

Problemas de comunicación: del «Menón» a los «Encuentros en la Tercera Fase»*

ÁNGEL MANUEL FAERNA**

Resumen: Si la comunicación exige un núcleo mínimo de significados compartidos, entonces sólo es posible la comunicación con el que ya es semejante. Sin embargo, el experimento mental con casos-límite (el esclavo en el mundo griego, el extraterrestre en la cultura popular contemporánea) muestra que esa semejanza inicial es esencialmente indeterminada en cuanto a sus contenidos, y que la comunicación, en lugar de *presuponer* unas condiciones mínimas de reconocimiento, *crea* en su propio ejercicio la comunidad de significados, alterando de este modo la naturaleza previa de los interlocutores.

Palabras clave: alteridad, comunicación, empatía, interpretación, significado, traducción.

Abstract: If communication demands a core of shared meanings, then it can be established only between those who are already similar. Now, some ideal experiments involving borderline situations as evoked in different cultural representations (the conversation between Socrates and a slave in Plato's *Meno*, the encounter with extraterrestrials in science-fiction movies) shows that the alleged «similarity» is essentially undetermined in content, and then communication, far from *presupposing* a set of minimum conditions for mutual recognition, virtually *creates* a community of meanings as it progresses. As a result, the very nature of the interlocutors is altered and redefined in the course of mutual understanding.

Key words: communication, empathy, interpretation, meaning, otherness, translation.

Todos los seres humanos implicados en la generación y la recepción de significado son traductores aun cuando sean estrictamente monóglotas. [...] Los obstáculos interpuestos, el espacio teórico y práctico para el error, bastan para hacer de cualquier entendimiento mutuo, de cualquier traducción, por burda que ésta sea, una especie de milagro.

George Steiner

Fecha de recepción: 15 enero 2002. Fecha de aceptación: 2 julio 2002.

(*) Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación sobre «Hermenéutica y epistemología», financiado por el Ministerio de Educación y Cultura (PB 98-0828) y dirigido por Jacobo Muñoz. Quiero expresar mi agradecimiento a Germán Cano, Óscar González-Castán, Pablo López, Jacobo Muñoz, Ángeles J. Perona y Ángel Valero por sus sugerencias en el curso de una discusión en grupo sobre la primera versión del texto; también a Vicente Sanfélix, que lo leyó y comentó conmigo algunos de sus extremos.

(**) Facultad de Humanidades de Toledo (Universidad de Castilla-La Mancha). Plaza de Padilla, 4. 45071 Toledo. E-mail: Angel.Faerna@uclm.es.

1.

El título de este escrito contiene dos referencias cultas: la primera pertenece al reino de la «alta cultura», ese olimpo de los grandes hombres y las grandes ideas en donde el tiempo no pasa, tal como quería precisamente Platón; la otra procede de la «cultura de masas», eso que el siglo XX ha inventado para hacer que la gente pase el tiempo, lo que desde luego no es exactamente lo mismo (pero quizá tampoco exactamente lo contrario). Alta cultura y cultura de masas no son mundos aparte, ya que ni una ni otra se dan por satisfechas con una parte del mundo como objeto, sino que todo aspiran a deglutirlo en sus espesas redes de procesamiento, todo aspiran a representarlo con sus —estos sí, muy distantes— códigos de representación. La voracidad llega al punto de que existen interpretaciones altoculturales de los productos de la cultura de masas, así como traducciones populares de los vuelos de la alta cultura, todo ello con distintos grados de éxito o de interés.

Sin embargo, y pese a lo que dicho título pudiera sugerir, no pretendo embarcarme aquí en una de esas incursiones transculturales: prefiero no pensar lo que sería del *Menón* en una adaptación cinematográfica de Steven Spielberg; en cuanto a una eventual «lectura en clave platónica» de la obra del director de *Tiburón*, es empresa que sobrepasa de largo mi enteca imaginación. Tampoco voy a sacar partido de esa idea tan gastada que empareja a la caverna platónica con las sombras de una pantalla de proyección cinematográfica: no quiero proponer grandes analogías entre la filosofía y el cine, sino glosar pequeñas coincidencias entre dos historias de muy diferente calado.

Doy por cierto que nadie se va a molestar si, como acabo de hacer, me refiero a un diálogo de Platón como una «historia» (y ahora me doy cuenta de que esta leve aprensión mía puede resultar un poco ridícula en tiempos de exaltación de la «razón narrativa»). Es un hecho que Platón cuenta historias de hombres que conversan, del mismo modo que Descartes, en la primera parte del *Discurso del método*, relata cómo fue su educación y qué opiniones se fue formando a lo largo de su vida. Ahora bien, sabemos que nada de esto es inocente desde un punto de vista filosófico, y precisamente por ello sería miope o cómico no ver *nada más que* historias —una conversación entre amigos, un monólogo autobiográfico— en esos textos, confundir su intención intelectual con su pretexto narrativo. Por tanto, no se entienda aquí el uso de «historia» como una clave para el registro de interpretación en que uno debe situarse ante Platón, sino como mera alusión inicial al formato de lo que nos ofrece.

La historia de Platón en el *Menón* a la que quiero referirme en concreto es aquella tan conocida en la que Sócrates habla con el sirviente de su amigo [82b-85c]. El episodio introduce un giro inopinado en lo que hasta ese momento venía siendo el tema del diálogo: la definición de la virtud. El joven Menón ha fracasado estrepitosamente ante el reto que le lanza Sócrates de articular ese concepto, y entonces, quizá buscando echar tierra rápidamente sobre el pobre papel que acaba de desempeñar como aprendiz de sofista (y mordiendo de paso el cebo que Sócrates ha dejado caer con disimulo), pide explicaciones de una frase recién deslizada en la conversación: «¿cómo es que dices eso de que no aprendemos, sino que lo que denominamos aprender es reminiscencia? ¿Podrías enseñarme que es así?» [81e]. El taimado Sócrates, perfectamente en guardia para la pregunta que *quería* oír, pide entonces a Menón que llame a uno de los sirvientes que asisten como testigos mudos a la conversación, al que nos imaginamos aproximándose lleno de turbación después de depositar la bandeja con el vino en el lugar más a mano.

La situación recuerda a un prestidigitador que solicita la colaboración de algún miembro del distinguido público para ejecutar uno de sus sorprendentes trucos; dadas las circunstancias, podría esperarse un número de hipnosis en el que el sirviente, socráticamente inducido al trance, declamara

con voz de ultratumba una retahíla de estrofas de Píndaro ante el asombro de Menón, al que le consta que su criado es analfabeto. Pero esta solución argumental, naturalmente, sería en todo caso más propia de Spielberg que de Platón. El hecho, con todo, es que Sócrates se propone *escenificar* un fenómeno, de algún modo insólito, ante su espectador Menón: *algo* va a suceder que hará verosímil lo que el sentido común del espectador rechaza, a saber, «que lo que denominamos aprender es reminiscencia».

En lugar de un abracadabrante número de hipnosis, lo que Sócrates tiene preparado es un modesto ejercicio escolar de geometría: «este humilde criado, con el que nunca había hablado hasta el día de hoy —como puede atestiguar su amo Menón, aquí presente—, procederá seguidamente a hallar por sus propios medios la fórmula general de la duplicación del cuadrado, y pido a todos Uds. que vigilen para que no me sorprendan enseñándole algo subrepticamente con mis preguntas». No hay frivolidad alguna en esta paráfrasis circense del lance que narra Platón: el artificio dramático es exactamente ése, y la banda sonora de la escena, de haberla, sólo podría ser un redoble de tambor sostenido que culminara con un golpe de platillos triunfal cuando el efecto finalmente se logra. ...O no se logra: la prueba de que Platón ha querido darle al episodio ese aire de prestidigitación es que la primera reacción del lector consiste, siempre e indefectiblemente, en volver sobre el texto y tratar de localizar el paso o los pasos en los que Sócrates se ha metido ladinamente la mano en la boca-manga. Porque nosotros, como Menón, no creemos que aprender sea sólo recordar.

El interés de esta historia resultaría bastante limitado si su significado se redujera a la cuestión de si hace o no convincente una teoría sobre la preexistencia del alma y la permanencia en el interior de ella de determinados contenidos intuitivos antes de caer prisionera del cuerpo, que es lo que Platón tiene en mente. A este respecto, supongo que podemos estar de acuerdo en que *no* la hace convincente: nuestra distinción relativamente sofisticada entre razonamientos deductivos y juicios ampliativos traslada el problema a otro ámbito completamente ajeno a tales alturas metafísicas (es decir, el problema de si el sirviente aprende o no, y en qué sentido, puede seguir existiendo, pero la inmortalidad del alma ya no forma parte de él), del mismo modo que nuestra distinción relativamente sofisticada entre usos predicativos y usos existenciales del verbo «ser» reduce los alambicados argumentos de Parménides en favor del Ser Uno y Redondo a problemas —quizá no menos alambicados— de sintaxis lógica del lenguaje.

La expresión «lo que Platón tiene en mente», que acabo de usar, es sólo un modo de hablar; debería haber dicho algo así como «lo que, en el texto, Sócrates propone explícitamente a manera de conclusión tras su conversación con el sirviente». No obstante, me parece un modo de hablar perfectamente legítimo. Lo que hay o hubo *en la mente* de Platón es, no hace falta decirlo, algo en sí mismo inaccesible para cualquiera que no sea Platón; lo que *dice* el texto del Diálogo, en cambio, es accesible para todo el que sea capaz de leerlo (en griego). Pero, incluso si obviamos aquello que los filólogos no pueden obviar —qué correspondencia real hay entre el texto que hoy tenemos y lo escrito originalmente por Platón—, eso que dice el texto procede de un acto de interpretación, acto sin el cual no existen signos ni existen textos. Sólo en el acto de interpretar lo escrito en el texto se puebla éste de ideas, y, dado que el texto procede de Platón, las ideas que lo pueblan son *las de Platón*, por más que el acto de interpretación sea inequívocamente nuestro. No veo que haya otra alternativa que haga inteligible nuestra relación como lectores con el autor de un texto, ni que esa relación sea especialmente enigmática. Sí veo, en cambio, que la relación puede ser *problemática*, dado que las interpretaciones de los lectores a menudo discrepan entre sí. Pero tal discrepancia es posible precisamente porque —y en la medida en que— las ideas que éstos intentan aprehender son *las del autor*, y el hecho de que dicha aprehensión resulte sólo ten-

tativa, y las discrepancias a veces irresolubles, no le resta significatividad a la expresión «las ideas del autor», ni hace de ella un vago fantasma (en el fondo, se trata de la misma problematicidad que afecta a toda aprehensión objetiva).

Ahora bien, más allá de lo que interpretamos que Platón tenía en mente al escribir este episodio, está lo que el texto por sí mismo plantea, las ideas que, más que de un acto de interpretación, nacen de un acto de *reflexión* sobre él. Ideas, por tanto, más nuestras que de Platón, si bien, atendiendo a lo que las suscita y al hecho de que se desarrollan bajo la forma de un diálogo interiorizado con las palabras allí escritas, podemos designarlas figuradamente como «ideas del texto». En esta interesante metonimia no sucede, como en otras de la misma familia, que el autor sustituya al texto (como en la fórmula «leer a Virgilio»), sino que aquí el texto sustituye al lector: las distintas «lecturas» posibles ya no son hipótesis sobre lo que el autor tenía en mente al escribir, sino exteriorizaciones de lo que el lector tiene en mente al leer —o, más frecuentemente, al releer—. Suele decirse que la durabilidad de un texto depende de su capacidad para sembrar en los lectores futuros más y más lecturas, de la riqueza de ideas que «contenga»; es así como el texto se emancipa en cierto modo del autor, el cual sólo ha podido poner en él sus propias ideas (a ellas se reduce su *autoría*), y pasa a ser un Texto (las mayúsculas pretenden ahora denotar su peculiar autosuficiencia) cuyos significados los lectores recrean indefinidamente. Olvidémonos, pues, durante un rato de Platón para hablar libremente de —o con— ese Texto que es el *Menón*.

2.

Se puede leer el ejercicio que lleva a cabo Sócrates con el sirviente de Menón como un *experimento de comunicación*. Menón y Sócrates llevan bastantes páginas conversando: han hablado de la virtud, han citado a los poetas, han mencionado nombres insignes de la política y la intelectualidad ateniense...; nada que pueda resultar insólito en una plática entre hombres libres y cultos de la *pólis* de Pericles. Es evidente que no están de acuerdo en todo: Menón trata de hablar como oyó hacerlo al sabio Gorgias, en tanto que Sócrates, so capa de remediar su autoconfesada ignorancia, pone de manifiesto una y otra vez con sus contumaces inquisiciones la vacuidad de ese saber impostado o prestado. Sin embargo, pese a estos desacuerdos, o en virtud precisamente de ellos, podría pensarse que hay una comunicación, un intercambio significativo de ideas, entre uno y otro.

En cambio, la incorporación del sirviente a la tertulia es un golpe de efecto con el que Sócrates introduce un reto implícito: ¿puede un criado inculto participar de una conversación en la que se ventilan tan graves y elevados asuntos?, ¿puede haber «comunidad espiritual» entre un alma cultivada como la de Sócrates y el alma baja y en agraz del servidor? Este reto le confiere una significación especial a la condición que Sócrates se impone a sí mismo antes de abordar a su interlocutor: no enseñarle nada. Es claro que el sabio puede enseñar al ignorante (aunque sabemos que Sócrates no comparte este lugar común), pero la cuestión ahora es si sabio e ignorante pueden entenderse desde su respectiva condición de tales.

El experimento demostrará que la barrera cultural no es insuperable a efectos de comunicación (comunicación, se entiende, de un alma con otra, más allá de ese dar órdenes y cumplirlas a que se reduce la relación habitual entre personas tan desiguales)¹. Demostrará todavía algo más: que la

1 La relación del mero dar órdenes y cumplirlas sólo es comunicativa en un grado ínfimo. Nótese cómo se degrada el significado de «comunicación» cuando aplicamos el término a la relación entre el domador y sus leones, o, puestos a ello, entre el escritor y su ordenador personal.

comunicación es más fluida y directa precisamente en ese caso. En efecto, si comparamos la discusión previa sobre la virtud, en la que el interlocutor de Sócrates era el educado Menón, con esta indagación geométrica a dos voces, la impresión que obtenemos en cuanto al nivel de comunicación alcanzado es bien diferente. Menón está entorpecido por los clichés de la retórica sofística, los cuales le impiden siquiera entender la intención de las preguntas de Sócrates, en tanto que su sirviente, al carecer tanto de prejuicios como de complejos, se atiene siempre a la cuestión y supera los escollos del problema con una facilidad mayor. Entendemos entonces que tras la desconfianza socrática hacia el aprendizaje se oculta una crítica de la cultura como mera transmisión de un *código* estereotipado para el pensamiento, por contraste con lo que se postula como un «interrogar cooperativo» que sólo enseña al alma a sintonizar con otras de manera que las ideas fluyan entre ellas sin impedimentos. El código es justamente lo que no se debe enseñar, so pena de reducir la comunicación a una redundancia estéril en la suma variopinta de verdades y errores por la que se define todo saber cerrado (porque, además, en ese caso quien enseña impone al mismo tiempo las reglas con las que se ha de jugar; sofista es el que, al optar por la enseñanza, da por clausurado su propio aprendizaje). El objetivo de la educación —y viene aquí al caso señalar la opinión de algunos especialistas, para los que el *Menón* «no es otra cosa que el programa mismo de la Academia platónica»² es más bien preparar a la mente para construir los puentes de comunicación que puedan abrirla a nuevos ámbitos, es decir, profundizar en su capacidad *inclusiva* respecto de una realidad aún no agotada. Por eso es por lo que Platón necesita aquí a un protagonista tan infrecuente en el elenco de sus diálogos como este humilde criado para darle la réplica a Sócrates: el sirviente hace las veces de un *extraño* respecto del mundo en el que habitan los personajes platónicos y el mismo Platón, un alienígena («extranjero», en la primera acepción del diccionario de la RAE) con el que Sócrates, ante el asombro de su público, consigue entablar comunicación, y que demuestra —cosa más asombrosa aún— ser tan inteligente como cualquiera de ellos.

¿Un extranjero? No tanto, habida cuenta de que Sócrates no se lanza a su experimento sin tomar antes la precaución de inquirir al amo respecto del criado: «¿es griego y habla griego?», a lo que Menón responde: «perfectamente; nació en mi casa» [82b]. Muchos lectores del diálogo han reparado en la importancia de esta pregunta preliminar. Si lo que se trata de poner de manifiesto es que no hay aprendizaje, sino recuerdo, y si efectivamente Sócrates no le enseña al sirviente la verdad geométrica que éste descubre, entonces —haciendo abstracción de la hipótesis metafísica en torno a la preexistencia del alma— esa verdad sólo puede tener su fuente en el lenguaje mismo que el sirviente posee, como depósito o vehículo de un saber que se hace consciente al hablante mediante la mayéutica socrática: existe, pues, un saber que es inmanente a la condición lingüística, una «memoria del *logos*»³.

Tal lectura resulta sin duda plausible, y a ella se presta con facilidad añadida el carácter analítico (verdades de razón, verdades de lenguaje) del razonamiento geométrico. En este caso, la metáfora

2 Wilamowitz-Möllendorff. Véase la introducción al *Menón* en Platón, *Diálogos*, vol. II. Gredos, Madrid 1983; p. 275.

3 Además de Emilio Lledó, al que abiertamente alude esta última expresión, participa de esta lectura Víctor Gómez Pin: «el presupuesto de tal apuesta no es ciertamente que las nociones geométricas constituyen algo innato, si por tal se entiende algo surgido con el nacimiento biológico, mas sí que *geómetra* es todo aquel que *habla*, por el simple hecho de hablar, tenga o no explícita información geométrica». «Y hasta la referencia a la "otra vida" en la cual, al decir del filósofo, tal saber fue recibido es perfectamente asumible, con tal de entender por *otra* vida simplemente aquella que no resulta de la información, o formación si se quiere, que a todo individuo convierte en mero transmisor; aquella vida que se fraguó en el proyectarse del lenguaje y de la que nos separa el cúmulo de avatares y acontecimientos en el que de ordinario nos hallamos empantanados; aquella vida que, precisamente, venciendo el muro del quehacer encubridor, retorna en sueño.» *La tentación pitagórica: ambición filosófica y anclaje matemático*. Síntesis, Madrid 1998; pp. 70 y 79-80.

del extranjero queda eclipsada por la imagen más imponente de la patria común del lenguaje. No obstante, sería una lástima desaprovechar las sugerencias implícitas en la primera y más modesta: tan verdad es que el saber del sirviente reside ya *de algún modo* en su repertorio conceptual de superficies, proporciones, igualdades y desigualdades, etc., como que éste requiere *actualizarse* mediante la comunicación con Sócrates; tan verdad es que el lenguaje es portador de una cierta «memoria», como que el hablante de hecho descubre mundos de significado nuevos para él al expandir su conciencia lingüística. Una insistencia unilateral en el peso ejercido por el armazón de la lengua en la conformación de nuestras mentes puede ocultarnos el movimiento que sin duda también se produce en la dirección contraria: cómo nuestras necesidades de comunicación modifican nuestra conciencia de la lengua —esto es, el «valor de uso» de los conceptos para el hablante—. Y se trataría de una omisión grave, ya que tales necesidades de comunicación son lógicamente anteriores al lenguaje mismo, y lo construyen en el tiempo (al menos desde una perspectiva naturalista sobre el lenguaje, opuesta a las hoy proliferantes formas del «logocentrismo»).

En mi opinión, el texto del *Menón* no sólo admite, sino que exige esa duplicidad de lecturas. Si su única moraleja fuera algo así como «todo está ya en el lenguaje», el vivísimo contraste —desde el punto de vista de la eficacia de las palabras para poner de acuerdo a las mentes— entre el diálogo Sócrates-Menón y el diálogo Sócrates-sirviente se perdería por completo, y con él todo el valor *ejemplarizante* que Sócrates pretende dar a su experimento. Estamos ante una historia de personas que hablan, y dentro de ella resulta mucho más interesante lo que a esas personas *les pasa* al hablar, que cualquier elucubración remota sobre el Lenguaje que habla «a través de ellas». No demos, pues, a la pregunta «¿es griego y habla griego?» más importancia de la que tiene: indica la existencia de un sustrato común —el mínimo imprescindible, a juicio de quien la formula— desde el que tender los puentes; pero éstos habrán de construirse en la conversación, una conversación que logra poner en un común entendimiento a dos espíritus tan ajenos el uno al otro por todos los conceptos.

3.

Cuando un hombre de nuestro siglo quiere imaginar una situación en la que se le planteen problemas extremos de comunicación, cuando intenta representarse al más improbable y arduo de los interlocutores, a un ser máximamente ajeno a él mismo, enseguida piensa en los extraterrestres. Platón reflexionó filosóficamente sobre un criado, por más que ni por un momento pensara que los criados tuvieran verdadera importancia filosófica; simplemente representaban su modelo de alienígena, la constitución espiritual más lejana a la suya que su propio espíritu aristocrático le permitía concebir. Por alguna razón, los filósofos de nuestro siglo reflexionan poco sobre los extraterrestres, nuestros alienígenas por antonomasia —quizá los únicos extranjeros pensables desde una conciencia finalmente «globalizada»⁴. Sin embargo, se da un curioso mecanismo compensatorio por el cual la cultura popular abunda profusamente en ese tema, revistiéndolo de ínfulas filosóficas: si existe una «filosofía popular», en la actualidad uno de sus principales vehículos es sin lugar a dudas la literatura y el cine de ciencia-ficción.

4 Junto con los animales; y se me ocurre que la dichosa «globalización» puede tener algo que ver con el creciente interés de los filósofos por los derechos de aquéllos, sus formas de organización, etc. Algunas de las conclusiones a las que quiero llegar aquí podrían alcanzarse igualmente —con una estrategia *a sensu contrario*— construyendo el argumento en relación con los animales y no con los extraterrestres.

Uno de los tópicos recurrentes en tales ficciones es precisamente el de la comunicación: ¿cómo entendemos con los seres de otros mundos? Lo primero que habría que señalar es que los extraterrestres constituyen un modelo de alienígena muy superior al de los criados: al no haber más restricciones que las de la imaginación para describir su naturaleza, podemos hacerlos tan distintos a nosotros mismos como queramos. El sirviente de Menón es un humano y habla griego, pero los proverbales marcianos pueden exhibir las morfologías más inverosímiles y emitir los más inextricables gruñidos (o incluso intercambiar señales telepáticas). Esto juega a favor de su uso filosófico, pues permite descartar la contribución inadvertida de factores provinientes de una irreductible «naturaleza común» en nuestra posibilidad de comunicarnos con ellos, que de ese modo ya no sería la comunicación con un «otro» radical.

El «encuentro en la Tercera Fase» es un experimento mental —en sentido galileano— sobre la comunicación, análogo al experimento socrático del que hemos estado hablando⁵. ¿Qué es lo que mide exactamente ese experimento? Desde luego, nada que tenga que ver con los hipotéticos extraterrestres, de los que lo ignoramos todo, empezando por su existencia. Acabo de decir que no hay más restricciones que las de la imaginación a la hora de describir a un extraterrestre, pero, si tomáramos esta libertad al pie de la letra, perderían enseguida su interés filosófico, y en especial su utilidad en los experimentos mentales de comunicación. En efecto, me es muy fácil imaginar un alienígena tan radicalmente otro de mí que me resulte imposible todo contacto intelectual con él. Afortunadamente, los autores de ciencia-ficción necesitan criaturas más prometedoras para sus historias, necesitan que el encuentro con ellas «en la Tercera Fase» sea *posible* y —si no cultivan la versión ínfima del género— verosímil. Lo que de este modo se plantea es un reto extremadamente interesante: ¿cuál es el grado máximo de *alteridad* al que podemos llegar con la imaginación sin convertir la comunicación con ese «otro» imaginario en algo *inconcebible*? O, dicho de otra forma: ya que todo extraterrestre imaginado por el hombre está condenado a ser de alguna manera antropomórfico, ¿qué parte de nuestra naturaleza no podemos dejar de incluir en la suya imaginaria sin que *toda* posibilidad de comunicación con él, por mínima que sea, se rompa? Responder a esto es también en cierta forma contestar a la pregunta de cuáles son los límites *percibidos* de nuestra comprensión intersubjetiva, qué dosis de alteridad creemos que la comunicación es capaz de sortear⁶.

Lo primero que salta a la vista es que esa dosis resulta considerablemente alta, a juzgar por la variedad y el exotismo de las formas de vida extraterrestre que pueblan estas ficciones. En conjunto, cabe decir que la escala biológica no parece tener en la mente de los autores la menor relevancia a efectos de comunicación. Esto, desde luego, puede constituir un despropósito científico, pero al mismo tiempo resulta perfectamente esperable: desde el punto de vista *categorial* (en el sentido ryleano del término), no es con el «cuerpo» del otro con el que uno se comunica, sino con

5 En la jerga de los especialistas, la «Tercera Fase» alude al parecer a la comunicación propiamente dicha con la inteligencia extraterrestre, más allá del contacto visual o avistamiento («Primera Fase») y del contacto físico o abducción («Segunda Fase»). Después de todo, estos especialistas no carecen por completo de rigor, siquiera sea terminológico.

6 Un experimento mental en el fondo no es más que un procedimiento para estipular los parámetros empíricos de un concepto teórico, es decir, una suerte de definición implícita. Así, el experimento mental por el que Galileo estableció el carácter uniforme del movimiento de una esfera por el plano horizontal sirve para definir la inercia, o el experimento mental de Einstein sobre la determinación de la simultaneidad de dos fenómenos distantes entre sí sirve para definir el carácter absoluto de la velocidad de la luz. De manera análoga, un experimento mental en torno a «casos límite» de comunicación debería servir para clarificar nuestro uso de ese concepto, mostrando los márgenes de su aplicación (y no, claro está, para fantasear meramente sobre él).

su «mente» —y esto es así independientemente de que los términos entrecomillados designen entidades independientes o bien aspectos de una unidad inseparable—. Recordemos que no estamos intentando aprender nada sobre las posibilidades reales de vida inteligente extraterrestre (los experimentos mentales de nada sirven para establecer cuestiones de hecho), sino sobre la posibilidad ideal de comunicación en general. La comunicación exige sólo un «espíritu» con el que comunicarse, bien que, a su vez y por su parte, eso que llamamos «espíritu» seguramente exige un cuerpo —es más, un *cierto tipo* de cuerpo— para existir.

Señalemos de paso que hay otro problema filosófico, además del de la relación mente-cuerpo, en el que no necesitamos entrar aquí: el llamado «problema de las otras mentes». Como he dicho, el concepto de comunicación se aplica al contacto de una mente con otra o de un espíritu con otro, lo cual presupone obviamente la existencia de otras mentes. Que semejante supuesto resulte o no legítimo es a todas luces una cuestión previa cuya resolución no afecta propiamente a *lo que* entendemos por comunicación, sino a si *hay algo* que entender al respecto, y una reflexión como la presente sólo puede confiar en que la respuesta sea afirmativa.

Volviendo al hilo del argumento, la dificultad que plantea esa libertad de que gozamos a la hora de «encarnar» imaginariamente a la «mente» extraterrestre —libertad que se aprovecha de la ausencia de vínculos *lógicos* entre las categorías intuitivas de lo mental y las de lo corporal— es que los *contenidos* comunicables amenazan con desaparecer. En efecto, ¿qué clase de experiencias podríamos intercambiar con una mente que recibe las suyas, no a través de un cuerpo y de una estructura sensorial que guardan aún cierto parecido con los nuestros, sino por vía de un ectoplasma gelatinoso, de un caparazón de metal líquido sensorizado, o de cualquiera de los innumerables y superferolíticos diseños creados virtualmente por la ingeniería de los «FX's»?⁷ ¿Cuál podría ser *el tema de conversación*?

Las obras de ciencia-ficción menos exigentes flaquean en este punto: o bien sus alienígenas no son más que hombrecillos de cabeza hinchada, unos primos hermanos aventajados que no distan más de nosotros de lo que distamos nosotros de los chimpancés, y cuyas experiencias, por tanto, nos resultan terriblemente familiares⁸, o bien son entes viscosos cuya vida interior se agota en una insaciable pulsión agresiva y cuya relación con los humanos se reduce al intento de exterminio recíproco. En el primer caso, la comunicación es un hecho tan ordinario que carece de todo interés filosófico; en el segundo, simplemente se descarta por principio. No obstante, hay ejemplos menos decepcionantes.

En la secuencia culminante de la película de Spielberg *Encuentros en la Tercera Fase*, un equipo de científicos se ha dado cita en una llanura desértica con una nave espacial extraterrestre de proporciones espectaculares. El encuentro va a tener lugar: *algo* va a suceder que hará verosímil lo que el sentido común del espectador rechaza..., porque el espectador que el director de esta película tiene en mente posee una cierta madurez mental y se mostraría escéptico ante unos alienígenas que hablaran inglés con un ligero deje metálico⁹. Los científicos van a establecer comunicación con los extraterrestres ante el asombro de un público que tiende a ver como insalvable la disparidad entre los

7 «Efectos especiales», en el argot de la industria.

8 El modelo podría ser aquí el extraterrestre de guardería de otra película de Spielberg, *E.T.*, sólo que no pertenece desde luego al género de la ciencia-ficción, sino al de la comedia melodramática con niño.

9 ¡Como el alevín E.T., precisamente! Creo recordar que en la promoción de *Encuentros...* se mencionaba que el astrónomo Carl Sagan había participado como asesor en el guión, lo que indica que los acontecimientos narrados querían aparecer como verosímiles ante un público adulto.

interlocutores (en este caso, porque imputa al alienígena una inteligencia superior, y no inferior, a la suya propia). En cierto modo, lo que Spielberg quiere escenificar responde también al lema de que «lo que denominamos aprender es reminiscencia», en el sentido —purgado de metafísica— de que nuestras posibilidades de comunicación no descansan rígidamente en los códigos prefabricados que la cultura nos ha enseñado a compartir, sino que estarían de alguna manera latentes en cualquier «espíritu».

En lugar de un abracadabrante número de telepatía, lo que Spielberg tiene preparado es un modesto ejercicio escolar de solfeo: los circunspectos científicos interpretan en un teclado conectado a potentes amplificadores un acorde de cinco notas sincronizado con el destello en unos grandes focos de los cinco colores básicos; transcurridos unos segundos, de la nave surge como un eco idéntico acorde, al tiempo que sus luces recorren la misma secuencia cromática. Los alienígenas han *comprendido*, el encuentro «en la Tercera Fase» ha tenido lugar.

4.

Mi esperanza de que el paralelismo tan irreverente que vengo apuntando no sea una completa temeridad se deposita casi por entero en una coincidencia que difícilmente puede ser casual: el experimento de comunicación de Platón se apoya en el lenguaje de la geometría, el de Spielberg en el lenguaje de la música. La identidad profunda entre ambos, por supuesto, radica ya desde Pitágoras en la esencia matemática de sus códigos: números que expresan el espacio, números que expresan el tiempo¹⁰. Espacio, tiempo, número: ¿qué otro vocabulario podría abrirse paso mejor hacia la condición de *lingua franca* universal?

La opción de los autores de ambas historias por lenguajes matemáticos tiene su razón de ser en la ausencia de *contenidos* comunicables a nosotros que están obligados *prima facie* a atribuir al alienígena —al hipotético «otro» radical que su imaginación construye— dentro del experimento mental, si éste ha de servir a su propósito. El lenguaje matemático es el lenguaje máximamente *abstracto*: allí donde no hay contenidos que comunicar, aún podemos comunicar las formas, las estructuras, los esquemas con los que *pensamos* tales contenidos¹¹. Esto es lo que hace posible que Sócrates cumpla su palabra de no enseñar al sirviente, ya que en efecto *nada* le enseña..., siempre y cuando no contemos la estructura lógica que subyace a sus conceptos espaciales intuitivos. Que el sirviente sea griego y hable griego es sólo la garantía de que dispondrá de conceptos tales como «igualdad», «superficie», etc., a partir de los cuales Sócrates puede comunicarle esa estructura y probar así a Menón que sus espíritus son en el fondo semejantes. Ahora bien, ¿qué garantías existen de que los extraterrestres compartirán o sabrán reconocer también los mismos esquemas abstractos en el modo que ellos tengan de pensar sus propios e ignotos contenidos? Ninguna, naturalmente. Lo que

10 Sobre la concordancia entre música y matemática, puede ser interesante notar que George Steiner —buen conocedor de ambas— ha manifestado alguna pequeña reserva al respecto (véase *Errata. El examen de una vida*. Siruela. Madrid 2001⁴, págs. 96-97). Aunque reconoce en ellas un paralelismo «formal e interpretativo», considera que en la música hay una libertad para violar reglas de la que la matemática carece por su necesidad de «prueba». Quizá Steiner esté manejando aquí una noción excesivamente irrestricta de «música», o bien una demasiado restringida de «matemática» (¿acaso la matemática excluye el hallazgo *creativo*, o admite la música la aleatoriedad *pura*?); en todo caso, el problema es resbaladizo y no afecta, creo, al núcleo de mi argumento.

11 En la novela *Contact* del mencionado Carl Sagan —llevada, por cierto, también al cine—, un radiotelescopio detecta una señal procedente del espacio cuyos impulsos, a primera vista aleatorios, resultan corresponderse con la serie de los números primos. De nuevo, una pauta formal sirve como punto de encuentro o de reconocimiento entre espíritus extraños.

un experimento mental como éste nos enseña es dónde se encuentran *nuestros* límites de comunicación, cuál es el extremo de la escala de la diferencia más allá del cual el «otro» ya no es *reconocible* por debajo de su alteridad. Como puede verse, tendemos a situar dicho límite en el reconocimiento de las pautas más abstractas de conceptualización (relaciones lógicas elementales sin las cuales cualquier organización conceptual con un rango de abstracción inferior se nos haría ininteligible), y no en una específica comunidad de contenidos. O, dicho más llanamente: lo imprescindible para que haya comunicación no es que sintamos igual, sino que estructuremos lo sentido según pautas conmensurables.

Hay que reconocer que la comunicación entablada en estos encuentros «en la Tercera Fase» resulta más bien pobre, pero no podía ser de otro modo dada la situación máximamente desfavorable desde el punto de vista comunicativo que la hipótesis intencionadamente busca. Tampoco Sócrates llega demasiado lejos en su conversación con el sirviente: apenas unos rudimentos de geometría al alcance de cualquier muchacho de Atenas. Y, sin embargo, el público al que estas dos escenificaciones van destinadas no se siente en absoluto decepcionado. Antes al contrario, tanto Menón como los espectadores de Spielberg quedan firmemente persuadidos de que ninguna de las diferencias entre los interlocutores, que tan acusadas les parecían al principio, tiene ya verdadera importancia: Menón empieza a ver en su criado al portador de un alma tan inmortal como la suya, y dotada de una misma lucidez innata, en tanto que los espectadores de la película se sienten ahora próximos a aquellos seres venidos de no se sabe dónde, y se emocionan íntimamente como lo haría alguien que acaba de descubrir a unos parientes cuya existencia desconocía. En cierto modo, todos creen haber visto más de lo que en realidad han visto, lo que nos devuelve a la imagen del ilusionista que hipnotiza con sus trucos al auditorio (a fin de cuentas, lo que Sócrates tenía preparado resultó ser un número de hipnosis, sólo que la víctima era el amo y no el criado).

¿Por qué se produce ese efecto? ¿Cómo es posible que la escenificación de un contacto en sí mismo tan limitado relegue a un segundo plano la percepción de diferencias que, tanto en una como en otra historia, se han seleccionado por ser justamente las más extremas? Sin duda, porque entendemos la comunicación como un proceso o un movimiento que de algún modo se retroalimenta. La comunicación se *construye* a través de un intercambio cuyos logros parciales son puntos de partida potenciales para una ampliación ulterior, y donde los límites no están dados de antemano. En virtud de ello, cualquier contacto puede servir para representar el hito inicial de un encuentro susceptible de prolongarse y profundizarse a voluntad de los interlocutores, y donde los obstáculos, siempre previsibles, al menos ya no se presentan como insalvables *a priori*. El problema de los «límites superiores» de la comunicación es muy diferente del de sus «límites inferiores»: sólo este último nos enfrenta con los presupuestos básicos de lo que entendemos por nuestra «naturaleza común». Y estas dos historias, al resolver la dificultad de ese hito inicial, crean la impresión de que todas las diferencias que a primera vista se tenían por sustanciales son, en el fondo, accidentales por quedar fuera de ese núcleo básico, de que ese «otro» es, pese a todo y en lo esencial, como uno mismo, de que la cercanía puede incrementarse con sólo *cultivar* la semilla o germen de comunicación recién implantado.

Los autores de ambos relatos confían en que el espectador realizará esa inferencia, como en efecto sucede, y es muy posible que ellos también la realicen en su fuero interno, pero resulta sumamente dudoso que se trate de una inferencia legítima. Si logramos sustraernos al «impacto» inicial que el éxito del experimento produce, comprobaremos enseguida que esa ampliación de la comunicación que el público da por sentada requiere algo más que el establecimiento de un primer contacto precario. ¿Cómo podríamos ir más allá, en ambos casos, de una conversación circunscrita a esque-

mas formales mínimamente interpretados?¹² ¿Quién nos dice que el diálogo podrá salir en algún momento de los teoremas geométricos o de las armonías musicales? ¿Podría Sócrates llegar a hablar alguna vez con el sirviente de Menón sobre otros temas —digamos, los poemas de Homero— sin violar las reglas del juego, esto es, sin enseñarle a leer? Pese al logro inicial, parece que un progreso efectivo de la comunicación no puede pasarse sin un cierto número de experiencias compartidas, sin una comunidad de contenidos que, por definición, los alienígenas de estos relatos no poseen.

5.

Es el momento de intentar extraer algún saldo de todas estas elucubraciones, de dar el paso metodológico desde el experimento mental a la hipótesis. No hace falta insistir en que el filósofo no pretende ocuparse de «otros mundos»; bastante tiene con tratar de entender éste. Precisamente su problema es así de cercano: ¿cómo se reconocen entre sí *los seres humanos* más allá de sus mutuos «avistamientos» y contactos físicos?, ¿cómo se comunican sus *espíritus*?; en definitiva, ¿cómo nos encontramos unos a otros «en la Tercera Fase»?

Las historias que han servido aquí de pretexto al argumento son representaciones —populares o altoculturales— de la ceremonia familiar de la comunicación, sólo que en condiciones buscadamente no familiares. Esas representaciones coinciden en un aspecto filosóficamente importante: por encima de la proximidad que los interlocutores puedan tener en términos de sus condicionamientos personales y culturales, o incluso en términos de su constitución orgánica, la comunicación descansa en una capacidad de *formalizar* la propia experiencia de tal modo que esa forma pueda ser *interpretada* por otros mediante contenidos no necesariamente idénticos en lo cualitativo. Digo que esta intuición es filosóficamente importante porque contradice en alguna medida un presupuesto habitual: el de que la comunicación consiste esencialmente en trasladar a otro la *cualidad* de lo que uno vive, en *sentir* de la misma manera, en una forma más o menos directa de *empatía*. Consiguientemente, contradice también el presupuesto de que la comunicación es imposible cuando no se comparten previamente los «marcos culturales identitarios» que hacen posible esa comunidad de vivencia.

No obstante, también hemos visto que dichas historias pecan finalmente de «efectistas», por cuanto escamotean el importante papel que desempeña precisamente la comunidad de experiencia en la extensión de la comunicación más allá de unas bases mínimas. ¿Son contradictorios estos dos resultados? No necesariamente. Creo que el primero de ellos apunta al mecanismo general subyacente a *todo* acto de interpretación: captar un significado consiste en reconocer como relevante o pertinente, dentro de un marco de interacción concreto, una determinada *conexión* entre contenidos. A su vez, esto es compatible con —y complementario de— el hecho de que el *grado* potencial de entendimiento o comunicación entre dos interlocutores está en función de la «proximidad» entre sus experiencias, esto es, del grado en que sus respectivos contenidos puedan reordenarse y conectarse según pautas formalmente equivalentes. En el caso límite, una identidad de contenidos permitiría un entendimiento perfecto, hasta el punto de poder decir que «lo que hay en la mente» de un interlocutor es exactamente lo mismo que «lo que hay en la mente» del otro. Aquí los espíritus, más que

12 En efecto, ni Platón ni Spielberg recurren a un formalismo puro: las leyes de la armonía o de la geometría incorporan ya una interpretación empírica. Pero esto no implica necesariamente que los interlocutores compartan determinados contenidos de experiencia. Por ejemplo, no es necesario que los extraterrestres de Spielberg *oigan*: para ellos, la vibración del aire que en nuestra experiencia equivale a un sonido podría traducirse sensorialmente en ciertas impresiones táctiles (digamos, en una escala de «cosquilleos»).

comunicarse entre sí merced a un *acto* de interpretación, se superpondrían en una absoluta «comunidad espiritual». El problema, por supuesto, es que semejante identidad de contenidos resulta por completo inverificable (y algunos dirían que incluso ininteligible); de ahí la ventaja de considerarla, no como una *conditio sine qua non* de la comunicación, sino como un caso límite (o mejor, un punto de fuga carente de realidad efectiva) de un proceso que de hecho funciona al margen de ella. Cuanto más fluida y variada llegue a ser la comunicación, mayor será la tendencia a *atribuir* al interlocutor una experiencia próxima a la propia; y, a la inversa, cuanto más próximas *supongamos* que son las experiencias de partida de los interlocutores, más capacidad de entendimiento esperaremos entre ellos. En todo caso, incluido el caso límite ideal, lo único que podemos verificar es un mayor o menor éxito por ambas partes en el hallazgo de esquemas de interpretación que les permitan llevar adelante su interacción¹³.

Otra manera de expresar esto es decir que todo acto de interpretación consiste en un esfuerzo por encontrar la analogía entre el orden de cosas que el mensaje transmite y el orden de cosas que rige para nosotros. Cuando esos órdenes coinciden sin esfuerzo, la comunicación es fluida, si bien la *información* será también en buena medida redundante. Cuando no es así, la interpretación comienza su tarea, una tarea que se mueve en dos direcciones simultáneamente: en una dirección, modificando las hipótesis sobre el orden pretendidamente expresado en el mensaje (como cuando decidimos que un texto debe leerse en clave alegórica, por ejemplo); en la otra, modificando nuestras propias formas de ordenación (por ejemplo, al incorporar un concepto nuevo que desplaza a otros o los redefine). En mayor o menor medida, todo intercambio de significados pone en marcha este doble movimiento en *ambos* interlocutores, donde las réplicas y contrarréplicas irán poniendo a prueba la idoneidad de los diferentes ajustes con vistas a esa «sintonía» que la comunicación busca¹⁴.

Incluso una caracterización tan somera del proceso de la comunicación como la pergeñada en los dos últimos párrafos pone de manifiesto un hecho crucial en relación con ella: su radical *dinamismo*. Todo contacto entre dos «espíritus» trae consigo una modificación de ambos, y cuanto mayor sea la distancia que inicialmente los separa, mayores serán las modificaciones que resulten de su mutuo encuentro. Veamos, para terminar, en qué sentido exactamente.

De acuerdo con lo que va dicho, el hallazgo de esquemas interpretativos comunes es lo que permite salvar la condición inherentemente subjetiva de la experiencia propia: traducimos *contenidos* intransferibles a *formas* reconocibles por otros. Esta operación dota a la experiencia de una urdimbre o estructura, los *conceptos*, los cuales, a diferencia de lo que privadamente designen en la mente individual, ya no son subjetivos y pertenecen al ámbito público del lenguaje. Podría decirse entonces que el encuentro entre dos mentes tiene siempre lugar en una suerte de «tierra de nadie» que es preciso construir «negociando» los conceptos que puedan dar cauce concertadamente a lo que cada

13 La comunicación nunca es, por así decir, un dato empírico o un hecho constatable, sino más bien un modo de *sentir* nuestra relación con el otro. La inverificable comunidad de vivencias se reduce a una proyección de nuestra propia vivencia en el otro (en ese momento es cuando decimos: «ahora me ha comprendido»). El reconocimiento, el «encuentro en la Tercera Fase», es una *atribución* que nos sentimos legitimados para hacer: en el caso ordinario, sobre la base de una «proximidad» que se da por sentada (de clase social, de raza, de especie); en casos extraordinarios como los explorados en nuestras dos historias, por efecto de una interacción que, contra lo que habíamos supuesto, progresa y funciona.

14 Puede señalarse al paso que la interpretación de un «registro simbólico» (entiéndase esta expresión por analogía con la de «registro arqueológico», como la materialización de un significado en forma de texto, icono, etc.) plantea sus propios interrogantes específicos al excluir la posibilidad de ese mecanismo de autocorrección que acompaña a la comunicación «viva». A este respecto, la diferencia mencionada al principio entre «ideas del autor» e «ideas del texto» es, naturalmente, un problema en sí misma (y que no me he propuesto resolver aquí).

cual subjetivamente experimenta. Esto no puede lograrse sin ignorar una gran parte de lo que, aun estando contenido en esa experiencia subjetiva, no conseguimos formalizar de la manera adecuada (lo que *vivimos* no cabe íntegramente en los conceptos, y por tanto no todo ello se puede *comunicar*). El contacto comunicativo es el motor de todas estas operaciones de conceptualización que, a la manera de los *pólders*, van ganando un terreno firme (significados) a la siempre movediza corriente de la experiencia cualitativa. Si ahora añadimos la consideración de que tales significados son los que hacen inteligible la experiencia de uno *a uno mismo en primer lugar*, tendremos que la comunicación altera ya en su mismo proceso la propia autocomprensión de los participantes.

Para aclarar este último paso es preciso tener en cuenta lo siguiente: la distinción que vengo aplicando a la experiencia entre su «forma» y su «contenido» tiene una justificación analítica, pero no designa partes o ingredientes diferenciados en ella. Tiene sentido decir que experimentamos cualidades, y tiene sentido decir que nuestra mente organiza ese material cualitativo por medio de los conceptos. Pero, si atendemos a lo que constituye nuestro modo ordinario de sentir y pensar, no podemos aislar en él un continuo cualitativo amorfo al que denominar «experiencia», ni un reservorio de esquemas vacíos al que llamar «mente». De una forma o de otra, la experiencia *se nos da* ya siempre empaquetada en conceptos y significados que convierten en un *mundo* de objetos y relaciones estables lo que de otro modo sería una turbamulta de estímulos en continua y caótica sucesión. Así pues, nuestra experiencia del *mundo*, por muy inmediata que sea, procede tanto de lo que sentimos como de los significados que lo acompañan (o, si se prefiere, nunca llegamos a tener una experiencia verdaderamente *inmediata*). En la medida, por tanto, en que es la actividad de la comunicación la que construye esos significados con que ordenamos nuestra propia vivencia subjetiva, los sujetos que intervienen en ella verán modificado por ese solo hecho el sentido o la comprensión del mundo que experimentan. En los casos en los que esos mundos son inicialmente más distantes entre sí (ya sea por razones culturales o constitutivas), las reconceptualizaciones que haya que introducir para que la comunicación sea posible serán, lógicamente, mayores.

En un lenguaje más figurativo, el dinamismo que atribuyo a la comunicación viene a significar, simplemente, que uno no puede comunicarse «impunemente» con otros, que la comunicación es un proceso esencialmente «contaminante». Gracias a eso, los seres humanos llegan a compartir un mundo pese a que sus experiencias de él no están constituidas por idénticos materiales. Quizá ahora podamos extraer la lectura correcta de aquellos experimentos mentales. Entender la comunicación, bien como coincidencia de las estructuras formales de significado, bien como identidad cualitativa de los contenidos significativos, supone embarcarse en un falso dilema (la razón, ya lo hemos dicho, es que la distinción forma-contenido es una abstracción analítica, útil pero limitada). Es el mundo que nuestra experiencia nos da a conocer lo que *se hace* común a través de la comunicación, y esto impulsa nuestra identificación mutua al compartir una misma conciencia de él.

Así, lo importante no es lo que consideremos que constituye nuestra naturaleza o esencia propias (varón blanco, ciudadano libre de Atenas, terrícola...), desde la que se define la alteridad del «otro». El «encuentro en la Tercera Fase» carece de algo así como unas condiciones de posibilidad absolutas, ya sean naturales o culturales. Podemos pasarnos perfectamente sin un concepto de «naturaleza» propia; o bien podemos retenerlo, no como la fuente posibilitante, sino como el *resultado* de la interacción comunicativa. Dicho sucintamente: es la comunicación la que crea el reconocimiento, y no éste el que hace posible la comunicación. Para ello, tiene que suceder que, en el intento de entablar contacto, aprendamos a vernos a nosotros mismos de alguna manera que nos asimile al otro. De ahí que la alteridad del «otro» tampoco tenga un carácter esencial o constitutivo, sino que siempre es relativa a una situación de interacción, normalmente a una situación todavía pobre. La alteridad,

como el reconocimiento, es una *condición atribuida*, y como tal carece de un anclaje rígido en los hechos constatables. Hasta qué punto seremos capaces de entender a un «otro» concreto, es cosa imposible de establecer de antemano. Toda comunicación comienza siendo siempre sólo una tentativa de comunicación. Ciertamente debe haber desde el principio «algo común» entre los interlocutores (si bien no necesariamente el idioma, como en el relato de Platón), pero esto es algo que ellos mismos no saben, algo que a lo sumo suponen. Y una vez que el reconocimiento se ha producido, ya no se puede decir cuánto se debe a lo que inicialmente se compartía y cuánto a lo que se ha construido en la interacción. Allí donde tengo la seguridad de que mi modo de sentir es como el del otro, no puedo estar seguro de que esto fuera así desde el principio (y por eso la comunicación ha funcionado), o si más bien mi esfuerzo por entenderle y hacerme entender me ha hecho reordenar mi sentimiento en sintonía con el suyo (y lo mismo cabría decir de él). En la medida en que nuestra autocomprensión está mediada lingüísticamente, y dado que el lenguaje es un espacio público, lo segundo tiene que ser al menos tan cierto como lo primero.

Lo verdaderamente importante, pues, es el reconocimiento que la comunicación genera, y que dicho reconocimiento no está a expensas de lo que *ya somos*, sino de en qué seamos capaces de llegar a *convertirnos* al contacto con lo diferente. En su mejor faceta, el espíritu humano es voraz e inclusivo, necesita asimilar o asimilarse. Al menos en este sentido, Platón tenía razón al sostener que no le es dado al alma aprender o enseñar, sino extraer de sí todas las formas que su naturaleza pro-teica es capaz de adoptar, mediante el recuerdo —hermosa paradoja— de lo que aún no ha sido.

Bibliografía

- ECO, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*. Madrid, Cambridge University Press, 1997 (2ª ed.). Trad. de J. G. López Guix.
- GÓMEZ PIN, Víctor, *La tentación pitagórica: ambición filosófica y anclaje matemático*. Madrid, Síntesis, 1998.
- LEWIS, C. I., *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Nueva York, Dover Publications, 1956 (2ª ed. corregida).
- PLATÓN, *Menón (Diálogos, vol. II)*. Madrid, Cátedra, 1983. Trad. de F. J. Olivieri.
- STEINER, George, *Errata: el examen de una vida*. Madrid, Siruela, 2001 (4ª ed.). Trad. de Catalina Martínez Muñoz.