

¿Qué motiva nuestras preguntas por la «comunicación» humana?

JUANA RAMÍREZ CASTRO¹

Artículo recibido el 5 de septiembre de 2011, aprobado para su publicación el 5 de octubre de 2011.

Resumen

Este artículo es una reflexión sobre el diálogo que durante el siglo XX mantuvo la filosofía de la mente y la ciencia en general sobre la experiencia que hoy conocemos bajo el nombre de «comunicación». En la reflexión se intenta localizar los ejes temáticos de la conversación que ambos sostienen, con el fin de identificar los puntos de inflexión que dan lugar a este diálogo. No intentamos comparar hipótesis de uno y otro tema, sino definir las motivaciones comunes que instan al diálogo entre ambos campos. Nuestra pregunta, con todo y redundancia, es sobre «las preguntas» que comparten, pues pensamos que con ello, podemos prescindir por un instante del condicionamiento que nos imponen las categorías clásicas sobre las que pensamos la «comunicación», y a partir de las cuales investigamos, estudiamos y enseñamos el asunto. Quizá, después de identificar esta experiencia, sea más fácil someter las categorías tradicionales de la comunicación a una revisión.

Abstract

This document is a reflection on the dialog maintained during the last century by mind philosophy and by science in general about human experience, or what is nowadays called “communication”. By means of this reflection, we try to localize the thematic axes of conversation, in order to concrete the common questions that lead the dialog. We will not compare the different hypotheses of one or the other camp; instead, we will try to define the common motivation that encourages the dialog between both fields. Our key issue is to identify the shared questions of philosophy and of the “indisciplinary” communication camp. By doing so, we argue that the traditional categories imposed by classical communication theories and on which we investigate, study and teach the matter can be avoided. Without considering any of these categories and hypotheses, concretely, we are interested in the central

1 Docente Programa de Comunicación Social y Periodismo. Universidad de Manizales.

conversational axes to clarify the main experience that motivates our questions about communication. Once identified this experience, a critical reconsideration of the traditional categories in communication may be an easier task to realize.

Introducción

Por lo general, en el estudio y en la enseñanza de las teorías de la comunicación humana hacemos uso de categorías como emisor, receptor, mensaje, información, retroalimentación, etc., sin saber los presupuestos que las gobiernan. En este caso, se trata de categorías de la conocida Teoría Matemática y de la Información de Claude E. Shannon y Warren Weaver, y de desarrollo posterior que tuvo en Cibernética en manos de Norbert Wiener y también de George Bateson² entre otros. Esta tradición teórica se erigió como paradigma explicativo de la comunicación durante gran parte del siglo XX. De hecho, la mayoría de nosotros nos hemos acostumbrado a pensar la comunicación desde dichas categorías. Aceptamos la existencia conjunta de un receptor y de un emisor, y a partir de allí, explicamos un contacto o una vinculación como *transmisión* y *recepción* de un mensaje. La naturaleza de la comunicación bajo el manto de esta tradición se yergue como un *proceso*, y animados en la investigación de los problemas presentes en éste, nos esforzamos por estudiar problemas como el ruido, las distorsión, el chisme, la escasa información, así como también, el popular *efecto* que el (los) mensaje(s) tienen sobre la conducta del receptor. En el esfuerzo de observación de «lo» transmitido suponemos también la presencia de códigos, de una codificación o de un sistema código y llegamos incluso a hablar de entropía en los sistemas de este tipo, por mencionar sólo algunas categorías de nuestro vocabulario en el estudio de lo que llamamos «comunicación».

No obstante, existe otra tradición que también se ha hecho presente en el discurso de las aulas de clase. Nos referimos a la Interaccionista Simbólica, también conocida como Conductivista social. Se trata de una tradición teórica que adquirió particular relevancia a partir del trabajo de G.H. Mead (1973, 1925, 1938a y 1938b) y de su pupilo Herbert Blumer (1970, 1937), y que se revitalizó con el discurso de Jürgen Habermas (1981). Bajo esta discusión, dejamos nuestro interés por la transmisión y pensamos en la comunicación como *interacción* o *afección recíproca* de seres libres con capacidad de conciencia crítica que participan de forma activa en la producción de sentido y de cultura. Desde las categorías de esta tradición, dejamos a un lado la idea de la comunicación como *proceso* y pensamos que en esta como *producción* de significados. Así, fijamos la mirada en productos como los textos, el habla, los relatos, para revisar las huellas que quedan en ellos de la confrontación entre la conciencia de un individuo y las convenciones o los “símbolos significantes” convenidos en la sociedad que éste ser habita.

Bajo estas categorías, pasamos de tener una visión técnica de la comunicación cimentada en un asunto de trasmisión, a una visión político-económica de la forma de esta actividad humana. Tras aceptar que hay *conciencias* (en plural), y que éstas intervienen en la interacción

2 Revisar, Shannon, C.E., 1948 y 1946; Shannon, C.E. y Weaver, W., 1948; Wiener, N., 1961, 1972a, 1997; Bateson, G. 2002; Bateson, G. & Ruesch, J. 1984.

nos vemos en la necesidad de revisar como asunto vital de ésta, los modos de producción del lenguaje, o de los signos, íconos, o símbolos o como quieran ser llamados esos objetos que trascienden la comunicación y que son comunes a todos los miembros de una comunidad. Bajo estos objetos o convenciones sociales se plantea el ideal de una *afección democrática equitativa*³ entre todos los miembros de una sociedad.

Rastrear hasta esas teorías, el sentido originario de gran parte de las categorías que utilizamos en la actualidad para estudiar, reflexionar o enseñar el asunto de la comunicación humana, es una labor por hacerse, sobre todo en momentos en los que se piensa sobre la pertinencia y suficiencia de éstas para pensar la actividad humana de la comunicación (Fisher, 1987; Fabbri, 2000, 1995; Cherry, 1966; Wikin, 1987). El presente es un ejercicio que intenta empezar a allanar el camino de esta reflexión. Para ello, pretendemos “sentar a la mesa” dos ámbitos aparentemente distintos de discusión. Por un lado, y como es obvio el campo de la comunicación, y por otro, el campo específico de la Filosofía de la Mente. La razón fundamental por la que se invita a este ámbito de debate de la Filosofía, es porque se plantea la tesis de que las teorías contemporáneas de la comunicación humana se han construido sobre la concepción materialista –asumida por la tradición Matemática y Cibernética–, y la concepción dualista de la mente –adoptada por la tradición Interaccionista Simbólica–.⁴ Asumir –quizá de manera irreflexiva– estas perspectivas ontológicas frente a la mente, habrían llevado a la teorías de la comunicación a hacer resolver cuestiones similares a asuntos como, por ejemplo, la relación mente/cuerpo, pensamiento/conducta o la propia forma de mirar la dinámica del pensamiento. Aunque este asunto es objeto de otro análisis, lo que pretende ser desarrollado en este artículo al comparar ambos campos, es el de identificar cuáles son nuestras preguntas por la «comunicación» humana.

De esta forma, no intentamos comparar hipótesis alguna, sino definir las motivaciones principales sobre las cuales es posible articular ambos debates. En otros términos, nuestra pregunta para este artículo es sobre “las preguntas” que comparten ambos campos pues, pensamos que de estas formas es posible prescindir por un instante de las capas de categorías que condicionan nuestras inquietudes actuales por la comunicación. Quizá, después de identificar dichas inquietudes, sea más fácil reflexionar sobre la pertinencia de las categorías que acogen nuestras convicciones mejor consideradas.

Para respetar la autonomía en torno a las preocupaciones que se manejan en estos campos y para ver con los puntos de inflexión sobre los que dialogan, el presente artículo contiene tres partes. En las dos primeras, se revisa de forma sucinta la historia de las inquietudes, haciendo énfasis en planteamientos básicos y situaciones que han movilizad la reflexión de cada una de las tradiciones. En la tercera y última parte, se concreta la reflexión en torno a las inquietudes fijadas en los problemas teóricos/disciplinares de la comunicación y en las cuestiones centrales de la filosofía moderna de la mente.

3 “La comunicación humana –dice Mead– tiene lugar gracias a tales símbolos significantes, y el problema consiste en organizar una sociedad que haga posible tal cosa. Si el sistema de comunicación pudiese ser hecho teóricamente perfecto, el individuo se afectaría a sí mismo como afecta a los otros en todo sentido” (1973, p. 336)

4 Aproximarse desde tal perspectiva se considera fundamental dado que el problema de la mente como diría Popper, «contiene el problema de la libertad del ser humano(...) y contiene el problema de la situación del ser humano en el mundo físico, en el cosmos físico» (Popper, K., 1997, p. 82)

1. La inquietud de la comunicación

Después de la declaración de intenciones, la empresa que a continuación se emprende es la de rastrear las cuestiones generales que generan la reflexión sobre la comunicación. Este ejercicio no es fácil y la razón principal de la dificultad que se prevé, se encuentra en el hecho de que la mayoría de las reflexiones sobre la llamada «comunicación» no han sido realizadas sobre este fenómeno en concreto. Las consideraciones sobre este tema se han desarrollado en distintas disciplinas y a partir de fenómenos diferentes. En otros términos, la «comunicación» como asunto sobre el que se ha reflexionado desde el interior de las distintas disciplinas científicas, o bien, es una parte *de argumentos* sobre temas diversos de estudio (p.e. neurobiológicos, fisiológicos, económicos, etc.), o bien, es el asunto intuitivo de problemas científicos o filosóficos, como por ejemplo, el estudio de «plantas de celulosa», o de la «conexión satelital», o de la relación mente-cuerpo, o de la misma sociedad. Así, pues, el acercamiento al tema de la «comunicación» desde la ciencia e incluso desde la filosofía, se ha hecho bajo diferentes intereses en los que no se busca una comprensión concreta de la «comunicación», sino en los que se recurre al tema desde la intuición para describir o discutir asuntos de distinta índole. En la medida en que ha sido en medio de tales intereses que ha surgido y se ha encontrado la oportunidad para pensar la «comunicación», los distintos pronunciamientos sobre el tema se encuentran sesgados por tales intereses.

Por lo anterior, el tema al que se hace frente en este aparte no posee una tradición científico-disciplinar particular en la que haya sido desarrollado el debate. Se ha de asumir, por tanto, que al pensar en la «comunicación» se está ante una tradición «indisciplinar» (Andacht, 2001)⁵ en la que no se pueden hallar con claridad los problemas constates objeto de análisis. No obstante, con el fin de rastrear el objeto o la preocupación constante en estos temas, se consideró que la mejor opción era rastrear dichas preocupaciones en el mundo antiguo. Pero esta búsqueda requería de una guía, y la mejor estrategia para hallarla fue establecer el sentido que habría permanecido inmutable tanto en el uso popular, como en el científico y filosófico del término «comunicación». En este análisis se consideró que el sentido que transversaliza dicho *uso* corresponde al de una «*unión entre entidades*». No importa si en la fórmula hipotética se estima la «comunicación» como una interacción, transferencia, composición o, simplemente, como la base de una organización, pues ella siempre indica una *unión* en la que participan o por la que se vinculan unas *entidades*.

Con base en esta guía se dirige la mirada a la antigüedad y se sigue el rastro de esta intuición. En este camino, el primer término con que se topa el análisis es el de *filia*. Se trata de una voz griega tenida como precedente del término romano *communicarius* del cual, a su vez, se deriva la palabra «comunicación». La *filia* es un concepto relativo al amor y sobre el que Empédocles de Agrigento (492-430 a.C.) explicaba el devenir de la naturaleza. La *filia* no remitía a sentimiento o estado alguno —tal como se podría entender en la actualidad—, sino que aludía a una fuerza divina que después de fecundar a los seres, los mantenía *unidos*.

Bajo la premisa de que la realidad está compuesta por cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra) y que la «única realidad consiste en una mezcla de raíces y en una modificación de lo

5 Esta indisciplinariedad se puede ver en la diversidad de términos (intercambio, interacción, relación, vínculo, flujo) con que se ubica el problema de la «comunicación».

mezclado», este presocrático sostenía que el carácter cíclico de la naturaleza era posible por la presencia de dos *fuerzas* que alternaban su influjo sobre las infinitas formas del cosmos. Una fuerza era la disgregadora —conocida como *Neikos* (odio)—, y la otra fuerza era la unificadora o también llamada *filia* (amor). Para Empédocles, ambas fuerzas fluían alternativamente entre «los árboles, los hombres y las mujeres, los animales, los pájaros, y los peces [...] lo mismo que los dioses que viven mucho tiempo [pues] unos a través de los otros se hacen multiformes; de forma que la mezcla produce el cambio» (Empedocles, 1964). En este devenir de combinaciones y mezclas la *filia* tenía un papel predominante porque se afirmaba como una *fuerza* que movilizaba a los seres hacia el ser/estar, tras forzarlos a retornar siempre a su forma primigenia: la unidad.

Si se intenta depurar el concepto de *filia*, es posible pensar que la sospecha de Empédocles sobre la razón misteriosa que procura la «unión» entre los hombre o las cosas, está en la existencia de un influjo de -como la fuerza del amor o de la amistad- con el que se alcanzaba el entrecruzamiento de elementos distintos. De tal forma que era el influjo mutuo y la combinación de los elementos que con ella se gestaba, lo que explicaba el devenir de la naturaleza y la movilización de los seres que habitaban el cosmos hacia el ser/estar.

Esta perspectiva se habría mantenido en la concepción de la «retórica» dentro de la *polis*, pues para los griegos la política y el origen de la *polis* se encontraba en el compartir «palabras y actos». En el encuentro de la acción y del decir, surgía la organización de la *gente* y, por tanto, la única oportunidad de unir —y no unificar—, la pluralidad en la *polis* (Arendt, 1993, pp. 219-224). De hecho, por el uso de la palabra o de la retórica, para Aristóteles el hombre es un animal social «en mayor medida» que cualquier otro animal, pues en la retórica, el logos se manifiesta sobre lo justo y lo injusto, sobre lo bueno y lo malo; «Y la participación en estas cosas es lo que da su origen a la sociedad doméstica y a la sociedad civil» (Aristóteles, 1952b).

Como se ve, esa *extraña razón* que provoca la «unión _ entre» los hombres en la discusión de la «retórica» dentro de la antigua Grecia, se inicia en la *palabra*. De allí que desde la antigüedad, parte de la reflexión sobre el tema discurriera en torno al asunto de la persuasión, en la medida en que con la facultad o la técnica de la manifestación del logos se veía la oportunidad de unir a la pluralidad de los hombres en la *polis*. Planteado de esta forma, la discusión sobre la retórica no tenía una orientación ontológica, sino teleológica, pues en ella se abría la posibilidad de la «la conducción de las almas» y la «comunidad», en el enfrentamiento de los argumentos, en la formación del espíritu y en la motivación del pensar. La unión en el mundo de los hombres *aparece*, o es *posible*, por el uso de la palabra y por el *influjo* o la *mixtura* que de esta emerge. Un *influjo* que se da sobre la *potencia del ser* del otro, y desde la que los conciudadanos toman una determinada forma en la acción (García García, 2005, p. 4; Gómez Cervantes, 2007, p. 415; Murphy, 1998, pp. 473-475)⁶.

Por lo anterior, y eludiendo la diferencia de posiciones en torno al sentido falso, puro, aparente, vacío, ornamental, etc. de aquello que Córax de Siracusa llamó el «arte de la persuasión», lo que interesa señalar es que la reflexión en torno a la «retórica» en la antigua Grecia se realiza a partir de la concepción de que la manifestación del logos es condición *sine*

6 En este escenario se encuentra un argumento a favor de considerar las reflexiones de la antigua Grecia sobre la «retórica» como las primeras reflexiones sobre la comunicación humana.

qua non de la *polis*, y en esta se forja la «potencialidad de estar juntos» (Arendt, 1993, p. 223) o, lo que es lo mismo, la esencia misma del poder. Para sintetizar, la reflexión en torno a la «retórica» transcurre sobre la sospecha del *influj*o que permite la «*unión ntre*» los hombres. Un *influj*o o influencia que se ha de entender como el *atravesar*, el *entrecuzar* o el *intervenir* que la palabra proporcionaba a la acción del hombre⁷ y sobre la que es posible la *unión*.

Como se ve, la sospecha griega en torno al carácter de la «*unión entre*» los hombres no solo es apreciada como una *fuerza* que fluye y agrupa elementos u hombres⁸, sino que también habría sido asumida como el *influj*o por el que, para el caso de los hombres y por el uso de la palabra, se logra movilizar al hombre en la acción. Se trata de una visión que habría sido trasladada a Roma por Tulio Marco Cicerón (106-43 a.C.), para quien la «retórica» tenía por objetivo enseñar (*docere*), defender (*delectare*) y mover (*mover*).

Bajo esta interpretación del sentir griego en torno a la palabra, habría sido consolidada la expresión *communicatio* para designar aquello que ocurría en las lides de la «retórica» (García García, 2005, p. 5). Se trata de una interpretación observable en la etimología del término. La voz *communicatio* proviene de la voz *communico*, a la que se le adiciona la terminación *tio*, indicativa de una acción o un efecto. En tanto *communico* utiliza el prefijo «*cum*», indicativo de «con» o «junto con», y del morfema *commune* o *communis* que significa «tener algo en común» o «participar en común» (Beattie, 1981, p. 32; Winkin, 1984, p. 13), la voz *communicatio* se habría designado para pensar la acción o el efecto de participar en algo común.

Como se ve, la clave de la lectura de esta voz está en el «participar en común», pues este es el sentido que se mantiene constante en todas las derivaciones de esta voz. Por ejemplo, el propio Cicerón utilizó el término *communicarius* para aludir a una *mutualidad*, es decir, a una *correspondencia* o un *conocimiento recíproco*. Esta consideración se mantiene en el siglo XVI cuando, a partir de la voz en cuestión, se utilizaron expresiones como *comulgar* o *comunión*, que se opone obviamente al término *excomunión* que en aquella época indicaba la prohibición de aquel «participar en común». Este sentido de *mutualidad* también se encontraba presente en el término *communicare*, que desde los siglos X y XII alude al acto en sí mismo de «participar en» (Beattie, 1981, p. 36) y sobre el que se adopta en el siglo XVIII y XIX el término moderno de «comunicación».⁹

Desde esta adopción, el filósofo francés Saint-Simón (1760-1825) y el sociólogo inglés Herbert Spencer (1820-1903) recurrieron al término «comunicación» para estudiar la sociedad desde una perspectiva organicista de la biología. Este término lo usarían en su explicación para referirse tanto a una actividad compartida como al vínculo que tienen los hombres entre sí, y a partir del cual se explica la unión del organismo social. Engels, por su parte, aplicó el sentido del término para dar cuenta de las «relaciones de producción» como condición esencial de la dinámica social (Winkin, 1984, p. 15).

7 A la sombra de Arendt, se asume la acción en su sentido más general como «tomar una iniciativa, comenzar [...] poner en movimiento» (Arendt, 1993, p. 201). La acción correspondía en la antigua Grecia al fundamento de la vida pública. De allí que Aristóteles hubiese visto la utilidad política de la «retórica» y sobre esta desarrollara su discurso.

8 Nótese que esto también lo manifestó Empédocles bajo el concepto de *filia*.

9 El sentido actual de transmitir que tiene la expresión «comunicar», dice Winkin, proviene de la Francia del siglo XVI, en donde se utilizaba con el sentido de *practicar una noticia* (1984, p. 13).

Como se ha visto en este rápido recorrido, el sentido del *filia*, de la «retórica» y de la etimología del término *communicatio* alude siempre a la idea de una «unión _ entre _ entidades». Así mismo, se ha logrado señalar que en las distintas explicaciones o en la búsqueda de aquella extraña razón que obliga a, o mantiene dicha unión, se encuentra, o bien la *palabra* y el influjo que esta provoca —según los griegos—, o bien la acción de «participar en común» —según los romanos—. Estas dos referencias no son distantes, pues si se observan las derivaciones de la voz latina *communicatio*, se puede decir que estas portan siempre dos aspectos que hay que considerar. Por un lado, el de la actividad de una *pluralidad de entidades* que moviliza a los seres hacia el ser/estar, presente en la terminación *tio*, y de otro lado, el de «participar en común» relativo a la voz *communica*.

Dicho lo anterior, y tras revisar las inquietudes sobre lo que hoy es llamado «comunicación humana», se podría comprender el origen de las reflexiones modernas sobre el tema, las cuales, sea cual sea la preocupación (teleológica u ontológica), se han desarrollado siempre sobre la intuición de que hay la *extraña razón* que provoca o mantiene la «unión _ entre» los hombres.

2. El problema de la mente

Tras observar la inquietud originaria de la comunicación, y con el ánimo de conocer las motivaciones que comparten, nos proponemos ahora presentar la inquietud filosófica sobre la mente. Éste asunto surge de la innegable experiencia individual e íntima que los seres humanos tienen sobre sus pensamientos, sentimientos, emociones, deseos, imágenes, creencias, sensaciones kinestésicas, etc. Se trata de experiencias subjetivas que son parte del vivir diario de los humanos y acompañan sus acciones en el mundo; por ello, se han vinculado siempre a cuestiones sobre la vida, la identidad del hombre y sus condiciones de existencia (de *ser* y de *estar*).

Antes de los presocráticos se reflexionó sobre tales experiencias, y desde entonces se planteó una relación entre el *soma* o el *corpus* y la *forma*. En esta época la concepción de la *experiencia íntima* del pensar y del sentir variaba de acuerdo con la perspectiva de su inmortalidad, de su existencia, de la posibilidad de «in-corporarse» y «des-corporarse». Así, por ejemplo, durante el siglo VIII a.C., Homero —el poeta del pueblo— afirmaba que el alma se encontraba supeditada a la existencia de la forma, y aunque para el autor de la *Ilíada* y de la *Odisea* el alma se hallaba alejada de los placeres mundanos y de la experiencia de los sentidos, al morir el *sôma*, la *pysché* moría con ella, de suerte que la experiencia del pensar y del sentir finalizaría cuando la forma corpórea muriera.

Pitágoras (582-500 a.C.), por su parte, no compartía el planteamiento de Homero. Según el matemático y filósofo griego, la existencia del alma no estaba subordinada a la del cuerpo porque este constituía una limitación para aquella. Sobre esta concepción el matemático admite la transmigración del alma o, lo que es lo mismo, su inmortalidad. Una visión distinta a la de Homero y Pitágoras la tendría Tales de Mileto (S. VII a.C.), quien, según interpretación de Aristóteles, habría identificado el alma como el principio del movimiento de las cosas. Para el maestro de Pitágoras, la *pysché* contenía la posibilidad de ser/estar (la vitalidad) del *sôma*, y si la primera dejaba de existir se podría suponer que el segundo quedaba inerte.

Esta línea de pensamiento fue seguida por Anaxímenes (570-500 a.C.) y Heráclito (540-475 a.C.), quienes, como miembros de la Escuela Jónica —fundada por Tales— se preocuparon

por la «fuerza vital» propia de la *pysché*, la cual consideraban como el «soplo o aliento vital» de las formas (*sôma*) que se movían en el cosmos. Solo que según ellos, el movimiento en sí mismo se daba en la *mixtura* tanto del *sôma* como de la *pysché*.

Estas perspectivas planteadas en el Mundo Antiguo partían por establecer una distinción entre aquella experiencia íntima y la forma, el *sôma* o el *corpus*, pero dicha distinción no era comprensible desde escisión sustancial alguna, como ocurre en la reflexión moderna sobre el tema. Tal escisión se hacía en relación con la idea de una vitalidad o movimiento de las formas, que era provista por la *pysché*, una visión, además, compartida por Platón (428-347 a.C.) y Aristóteles (384-322 a.C.), quienes también señalaron una posición particular en la Grecia Clásica en torno a este tema.

Platón, a la sombra de Pitágoras, creía en un alma inmortal que transitaba por los formas y que al hacerlo, se sometía a las limitaciones que este le imponía. Para él, el *pysché* y el *sôma* mantenían una unión «*antinatural*», en la que la primera fungía como conductora o guía de la segunda. En otros términos, para él el alma conducía al cuerpo, del mismo modo que un capitán guía su nave. Mientras el alma frente al cuerpo constituía el lugar y el continente de las sombras del «mundo sensible», la conducción del segundo provenía de, y trascendía al, «mundo de la ideas». Era, en esta trascendencia, en la que Platón veía la perfectibilidad (Gevaert, 1991, p. 76). De esta manera, para Platón el alma y el cuerpo existen en el mundo como una unión y es por ello que se considera que la distinción platónica de alma/cuerpo, espíritu/materia, inmanencia/trascendencia o vida/muerte no es ontológica, sino teleológica.

Aunque Aristóteles no creía ni que el cuerpo fuese continente de alma alguna, ni que el alma ocupase o abandonase el cuerpo, aceptaba de la posición platónica que el alma y el cuerpo coexistían. Para el estagirita, todo ser vivo constituía una *unidad* fijada en la que se contemplaba, por un lado, una *materia* indeterminada con la que se establece la potencialidad del *ser* y, por otro lado, un *alma* (vegetativa, sensitiva y racional) que determina la potencialidad de la materia. En otros términos, según la creencia aristotélica, un ser era tanto potencia como acto, y en tal ontología se hallaba el alma y el cuerpo como unidad indiferenciable. Solo que en esta posición la potencia del ser o *materia prima* (*hylé*) era esencial para la *forma sustancial* (*morfé*), pues la primera por sí misma era indeterminación, y la segunda no podía *ser/estar* sin la primera. El ser/estar *aparecía* en el propio acto y era allí en donde al alma le daba forma al cuerpo y determinaba la potencialidad (Gevaert, 1991, p. 78). Sin el alma la *forma* sería solo una instancia receptiva y pasiva que no podría actualizarse en el acto para *ser*, y por ello, la existencia material requería del alma, pues solo con esta la forma *aparecía* en el acto.

Como se ve, a diferencia de Platón, en Aristóteles el alma y el cuerpo formaban una única sustancia (*ousía*), por lo que el alma era parte de la condición de lo material y lo material era condición del alma. Existía un *correlato* entre el alma y el cuerpo, y sobre este se configuraba un mismo ser (Code, 1991, p. 109). Ni potencia, ni forma, ni alma, ni cuerpo pueden *ser* independientes, porque si se deslindan, simplemente no existen. Por esta razón, y en conclusión, si el cuerpo muere, también lo hace el alma, porque alma/cuerpo, forma/materia, hacen parte de una especie del *amasijo* de todos los seres vivos, incluido el humano.

A pesar de la distancia entre Platón y Aristóteles, la distinción entre alma y cuerpo se desarrolla sobre la misma preocupación del Mundo Clásico: la del dinamismo de los seres que habitan el

cosmos. Aunque Platón concibió el alma y el cuerpo como entidades autónomas y Aristóteles como propiedades diferenciables del ser, en ningún momento estos filósofos los comprendieron como opuestos. Se hace énfasis en esto, porque en la Edad Media se generó un cambio de dirección en la reflexión sobre la experiencia íntima de los pensamientos y de las sensaciones. Se trató de un cambio que independizó el debate de la condición de existencia de todos los seres del cosmos y lo situó en la ontología del alma a partir de su escisión —o no— del cuerpo.

Este cambio de dirección se produjo por el ajuste paulatino de la visión clásica griega a la convicción monoteísta de la fe cristiana. Aunque en la concepción hebrea que la antecedió no se escindía el cuerpo del alma, la hendidura por donde se habría gestado la transformación del debate sobre aquella experiencia íntima es atribuible a la interpretación cristiana sobre el sentido del alma. Es decir, en la tradición hebrea el hombre es una unidad que es definible por la participación de la carne (*basar*), del alma (*nefes*) y del espíritu (*ruah*). Con la primera se visualiza al hombre en sus relaciones filiales o, en términos concretos, en la fragilidad e incertidumbre del *estar* entre humanos; con la segunda se hace referencia a aquello que moviliza el cuerpo hacia el hacer/ser, por lo que es representado como el *aliento de la vida* o la *sangre de la vida*; y con el tercero —espíritu o «*ruah*»— el hombre se convierte en instancia humana receptora del influjo de la voluntad de Yahvé, por la cual el alma se ve estimulada por los instintos y es posible que el cuerpo se movilice (Gevaert, 1991, p. 71).

La transformación entonces se habría dado al hacer concordar el sentido del *nefes* y *ruah* bajo la misma imagen. Esta concordancia se logra al afirmar que el espíritu es ínsito al alma, y en la medida en que en el espíritu actúa, el alma asume una condición divina. Bajo esta concordancia se forja el supuesto de que el alma/espíritu es trascendencia de la divinidad. Se trata de una presuposición asumida por personajes como Agustín de Hipona (354-430 d.C.), quien en plena decadencia del Imperio Romano y al inicio de la Edad Media se enfrentó al debate sobre la relación entre lo divino y lo humano. Contrariamente a la convicción de la preexistencia de las almas, Agustín recoge el testimonio de Platón para afirmar que el alma es inmortal. Pero esta inmortalidad ya no se entiende como parte constitutiva de la forma humana, sino como la prolongación de una divinidad, en este caso, del Dios cristiano. En la medida en que el alma pertenece a Dios y Dios es inmortal, entonces el alma es inmortal.

Con este testimonio se pone en aprieto la concebida unidad existencial del hombre sostenida por Platón y Aristóteles con base en la cual pensaban la experiencia íntima. Ya no es posible afirmar que el hombre tiene un lado mortal —equivalente a su forma corporal— y otro lado inmortal —propio de su forma espiritual— (Gevaert, 1991, p. 78). Para resolver esta dicotomía, Agustín de Hipona se vio conminado a afirmar la existencia de dos sustancias radicalmente distintas (una espiritual y otra material) y a formularlas como «constitutivas» del hombre. Bajo esta nueva visión, el alma ya no tenía la función de conducir el cuerpo, sino que era la mediadora de la voluntad divina y el movimiento del cuerpo. Visto de esta forma, el cuerpo se reduce a ser solo el soporte o continente del alma.

Si bien es cierto que personajes como Tomás de Aquino (1118-1170 d.C.) no habrían asumido una separación tan radical como la de Agustín de Hipona, el debate sobre la experiencia interna se habría ubicado en el mismo campo ontológico. Bajo la sombra distante de Aristóteles, Tomás de Aquino afirmó que el hombre se habría de reconocer como una mixtura entre cuerpo y alma, ya que sería en la *unidad* en donde este recibiría la fuerza vital de Dios. De allí que «*anima se-*

parata non potest dici persona», porque el alma sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma no podrían ser iluminados por Dios y, por tanto, no podrían ser prolongación de este, ni ser persona.

No obstante, después de intentar sustentar la unidad entre alma y cuerpo bajo el supuesto de la intervención de una deidad, la reflexión en torno a la experiencia íntima de los pensamientos, sentimientos y emociones ya se encontraba en otro terreno. Aquel debate del mundo antiguo sobre dicha experiencia ya no se daba en torno a aquello que moviliza a los seres hacia el *ser/estar*. Después del ajuste paulatino de la visión clásica griega a la convicción monoteísta de la fe cristiana, el debate se desarrollaría en torno a la identidad y la naturaleza del hombre.

La reflexión no solo se afronta en medio del desplazamiento surgido bajo las convicciones de la fe cristiana. Ella se consolida en el siglo XVI con el movimiento copernicano que modificó la visión del hombre y del cosmos. Cerca de un siglo después de que Nicolás Copérnico (1473-1543) desvirtuara el sistema ptolemaico, René Descartes (1596-1650) reubica la discusión sobre aquellas experiencias de pensar y de sentir en medio de su esfuerzo por desvelar la verdad «primera y única» que lo llevará a encontrar la certeza del *cogito*.

El filósofo francés, tras emprender la búsqueda de los «principios fundamentales» para «dar firme asidero a algo inalterable y permanente en las ciencias [...]», derriba todo desde sus cimientos» para alcanzar la «depuración de la razón» a través de la duda metódica (1990b, p. 17). Al no aceptar como origen de la verdad ni las opiniones, ni el conocimiento adquirido por medio de los sentidos, y al afirmar que «nada cierto hay en el mundo» y que nada es digno de ser considerado como verdadero, se halla en la «duda absoluta». No obstante, en medio del solipsismo que le proporciona tal duda, se da cuenta de que lo único que es claro es que *duda* y que *piensa* (1990b, p. 58), pues aunque dude de lo que piensa, no puede dudar que está pensando; es decir que tiene estados mentales, que tiene actividad mental, que tiene pensamientos o como quiera llamársele a la experiencia íntima (Villoro, 1995, p. 56). En este momento de la filosofía cartesiana el *cogito* se convierte en la primera verdad irrefutable que, además, es autoverificable.

Esta verdad *autoevidente* es un hito en la reflexión moderna de la experiencia del sentir y del pensar, pues el reconocimiento del *cogito* no solo dará lugar al giro subjetivista con el que se fija para la modernidad el concepto del «yo» y del universo, sino que también instituye la reflexión ontológica sobre la mente y lo mental. Con el *cogito* como primera y única verdad se pasa de aquella perspectiva teleológica con que se reflexionaba en torno a la experiencia íntima de la *psyché* y del *ánima*, a un campo de reflexión ontológica y metafísica sobre la mente.

No obstante, este cambio se hizo en medio de una serie de presupuestos con los que se funda lo que se conoce en la filosofía moderna como «el problema de la mente». En el momento en que el filósofo francés se tropezó con el fundamento y la certeza primera del conocimiento, se encontraba en medio de la duda absoluta y ello implicaba dudar hasta de sus propias experiencias kinestésicas. El llegar a la duda absoluta en estas circunstancias determinó la escisión radical entre la experiencia de la mente y la del cuerpo. Al proclamar-se la certeza, y a partir de ella la *existencia* del «yo», se duda de la existencia del cuerpo, y esto lleva a disociar la propia definición de identidad del hombre, la mente del cuerpo, pues el *cogito* existe con independencia del cuerpo (Villoro, 1995, pp. 42-56)¹⁰. Sobre tal

10 Como se verá, esta escisión se refuerza al afirmar, desde el prejuicio sustancialista, la existencia del *cogito* y, luego, la del cuerpo.

prejuicio se puede afirmar que el pensamiento es la propiedad principal de una sustancia (*res cogitans*) y que la extensión es el atributo principal del cuerpo (*res extensa*). A partir de esta división sustancial se forja un camino de reflexión en la filosofía, alrededor de la experiencia íntima del pensar y del sentir.

Ahora bien, desde Descartes se han construido y fortalecido diferentes posiciones y perspectivas en torno a la comprensión de la experiencia íntima del pensar y del sentir. No obstante, existe un movimiento constante en todas las apuestas teóricas sobre la negación o la aceptación de una distinción entre el cuerpo y la mente. De allí que, como dice Daniel Dennett (2000b), el debate moderno sobre la mente se desarrolle en una «alternativa pendular» dentro de la que se despliegan hipótesis de múltiples tonalidades sobre las mismas cuestiones. Estos asuntos o cuestiones centrales, por razones prácticas de este trabajo, se han estimado en tres:

1. El de la naturaleza de los diferentes fenómenos, rasgos o propiedades de la mente.
2. El de la relación o modo de correspondencia de los estados mentales con los del cuerpo.
3. El del conocimiento de los contenidos mentales de una «tercera persona» vinculado directamente con el conocimiento de «otras mentes».

El primer asunto pertenece a lo que podría ser llamado el *nivel básico* de las cuestiones sobre la mente. Corresponde a la inquietud ontológica de aquello que desde el inicio de este capítulo se ha presentado como la experiencia íntima del pensar y del sentir, que abarca consideraciones en torno a los estados, eventos o propiedades de la mente. En este estadio de reflexión ontológica se debe hacer frente a dos asuntos particulares de la experiencia exclusiva de la «primera persona»: el de la «intencionalidad» y el de la «conciencia».

La «intencionalidad», como se comprendía en la Edad Media, remitía a todas «aquellas cosas» contenidas en la mente u operaciones mentales (Bechtel, 1991, pp. 61-62). Se trata de una reflexión que debe de dar cuenta de aquellos *objetos* o *contenidos mentales* cuya esencia es la de *ser* sobre otro u otros objetos perceptibles, o no, por los sentidos. Son experiencias mentales que dicen *algo* sobre *algo* o que *re-presentan* objetos, formas perceptibles o abstractas. La «conciencia» es otro *tipo* de experiencia mental y alude a lo que Kant entendía como la «unidad de apercepción», también conocida como la facultad humana de la «introspección». La inquietud sobre este segundo asunto ontológico de la mente se centra en la experiencia que se tiene de interpretar, enjuiciar o valorar la orientación de lo que se percibe o se vive, o lo que es lo mismo, en la realidad innegable de poder *conocer* que se *conoce*, de *percibir* que se *percibe*, de *pensar* que se *piensa*, de *sentir* que se *siente*.

Explicar la naturaleza de la «intencionalidad» obliga también a explicar la naturaleza de la «conciencia», pues ella no es otra cosa que «contenidos mentales sobre contenido mentales». A pesar de esta conexión, la tradición que ha reflexionado sobre la mente ha estimado los problemas de la «intencionalidad» y de la «conciencia» como asuntos diferentes, porque como diría John Searle, «el «de» de «consciente de» no siempre es el «de» de la intencionalidad» (1996, p. 96), solo que la «conciencia» se instala como un «rasgo primario» o una propiedad fundamental de la mente (Searle, 2001). Visto de esta forma, cualquier hipótesis sobre la naturaleza de la «intencionalidad» y de la «conciencia» es indicativa de la posición ontológica sobre la mente. Fijar la naturaleza de estas como distinta a la del cuerpo, o equipararla —reducirla— a la naturaleza del mismo, son las dos opciones

que configuran la «alternativa pendular» en que se mueve la tradición que ha reflexionado sobre la mente en la modernidad.

Ahora bien, tras sentar una posición sobre la ontología de los estados mentales, el segundo asunto crucial en el debate sobre la mente es el de su relación con el cuerpo.

La genealogía de esta cuestión se encuentra precisamente en la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa* pero, sobre todo, en la aporía que tal distinción genera. Por un lado, tal como le habría acontecido a Descartes, ninguno de los filósofos que reflexionan sobre la mente puede dudar de que se piensa, así como tampoco pueden dudar de que se tiene hambre, dolor, etc.¹¹, o de cualquier otra sensación kinestésica; de otro lado, tampoco se puede negar que, de haber una distinción ontológica entre ambas, existe una relación entre la experiencia de la mente y la del cuerpo. Es en la resolución de esta aporía, generada en particular por el último enunciado, que la filosofía de la mente se ha visto obligada a pensar en la reconciliación ontológica entre ambas.¹² Incluso, en algunas de las hipótesis de la tradición filosófica de la mente, la posición ontológica de «lo» mental solo se estima a partir de una explicación metodológica sobre su relación con el cuerpo.

El tercer y último asunto sobre el que han reflexionado algunas hipótesis modernas sobre la mente, se circunscribe al asunto de la epistemología de «otras mentes». Ella surge de la experiencia que tiene la «primera persona» sobre los contenidos mentales ajenos a los suyos, o de una «tercera persona», y se advierte como un rasgo de la mente conocido como el de «la asimetría entre la primera y la segunda persona» (Moya, 2004, pp. 23-24). Al dar cuenta de este rasgo, se hace frente a dos realidades innegables. En primer lugar, si se le atribuyen a la «primera persona» estados mentales, es necesario atribuirseles también a una «tercera persona», porque, en segundo lugar, en la experiencia íntima de la «primera persona» se tiene experiencia de contenidos mentales ajenos o de una «tercera persona». Este tema le propone un asunto fundamental a la filosofía de la mente, como es el de aceptar que la «primera persona» no está sola y que cualquier explicación en torno a la mente debe partir por negar el solipsismo. En esa misma medida, la cuestión en torno a la asimetría entre la «primera persona» y la «tercera persona» *transversaliza* todos los niveles del problema de la mente en la medida en que cualquier perspectiva que se asuma sobre esta posición se asienta en la explicación que sobre la naturaleza de la «intencionalidad» y de la «conciencia» se tenga, así como también, de la postura frente a la relación mente-cuerpo.

3. Sentados en la mesa de conversaciones

Tras delinear el tinglado del debate moderno sobre la mente e intentar identificar la cuestión central sobre la que se ha pensado el asunto de la «comunicación», el propósito ahora

11 Este aspecto será una de las críticas cruciales de John Locke (1632-1704) al planteamiento cartesiano. «Si alguien tiene —dice— la pretensión de tanto escepticismo como para negar su propia existencia (porque realmente dudar de ella es manifiestamente imposible), que goce enhorabuena su amada felicidad de no ser nada, hasta que el hambre o algún otro dolor lo convenza de lo contrario» (1994, Libro 4, IX, 3).

12 Campbell afirma que el problema mente-cuerpo se juega sobre la coherencia entre cuatro premisas: 1) la «mente» es un objeto o una sustancia inmaterial (espiritual); 2) el «cuerpo» es un objeto material (no espiritual); 3) «mente» y «cuerpo» interactúan; 4) espíritu y materia no interactúan (1987, p. 17-18).

es el de definir la posibilidad de un diálogo entre ambos campos. Con el fin de establecer las cuestiones en que se aproximan ambas tradiciones, se reflexionará sobre la situación que plantea la película «Johnny Got his Gun» de 1971.¹³

Después de una explosión en un bombardeo durante la Primera Guerra Mundial, el soldado Joe pierde todas sus extremidades y su rostro queda deformado. Uno de los médicos que lo asisten asegura que tal «amasijo de carne» tiene muerte cerebral, aunque sus funciones orgánicas básicas permanecen inalterables (el latido del corazón, la respiración, la digestión, etc.). Por este motivo, es considerado un cuerpo apto para la experimentación. La película, sin embargo, se desarrolla exhibiendo las elucubraciones mentales (pensamientos, sueños, sensaciones, etc.) que tiene el soldado durante el proceso de cuidados y de experimentos que realizan médicos y enfermeras. El soldado no puede hacer públicas estas elucubraciones porque no tiene ninguna función muscular y la única que posee —la de los párpados— permanece oculta, tras la vendas de su cara. El conflicto y el desenlace de la película se presentan cuando una enfermera, al retirar las vendas, observa el movimiento de los párpados e intuye que el soldado tiene vida mental. Frente a este hecho, mientras la enfermera conoce —gracias a la ayuda de un intérprete de clave Morse— el deseo de morir del soldado —un contenido mental—, el médico principal sostiene que el movimiento de los párpados es un reflejo y que, por tanto, no se puede afirmar la lectura de deseo alguno.

Con el ánimo de establecer los puntos de inflexión, se podría comenzar por decir que los filósofos contemporáneos de la mente acordarían que:

- El soldado tiene tanto la experiencia íntima relativa del pensar y del sentir como la experiencia de formas materiales de su cuerpo —cualquiera sea la posición ontológica frente a los estados intencionales y conscientes—;
- La experiencia de pensar y de sentir guarda relación con la experiencia de un cuerpo —cualquiera sea la posición frente a la relación mente-cuerpo—;
- En la experiencia íntima del soldado, él conoce los pensamientos y hasta los sentimientos de médicos y de enfermeras, y que los diferencia de los suyos propios;
- La experiencia del soldado sobre pensamientos ajenos a los suyos guarda relación con una experiencia corpórea también distinguible de la suya.

Por su parte, los teóricos de la comunicación coincidirían en que:

- La única situación comunicativa reconocible en esta historia se *alcanza* cuando tanto el médico como la enfermera tienen una experiencia corpórea distinguible de la suya propia, y por tanto, llegan a especular sobre si están experimentando pensamientos ajenos a los suyos;
- No hay situación comunicativa,¹⁴ cuando el soldado es el único que tiene experiencia de pensamientos ajenos a los suyos a partir de una experiencia corpórea también distinguible de la suya.

13 Johnny Got His Gun (*Johnny cogió su fusil*). 1971. Dirección: Dalton Trumbo. Guión: Dalton Trumbo, Luis Buñuel. Estados Unidos. 111 min. Basada en la Novela *Jhonny Got his Gun* de Dalton Trumbo (1939).

14 Habría quienes dirían que la situación anterior de la historia en la que el soldado conoce de los estados mentales de los médicos, corresponde a una situación comunicativa. Sin embargo, este debate se elude rápidamente al recordar que la acción del médico y de las enfermeras en relación con el soldado se hacía sobre la idea de que este era un «amasijo de carne» inerte. De esta manera, quienes sostienen que la situación comunicativa está

A partir de los mencionados acuerdos en uno y otro campo de reflexión, y en el intento de plantear el punto común entre ambas discusiones, los filósofos de la mente señalarían que la situación comunicativa se encuentra cuando:

- Tanto el soldado como la enfermera experimentan estados mentales de una «tercera persona»;
- Estos personajes establecen una *relación* entre unos movimiento corpóreos de una «tercera persona»¹⁵ y unos contenido mentales también de dicha «tercera persona»;
- La «primera persona» —sea el soldado o la enfermera— experimenta estados mentales distintos a los suyos.

Como se ve, mientras el conocimiento de «otras mentes» corresponde a una de las cuestiones que deben ser resueltas dentro de la filosofía de la mente, el dilucidar sobre aquella *extraña razón* que hace que la «primera persona» experimente los estados mentales de la «tercera persona» sería la inquietud central que ha motivado las teorías de la comunicación humana. No obstante, el diálogo de las inquietudes sobre la comunicación con la filosofía de la mente deja al descubierto otro asunto acerca de la motivación de nuestras preguntas esta actividad humana. Ésta es la idea de una «asimetría» entre «primera persona» y la «tercera persona» como condición *sine qua non* de la actividad humana de la comunicación. La pregunta por aquella *razón* sobre la experiencia de «otras mentes» plantea la idea de que existe una diferencia necesaria entre la vivencia íntima de los contenidos mentales de la «primera persona» y la experiencia de los contenidos mentales de una «tercera persona». No habría entonces actividad humana de la comunicación si no existiera una diferencia sustancial entre las mentes o personas.

Se trata de un asunto que ciertamente podría haber sido considerado en las hipótesis contemporáneas de la comunicación. La tradicional perspectiva de la teoría Cibernética, al estimar los principios de la termodinámica, parece reconocer éste carácter al estimar los cambios de estado de los sistemas y al analizar la transferencia de información. Lo mismo podría asumirse en la perspectiva Interaccionista Simbólica, que parte por afirmar el carácter dialógico para la producción de sentidos y significados. No obstante, al revisar estas teorías populares de la comunicación, se puede advertir que en ambas se plantea una aporía, si tomamos como premisa mayor de nuestro análisis la mencionada «asimetría» entre la «primera persona» y la «tercera persona» como condición *sine qua non* de la actividad humana de la comunicación.

En el caso de la teoría Cibernética —al igual que en la Teoría Matemática originaria— se plantea como objetivo y fin de la comunicación, llegar al equilibrio del sistema o disminuir el nivel de entropía de éste. Frente a la visión interaccionista, se asume como propósito de la comunicación la producción de significados comunes entre los organismos o miembros de una comunidad para alcanzar algo así, como una afección recíproca democrática y equitativa entre dichos miembros en dicha producción. Es en este momento en donde, para ambos casos, la aporía se configura, pues se propone como finalidad de la comunicación precisamente alcanzar o mantener una «simetría» entre la «primera persona» y la «tercera persona». En la mayoría de nuestros discursos observamos a la comunicación como un instrumento o mecanismo para

presente en el solo hecho de que el soldado conoce los estados mentales de los médicos, también defienden que el canto hecho por un poeta a la luna es una situación de la misma índole.

15 De allí que, según el médico, no hubiera una situación comunicativa.

alcanzar el equilibrio en un sistema, o para buscar el consenso o la participación democrática en la producción, por ejemplo, de cultura.

Algunas preguntas se generan a partir de allí. ¿Es posible sostener, buscar o desear la existencia de una igualdad presocial o suprasocial en las teorías de la comunicación? Si fuéramos todos iguales, si todos tuviéramos los mismos sistemas códigos, los mismos sistemas sociales o las mismas estructuras mentales, o incluso los mismos imaginarios, habría comunicación o sería necesaria la comunicación? Podría ser pertinente empezar a reconsiderar presupuestos que gobiernan las teorías de la comunicación humana, y desde ellas, las teorías de la comunicación impersonal, de masas o como quiera llamárselas. Podría ser pertinente comenzar a revisar las consideradas “primeras teorías de la comunicación” y mirar el sentido originario de la Retórica en el que se parte de reconocimiento de la pluralidad y del *diálogo* -mediante el *lógo*- (Ramírez, 1999), sin que ello signifique la búsqueda de consenso o de equilibrio alguno.

Bibliografía

- Andacht, F (2001) *Un camino indisciplinario hacia la comunicación: medios masivos y semiótica*. Bogotá. Centro Editorial Javeriano. Facultad de Comunicación y Lenguaje. Cátedra UNESCO de Comunicación Social. Colección Biblioteca Personal
- Arendt, H (1993) *La Condición Humana*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Aristoteles. (1986). *Política*. Madrid: Alianza.
- Bateson, G. (2002) *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Bateson, G. & Ruesch, J (1984) *Comunicación. La matriz social de la psiquiatría*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Beattie, E. (1981) *Confused Terminology in the Field Of Communication, Information and Mass Media: Brillling but Mimsy*. En, The Canadian Communication Conference, Halifax. May 1981 York University . pp.31 a 55.
- Bechtel, W. (1991) *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid. Editorial Tecnos.
- Blumer, H (1970) *Sociological implications of the thought of: G.H. Mead*. En, Stone, G.P. y Farberman, H.A. Social psycho-logy through symbolic interaction. Xerox College Publishing. http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio07/sec_22.html Revisado, mayo de 2006
- Blumer, H. (1937) *Social Psychology*. En, Sch-midt (ed) *Man and Society*. New York, Prentice-Hall. http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio07/sec_22.html Revisado: 09/16/2004
- Campbell, K., (1987). *Cuerpo y Mente*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cherry, C (1966) *On Human Communicatcon. A Review, a survey and a criticism*. Cambridge. Masshusetts Institute of Technology.
- Code, A (1991) *Aristotle, Searle and the Mind-Body Problem*. En, Lepore, E., van Gulic, R., Searle, J. and his critics. Oxford /Cambridge. Blackwell
- Descartes, R. (1990). *Meditaciones Metafísicas*. México: Porrúa.
- Eccles, J., (2001) *La Evolución Biológica y la creatividad de la imaginación*. En Revista Atlántida. Arvo Net. Publicado No. 2. Revisado 03/ 7/ 2005 <http://www.arvo.net/pdf/LA%20EVOLUCI%C3%93N%20BIOL%C3%93GICA.htm>
- Empédocles (1964) *Sobre la naturaleza de los seres*. Editorial Aguilar. Biblioteca de iniciación a la filosofía. Buenos Aires, 1964
- Fabbri, Paolo (1995) *Tácticas de los signos : ensayos de semiótica*. Barcelona. Gedinsa
- Fabbri, Paolo (2000) *El giro semiótico*. Barcelona. Gedinsa
- Fisher, W.R (1987) *Human communication as narration: Toward a philosophy of reason, value, and action*. Columbia. University of South Carolina. Press Columbia
- Galaz Juárez, M., Vianello de Córdoba, P. y otros (2004) *Oratoria Griega y oradores áticos del primer periodo*. México. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

- García García, F., (2005) *Una aproximación a la historia de la Retórica*. Revista ICONO 14 No. 5 Madrid. Julio 2005
- Geibner, H., (2002) *El interés de la retórica por el discurso de la acción*. En, Plett, H.F. (2002) *Retórica. Posturas críticas sobre el estado de la investigación*. Madrid. Visor libros. 253-276
- Gevaert, J. (1991) *El problema del hombre*. Salamanca. Editorial Sígueme.
- Gómez Cervantes, M (2007) *El zigzagueante y dilatado recorrido de la retórica: un acercamiento a su cambiante valoración*. Murcia. Revista Interlingüística No. 17. pp 410-428
- Habermas, J. (1981) *Teoría de la acción comunicativa. Crítica a la razón funcionalista*. Madrid. Editorial Taurus. Tomo II
- Locke, J. (1994) *Ensayo sobre el entendimiento Humano*. Traducción Edmundo O'Gorman. México. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Filosofía
- Mead, G.H (1925) *The Genesis of the Self and Social Control*. En, *International Journal of Ethics* No. 35. pp. 251-277.
- Mead, G.H (1938a) *Stages in the Act: Preliminary Statement*. En Morris, C.M ed. *The Philosophy of the Act*. Chicago, University of Chicago Essay No. 1 pp. 3-25.
- Mead, G.H (1938b) *The Process of Mind in Nature*. En, Morris, C.M ed. *The Philosophy of the Act*. Chicago, University of Chicago. Essay No. 21 pp. 357-442.
- Mead, G.H (1973) *Espíritu, persona y sociedad*. Editorial Piados. Barcelona. 1973
- Moya, C.J. (2004) *Filosofía de la Mente*. Valencia. Edició Materials 77 Universitat de Valencia.
- Murphy, J.J. (1998) *La Metaretórica de Aristóteles*. Anuario Filosófico No. 31. 1998 473-486
- Popper, K.R. (1997) *El cuerpo y la mente*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Ramírez, J.L. (1999) *Arte de hablar y arte de decir: Una excursión botánica en la pradera de la retórica*. RELEA (Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados Universidad Central de Venezuela), 8 (1999): 61-79.
- Searle, J., (1996) *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona. Crítica. Grijalbo Mondodari, S.A.
- Searle, J., (2001) *Mente, Lenguaje y sociedad*. Madrid. Editorial Alianza . Td. Jesús Albores Rey
- Shannon, C.E y Weaver, W (1981) *Teoría Matemática de la Comunicación*. Madrid. Ediciones Forja, S.A.
- Shannon, C.E. (1946) *Teoria da comunicação de sistemas secretos.*/ *Mathematical Theory of Cryptography* 01/08/1946. Aldea Numaboa <http://www.numaboa.com.br/criptologia/matematica/shannon/index.php>.
Revisado 16/07/2004
- Shannon, C.E. (1948) *Mathematical Theory of Communication*. The Bell System Technical Journal. Vol. 27 pp.276 July-October 1948
- Villoro, L. (1995) *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México. Fondo de Cultura económica.
- Wiener, N. (1961) *Cibernética*. Madrid. Publicaciones Guardiania.
- Wiener, N. (1972) *Cibernética*. En, Smith, A.G. *Comunicación y Cultura. La teoría de la comunicación humana*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- Wiener, N. (1997) *Cibernética y Sociedad*. En, Martín Barbero, J. y Silva, A. *Proyectar la Comunicación*. Bogotá. Tercer Mundo Editores.
- Winkin, Y. (1987) *La nueva comunicación*. Barcelona. Editorial Kairos .