuando mencionan la adquisición del léxico, deben dar cuenta de procesos como los de *sobreextensión* y *subextensión* (Barret, 1994; Clark, 1994), que son los que indican las relaciones entre el ítem léxico y sus referentes, que, evidentemente, están analizados como un proceso de ajuste a relaciones signo-referente similares a las del adulto (véase también 42.1).

En definitiva las dos grandes vertientes suponen que esto culmina en la comunicación niño-adulto en condiciones normales, lo que implica un conocimiento común entre ambos. En los períodos previos –en los que los niños no manejan este conocimiento ni han fijado de modo "adecuado" las formas–, son los padres los que adaptan sus sociolectos e ideolectos al habla del niño, mediante un dispositivo de apoyo a la adquisición del lenguaje (DAL) (Bruner, 1983; Fernald, 1994) u otros mecanismos genéticos o "instintivos", que –asimismo– no son específicos de la especie ni del lenguaje sino de la comunicación (Markman, 1994). En definitiva, los padres se ocupan y preocupan de que los niños hablen como ellos, de que tengan los mismos significados, esto es, las mismas imágenes.

Capítulo 4 Compartimos creencias

40. El funcionamiento del sentido común

El sentido común quedó definido como un mecanismo colectivo, social, comunal –precisaremos los alcances un poco más adelante–, apto para la transmisión y la fijación de imágenes y representaciones, así como para establecer instrucciones de modos de verificación. El lenguaje es un medio privilegiado de transmisión por su efectividad entre los miembros de una comunidad, por su calidad al actuar como estímulo en la formación y fijación de imágenes y representaciones, etc., aunque no es el único productor y transmisor de estímulos posible ni disponible. Para esta actividad que los seres humanos realizamos al intercambiar imágenes mediante el lenguaje, hemos reservado el nombre de acción comunicativa.

Debemos insistir una vez más en que se trata de un mecanismo propio de la especie. Los contenidos que tendrá este mecanismo no están predeterminados y pueden variar. La forma de los contenidos, sin embargo, no es independiente del modo de funcionamiento (Fodor, 1987) y mucho menos lo son los mecanismos de cambio, comprobación, etc. Asimismo, si bien el mecanismo es universal, no obliga a todos los hombres y mujeres a tomar los mismos contenidos: el sentido común es el mecanismo social de circulación y fijación de imágenes, pero éstas se encuentran –por otorgarles una localización cuasi-geográfica– en los sistemas de creencias individuales, que son a su vez mecanismos de fijación, comprobación, etc. La relación entre sentido común y sistemas de creencias es dinámica, pero son mecanismos diferentes en su alcance (el primero es social, los segundos son individuales) y en su modo de funcionar (el primero mediante la comunicación, los segundos mediante la construcción de representaciones mentales a partir de estímulos).

Un problema complejo, que comenzaremos a abordar ahora, es el que plantea Gramsci cuando refiere que cada estrato social tiene su sentido común y cuando discute de qué se compone (cuáles son las fuentes: folclóricas, religiosas, míticas, etc.) el sentido común.

Creemos que queda claro a esta altura que en estas dos menciones

Gramsci se está refiriendo al sentido común como contenido; sin embargo, esta confusión —que ya mencionamos— no es suficiente para justificar las tremendas diferencias en los contenidos de los sistemas de creencias individuales, si es cierto —como creemos— que están interactuando con un único mecanismo social. Al mismo tiempo, si los contenidos del sentido común no estuvieran de algún modo representados en los sistemas de creencias individuales, la comunicación sería imposible, lo que nos lleva de nuevo a un absurdo y —lo que es más grave para un lingüista— a la ausencia de significados en el uso. Para decirlo con otras palabras, deberemos dar cuenta de la tensión existente entre la variación social, individual y por “estratos”, y la posibilidad y necesidad de llegar a representaciones sociales —al menos— compatibles.

En el apartado 14 mencionamos (comentando algunos trabajos de Lavandera y afirmaciones de Foucault) que existe lo que hemos llamado *distribución social de los significados*, y lo entendimos como una distribución desigual, esto es, que no todos los hombres y mujeres de una comunidad lingüística cualquiera tienen acceso por igual a todos los significados presentes o usados en esa comunidad. A diferencia de otros autores —sobre todo de origen marxista “ortodoxo” (Figuerola Esteva, 1986)—, nosotros creemos (en realidad Foucault, Lavandera y también Bourdieu y Voloshinov lo han demostrado) que el lenguaje en cuanto a su utilización social es profundamente antiigualitario, al menos en las sociedades que conocemos, divididas en clases. Si bien una observación superficial —si nos atenemos a la distinción lengua/habla, por ejemplo— nos llevaría a concluir que todos los miembros de una comunidad pueden hablar e imponer formas, no todos pueden decir en cualquier momento y lugar los mismos significados. No sólo existe imposibilidad por prohibición sino por falta de disponibilidad. Ahora debemos explicar cómo un único mecanismo de esta distribución de significados hace una diferenciación social, al tiempo que garantiza que esos significados sean lo suficientemente equivalentes para permitir la comunicación dentro de la comunidad.

Podemos afirmar, parafraseando a Saussure, que los contenidos del sentido común de una comunidad están constituidos por la sumatoria de los contenidos de los sistemas de creencias individuales de los miembros de esa comunidad. Sin embargo, deberíamos poder demostrar —para defender esta afirmación— que los contenidos de los sistemas de creencias, presentes en cada individuo, son diferentes pero no contradictorios entre sí, al menos en lo que a los contenidos del sentido común se refiere.

En Saussure, para seguir con la analogía, este problema, la tensión entre lo social y lo individual con la compañía de la mutua inteligibilidad, quedaba resuelto por la postulación de un sistema social (la lengua), que era puesto en ejecución por cada miembro de la comunidad (el habla). Notemos una vez más que este modelo lengua-habla, así como el par chomskyano competencia-actuación, supone un reservorio o depósito (Saussure utiliza el término ‘tesoro’) disponible para que cada integrante de la comunidad lo use

libremente. Cada hablante particular quedaba sujeto al sistema, así como su creatividad individual. Lo que produjera efectivamente, y no pudiera ser encuadrado dentro del sistema (*lapsus linguae*, juegos de significantes, emisión de sonidos que no produjeran significantes y significados), no formaba parte del objeto de estudio ni siquiera como evidencia (Milner, 1978). En nuestro caso, ni siquiera esta solución, u otra del tipo modelo-ejecución, sería posible porque, cuando nos enfrentamos a las diferencias de contenido en el sentido común, no solamente existe una tensión entre lo social y lo individual sino una tensión que —para describirla rápidamente— está localizada entre lo social (tomado como el total de la comunidad), lo grupal (subconjuntos de miembros de una comunidad) y lo individual.

Esta categoría indefinida de lo grupal es difícil de establecer desde el punto de vista lingüístico, desde una teoría de los significados, de la circulación de signos lingüísticos. Por supuesto que podríamos recurrir al concepto de *clase* para dar cuenta de la distribución social de los significados, pero nos encontramos con que esta distribución no se corresponde necesariamente con la de clase. El mismo Gramsci (1975, I: 140), como vimos, utiliza el término ‘estrato’ cuando se refiere a las diferencias de contenido en el sentido común, y no clase. No se trata de un problema particular de Italia en la década de 1920 el hecho de que las clases sociales estuvieran, además, cruzadas por la utilización de diferentes dialectos regionales: algunas diferencias en formas lingüísticas abarcan conjuntos mayores al de clase, y otros conjuntos mucho menores. En definitiva, el concepto de clase no resulta siempre explicativo de estas diferencias. Veamos los antecedentes que se nos ofrecen dentro de la lingüística.

40.1. Comunidad lingüística. El sintagma ‘comunidad lingüística’ es muy utilizado en trabajos explicativos y descriptivos de la especialidad, aunque esto no significa que esté adecuadamente definido ni que todos los investigadores acepten la misma definición; muchos autores utilizan este término, e incluso el término ‘sociedad’, sin definirlo adecuadamente. Este problema también viene desde Saussure, quien incluso utiliza el término ‘lengua’, para referirse a lo universal del sistema lingüístico, dependiente de una facultad biológica, pero también como algo parecido a lo que sería un idioma nacional. De todos modos —como dijimos—, social y comunal parecen estar referidos en el estructuralismo lingüístico a fenómenos definidos como colectivos, por contraposición a individuales, más que remitir seriamente a alguna categoría sociológica.

John Gumperz (1962) intenta poner un poco de orden dentro de la confusión, tratando de determinar el alcance de comunidad lingüística, que es visto en general como un conjunto de individuos que se comunican entre sí y que ocupan un territorio determinado. Como podemos ver, esta caracterización no nos dice mucho, en particular no nos dice nada del dialecto que utilizan. En efecto, algunas comunidades son monolingües, como la de la Ciudad de Buenos Aires, mientras que otras pueden ser bilingües, como las de Asun-

ción o Barcelona. Algunas son muy numerosas y otras muy pequeñas, como la de los mapuches de Neuquén. Para definir los límites de una comunidad lingüística es imprescindible tener en claro para qué queremos establecer esos límites (Raiter, 1995a).

Gramsci, por ejemplo, piensa en Italia como una comunidad, aunque reconoce permanentemente que la unidad nacional italiana es una situación histórica novedosa. Es dentro de esa comunidad donde encuentra diferencias en los contenidos del sentido común, además de diferencias dialectales. Sin embargo, no se plantea la subdivisión de Italia en unidades (comunidades) menores. Nuestra hipótesis es que la delimitación de una comunidad lingüística no puede realizarse de ningún modo si no se tiene claro para qué se hace. Gramsci efectúa esta discusión sobre el sentido común dentro de la problemática de la toma de conciencia de clase para sí —dentro de los límites de un Estado nacional multilingüe— para cumplir el rol histórico que la teoría le tiene asignada; de modo que es consecuente con esos objetivos cuando propone, incluso, que la escuela elemental debe barrer con los dialectos regionales, para que todos los miembros de esa comunidad italiana puedan acceder al conocimiento científico, expresado en toscano (Gramsci, 1975, II: 197). Otros, mucho menos preocupados por la revolución, y quizá preocupados por el problema de la evangelización de los “salvajes”, van a considerar toda Europa occidental como una comunidad lingüística, suponiendo una base común para los dialectos existentes, el europeo medio estándar, para diferenciarla de las tribus autóctonas americanas que tienen una concepción diferente del mundo (Whorf, 1956), además de hablar diferentes dialectos.

Es importante destacar esta diferente concepción del mundo, que llevaría a la intraducibilidad de los textos entre un dialecto y otro distinto, pues no sería posible encontrar el significado adecuado en un dialecto para traducirlo en otro, por la diferente organización del mundo y de la lengua en uso, que incluso condicionan diferentes percepciones de la realidad. El mismo Humboldt (1820) menciona en reiteradas ocasiones la dificultad de la traducción, pues los dialectos conforman una sola unidad con el “espíritu” y la cultura de un pueblo. En este caso, obviamente, aunque puedan traducirse las formas dialectales, no pueden trasladarse del mismo modo la cultura y el espíritu. Comunidad lingüística y nación son sinónimas y homogéneas para Alexander von Humboldt, definidas por una lengua (y un “espíritu”) común y nacional.

40.1.2. Tipos de intercambio. Como puede verse, nuevamente, tenemos dificultad para caracterizar los contenidos del sentido común —que efectivamente pueden presentar y presentan diferencias en una sociedad determinada— pero no para mostrar su funcionamiento universal como mecanismo.

Los intercambios comunicativos dentro de una sociedad difícilmente sean del todo simétricos, y difícilmente haya una sola forma de intercambio entre los miembros de una comunidad. Recordemos lo que expusimos en el punto 6.1 acerca de los aportes de la etnolingüística: son varios y de diferen-

tes tipos los intercambios comunicativos en el seno de una comunidad; no todos los miembros de una comunidad participan en todos los tipos de intercambio y mucho menos con los mismos roles. No todos pueden participar ni ser hablantes u oyentes de los mismos eventos. Hymes había planteado esta situación para demostrar que la sola forma lingüística empleada podía significar cosas diferentes en diferentes eventos.

Como ya dijimos —y este párrafo ayuda a afirmarlo—, no es difícil aceptar la diferencia entre los contenidos del sentido común y los contenidos de los sistemas de creencias individuales. En efecto, cada uno de los miembros de una comunidad agrega (o resta) a los contenidos recibidos de la comunidad de acuerdo con sus propias experiencias personales. Pero lo que nosotros estamos intentando demostrar es que tenemos diferencias sociales, entre distintos grupos. Esto implica que dentro de una comunidad lingüística hay más de un circuito comunicativo, y que determinados circuitos están absolutamente cerrados para algunos miembros, para sectores de miembros de una comunidad lingüística, o que estos miembros necesariamente participan con roles diferentes cuando efectivamente participan en el mismo circuito, y ayudan a establecer una diferenciación clasificable, comprensible, diferenciable, de los contenidos del sentido común.

41. Código amplio y código restringido

Recurriremos a nuestros antecedentes dentro de los estudios lingüísticos. Basil Bernstein (1964 y otros) nota la existencia de diferencias formales en el uso de un mismo dialecto, dentro de una (aparentemente) misma comunidad lingüística, el inglés de Londres, y dentro del mismo tipo de evento comunicativo, el de las aulas de escuela primaria. Simplifiquemos y aligeremos la exposición. Bernstein demuestra que ante un estímulo no lingüístico —por ejemplo, una lámina con varios niños, un adulto, una pelota de fútbol y una ventana con un vidrio roto— y un estímulo lingüístico en forma de consigna —“dígame qué sucede en la lámina”—, los niños de los primeros años de la escuela primaria ensayaban dos tipos de respuesta (lingüística) diferentes:

- a) un conjunto de alumnos elaboraba una narrativa —podemos decir, ahora, un texto— en la cual los elementos presentes en la lámina aparecían como actores, pacientes, instrumentos, metas, etc., de aquella, con sus estados y procesos, o
- b) un conjunto de alumnos no podía elaborar una narrativa, sino que armaran cláusulas independientes —no vinculadas de modo cohesivo— con cada uno de los elementos presentes en la lámina.

Al relacionar estas variables lingüísticas con sus (posibles) determinaciones sociales se comprobó que los alumnos del grupo a) provenían de familias de sectores medios y altos: trabajadores de “cuello blanco”, comerciantes,

profesionales, rentistas; los del grupo b), en cambio, provenían de familias de la clase obrera, trabajadores de "cuello azul".

Bernstein llama "código amplio" a las formas utilizadas por el grupo a), caracterizado por la baja predictibilidad sintáctica, y la alta riqueza semántica, y "código restringido" a las formas empleadas por el grupo b), caracterizado por la alta predictibilidad sintáctica y la baja riqueza semántica. Los dos grupos, provenientes de diferentes sectores sociales, hablan, entonces, utilizando códigos diferentes. El punto de este autor estaba dirigido a medir el fracaso escolar: las maestras toman las diferencias de código como muestra diferenciada de inteligencia, dedicación al trabajo escolar y preparación de las tareas. En esta situación los hijos de la clase obrera llevan obviamente las de perder: la educación superior que poseen los docentes se realiza de modo exclusivo en código amplio, y lo que controlan, entonces, son códigos utilizados, y no dedicación a la tarea escolar.

Las consecuencias de esta investigación apuntan mucho más allá de los problemas escolares y lo llevan a discutir la existencia de diferencias cognitivas que podrían plantear complejas situaciones sociales. Dentro de esta caracterización, la predictibilidad sintáctica del código restringido se verifica en la utilización de un solo modo verbal, el indicativo, y de un solo tiempo, el presente. Dado que las formas del condicional y las del futuro son las necesarias para planificar tareas e imaginar situaciones, los niños provenientes de la clase obrera no pueden planificar su futuro, ni imaginar relaciones sociales o plantearse perspectivas diferentes de las existentes en su familia (contexto social). En cambio, los que provienen de los sectores medios, sí podrán.

41.1. En los hechos, aunque él no lo plantea así, Bernstein está describiendo una situación diglósica (Ferguson, 1959) en una sociedad supuestamente monolingüe. El código amplio es aquél en el que se escribe la literatura y la ciencia de Inglaterra (situación que se verifica, en realidad, en todos los países), el que tiene gramáticas, diccionarios; el código restringido es el de las situaciones cotidianas y familiares. Quienes manejan el código amplio manejan también el restringido, pero porciones importantes de la comunidad sólo usan el código restringido.

Por supuesto que la postura de Bernstein recibió varias críticas. Entre ellas las de Labov y Halliday, quienes argumentan básicamente que las formas del dialecto están al alcance de todos, siempre y cuando los hablantes se enfrenten a situaciones en las que deban explotar al máximo sus recursos lingüísticos. Nadie utiliza formas al margen de un contexto. Si los hablantes se encuentran en un contexto situacional e interpersonal adecuado, explotarán el conjunto de formas de sus sociolectos, entre ellas las que Bernstein llamó de código amplio.

Ahora bien, aunque parezca curioso por las trayectorias académicas de Labov y Halliday, estas respuestas apuntan a las consecuencias cognitivas del descubrimiento de Bernstein, pero no a las sociales. Si aceptamos las

posturas críticas de Labov y Halliday —que no discutiremos pues no hacen al fondo de los problemas que estamos tratando— nos encontramos con que no hay impedimentos cognitivos para que en algún momento los niños accedan a contextos en los que deban emplear —y empleen con éxito— el código amplio; sin embargo, no nos explican cómo accederán a esos contextos. En nuestras propias palabras: cómo formarán parte de determinados circuitos comunicativos, o de todos los circuitos comunicativos posibles, o de todos los tipos de evento comunicativo (en cualquier rol) presentes en la comunidad.

En efecto, en la bibliografía sociolingüística abundan los trabajos que describen de qué modo la utilización de algunas formas lingüísticas estigmatizadas funcionan como indicadores de discriminación para acceder a determinados empleos, favorecen tratos displicentes cuando sus productores se enfrentan a determinados trámites en oficinas públicas e incluso impiden una buena comprensión de las propias intenciones comunicativas cuando uno de los interlocutores es, por ejemplo, un médico o un abogado y el otro, también por ejemplo, un miembro de la clase obrera. Esta descripción sociolingüística nos muestra —una vez más— que no todos los miembros de la comunidad tienen idénticas posibilidades de acceso a todos los circuitos comunicativos.

Dentro de una comunidad lingüística son varios y diferentes los tipos de eventos comunicativos que tienen lugar. Algunos —como señalara Hymes— son más ritualizados que otros, los roles son fijos, los temas están preestablecidos, los turnos son rígidos, etc. Podríamos decir que todos los miembros de una comunidad lingüística participan alguna vez en su vida, al menos, de un evento comunicativo asimétrico que sería caracterizado como de *superior-subordinado*, pero algunos lo harán siempre como subordinados. Si esto fuera cierto —como lo es—, algunos no disponen del significado (dar órdenes) en esos contextos comunicativos, algunos tienen el monopolio del significado (dar instrucciones).

La consecuencia obvia de esta situación que Bernstein describe no es que los miembros de una comunidad lingüística no puedan comunicarse entre sí sino que —aunque todos comprendan todos los significados— algunos los tienen disponibles sólo como oyentes —dado que comprenden, por ejemplo, las órdenes— mientras que otros los tienen disponibles también como hablantes.

Es evidente que esta situación debe tener consecuencias verificables en los contenidos de los sistemas de creencias individuales; más importante aún, los contenidos de los diferentes sistemas de creencias individuales podrían agruparse de acuerdo con la existencia, o no, en ellos, de algunos significados. Sin embargo, en los contenidos del sentido común de la comunidad todos esos significados deben estar presentes. En efecto, si no fuera así —entendido específicamente como sistema de referencias para establecer significados-valores de las formas lingüísticas— la comunicación dentro de la comunidad no sería posible. Pero también debemos concluir que dentro del sentido común están establecidos los contextos posibles de participación de los miembros de la comunidad con sus roles establecidos; es decir, no son

idénticos los contenidos de los sistemas de creencias con los del sentido común, ya que éste funciona como diferenciador social.

41.2. Incorporación de los contenidos de los sistemas de creencias. Los contenidos de los sistemas de creencias no se mantienen constantes durante la vida de los seres humanos, ya que —como vimos— los sucesivos estímulos que cada uno recibe —vía comunicación o percepción directa— van conformando nuevas imágenes o representaciones.

En el caso de los niños pequeños podemos observar todo el proceso desde sus comienzos como hablantes —entre los doce y los veinticuatro meses— hasta que los consideremos adultos, aunque sea difícil establecer a qué edad lo logran (Raiter, 1997). Pese a que no compartamos la orientación de sus investigaciones y rechazamos muchas de sus conclusiones, los trabajos de Piaget, Luria y Vygotski son ilustrativos de este aspecto, sobre todo en las descripciones que realizan. En efecto, aunque el primero se diferencia de los otros dos por el papel que le asigna al lenguaje como motor de las funciones psicológicas superiores, los tres colosales investigadores, pioneros de los trabajos sobre adquisición del lenguaje, coinciden en que este proceso de adquisición está íntimamente relacionado con los procesos de socialización de los niños, por medio de las interacciones con los adultos, hasta que llegan a ser hablantes competentes de su comunidad.

Aunque la afirmación resulte muy obvia, las interacciones de los niños pequeños están limitadas al ámbito familiar, y el dominio de los significados restringido a los contextos simpráxicos. Luego de los cuatro años, es claramente observable el dominio de los contextos sinsemánticos, al tiempo que van ampliando los ámbitos de su accionar. Debemos tener en cuenta que entre los tres años y medio —cuando se produce lo que los psicolingüistas llaman “explosión léxica” (Clark, 1996; Gleitman, 1994; Barret, 1997; Bloom, 1994)— y los cinco años, los niños incorporan en su vocabulario-sistema de creencias siete palabras por día, en promedio. A medida que se van socializando, lo van ampliando. Si bien el ritmo de adquisición decae, los significados se afianzan —van superando los fenómenos de sobreextensión y subextensión— a medida que los van aplicando a más fenómenos del mundo que los rodea.

Lo antedicho es prueba evidente de que los contenidos de los sistemas de creencias cambian, se van “adquiriendo”; el sistema se va llenando de representaciones por el mecanismo que las conforma. Es evidente que en los sistemas de creencias no puede haber imágenes si no se han recibido estímulos que impelan a su formación. Yo no puedo tener representación ninguna de un **surucho* simplemente porque jamás he visto, tocado, oído, gustado u oído uno, ni he participado de algún evento comunicativo en el que me hayan transmitido esa forma (de hecho, la acabo de inventar). Yo tengo una representación de *pino* porque he visto muchos, de varias formas, y he leído y escuchado descripciones. Tengo también una imagen de Marte porque he leído a Ray Bradbury y a Arthur Clarke. Estas representaciones las comparto con

muchísimos miembros de mi comunidad lingüística. Sin embargo, yo tengo una representación de los contenidos del sentido común —que no estoy tratando de transmitir en este trabajo— que es muy difícil que comparta con muchos miembros de mi comunidad porque he buscado adrede estímulos que no están fácilmente disponibles, no se me han presentado de forma espontánea o no buscada, como la Luna, el Sol, el viento, etc. De este modo, los contenidos de los sistemas de creencias pueden ser diferentes —de hecho lo son— unos de otros, dentro de la misma comunidad. Estos contenidos no están nunca completados o cerrados, ya que dependen de los estímulos nuevos que se reciban, proceso que, en principio, no termina en ningún momento, siempre pueden tenerse nuevas experiencias.

Si los contenidos de los sistemas de creencias dependen de los estímulos a los que el sujeto haya sido sometido, y si la clase obrera inglesa utiliza sólo el código restringido, los niños que crezcan en ese contexto familiar también hablarán sólo con esas formas, y tendrán los significados, en forma de representaciones, que correspondan a los contenidos de los sistemas de creencias de sus padres. Piaget, Luria y Vygotski suponían —de hecho— que la socialización en forma de educación escolar terminaría por uniformar las representaciones (en forma de inteligencia lógico-matemática para Piaget); Bernstein llama la atención sobre el hecho de que —así como las formas dialectales empleadas actúan como diferenciador social para la obtención de determinados empleos— las formas de que disponen los chicos actúan como diferenciador en la escuela condenándolos al fracaso y al código disponible en sus hogares. Que la escuela ha actuado y actúa en numerosas ocasiones como diferenciador social ha sido ampliamente demostrado, situación que se amplía y se afianza cuando la clase social determina también lugar de residencia, y por lo tanto escuela a la que concurrirán sus miembros a recibir educación.

Este cuadro nos presenta una forma, un modelo teórico por el cual los contenidos de los sistemas de creencias pueden estar socialmente diferenciados. Dado que estos contenidos dependen de los estímulos, y los estímulos familiares son diferentes y la escuela no lograría cambiarlos, la diferencia se cristalizaría. Recordemos que los sistemas de creencias funcionan en forma automática, no voluntaria —como dijimos en 16.1.1—, de modo que los sujetos no pueden elegir qué estímulos procesar y/o qué imágenes construir.

41.2.1. Cristalizando las diferencias. Creemos que el mérito de Bernstein está centrado en dos aspectos: 1) haber demostrado que existen diferencias en el uso lingüístico aun dentro de una comunidad lingüística clasificada como monolingüe, y 2) abrir una línea de investigación que nos ayuda a encontrar una de las posibles causas de la distribución desigual de significados dentro de la sociedad.

Las diferencias no pueden ser absolutas, pues de lo contrario tendríamos dos dialectos diferenciados, o dos comunidades lingüísticas dentro de una determinada zona geográfica. El mismo Bernstein nos dice que quienes manejan el código amplio manejan también el código restringido. Esta situa-

ción se da porque en determinadas interacciones cotidianas donde las imágenes de los participantes no corren ningún riesgo (véase 10.3), el código restringido es imprescindible, como comprar el diario, saludar en contextos situacionales e interpersonales definidos (padres, maestros, compañeros de escuela o trabajo), anunciar al chofer el destino o el importe del viaje, etc.), y el amplio no puede ser normalmente utilizado. Lo que Bernstein nos dice, además, es que, dado que la educación se realiza en código amplio, el estímulo en la escuela no es suficiente para distribuir igualmente los significados en el momento de la producción, pero no que no lo hace en el momento de la comprensión: los alumnos no pueden elaborar el código amplio pero podrían comprenderlo en el momento de recibir las consignas.

Nosotros nos planteamos superar el esquema de Bernstein, que es el mismo, por otra parte, que podemos encontrar en Labov (1972), Halliday (1994), dentro de la sociolingüística, y en otros autores, a los que llamaremos sociólogos, que provienen del marxismo, como Gramsci, Hobsbawm (1994), Stedman Jones (1983), las divisiones sociales no son necesariamente absolutas en lo que a formas lingüísticas y contenidos de los sistemas de creencias se refiere, las clases no se diferencian de modo homogéneo unas de otras; no pretendemos afirmar que no existen diferencias sociales, ni que las clases sociales no existen, pero el lugar en la producción (o el nivel de ingresos, en el caso de Labov) no determina en cada momento diferencias en los significados que respeten los mismos límites.

Diversos trabajos en sociolingüística habían demostrado que la distinción social no era la única marca que condicionaba las formas lingüísticas. En efecto, algunos sectores sociales que pertenecerían a la clase trabajadora o baja (al margen de la escasa precisión de estas clasificaciones en la sociolingüística) y a los de menor nivel educativo, utilizaban las formas de clases más favorecidas y mejor educadas, como los floristas, encargados de edificios, vendedores de ropa en barrios "altos", guías de turismo, etc. En este caso, el fenómeno estaría determinado por las relaciones interpersonales que establecen con sus clientes o vecinos. Por supuesto que estas formas se obtienen cuando se entrevista a los sujetos en sus lugares de trabajo: no tenemos control sobre los mismos sujetos en otro ámbito, por ejemplo, el lugar de vivienda.

Labov ya había señalado reiteradamente que las diferencias que se presentan entre los diferentes estratos sociales de tipo cuantitativo, nunca son diferencias absolutas, es decir que no debemos esperar que un grupo utilice siempre una forma mientras que otro no la utilice nunca. El problema de la supuesta homogeneidad de cada grupo está dado por no considerar los diferentes tipos de evento comunicativo en que participa: tendemos a imaginar al obrero siempre en su fábrica o asamblea sindical, al empresario dando órdenes, al abogado en su estudio, al estudiante en la escuela. Pero debemos recordar que así como afirmamos que existe la posibilidad de que determinados grupos sociales no participen nunca de determinados circuitos comunicativos, también debemos afirmar que algunos circuitos son básicamente compartidos por todos los miembros de la comunidad lingüística, independiente-

mente del sector social al que se pertenezca. Por ejemplo, no todos participaremos de un evento comunicativo del tipo diputado-asesor, pero seguramente todos participaremos en algún momento de un evento comunicativo del tipo de una charla de hijos con los padres, y probablemente en ambos roles.

En el punto 14 y de modo más específico en el 14.2, cuando mencionamos los trabajos de Lavandera, entendimos que el tipo de investigación que llevó a cabo fue del tipo habitual en sociolingüística, es decir que entrevistó personalmente a sus informantes, utilizando una interacción cara a cara para obtener muestras de habla. De este modo, cuando señala la diferencia cuantitativa relacionada con el significado (*afirmar*), debemos tener en cuenta que ese hallazgo se logró en una entrevista *ad hoc*, es decir, al margen de (todos o algunos) los contextos o eventos comunicativos habituales de los informantes. De ahí que sea coherente decir que, cuantitativamente, carecen del significado *dar órdenes* y *afirmar*, o sea que presentan esas formas con una frecuencia más baja los hablantes pertenecientes a algunos sectores sociales que a otros.

41.2.2. ¿Nunca diste órdenes? Es básicamente cierto que en un lugar de trabajo cualquiera existen relaciones jefes-subordinados, y que entre ellos se establecen eventos comunicativos que pueden caracterizarse por esa relación interpersonal. En este sentido uno de ellos —el jefe— puede dar órdenes, y el otro tiene la libertad de obedecerlas; esta relación puede estar cristalizada porque puede corresponderse con la de patrón-empleado o ingeniero-operario, es decir, pertenecer los participantes a sectores sociales diferentes. Uno tiene el rol de dar las órdenes y otro, el de obedecerlas; esta situación puede ser permanente. Sin embargo, no es imaginable que necesariamente quien obedece en este evento no pueda dar órdenes en otro, probablemente el subordinado pueda dar órdenes a sus hijos o a un compañero de su equipo durante un partido de fútbol. Tampoco es imaginable que el jefe, patrón, ingeniero, no reciba órdenes de su esposa o del pie, si fuera mano en un partido de truco por parejas. La distribución desigual de los significados no es absoluta, es relativa, pero ¿relativa a qué?

Cuando discutimos el significado de las palabras y las emisiones, dijimos que la indeterminación era la norma (véase B y en particular B.2.1 y B.2.2), salvo que algún contexto fijara un significado unívoco. Es decir que el significado sólo puede establecerse en contextos, o —lo que es lo mismo— los contextos forman parte del significado de las emisiones. También dijimos que los contenidos del sentido común funcionan como sistema de referencias para los significados, porque no existen representaciones que estén al margen de las que la sociedad comparte y que son útiles para la comunicación. En el sentido común los participantes encuentran representado también en qué eventos participarán, ocupando qué roles, y qué significados —relacionados con ese rol— podrán emplear, es decir, de modo no ambiguo. La ambigüedad se *desarrolla* a partir de encontrarse un participante frente a estímulos que consisten en formas idénticas pero presentes en contextos (eventos, roles,

tópicos, etc.) no previstos, es decir que el sistema de creencias individual no puede vincularlos con representaciones ya existentes, con el significado ya establecido, sino que debe construir otra representación para la misma forma, otro significado.

Si dos miembros nacidos dentro de la misma comunidad lingüística hubieran sido sometidos a dos tipos particulares de estímulos-contextos diferentes no sería difícil concluir que los contenidos de sus sistemas de creencias respectivos también serían totalmente diferentes. Este desarrollo puede explicarnos con facilidad por qué los niños pertenecientes a grupos sociales diferentes dentro de la misma comunidad lingüística (entendida como idéntica región geográfica y la misma lengua nacional), es decir clase obrera industrial y "sectores medios y altos" de Londres, utilizan formas lingüísticas diferentes cuando organizan sus emisiones (código restringido y código amplio). Poseen menor variedad semántica porque los estímulos recibidos contienen menos contextos, y mayor predictibilidad sintáctica por no haber recibido estímulos con contextos futuros e hipotéticos.

Podemos suponer, además, que —si se produce el fracaso escolar anunciado por Bernstein— los grupos de alumnos se separarán al poco tiempo, tendrán ámbitos de socialización diferentes y diferentes puestos en los lugares de trabajo. Seguramente formarán pareja entre los miembros de cada grupo, tendrán probablemente hijos, quienes a su vez fijarán contenidos diferentes en sus respectivos sistemas de creencias. Los contenidos sólo serán compartidos dentro de cada grupo, pero no entre grupos, y si la sociedad no impulsa de algún modo que estos contextos se amplíen, la situación se repetiría *ad infinitum*.

42. El sentido común es único, diverso, compartido y diferenciador

Sin embargo, los contenidos del sentido común, como ya dijimos muchas veces, deben ser necesariamente compartidos para que los miembros de una comunidad lingüística puedan comunicarse entre sí. Por supuesto, esto no significa que todos los habitantes de una comunidad como Buenos Aires conozcan todos el significado, por ejemplo, de la palabra 'hermenéutica'. Los contenidos de los sistemas de creencias tienden a repetir de algún modo —en imágenes— la situación social existente, conservando en el transcurso de las generaciones un conjunto de representaciones que no sean incompatibles con esa situación, como *el veranito de San Juan, la tormenta de Santa Rosa*, o que (los pueblos nórdicos son más disciplinados). Esto por supuesto implica no meramente un reflejo de "la realidad": no solamente se encuentran imágenes del estado de cosas sino de los lugares que los miembros de la comunidad ocupan dentro de esa realidad; de este modo, los miembros de la comunidad incorporan del sentido común, en sus respectivos sistemas de creencias, lo que es pertinente para ellos en los roles asignados: un niño de diez años casi nunca tiene la preocupación de cómo mantener a sus hijos o sostener relacio-

nes de pareja; de acuerdo con su situación social estará preocupado por su supervivencia o no. Vemos aquí nuevamente que el concepto de sentido común es más útil que el de imagen del mundo de la vida porque el segundo no fue pensado para dar cuenta de esta diversidad.

Esto significa que los miembros de la comunidad lingüística pueden comunicarse entre sí por la parte de los contenidos del sentido común que comparten en sus sistemas de creencias; obviamente no están todos los contenidos de los sistemas comprometidos en cada interacción, ni, por supuesto, la totalidad del sentido común. Tampoco significa que todos los contenidos del sentido común deban ser compartidos sino sólo los necesarios para cada interacción.

42.1. Sin embargo nos comunicamos. Sin manejar el análisis del sentido común, sin utilizarlo como herramienta, los análisis lingüísticos sólo pueden funcionar *ex post*, es decir, describir lo sucedido. Así Aaron Cicourel (1985) ha relatado sus análisis sobre los malentendidos en la relación médico-paciente; Ruth Wodak (1985), el modo en que los acusados pertenecientes a la clase media urbana ejercen mejor su defensa —y reciben generalmente sanciones más leves— que los de la clase obrera, los campesinos y los inmigrantes —quienes reciben generalmente penas más severas— en las cortes municipales de Viena; Bernstein y otros sobre el fracaso escolar socialmente marcado; Van Dijk (1995) sobre el racismo en las interacciones entre holandeses blancos nativos; Robert Hodge y Gunter Kress (1993) muestran como la selección léxica realizada por la prensa británica al relatar huelgas mineras, las condena; el análisis crítico del discurso ha centrado su preocupación en los "discursos sociales" que presentan tratamiento diferencial y despectivo para sectores (marginales) de la población; una vez que un discurso político ha tenido éxito, podemos describir qué diferencias mantiene con otros que no han triunfado y decir que esas diferencias fueron los motivos de su triunfo. Si manejáramos adecuadamente los contenidos del sentido común y su diferenciación social, no nos llamaría la atención que existan dificultades en la transmisión de información entre un médico y su paciente de clase obrera y/o inmigrante reciente: lo extraño sería que la comprensión mutua fuera perfecta cuando esos sectores diferencian severamente los contenidos de sus sistemas de creencias.

La razón por la que efectivamente nos comunicamos, y hasta podemos tener la impresión intuitiva de que no tendríamos problemas para comunicarnos con cualquier miembro de la comunidad, está dada porque dentro de los contenidos de nuestros sistemas de creencias están los contextos en los que podemos comunicarnos, con qué personas, sobre qué temas, etc. Con quienes sabemos que las imágenes que compartimos de nuestros respectivos sistemas de creencias pueden ser muy pocas, podemos limitarnos a hablar del tiempo y la humedad. De todos modos, veremos qué estrategias comunicativas manejamos para tener un panorama aproximado de los contenidos de los sistemas de creencias de nuestros interlocutores, y las situaciones en las

que algún evento puede neutralizar estas diferencias, como presenciar un terrible accidente de tránsito.

42.1.2. Habitualmente, contra lo que podemos suponer, las posibilidades de interacción lingüística están bastante restringidas. Los sujetos tienden a establecer rutinas, interactuar con la misma gente, y sólo interactúan con extraños en eventos comunicativos muy ritualizados —subir a un colectivo, comprar el periódico, hacer compras en general, realizar algún trámite en una oficina, compartir incómodos un ascensor— donde los temas e incluso los roles son fijos. Las interacciones con los medios masivos de difusión no constituyen una excepción: el medio enuncia y los demás tienen el rol de oyentes.

La asimetría es la norma en las relaciones interactivas; las interacciones simétricas son una excepción, y si bien pueden ser muy importantes, no son habituales. En la mayoría de las interacciones uno puede aceptar la asimetría o decidir no participar en el evento, si pudiera no hacerlo, lo que no siempre es fácil. En efecto, uno puede apagar el televisor, pero muchas veces no puede impedir un rapapolvo del jefe.

Esta restricción que estamos marcando es simplemente para mostrar que no es habitual cuestionarnos por los contenidos de los sistemas de creencias de los demás. Aun cuando fuéramos invitados a una reunión donde nos encontraríamos con gente desconocida, la reunión —fiesta, tomar un café o una cerveza, reunión escolar, etc.— tiene ritos que conocemos, los invitados pertenecen a algún grupo social que identificamos con facilidad. Cuando la situación y el personaje son totalmente desconocidos, desarrollamos un conjunto de estrategias para lograr una porción común dentro de nuestros respectivos contenidos, por ejemplo, preguntando por la ocupación de nuestro interlocutor, sus simpatías deportivas, etcétera.

43. Resumimos lo que hemos afirmado

- 1) Los sistemas de creencias individuales se van formando a lo largo de la vida de los individuos, como representaciones, a partir de estímulos perceptuales y lingüísticos.
- 2) Los contenidos del sentido común también ingresan como representaciones a los sistemas de creencias individuales.
- 3) El sentido común es único como mecanismo social de transmisión y memoria colectiva; no es único en cuanto a los contenidos: están socialmente (desigualmente) distribuidos.
- 4) Los sujetos no estamos en contacto con la totalidad de los contenidos del sentido común, nos movemos dentro de determinados circuitos comunicativos sociales.
- 5) La única forma de contactar con todo el sentido común es variar los contextos de interacción (o hacer un análisis científico de ellos).

- 6) Variar los contextos de interacción no es imposible, si tomamos un período relativamente largo.
- 7) El sentido común actúa como sistema de referencias para los significados lingüísticos.
- 8) Estos significados no están fijados en los sistemas de creencias individuales al margen de los contextos de empleo, ni independientemente de los roles que pueden asumirse como participantes en esos contextos de empleo (eventos comunicativos).
- 9) La diferencia en los contenidos de los sistemas de creencias no constituye ningún problema práctico para la comunicación intracomunidad porque los intercambios son restringidos, y porque disponemos de estrategias para elucidar la parte compartida, en caso de que fuera necesario.
- 10) Conocer los contenidos del sentido común puede constituirse en una herramienta de análisis de las interacciones sociales.

