

La perspectiva de segunda persona: mecanismos mentales de la intersubjetividad¹

ANTONI GOMILA BENEJAM

Universidad Islas Baleares

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los supuestos característicos de la filosofía contemporánea de la mente es la contraposición entre la perspectiva de primera y tercera persona, como exhaustivas y excluyentes. En ocasiones, esta contraposición se manifiesta en la adopción «estratégica» (por ejemplo, Dennett, 1996) de la de tercera persona como punto de partida para concebir la naturaleza de lo mental, tratando a continuación de reconstruir desde este plano lo que se pueda de la dimensión subjetiva. En otras, el planteamiento es inverso: se asume como fundamental la perspectiva de primera persona (por ejemplo, Searle, 1992), con lo que se tiene que afrontar a continuación el tradicional «problema de las otras mentes». Aun es posible encontrarse con quien simplemente reconoce las dos perspectivas como legítimas pero irreductibles (por ejemplo, Nagel, 1986), aunque se vea imposibilitado de decir que las dos perspectivas sean acerca de lo mismo. En cualquier caso, y sea cual sea la opción tomada, debería resultar sorprendente que no se plantee siquiera la posibilidad de que

¹ Este trabajo desarrolla aspectos planteados en uno previo, Gomila (2000), dedicado a una presentación más intuitiva de la idea de la perspectiva de segunda persona, y a la crítica de los términos habituales en que se plantea el debate en torno a la "teoría de la mente". Quisiera agradecer a la audiencia del Seminario sobre Filosofía de la Mente y Psicología Cognitiva, celebrado en Buenos Aires, en especial a Margarita Roulet y a Eduardo Rabossi, el estímulo y el reto por clarificar mi propuesta y situarla en el contexto de la reflexión contemporánea sobre la intersubjetividad. La realización de este trabajo se ha beneficiado del apoyo financiero de la DGICYT, a través del proyecto PB95-585.

esa contraposición no sea en realidad exclusiva y excluyente, y de que sea posible, por tanto, distinguir una perspectiva diferente, genuina, acerca de la mente. Tanto más sorprendente cuanto los propios términos de la contraposición sugieren esa posibilidad: la de una perspectiva de segunda persona.

En este trabajo quisiera invitar al lector a considerar esta posibilidad: la de una perspectiva de atribución y comprensión de lo mental distinta, tanto del distanciamiento y objetividad de la de tercera, como de la subjetividad de la de primera. Es decir, un modo de reconocer y atribuir -implícitamente- estados mentales en los demás, que no responde ni al modelo empático-proyectivo de la primera persona, ni al teórico-predictivo del de la tercera. Lo distintivo de la perspectiva de segunda persona, según voy a sostener, es que es la actitud que adoptamos espontáneamente en las situaciones comunicativas de interacción cara a cara, esto es, constituye el mecanismo cognitivo de la intersubjetividad. Además, es la perspectiva básica, primera, de que somos capaces: nuestro acceso a la realidad mental, con un protagonismo especial, aunque no exclusivo, en la infancia.

2. ESTRUCTURA DE LA PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA

La idea básica de la perspectiva de segunda persona consiste en que, en ciertas situaciones de interacción, la atribución mental no sólo es recíproca entre los agentes involucrados, sino que éstos se dan cuenta de esta mutua atribución, lo que determina tanto el propio contenido de sus atribuciones, como sus actitudes prácticas hacia el otro en tal contexto. Es decir, mi atribución mental a otro, con quien estoy en relación práctica directa, depende de mi tomar en consideración su actitud recíproca en tal situación, en la medida en que esas atribuciones median nuestra interacción. Dicho de otro modo, no se trata de una atribución como espectador, como observador, de las circunstancias que afectan al otro, para tratar de predecir lo que va a hacer, o de entender lo que hizo, sino que, en un contexto en que mis propias actitudes dependen de las del otro (y viceversa), nuestra acción depende de nuestras recíprocas atribuciones de estados intencionales.

En tal tipo de circunstancias, la atribución no puede guiarse ni por la mediación de una teoría de la mente general, por inespecífica, ni por la proyección empática de mí mismo en las circunstancias del otro, por sesgada, sino por la percepción significativa, conceptual, de las señales que expresan la actitud del otro en tales circunstancias: principalmente el rostro, pero también gestos, movimientos corporales, orientación,...., ade-

más, por supuesto, de las propiamente lingüísticas, en el caso de darse.

La perspectiva de segunda persona, por tanto, debe concebirse como una capacidad para la percepción significativa de determinadas configuraciones expresivas intencionales como manifestación de determinadas actitudes mentales, capacidad de la que depende la posibilidad de intersubjetividad, de interacción significativa con otros, en la medida en que ambos participantes en la interacción gozan de tal capacidad.

De este modo, la estructura característica de estas interacciones que elicitan la perspectiva de segunda persona no es meramente triádica (con dos sujetos, cada uno de los cuales atribuye al otro determinada actitud intencional con respecto al objeto contextualmente saliente), sino también reflexiva, práctica y comunicativa. Reflexiva porque en estas atribuciones uno se da cuenta de que el otro se da cuenta de la reciprocidad de la atribución; práctica, porque el sentido de tales atribuciones es mediar la interacción, esto es, las respectivas acciones de cada sujeto con respecto al otro; y comunicativa, porque, como veremos, el desarrollo de una tal capacidad de «lectura intencional de mentes» sólo tiene sentido si hay mentes por «leer»; en otros términos, la perspectiva de segunda persona es la que debe poder activar un receptor en una situación de comunicación intencional, lo cual presupone la existencia de un emisor igualmente equipado.

En realidad, lo que estoy proponiendo es la generalización del análisis de Grice (Grice, 1957) del significado no natural, su desvinculación estricta del medio lingüístico y de su formulación «proposicionalista» y reflexiva. Como se recordará, Grice propuso tres condiciones para el significado no natural: 1) que el emisor pretenda causar cierto efecto en el receptor; 2) que ese efecto se produzca como resultado de la emisión de la señal; y 3) que el emisor tenga la intención de que el receptor se dé cuenta de que el emisor pretende causar el efecto por medio de la emisión. Es decir, que además de la intención comunicativa es preciso que el receptor reconozca esa intención de segundo orden del emisor. O en la reformulación crítica (porque no cita a Grice) de Davidson (1992), que ambos se den cuenta de que forman parte de una triangulación entre los respectivos patrones de respuesta ante la misma situación, y el reconocimiento de la semejanza de tales patrones. Es de este modo que pueden surgir señales recíprocamente interpretables, significados públicos, compartidos.

Lo que estoy proponiendo es, primero, que este reconocimiento intencional, esta atribución al hablante de determinada intención comunicativa compleja, no se realiza ni mediante la adopción de la perspectiva de tercera persona (sea mediante la versión de la «posición in-

tencional» de Dennet (1987), sea mediante cualquier otra), ni mediante un proceso de imaginación empática, sino directamente a partir de las claves expresivas disponibles (incluyendo los sonidos mismos, pero no sólo), que, como señala Grice, son recíprocas, lo que constituye la base de la intersubjetividad del lenguaje. Segundo, que desde el punto de vista del emisor, la intención comunicativa no tiene por qué ser una «intención previa» sino que puede ser una «intención en la acción», sin que sea preciso, por tanto, un acceso reflexivo consciente al contenido de esa intención. Y tercero, y como consecuencia, de ello, que este proceso intersubjetivo no se limita a las interacciones lingüísticas, sino a muchas otras, para lo cual va a ser preciso justificar la hipótesis de la naturaleza comunicativa intencional de esas otras señales.

Con un ejemplo, podría decirse que la perspectiva de segunda persona supone, primero, que, como en el caso del lenguaje, donde oímos significados y no frecuencias sonoras, «vemos» actitudes intencionales y no gestos, y segundo, que el otro reconoce nuestra atribución al tiempo que lleva a cabo la suya. Cuando las cosas van bien, lo cual no tiene por qué suceder siempre, esta inmediatez y reciprocidad en la atribución mental permite un tipo específico de interacción práctica, la coordinación mutua.

Para evitar malentendidos, puede ser conveniente notar que cuando se habla de inmediatez nos referimos a la dimensión experiencial, no al plano subpersonal. Es de suponer que la perspectiva de segunda persona depende de procesos y mecanismos perceptivos más básicos. De lo que se trata es de que éstos no son «cognitivamente penetrables» -a diferencia de las atribuciones de primera o tercera persona, que sí son sensibles a todo tipo de consideraciones, que pueden exigir reflexión, y son revisables a la luz de cualquier nueva información, aun sobre el contexto o sobre el pasado².

También a diferencia de estas perspectivas, merece la pena señalar que el tipo de conocimiento involucrado en la segunda persona no es proposicional sino práctico. De ahí su carácter variable, su sensibilidad al contexto y a la identidad del otro, su sensibilidad a la experiencia, en el sentido básico de situaciones vividas. Esto es especialmente claro en el caso de la expresión de las emociones: a pesar del esfuerzo sostenido

2 Por esta razón, además, resulta confuso afirmar la modularidad de la "teoría de la mente", sin mayores distingos, como hace, por ejemplo, Gigerenzer (1997). Es ilustrativa a este respecto la discusión de Currie & Sterelny (2000), si bien su propuesta no sintoniza con la presente más que en este punto de la modularidad de los aspectos perceptivos de la atribución mental.

por determinar los correlatos expresivos de las emociones (por lo menos, de las básicas), no puede afirmarse que una única configuración facial/corporal corresponda a una única emoción, a causa de la sensibilidad al contexto de la expresión (Chóliz, 1995) —lo cual no supone en absoluto que sea menos interpretable. Tenemos aquí un caso particular del principio general de que no puede establecerse una relación biunívoca entre movimientos corporales y acciones, dado que un mismo movimiento puede servir para realizar acciones diversas, y una misma acción puede llevarse a cabo mediante movimientos corporales dispares. Basta pensar en los múltiples significados que puede tener una sonrisa: sumisión, alegría, diversión, cortesía, acercamiento, perdón... De ahí también la importancia análoga del conocimiento previo sobre el otro sujeto.

Finalmente, es importante también notar la dimensión dinámica de esta estructura: la comprensión mutua que constituye la función de la perspectiva de segunda persona puede desarrollarse en el tiempo, en la medida en que lo hacen las interacciones cara a cara. Se puede producir así una secuencia de expresiones y acciones recíprocas, como respuesta a la comprensión de cada participante de las intenciones del otro, a medida que se van desplegando, lo cual puede llevar a su modificación a modulación en virtud de esta interacción. Esta es la estructura propia del diálogo, que permite la explicitación -o negociación- de esta mutua comprensión, la base común («common ground») de la que depende, y revisarla si es necesario. La reciprocidad de las atribuciones y el mutuo darse cuenta de ambos participantes puede permitir así, en algunas ocasiones, verificar si la atribución es satisfactoria por medio de una interacción de confirmación.

No se trata de que la posibilidad de acuerdo esté dada en principio en la propia estructura de la interacción, en absoluto. La coordinación de la interacción en este plano dinámico no significa acuerdo, ni cooperación, ni «fusión de almas», sino la posibilidad de refinar o modificar la propia atribución en función de la expresión subsiguiente del otro (y viceversa), de modo que el resultado sea la adecuación recíproca de las conductas (piénsese, por ejemplo, en una interacción del tipo conflicto/intimidación/evitación/reto,...).

De todos modos, también es posible adoptar la perspectiva de segunda persona en situaciones cuya estructura es anómala, al faltar alguno de los elementos componentes. Se trata, por ejemplo, de situaciones en que la interacción no se produce cara a cara, sino a través de algún medio técnico. Así, no es extraño ver a alguien que habla por teléfono gesticulando como si su interlocutor pudiera verle. Y desde la perspectiva del receptor, es notable la eficacia de las imágenes de ficción (teatro,

cine, televisión) para crear la ilusión participante, la ilusión de que uno, a pesar de ser sólo espectador, forma también parte de la situación que viven los personajes.

En resumen, la perspectiva de segunda persona es la que nos permite involucrarnos con otros agentes en patrones de interacción intersubjetivos, gracias a la atribución implícita y recíproca de estados mentales, a partir de configuraciones expresivas públicas, que permiten la coordinación mutua de la interacción.

3. EL DOMINIO DE LA SEGUNDA PERSONA

Si la caracterización de la estructura de la perspectiva de segunda persona ha tenido algún éxito en poner de manifiesto su carácter genuino y específico, es preciso mostrar ahora su ámbito de aplicación. Para ello será preciso insistir tanto en la especificidad de la comprensión social involucrada en los diversos tipos de interacción que reseñaremos, como en la dimensión comunicativa de los gestos y configuraciones faciales que la elicitan, para que se pueda apreciar la estructura recíproca de la perspectiva de segunda persona.

De forma general, es mucha la información que puede extraerse de un rostro, o de un cuerpo entero —sea en una interacción cara a cara o no. Así, por ejemplo, la Fisiognómica lleva años (y todavía sigue; ver, por ejemplo, Hassin & Trope, 2000) tratando de validar nuestras fiables inferencias sobre la personalidad de alguien a partir, no de los gestos, sino de los aspectos estables de la configuración del rostro. Del mismo modo, podemos formular juicios sobre alguien en base al color de la piel (o su decoloración o bronceado), su entonación y acento, sus movimientos o su aspecto general. En ninguno de estos casos, sin embargo, puede decirse que las señales que expresan tal información tengan una función comunicativa, es decir, que se hayan desarrollado para ser reconocidas e interpretadas. Ahora bien, en algunas ocasiones pueden adquirirla, por ejemplo, si alguien decide imitar el modo de hablar de otra persona, o si se pone abundante perfume con el fin de que sea notado; es decir, si responden a una intención comunicativa. Pues bien, para que la idea de la perspectiva de segunda persona tenga sentido es preciso reconocer la función comunicativa de muchas señales expresivas, además del lenguaje, si bien, como ya he señalado, sin que eso presuponga que su elicitación responda a un plan deliberado; su intencionalidad es implícita y «en la acción».

Esto puede ser fácil de reconocer si se considera el caso del paralinguaje facial y la gestualidad. Aunque bien conocido en el ámbito

de la filosofía del lenguaje por la famosa anécdota de Wittgenstein y Piero Sraffa, en la que éste último le inquirió por la forma lógica de determinado gesto napolitano, con importantes consecuencias para el desarrollo posterior del pensamiento de Wittgenstein, según reconoció él mismo, no puede decirse que haya generado grandes reflexiones. La investigación psicológica ha mostrado que la mayor parte de las conductas faciales de exhibición son «signos de la conversación», y sólo una pequeña parte pueden considerarse expresivos de emociones (Ekman, 1977). Ekman y Friesen (1969) elaboraron una clasificación inductiva que distinguía cuatro tipos principales:

- emblemas: gestos simbólicos que representamos con nuestros semblantes, en substitución de palabras o para modificarlas o remarcarlas (por ejemplo, una sonrisa irónica puede querer expresar escepticismo, y una mueca o un guiño pueden servir para desaconsejar cierta elección gastronómica en el restaurante);
- auto-manipulaciones: desde morderse los labios a rascarse la oreja, pueden expresar conflicto o duda con respecto a lo que se dice;
- ilustradores: expresiones que contribuyen a enfatizar el discurso, como mover la cabeza de lado a lado al negar, o marcar con movimientos de brazos y manos los puntos del discurso;
- reguladores: son gestos que contribuyen a la regulación del diálogo, sirven para marcar los turnos y negociar la posesión de la palabra. Abrir la boca iniciando los movimientos preparatorios para hablar, agitar la cabeza como signo de comprender, fruncir las cejas para ralentizar la velocidad de lo que está diciendo el otro, o elevarlas para que continúe, sonreír, etc. son ejemplos de este tipo.

Este esquema era intuitivo, y Chovil (1991) planteó un estudio para establecer si era exhaustivo y si los diversos tipos eran comparables al mismo nivel taxonómico. Sus resultados le llevaron a una propuesta algo diferente, que se corresponde más con los diversos aspectos de la situación de interacción. Distingue entre movimientos lingüísticos y no lingüísticos. Los lingüísticos pueden ser sintácticos (como arquear las cejas y entonar más agudamente para plantear una interrogación), ilustradores del emisor (como poner cara de asco al expresar nuestro disgusto por algo), gestos que expresan comentarios del emisor (que a diferencia del tipo anterior, expresan información no redundante con lo que se dice), y los que expresan comentarios del oyente (como los ges-

tos de retroalimentación para que siga el oyente o de comprensión). Los no lingüísticos, como el morderse los labios, no parecen tener relación con el discurso.

Cualquiera que sea la clasificación, lo cierto es la función comunicativa de todos estas expresiones, y su contribución fundamental a la buena marcha de la interacción lingüística, como reconocemos intuitivamente en situaciones de comunicación no presencial (por teléfono, o mediante un contestador, o por correo electrónico): es más fácil que las implicaturas conversacionales se salgan de madre, que se den malas interpretaciones, o malos entendidos. Lo decisivo, en cualquier caso, es que ni los defensores de la atribución en tercera persona han reparado en la relevancia de la gestualidad abierta, ni está claro cómo podría incluirse en una teoría implícita general, ni tampoco aclara nada suponer que la comprensión del paralenguaje (y en conjunto, de un intercambio lingüístico cara a cara) dependa de ponerse en la situación del otro.

Pudiera, no obstante, alegarse que los tipos de gestos y movimientos faciales y corporales que hemos apuntado obtienen su función comunicativa de su vinculación al uso lingüístico, pero que no todos las expresiones responden a este patrón comunicativo. Desde luego, nadie discutiría la existencia de reflejos faciales (vinculados, por ejemplo, a la masticación) carentes de función expresiva-comunicativa, pero durante mucho tiempo ha primado una visión intrapersonal de cierto tipo de gestos, de imitación motora, que no están vinculados necesariamente al intercambio lingüístico. Se entiende por imitación motora la imitación que hace alguien de los movimientos expresivos de otro: sonreír ante la sonrisa de otro, adoptar un rictus de dolor si el otro se produce una herida, o adoptar una actitud de esfuerzo ante su esfuerzo efectivo, y ya intrigó a Adam Smith. Se trata de una actitud inadecuada a la situación del imitador, que se ha tratado de explicar como efecto del mecanismo de la simpatía, como un tipo particular de empatía emocional. Sin embargo, se ha demostrado (Bavelas et al., 1986) que la imitación motora sólo se produce si el «paciente» efectivo puede percibirla, lo que avala su naturaleza comunicativa: no se trata solamente de ponerse en la piel del otro, sino de hacerle ver que nos ponemos en su piel, que entendemos su situación.

Pero incluso las expresiones emocionales más claramente apropiadas a la situación de quien las exhibe deben verse como expresiones de naturaleza social. Fue ya Darwin quien señaló el carácter social del sonrojo -sólo nos sonrojamos en presencia de alguien, y además, el sonrojo sólo afecta a partes visibles del cuerpo-, pero como ha argumentado convincentemente Fridlund (1994), lo mismo puede decirse de todas las

expresiones emocionales: no deben considerarse, como suele hacerlo la Psicología de las Emociones, como «escapes» irrefrenables de una determinada alteración interior, sino manifestaciones dirigidas a otros; en tal sentido, no son «reflejos», sino hábitos que pueden ser modulados y controlados. De ahí la posibilidad del engaño y del teatro, así como la falta de correlación estricta, que ya hemos mencionado, entre tipo de emoción y configuración facial.

Una de las evidencias más claras en el sentido de la motivación social de las expresiones emocionales lo aportó el estudio de Kraut & Johnston (1979). Estudiando las exhibiciones emocionales de jugadores de bolos, constataron que los jugadores rara vez sonreían mirando a los bolos, ni siquiera después de una buena tirada; además, la emisión de sonrisas hacia los compañeros de partida guardaban muy poca relación con el resultado de la tirada. Igualmente estudiaron la incidencia de otros factores emocionales -buen o mal tiempo, el resultado de un partido de hockey- en la exhibición de sonrisas, encontrando que su número dependía de estar solo o acompañado. El efecto de audiencia, de todos modos, es un fenómeno general, pero de clara relevancia en el caso de la manifestación emocional.

También debe estar clara la dimensión comunicativa del repertorio de los precursores de la comunicación lingüística. Los niños prelingüísticos producen intencionalmente tres tipos de gestos comunicativos: ritualizaciones, deícticos y gestos simbólicos (Tomasello, 1998). Las ritualizaciones consisten en la estereotipia e hipertrofia de los movimientos iniciales característicos de determinada conducta requisitoria; por ejemplo, los bebés aprenden a pedir que les cojan levantando los brazos ostensivamente y con vocalizaciones, esto es, exagerando -para que sea fácilmente reconocible- la primera fase de lo que quieren que ocurra, en la medida en que sus cuidadores entienden su deseo de esta forma.

De este modo, ese movimiento ritualizado se convierte en lo que los etólogos (siguiendo a Tinbergen, 1951) llaman «movimiento de intención», cuya estructura depende, precisamente, de su función comunicativa; es decir, que son el resultado de un proceso de modelado recíproco exhibición-respuesta, basado en la capacidad de los participantes de captar las intenciones recíprocas en una situación concreta.

Ahora bien, aunque las ritualizaciones ilustran el proceso interacción de creación, exhibición y comprensión de señales, no constituyen todavía un ejemplo pleno de interacción comunicativa, en la medida en que los bebés no son todavía capaces de entender un gesto parecido elicitado por otro; no se trata, por tanto, de una señal mutuamente comprendida. Esto sí ocurre con los deícticos: gestos de mostrar y señalar dirigidos

tanto a otro como a un objeto o evento, mediados por contacto visual (si bien es posible que el gesto de señalar comience como ritualización). Alrededor del segundo año de vida el niño es capaz de entender los gestos producidos por otros -es decir, de entender la intención demostrativa del otro-, tanto como producir estos gestos, con la intención de dirigir la atención del otro hacia lo que le interesa.

Finalmente, alrededor de los 18 meses los niños desarrollan otro tipo de gestos, los simbólicos (Acredolo & Goodwyn, 1988), aunque su relación con lo representado es icónica: hacer el avión con los brazos abiertos, soplar para expresar que algo está caliente, o imitar el gesto de oler una flor, pero sin flor. Al mismo tiempo, pueden también entender los de los demás, y llegar a compartirlos en el juego simbólico.

Y si retrocedemos todavía más, podemos encontrar también, previamente al uso de señales comunicativas prelingüísticas, un tipo de interacción emocional con una estructura semejante a la de la segunda persona. De hecho, se ha sostenido que en estos intercambios de expresiones emocionales, que suponen tanto una importante motivación a la interacción diádica, como la capacidad de discriminar configuraciones faciales y responder diferencialmente, están los fundamentos del desarrollo de la comprensión social y de la comunicación, que arranca con las ritualizaciones y alcanza su plenitud con las interacciones mediadas por la atención visual conjunta. Así, Trevarthen (Trevarthen 1979, Trevarthen & Hubley 1978) ha distinguido dos fases en este proceso de desarrollo: intersubjetividad primaria, consistente en interacciones cara a cara entre el bebé y la madre, en las que ésta le dirige miradas e interpreta y complementa las que obtiene en respuesta; e intersubjetividad secundaria, en la que el niño es capaz de coordinar estas interacciones diádicas con sus interacciones práxicas con objetos, en un patrón estructurado, de modo que aparece la capacidad de compartir su actividad, de pedir ayuda, de obedecer órdenes, de ofrecer el objeto o imitar al adulto. Cuando menos, este planteamiento contribuye a poner en relación la dimensión afectiva de la interacción intencional.

En definitiva, el repertorio gestual y facial que sirve a una función comunicativa en interacciones cara a cara es amplísimo. La propuesta presente es que la comprensión de todo este repertorio depende de la activación de la perspectiva de segunda persona, por las peculiares características estructurales de las situaciones de interacción cara a cara en que se manifiestan. Este es, en mi opinión el dominio de la perspectiva de segunda persona.

Este planteamiento supone, por tanto, a diferencia de lo que creían Freud o Piaget, que el desarrollo ontogenético no se caracteriza en los

primeros años por una orientación egocéntrica, sino social, y que es precisamente la espontaneidad de la perspectiva de segunda persona la que lo sostiene. Desde un punto de vista evolutivo, resulta natural que sea así, dado el largo periodo de dependencia infantil: cuanto antes pueda conseguirse una coordinación eficaz con los cuidadores (lo que incluye captar su atención y conseguir que reconozcan las necesidades infantiles), mejor. Y desde un punto de vista filosófico, la perspectiva de segunda persona ofrece una clara vía de superación de las tradicionales aporías escépticas que afectan a la contraposición entre primera y tercera persona, al ofrecer una explicación práctica y social del acceso a la competencia mentalista. El desarrollo posterior de ambas perspectivas, además, no supone la anulación de la de segunda.

Es obvio que, frente a esta forma de ver las cosas, uno puede resistirse, y tratar de analizar el tipo de comprensión intencional recíproca que media las interacciones cara a cara en términos de la adopción de alguna de las dos perspectivas tradicionales. Pero creo que he aportado suficientes elementos para establecer la especificidad de estas situaciones. En esta fase, es más importante hacer plausible la idea de una perspectiva de segunda persona que argumentar a la contra.

4. INTERSUBJETIVIDAD: OTROS PLANTEAMIENTOS

La tesis que guía este trabajo ha consistido en afirmar que la interacción intencional, intersubjetiva, que permite la creación de signos públicos, de significado compartido, depende a su vez de un mecanismo básico de comprensión social, ontogenéticamente primario: la perspectiva de segunda persona. Expresado de una manera informal, se trata de que podemos añadir al adagio «la cara es el espejo del alma», una explicación: «las mentes de los hombres se reflejan entre sí» (Hume). Ahora bien, no puede decirse que la idea de la especificidad de las situaciones de interacción intersubjetiva le haya pasado por alto a todo el mundo hasta ahora, aunque no se haya planteado desde el punto de vista desarrollado: el de los mecanismos de comprensión social que las hacen posibles. Al contrario, diversos autores han dedicado esfuerzos a analizar y situar este concepto, si bien hay que decir que las diversas reflexiones dirigidas a captar la naturaleza de la intersubjetividad son prácticamente exclusivas de nuestro siglo. No es éste el lugar apropiado para presentar sistemáticamente los diversos enfoques desarrollados, y mucho menos para evaluar su validez como teorías de la sociedad, como pretenden ser, pero sí que es preciso decir algunas palabras por lo menos para que pueda situarse nuestra pro-

puesta en este contexto.

Creo que pueden distinguirse tres grandes líneas de aproximación a este tipo de interacciones, no necesariamente excluyentes: una más fenomenológica, una más existencial, y una más dialéctica. En la primera, destaca la aportación pionera de Husserl y su transformación por parte de Schütz. En la segunda, sobresalen Buber y Merleau-Ponty. En la tercera, cuya inspiración se halla en la dialéctica del amo y el esclavo, en la Fenomenología del Espíritu de Hegel, mencionaré a Mead. Como puede suponerse, la justificación de estas inclusiones -y de las correspondientes exclusiones- tampoco es tarea fácil, y ni siquiera voy a intentarlo³.

En general, todos estos autores coinciden en señalar aspectos intersubjetivos en nuestra vida social -a través de conceptos como «mundo de la vida», «otro generalizado» o «forma de vida»-, como base para una revisión de la comprensión moderna de la noción clave de subjetividad y para una elaboración teórica de la naturaleza social humana. Lo que tienen en común, por tanto, es la convicción de que nuestra experiencia del mundo no es una cuestión puramente individual, sino que depende en gran medida de nuestra pertenencia a una comunidad, lo que asegura la posibilidad de una experiencia compartida de la realidad, propiamente social y cultural.

Sin embargo, y salvo excepciones, dedican mucho menos esfuerzo a reflexionar sobre los mecanismos cognitivos responsables de la aparición y consolidación de estos ámbitos intersubjetivos de la experiencia y la acción humana. Esto es especialmente claro con relación al lenguaje: su importancia como medio para posibilitar interacciones mutuamente significativas nadie la discute pero muy pocos (a diferencia de los anglosajones Grice, Strawson o Davidson) contribuyen a clarificar sus condiciones de posibilidad⁴. Por ello, voy a limitarme a comentar brevemente las aportaciones más relevantes y a señalar sus aportaciones y limitaciones.

3 El criterio es, simplemente, que han reflexionado sobre la especificidad de las interacciones cara a cara, como aspecto clave de la noción de intersubjetividad. La exclusión de Levinas se debe a que, a pesar de las apariencias, su noción del "rostro del otro" no desempeña su importante papel en su metafísica teológica en virtud de una relación perceptiva, expresiva o comunicativa.

4 Un ejemplo actual paradigmático, aun entre estos últimos, es Searle (1995), cuya reformulación del proyecto de Schütz sobre la naturaleza de la realidad social apela, como concepto básico, a las "we-intentions", las intenciones de la acción colectiva, sin plantearse siquiera cómo es posible que podamos tener tales intenciones.

a) Lo característico del planteamiento fenomenológico es partir del análisis de la propia conciencia: analizar cómo se nos presenta el otro, en tanto ser mental, en el curso de nuestra propia experiencia. Posiblemente sea Husserl quien exprese con mayor claridad la aporía fundamental de esta manera de plantear las cosas con respecto al problema de las otras mentes (frente al laconismo con que Wittgenstein formula su solipsismo en el *Tractatus*): desde la perspectiva de la conciencia, los demás no son otros sujetos sino que se reducen a modos de mi vida mental. Este planteamiento, por tanto, está abocado al fracaso desde el principio.

Sin embargo, en las *Meditaciones Cartesianas* (1929), Husserl recorre un largo camino, mucho mayor de lo habitual, en la formulación de los aspectos característicos de estos modos de la conciencia, incluyendo la mención de la importancia de la interacción cara a cara. Señala que los otros se nos presentan como sujetos inteligentes que actúan en base a razones, para quienes podemos convertirnos a su vez en objetos (como revela la incómoda sensación de que nos están mirando), y con quienes discutimos acerca de cómo son las cosas (lo que presupone que pueden experimentarlas del mismo modo). No obstante, su explicación de estas experiencias -coherente con su planteamiento desde la perspectiva de primera persona- consiste en una variante del razonamiento por analogía, mediado por la imaginación empática: atribuímos a los demás lo que imaginamos que experimentaríamos nosotros de encontrarnos en sus circunstancias. Consecuentemente, Husserl concibe la atribución desde una actitud de observador, no de participante en una interacción -ni siquiera comunicativa- con el objeto de la atribución, pues ¿cómo podríamos interactuar realmente con un personaje de nuestra imaginación, que además, se agota en lo que le atribuimos?

Son múltiples las líneas argumentales desarrolladas para rechazar este planteamiento subjetivista⁵. En este contexto, merece destacarse la de Schütz, por ser el continuador del método fenomenológico de Husserl, pero sin su idealismo trascendental. Así por ejemplo, Schütz (1973) señala que «yo» y «tú» son términos relacionales, y por tanto no pueden entenderse uno sin el otro (siguiendo el análisis lingüístico de Strawson y el «dialéctico» de Mead, que veremos posteriormente), lo que supone que no puede haber autoconciencia y autoconocimiento sin la mediación, sin el conocimiento, de otro. Pero ese conocimiento, además, no puede ser empático, según Schütz, por la asimetría epistémica de nues-

5 He tratado de reconstruir la línea de Wittgenstein en Gomila (1998).

tro acceso a nuestro propios estados mentales y a los ajenos. Esto resulta obvio, para Schütz, cuando consideramos que no tenemos experiencia, normalmente, de nuestra cara, justamente aquella parte del cuerpo más expresiva, y en base a la cual atribuimos a los demás estados mentales.

Por todo ello, en su propuesta, dificultosa por la idiosincrasia terminológica de Schütz, aboga por romper con el marco solipsista de la fenomenología trascendental de Husserl, sin abandonar por ello, no obstante, su método de análisis de los contenidos de la conciencia. Abandonado el ego trascendental, lo que hay que hacer es centrarse en el actor mundano y su «mundo de la vida»: el depósito de conocimientos de sentido común y prácticas compartidas con que se enfrenta a los demás.

De entre las relaciones posibles con otros, Schütz señala una categoría especial: la de relación e interacción social, caracterizada por que quienes intervienen están orientados hacia el otro, recíprocamente. Dentro de esta categoría, Schütz distingue varios tipos, según el marco espacio-temporal implicado. Por supuesto, el tipo básico de interacción social es la relación cara a cara, donde se comparte espacio y tiempo (también es posible orientarse hacia los precedesores, los sucesores y los contemporáneos). Su análisis de esta situación comparte los rasgos estructurales que hemos presentado: un tipo de interacción recíproca, mediada por la comprensión de las intenciones y sentimientos expresados implícitamente por el otro para ser reconocidos, de la que resulta un significado compartido. Además, Schütz considera la cuestión de cómo se consigue esa comprensión mutua. Un primer elemento, en su terminología, consiste en «la fusión de horizontes espacio-temporales», por la que entiende un proceso de constitución de una base común («common ground») para la comprensión recíproca, según ilustra su ejemplo de las dificultades para la integración de un extranjero en una comunidad lingüística, aun conociendo el idioma de ésta. Un segundo aspecto que guía y posibilita la interpretación mutua es la relevancia atribuida a los diferentes aspectos involucrados. Cada agente debe compensar las discrepancias derivadas de la perspectiva o del conocimiento del otro para que su mensaje puede ser entendido en ese contexto concreto. Como es natural, tanto en un nivel como en el otro, la comprensión recíproca puede fallar, pero cuando tiene éxito no depende de un fundamento explícito, sino de una determinación pragmática, contextual: un «mundo de la vida» compartido, funcionalmente análogo a las «formas de vida» wittgensteinianas.

Schütz dirige a continuación su análisis de este clase de interacción a situaciones concretas, mediadas por contextos institucionales: comprador-vendedor, médico-paciente, etc., que dependen a su vez de presupuestos pragmáticos compartidos, en virtud de un proceso de sociali-

zación en un marco institucional dado. De hecho, puede decirse que ésta es su principal preocupación teórica: explicar la naturaleza de la realidad social, en la medida en que depende de un dominio compartido de conocimiento práctico, que puede estructurarse a muy distintos niveles jerárquicos.

Encontramos, por tanto, en Schütz un planteamiento convergente con el presentado aquí, en tanto en cuanto puede establecerse ciertas analogías con el marco intencionalista del significado de Grice⁶, y en el modo en que, por ejemplo, ha sido desarrollado por la teoría de la relevancia (Sperber & Wilson, 1986). En cambio, a pesar de que su formulación de la noción de interacción social es general, parece reducirse a interacción lingüística; además, tampoco considera los mecanismos psicológicos que median la mutua interpretación en términos mentales.

b) El planteamiento existencial, como es bien conocido, parte del análisis de la situación del individuo como agente, más que como observador o conocedor de la realidad. Y se caracteriza por la preocupación, medio moralista, medio teológica, por las condiciones de una existencia auténtica, plena, del ser humano, que tiene que ver con su realización práctica como sujeto, frente a las amenazas de objetivación y alienación a que lo somete la sociedad moderna.

Pues bien, la originalidad de la obra de Martin Buber (1958), *Yo y Tú*, consiste en considerar como un factor importante para la existencia auténtica el tipo de relaciones interpersonales que se establecen. Y la norma para evaluar las relaciones auténticas de las objetivadoras, según Buber, se encuentra en el paradigma de la relación del «Hombre» con Dios: se trata de una relación «yo»-«tú», esto es, una relación entre sujetos, que se reconocen mutuamente como sujetos, y además se constituyen como sujetos en el curso de la relación, frente a las relaciones «yo»-«ello» que se establecen con los objetos. Pues bien, para Buber el peligro es que las relaciones humanas no sean intersubjetivas sino objetivadoras.

Dejando al margen la carga teológica, creo que es interesante, por original, el énfasis de Buber en el otro como alguien con quien establecer una relación recíproca. Tales relaciones se distinguen por ser inmediatas y comunicativas, y por crear un espacio compartido, según el modelo del diálogo; por tanto, se trata de una relación básica, que no puede analizarse en sus elementos componentes.

6 Y si uno piensa en Searle (1983) y su noción de "background", es difícil resistirse a la idea de que la relación es algo más que analógica.

Por supuesto, la dicotomía de Buber no puede superponerse sin más a la distinción entre la perspectiva de segunda persona y la de tercera: adoptar una perspectiva de observador frente a otros, para entender o explicar sus acciones, no supone su objetivación, su instrumentalización. En cualquier caso, su análisis de la relación yo-tú sí aporta algunos de los aspectos que hemos presentado en nuestra caracterización de la perspectiva de segunda persona, si bien no llega a formular los mecanismos de comprensión social que sostienen este tipo de relaciones, ni su estructura recíproca. Además, frente al planteamiento fenomenológico, no reduce al otro a una construcción subjetiva; por el contrario, ni siquiera el propio yo está dado previamente a la interacción, sino que se desarrolla en el curso de ésta. Y tampoco ignora la importancia del lenguaje en este tipo de relaciones, como base para la comprensión compartida. La propia subjetividad, para Buber, depende de la participación en un espacio intersubjetivo común, al que se accede con el aprendizaje del lenguaje —proceso facilitado, además, por la fascinación infantil por los demás.

En Merleau-Ponty (1945, 1964), en cambio, sí encontramos un énfasis en la dimensión perceptiva involucrada en la comprensión intencional de los demás. Ello es posible por su defensa de la idea gestaltista de la percepción estructurada, significativa, y por su antidualismo. De ambos puntos se sigue que toda idea o significado debe estar incorporado (sea en palabras, gestos, rituales, artefactos), y por consiguiente, que debe ser percible como tal desde cierta perspectiva. A su vez, y por lo mismo, el perceptor también puede ser visto. De ahí se sigue la importancia de la percepción recíproca de los sujetos como percepción significativa mutua, y por tanto, como un medio decisivo para regular su interacción.

Ahora bien, no está muy claro de qué modo esta interacción significativa se convierte en una relación comunicativa —ni siquiera, en una relación recíproca. Merleau-Ponty señala que esta interacción perceptiva se complementa mediante la acción y el habla. Con respecto a la acción, Merleau-Ponty incide en la importancia del ámbito de la acción que depende del conocimiento práctico (y que denomina «habitus»), que no requiere, por tanto, de un control consciente en su ejecución; en el caso de la interacción con otros, ello supone que ésta se desarrolla pre-reflexivamente, atendiendo cada participante a las demandas elicítadas por el otro en el contexto común, sin llegar a ser consciente de ello. Pero de nuevo, este planteamiento no consigue distinguir entre las interacciones intersubjetivas, según la estructura del darse cuenta de la mutua

atribución que hemos señalado, y la mera interacción entre sujetos, al no apuntar a la dimensión atributiva implícita de estados intencionales, recíproca, que media las interacciones intersubjetivas paradigmáticas.

Esto es especialmente claro cuando la interacción es lingüística. Lo que Merleau-Ponty observa es que en tal proceso se constituye una base común entre ambos interlocutores, de modo que se mezclan sus perspectivas, en un proceso que les arrastra —confundiéndolo, como en el caso de Buber, el diálogo con el acuerdo. El acuerdo puede ser el resultado del diálogo, pero éste no lo presupone —lo que sí presupone es la disponibilidad de significados compartidos. Pero Merleau-Ponty no cuenta con una teoría socio-comunitaria del significado lingüístico (y del contenido mental).

c) Podría decirse que los planteamientos dialécticos se caracterizan por incidir especialmente en el aspecto, señalado por Buber, de la mediación de la interacción con otros en la constitución del yo. La inspiración de este enfoque puede encontrarse en la dialéctica del amo y el esclavo, de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, que presenta un modelo del desarrollo de la autoconciencia en el que juega un papel importante la motivación social, el deseo de ser reconocido. En el caso de Hegel, su análisis se reviste de metáforas más bien sangrientas («la lucha a muerte»), que además le desplazan del plano individual al plano socio-histórico. Pero esta dimensión social, este deseo de reconocimiento, como impulsor del proceso de constitución de la autoconciencia, ha sido recogida y elaborada posteriormente⁷.

En consonancia con este punto de partida, este planteamiento está más interesado en mostrar la mediación intersubjetiva de la autoconciencia, que en analizar propiamente la naturaleza de tal relación intersubjetiva. Así, por ejemplo, interesa más mostrar que emociones como la autoestima, el orgullo o la mala conciencia, constituyen sentimientos morales en la medida en que su referencia valorativa al propio sujeto depende de actitudes de los demás hacia éste, más que mostrar cómo captamos estas actitudes de los demás en concreto, o como percibimos las valoraciones de los demás que median nuestra propia evaluación.

Un ejemplo paradigmático de esta actitud puede encontrarse en Mead (1934), cuyo punto de partida interactivo rápidamente deriva en el análisis del proceso de construcción del «otro generalizado» y su interio-

7 Uno de los comentarios más influyentes al respecto, sobretudo en la filosofía francesa postestructuralista, es Kojève (1969).

rización como una instancia del propio sujeto: su «mi» normativo frente al «yo» agente, irreflexivo. No está muy lejos, por tanto, de la metapsicología freudiana del «ello», «yo» y «superyo», a pesar de su mayor interés inicial por analizar el proceso por el que se llega a elaborar esta construcción subjetiva. En este sentido, merece la pena destacar que, a diferencia de Hegel, Mead plantea esta interacción inicial en términos comunicativos, y no de dominio y aniquilación. El deseo de reconocimiento, podríamos decir, consiste en ser reconocido como hablante, como igual, y por tanto, como alguien con quien entenderse, con quien coordinarse comunicativamente — no como dominador o dominado, à la Hegel (lo que constituye, por tanto, un punto de afinidad con Buber, cuyo modelo del «yo-ello» parece corresponder al modo trágico en que Hegel concibe la relación interpersonal). En efecto, Mead parte del análisis de la «conversación de gestos» como punto de partida para la creación de significados intersubjetivos: señales cuyo valor referencial es el mismo para ambos interlocutores. No obstante, el mecanismo que propone Mead para dar cuenta de este tipo de comunicación es individual: como al hablar uno se oye a sí mismo, puede anticipar la respuesta del interlocutor (en una variante más de la atribución por analogía) y de este modo modular su emisión para producir el efecto buscado. Al tiempo, ello permite interiorizar el proceso comunicativo, resultando una concepción dialógica del pensamiento reflexivo.

¿A qué conclusión podemos llegar tras este rápido recorrido? En primer lugar, es preciso reconocer que las situaciones de interacción cara a cara han sido ya objeto de interés y reflexión en relación a la naturaleza de la intersubjetividad, si bien también es cierto que generalmente quienes han insistido en planteamientos intersubjetivos han tomado el concepto como primitivo, o como garantizado por el lenguaje, pero sin atacar el problema de su mera posibilidad psicológica. Es este problema el que hemos intentado afrontar, desde el convencimiento de su amplio dominio de aplicación y su protagonismo en el proceso de desarrollo ontogenético. Pero desde un planteamiento histórico-filosófico, debe reconocerse el interés de estos intentos por superar los problemas que afectan a la noción moderna de subjetividad, y por replantear de este modo, la cuestión de la socialidad humana. Sobre esta última cuestión quisiera ofrecer algunas reflexiones, que sitúan mejor el sentido del proyecto de articular la perspectiva de segunda persona, en la siguiente sección.

5. INTERSUBJETIVIDAD Y SOCIALIDAD

Sea cual sea la valoración al detalle de los diversos enfoques reseñados sobre la intersubjetividad, creo que merece resaltarse un denomi-

nador común que comparten todos ellos: la convicción de que la vida social humana no puede entenderse simplemente como el resultado de una decisión estratégica tomada por individuos constitutivamente autointeresados. La socialidad humana, por el contrario, debe entenderse de partida como lo propio, lo constitutivo, de la propia individualidad humana, no sólo en la medida en que la supervivencia individual no es posible sin recibir ayuda constante durante varios años, y sin depender de otros en diversos sentidos durante toda la vida, sino en el sentido más fuerte en que el perfil psicológico humano depende para su desarrollo y constitución de la interacción con otros. El caso más obvio es el lenguaje, pero no es el único: piénsese en la dimensión afectiva. Hay aquí una inclinación biológica básica, primaria, por vincularse con los demás - que no tiene por qué entenderse en el sentido de una «armonía social preestablecida», como algunos pretenden-, de la que depende nuestra propia constitución como sujetos cognitivos, y que se manifiesta en ella.

Sin embargo, tanto la filosofía de la mente como la psicología cognitiva -por no hablar de la ortodoxia en ciencias sociales de la teoría de la decisión racional-, tienden a adoptar una concepción individualista del sujeto. Esto es manifiesto en la filosofía tradicional, pero también es claro en la psicología, con su distinción, por ejemplo, entre psicología básica y social, y el supuesto de que esta última debe estudiar cómo se aplican los procesos básicos a contenidos o situaciones sociales. De ahí resulta la idea de que en estos casos aparecen sesgos irracionales, en lugar de partir de que la propia cognición en general es social (como propone, por ejemplo, Ostrom, 1984), en razón de que la mente humana es el resultado evolutivo de un proceso cuya principal fuerza selectiva debió ser el reto de la vida social homínida (Humphrey, 1976).

Así, los planteamientos dominantes asumen individuos autointeresados, y tratan de explicar aspectos de la vida social como el resultado (más o menos óptimo, más o menos estable) de balances de ganancias y pérdidas individuales, sea a nivel consciente o genético (en términos de «aptitud inclusiva»): sea la hipótesis de la inteligencia maquiavélica (Byrne & Whyten, 1988, 1997) o la de algoritmos darwinianos para la detección de tramposos (Cosmides y Tooby, 1987). El sesgo individualista de estos planteamientos se manifiesta en una concepción de los intercambios sociales puramente en términos de costes y beneficios (en último término genéticos), para cuyo cálculo se proponen mecanismos cognitivos modulares, específicos de dominio, transmitidos genéticamente, ajenos a unas motivaciones sociales que no aparecen por ninguna parte, e insensibles al proceso de desarrollo ontogenético constitutivo de la subjetividad.

Esta visión estratégica de la socialidad, según la cual los grupos sociales deben explicarse como alianzas que contribuyen al autointerés de los cooperadores individuales, es sin embargo paradójica, como es bien conocido (el dilema del prisionero, la tragedia de lo común). La idea de una perspectiva de segunda persona, en cambio, sugiere la posibilidad y necesidad de un planteamiento diferente: lo que fue seleccionado no fue determinado mecanismo de cálculo autointeresado, sino una forma de vida social, posibilitada por un mecanismo de comprensión social en términos mentalistas, que permite interacciones intersubjetivas, creación de significados compartidos y coordinación práctica. Dicho de otro modo, la perspectiva de segunda persona puede contribuir a entender la vida en grupo como una adaptación humana (y homínida en general), por su interdependencia obligada, y no como una decisión estratégica de cada uno de los individuos que lo componen. Es a la inversa: la posibilidad de interacción estratégica y cálculo autointeresado reposa sobre, y depende de, esta dimensión social básica, cuya posibilidad depende de disponer de mecanismos cognitivos específicos para la comprensión de los demás en términos intencionales. He tratado de mostrar la especificidad de tales mecanismos.

REFERENCIAS

- ACREDOLO, L. & GOODWYN, S. (1988): «Symbolic gesturing in normal infants», *Child Development* 59: 450-466.
- BAVELAS, J.B. et al. (1986): « 'I show how you feel': Motor Mimicry as a Communicative Act», *Journal of Personality and Social Psychology* 50: 322-329.
- BUBER, M. (1958): *I and Thou*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- BYRNE, R. & WHITEN, A. (1988): *Machiavellian Intelligence*. Oxford: Clarendon.
- (1997): *Machiavellian intelligence II. Extensions and evaluations*. Cambridge: Cambridge U.P.
- CHOLIZ, M. (1995): «Expresión de las emociones». En E. G. Fernández-Abascal (ed.): *Manual de motivación y emoción*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- CHOVIL, N. (1991): «Communicative functions of facial displays in conversation», *Journal of Nonverbal Behavior* 15: 141-154.
- COSMIDES, L. & TOOBY, J. (1987): «From evolution to behavior: Evolutionary psychology as the missing link». En Dupré, J. (ed.): *The latest on the best: Essays on Evolution and Optimality* (pp. 277-306). Cambridge, Mass.: MIT Press.

Esta visión estratégica de la socialidad, según la cual los grupos sociales deben explicarse como alianzas que contribuyen al autointerés de los cooperadores individuales, es sin embargo paradójica, como es bien conocido (el dilema del prisionero, la tragedia de lo común). La idea de una perspectiva de segunda persona, en cambio, sugiere la posibilidad y necesidad de un planteamiento diferente: lo que fue seleccionado no fue determinado mecanismo de cálculo autointeresado, sino una forma de vida social, posibilitada por un mecanismo de comprensión social en términos mentalistas, que permite interacciones intersubjetivas, creación de significados compartidos y coordinación práctica. Dicho de otro modo, la perspectiva de segunda persona puede contribuir a entender la vida en grupo como una adaptación humana (y homínida en general), por su interdependencia obligada, y no como una decisión estratégica de cada uno de los individuos que lo componen. Es a la inversa: la posibilidad de interacción estratégica y cálculo autointeresado reposa sobre, y depende de, esta dimensión social básica, cuya posibilidad depende de disponer de mecanismos cognitivos específicos para la comprensión de los demás en términos intencionales. He tratado de mostrar la especificidad de tales mecanismos.

REFERENCIAS

- ACREDOLO, L. & GOODWYN, S. (1988): «Symbolic gesturing in normal infants», *Child Development* 59: 450-466.
- BAVELAS, J.B. et al. (1986): «'I show how you feel': Motor Mimicry as a Communicative Act», *Journal of Personality and Social Psychology* 50: 322-329.
- BUBER, M. (1958): *I and Thou*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- BYRNE, R. & WHITEN, A. (1988): *Machiavellian Intelligence*. Oxford: Clarendon.
- (1997): *Machiavellian intelligence II. Extensions and evaluations*. Cambridge: Cambridge U.P.
- CHOLIZ, M. (1995): «Expresión de las emociones». En E. G. Fernández-Abascal (ed.): *Manual de motivación y emoción*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- CHOVIL, N. (1991): «Communicative functions of facial displays in conversation», *Journal of Nonverbal Behavior* 15: 141-154.
- COSMIDES, L. & TOOBY, J. (1987): «From evolution to behavior: Evolutionary psychology as the missing link». En Dupré, J. (ed.): *The latest on the best: Essays on Evolution and Optimality* (pp. 277-306). Cambridge, Mass.: MIT Press.

- CURRIE, G. & STERELNY, K. (2000): «How to think about the modularity of mind-reading». *Philosophical Quarterly* 50, pp. 145-160.
- DAVIDSON, D. (1992): «The second person». In P. French et al. (eds.): *Midwest Studies in Philosophy*, vol XVII. Notre Dame UP, pp. 255-267.
- DENNETT, D. (1987): *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press. [La actitud intencional. Barcelona: Gedisa, 1991.]
- (1996) *Kinds of Minds*. New York: Basic Books. [Clases de Mentes. Barcelona: Debate, 1999.]
- EKMAN, P. (1977): «Biological and cultural contributions to body and facial movement». En J. Blacking (ed.): *The Anthropology of the Body*. Londres: Academic Press.
- EKMAN, P. & FRIESEN, W. (1969): «The repertoire of nonverbal behavior: categories, origins, usage and coding», *Semiotica* 1: 49-98.
- FRIDLUND, A. (1994): *Human Facial Expression*. Londres: Academic Press. [Expresión Facial Humana. Ed. Desclée de Brouwer, 1999].
- GIGERENZER, G. (1997): «The modularity of social intelligence». In Byrne & Whiten (1997), pp. 264-288.
- GOMILA, A. (1998): «Jo, L.W.», *Taula* 29/30: 103-110.
- (2000): «La perspectiva de segunda persona de la atribución mental», manuscrito.
- GRICE, P. (1957): «Meaning», *Philosophical Review* 66: 377-388.
- HASSIN, R. & TROPE, Y. (2000): «Facing Faces: Studies on the Cognitive Aspects of Physiognomy», *Journal of Personality and Social Psychology*, 78 (5): 837-852.
- HUMPHREY, N. (1976): «The social function of intellect». En Bateson, P. & Hinde, R. (eds.): *Growing points in Ethology*. Cambridge: Cambridge U.P. [«La función social del intelecto», en *La conciencia recobrada*. México: F.C.E., 1989.]
- HUSSERL, E. (1929): *Cartesianische Meditationen*. [Meditaciones Cartesianas. Madrid: Tecnos, 1986.]
- KOJEVE, A. (1969): *Introduction to the reading of Hegel*. New York: Basic Books.
- KRAUT, R. E. & JOHNSTON, R.E. (1979): «Social and emotional messages of smiling: an ethological approach», *Journal of Personality and Social Psychology* 42: 853-863.
- MEAD, G.H. (1934): *Mind, Self and Society*. Chicago: U. Chicago Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phénoménologie de la Perception*. París: Gallimard. [Fenomenología de la Percepción. Barcelona: Península, 1975.]
- (1964): *Le Visible et l'Invisible*. París: Gallimard. [Lo visible y lo invisible. Barcelona: Seix-Barral, 1970.]

- NAGEL, T. (1986): *The view from nowhere*. Oxford: Oxford U.P. [Una visión de ningún lugar. México: F.C.E., 1996.]
- OSTROM, T. M. (1984): «The sovereignty of social cognition». En Wyer, R.S. & Srull, T.K. (eds.): *Handbook of Social Cognition* (vol. 1, pp. 1-38). Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.
- SCHÜTZ, A. (1973): *Collected Papers 1: The problem of social reality*. La Haya: M. Nijhoff. [*El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.]
- SEARLE, J. (1983): *Intentionality*. Cambridge: C.U.P. [*Intencionalidad*. Madrid: Tecnos, 1992.]
- (1992): *The rediscovery of the mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press. [*El redescubrimiento de la mente*. Madrid: Tecnos, 1996.]
- (1995): *The construction of social reality*. Londres: Penguin Books.
- SPERBER, D. & WILSON, D. (1986): *Relevance*. Oxford: Blackwell.
- TINBERGEN, N. (1951): *The study of instinct*. Oxford: Oxford U.P.
- TOMASELLO, M. (1998): «Reference: Intending that others jointly attend», *Pragmatics and Cognition*, 6 (1/2): 229-243.
- TREVARTHEN, C. (1979): «Communication and Cooperation in early infancy: a description of primary intersubjectivity». En M. Bullova (ed.): *Before Speech*. Cambridge: CUP.
- TREVARTHEN C. & HUBLEY P. (1978): «Secondary intersubjectivity: confidence, confiding and acts of meaning in the first year». En A. Lock (ed.): *Action, Gesture and Symbol*. Londres: Academic Press..