

Antropogénesis de la intersubjetividad

Anthropogenesis of intersubjectivity

Rubén José Rodríguez¹, Leonardo G. Rodríguez Zoya², Paula G. Rodríguez Zoya³

Resumen

Este trabajo analiza el doble vínculo entre antropogénesis e intersubjetividad desde un punto de vista antropológico, psicológico y cognitivo. Primero, se examina la significación psicológica y cognitiva de la muerte a partir de la discusión de la evidencia paleoantropológica de los primeros enterramientos del hombre de neandertal. Asimismo, se precisa su importancia en el origen del pensamiento simbólico y la constitución de la intersubjetividad. Segundo, se analiza y fundamenta el concepto de representación intersubjetiva como constructo metapsicológico que define la constitución de la subjetividad. Se profundiza en el carácter psico-cognitivo y bio-cultural de las representaciones intersubjetivas en el proceso de la antropogénesis. Tercero, se analizan los desarrollos de la teoría de las neuronas espejo y la teoría de la mente, las cuales brindan el fundamento neurocientífico y psicosocial de las representaciones intersubjetivas. Se concluye con la formulación de interrogantes para un programa de investigación interdisciplinario en antropogénesis de la intersubjetividad.

Palabras clave

Subjetividad; representación intersubjetiva; pensamiento simbólico; muerte; neuronas espejo; mente.

Abstract

This work analyzes the double bind between anthropogenesis and intersubjectivity from an anthropological, psychological, and cognitive point of view. First, we examine the psychological and cognitive significance of death from the discussion of the paleoanthropological evidence of the first Neanderthal burials. Likewise, we describe its importance in the origin of symbolic thought and the constitution of intersubjectivity. Second, we analyze the concept of intersubjective representation as a metapsychological construct that defines the constitution of subjectivity. We explore the psycho-cognitive and bio-cultural character of intersubjective representations in the process of anthropogenesis. Third, we discuss the

¹ Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor en la Maestría en Psicología Cognitiva (UBA). Página Web: www.rubenjoserodriguez.com.ar. Contacto: rodriguez.rubenjose@gmail.com

² Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctor en Sociología (Universidad de Toulouse, Francia) y Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Contacto: leonardo.rodriguez@conicet.gov.ar

³ Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencias de la Comunicación (UBA). Contacto: paula.rodriguezzya@conicet.gov.ar

contribution of mirror neuron theory and theory of mind, which provide the neuroscientific and psychosocial foundations for intersubjective representations. We conclude with a guideline for an interdisciplinary research program on the anthropogenesis of intersubjectivity.

Key words

Subjectivity; intersubjective representation; symbolic thinking; death; mirror neurons; mind.

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo es problematizar la relación entre antropogénesis e intersubjetividad desde un punto de vista antropológico, psicológico y cognitivo. Para este fin se desarrolla una investigación teórica, documental e interpretativa de alcance multidisciplinario que discute e integra aportes de diversos campos: el pensamiento complejo y la antropología de la complejidad humana de Edgar Morin (1996, 1998; Morin & Piattelli-Palmarini, 1983), la psicología y socioantropología de la muerte (Morin, 2003), la paleoantropología (Coppens, 2009; Chaline, 1997), la psicología cognitiva (Agustí *et al.*, 2012; Gazzaniga *et al.*, 2014), la teoría de las neuronas espejo (Iacoboni, 2009; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006) y la teoría representacional de la mente (Perner, 1994).

Por un lado, el concepto de antropogénesis concierne al origen y la evolución de la especie humana. La antropogénesis problematiza la emergencia y constitución de lo humano como producto de un proceso evolutivo de larga duración, de carácter biológico y cultural, a través del cual un linaje de primates se reorganiza y diferencia en una nueva especie: el homo sapiens. Por otro lado, la noción de intersubjetividad es un concepto compuesto por el prefijo 'inter', que significa "entre" o "en medio", y el término 'subjetividad'. Así, la intersubjetividad es un concepto relacional que permite problematizar la génesis y organización del vínculo entre dos o más sujetos.

La construcción teórica del objeto de estudio puede sintetizarse en las siguientes tesis:

Tesis 1: El principio hologramático del pensamiento complejo de Edgar Morin (1998) fundamenta una relación de doble vínculo entre las partes y el todo, de modo tal que "la parte no sólo está en el todo, el todo está presente, en cierta forma, en la parte que está en él" (Morin, 1998, p. 87). Conjeturamos una relación de doble vínculo entre la antropogénesis y la intersubjetividad, de modo tal que *el desarrollo de la intersubjetividad se construye en el proceso de la antropogénesis e, inversamente, el desarrollo de la antropogénesis es un proceso de construcción intersubjetiva.*

Tesis 2: El principio recursivo del pensamiento complejo (Morin, 1998) conceptualiza un tipo de causalidad circular en la cual los productos se convierten en productores del proceso que los produce. Por lo tanto, puede afirmarse que el sujeto es un producto emergente de un proceso intersubjetivo y que es la intersubjetividad la que crea la subjetividad. Dicho de otro modo, *el sujeto no existe, sólo existe lo subjetivado, lo que emerge de un proceso de subjetivación.* En consecuencia, cabe conjeturar que la subjetividad es un proceso de naturaleza intersubjetiva y que el sujeto emerge como concreción de este proceso relacional.

Tesis 3: El principio dialógico del pensamiento complejo sostiene la unión complementaria, concurrente y antagonista entre dos o más lógicas que son necesarias para la producción de un fenómeno complejo (Morin, 1998). En la dialógica, a diferencia de la dialéctica, no hay una síntesis superadora que anule

las contradicciones. Por lo tanto, la intersubjetividad es la unidad compleja de un proceso de carácter biocultural y psicosocial. Esta tesis plantea que el proceso de subjetivación es irreductible al plano biológico de la naturaleza, al plano cognitivo de la mente y al plano sociocultural.

Para alcanzar el objetivo propuesto y explorar las tesis enunciadas, la estructura argumental está organizada del siguiente modo. La sección 2 analiza la significación psicológica y cognitiva de los primeros enterramientos de los neandertales y su importancia en el origen del pensamiento simbólico y la constitución de la intersubjetividad. Se argumenta que la *representación de la muerte* es una *representación primaria*, que consiste esencialmente en la *representación de la ausencia*. La constitución de este primer plano simbólico es el que expresa la relación intersubjetiva como marca de la ausencia del otro. La representación de la ausencia del otro es la que antropogénicamente⁴ constituye la *representación de la intersubjetividad*.

La sección 3 analiza y fundamenta el concepto de *representación intersubjetiva* como constructo metapsicológico que define la constitución de la subjetividad. Se examina el doble vínculo entre representación e intersubjetividad (sección 3.1), se profundiza en la significación de las representaciones intersubjetivas en el proceso de la antropogénesis (sección 3.2) y se conceptualiza la unidualidad psicocognitiva y biocultural de la representación intersubjetiva (sección 3.3). A través de este andamiaje se muestra la transformación de la representación intersubjetiva en una red de relaciones intersubjetivas.

La sección 4 examina los desarrollos de *la teoría de las neuronas espejo* y *la teoría de la mente*, las cuales brindan el fundamento neurocientífico y psicosocial de las representaciones intersubjetivas. Finalmente, en las conclusiones se problematizan algunas implicancias del análisis elaborado y se señalan líneas de trabajo a futuro para desarrollar un programa de investigación interdisciplinaria sobre antropogénesis de la intersubjetividad.

2. La significación psicológica de la muerte y el origen del pensamiento simbólico

A partir de sus trabajos pioneros en antropología de la muerte, Edgar Morin argumenta que "el primer testimonio fundamental, universal de la muerte humana, lo da la *sepultura*" (2003, p. 23, énfasis agregado). El gran descubrimiento de la especie humana fue la muerte, pero no de la propia muerte que es irrepresentable, sino la muerte del doble de uno, la muerte del otro, la representación de la muerte a través de la tumba. Y es este hecho esencialmente humano el que genera la conciencia. El descubrimiento de la muerte es el que produce la emergencia de la mente simbólica.

⁴ Entendemos por *antropogénesis de la intersubjetividad* la descripción y explicación del origen de la intersubjetividad en la historia del *homo*, específicamente de la aparición del pensamiento simbólico en el *homo neanderthalensis*, contemporáneo del *homo sapiens*, a partir de la evidencia científica de la paleoantropología.

Las investigaciones paleoantropológicas permiten afirmar que *hombre de neandertal* (*homo neanderthalensis*) fue el primero en enterrar a sus muertos y "en ocasiones los reunía en un mismo lugar" (Morin, 2003, p. 21). Ninguna otra especie de antropoides ni del género *homo* (*homo habilis*, *homo ergaster*, *homo erectus*, *homo antecessor*, *homo heidelbergensis*, etc.)⁵ ha realizado un rito de sepultura y de culto a sus muertos (Masotta, 2008, p. 59). En consecuencia, el análisis sobre los orígenes de la subjetividad y la intersubjetividad se basa en los hallazgos de enterramientos en yacimientos de fósiles del *hombre de neandertal* y *homo sapiens*⁶.

Con la finalidad de que un yacimiento pueda ser considerado un enterramiento resultante de una práctica funeraria y distinguirlo de un mero hallazgo de huesos, la arqueología plantea la confluencia de varias evidencias, entre las que se destacan:

1. Restos óseos o la totalidad del esqueleto en conexión anatómica, si se trata de un enterramiento primario;
2. Presencia de una fosa, la cual estará rellena por sedimentos que variará en compactación y/o coloración respecto al circundante;
3. Posición del cadáver y, por último,
4. Presencia de ofrendas o ajuares. Las ofrendas, en principio, responden a muestras de respeto al muerto, mientras que el ajuar suele indicar un pensamiento en un mundo de ultratumba (Agustí *et al.*, 2012, p. 175).

Los primeros enterramientos pertenecientes a hombres de neandertal aparecieron durante el período del *pleistoceno superior*, es decir, hace alrededor de 100.000 años (BP) [*Before Present*]. Los primeros restos hallados en la Cueva de Tabun en Israel pertenecen a una mujer de unos 30 años de edad (Agustí *et al.*, 2012, p. 176; Garralda, 2009, p. 620). Estos hallazgos forman parte de la *cultura musteriense*. Al respecto argumenta Abt:

⁵ En el yacimiento de Sima de los Huesos en la Sierra de Atapuerca, Provincia de Burgos, España se ha encontrado que el espécimen *homo antecessor* enterraba a sus muertos. Aunque Jordi Agustí y su equipo considera que este enterramiento colectivo no reúne las características de un enterramiento intencional (Agustí *et al.*, 2012, p. 175). También se han hallado restos funerarios correspondiente al *homo heidelbergensis*, aunque el autor duda si han sido o no enterramientos premeditados o intencionados (Olaria, 2008, p. 388).

⁶ *Homo neanderthalensis* no es un antepasado del *homo sapiens*, sino que fue una especie oriunda de Europa que existió entre los -300.000/-250.000 y los -30.000/-25.000 años, aproximadamente. Durante ese período de más de 200.000 años, el *hombre de neandertal* convivió algunos miles de años en Eurasia con el *homo sapiens*, que es originario de África y contemporáneo suyo (Beorlegui, 2011). La evidencia genética indica que es poco probable una mixtura entre ambas especies (Rosas, 2010, p. 15). "Casi todos los análisis genéticos de ADN mitocondrial de neandertal apuntan a que estos no fueron antepasados directos nuestros. Dicho con otras palabras: no fueron nuestros hermanos; sino, acaso, nuestros primos hermanos" (Marmelada, 2006, p. 36).

Las tumbas de mayor antigüedad, que corresponden al hombre de neandertal, demuestran que el acto de sepultar a los muertos no indica un mero procedimiento que consiste en cubrir el cadáver para proteger al grupo de su descomposición, sino que señala una *actitud ritual*: en ocasiones el muerto es colocado en posición fetal, a veces es acostado sobre un lecho de flores, en otros casos se encuentran cubiertos por una capa de ocre; también se han encontrado los restos mortales señalados y protegidos por un cúmulo de piedras, e incluso suelen estar acompañados por ofrendas en forma de alimentos o armas (2010, p. 2, énfasis en el original).

Existe una abundante bibliografía con evidencia paleoantropológica de enterramientos de neandertales (Agustí *et al.*, 2012; Chaline, 1997; Garralda, 2009; Rosas, 2010). Stringer y Gamble (2010, pp. 14-15) brindan un mapa con la ubicación de los restos y yacimientos funerarios en el mundo neandertal durante el *pleistoceno medio y superior*. El paleoantropólogo portugués Joao Zilhao sostiene que "en los últimos cien años se han documentado, de todas formas, muchos casos diferentes de enterramientos neandertales, como La Ferrassie en Francia, Tabun en Israel, o Shanidar en Irak, así que ésta es una característica del comportamiento neandertal" (2010, p. 1). La evidencia de los yacimientos de enterramientos neandertales confirma que los entierros tuvieron lugar en Europa occidental antes de la llegada de los humanos modernos que avanzaban en su migración a Europa desde África.

El hombre de neandertal cavaba fosas en el interior de cavernas para enterrar a sus muertos o depositaba sus cuerpos cubriéndolos de piedras. El cuidado que los neandertales le brindaban a sus heridos en vida, continuaba luego de la muerte mediante enterramientos en tumbas, acompañándolos con herramientas, adornos, comida para el difunto, así, "junto al cadáver, se depositaron también objetos valiosos, como herramientas, cornamentas de bóvidos o pigmentos vegetales" (Agustí *et al.*, 2012, p. 54). Garralda (2009) argumenta que "varios neandertales, bebés, niños, adolescentes y adultos de ambos sexos fueron objeto de sepulturas primarias, a veces con fosas, bien identificadas, donde se depositaron los cuerpos" (2009, p. 620).

Los enterramientos indican un comportamiento social y un comportamiento simbólico. Los enterramientos son actos socio-simbólicos, pues evidencian una actitud y conducta humana: respeto por el difunto, el grupo y la comunidad. En efecto, es a nivel del "*pensamiento simbólico* donde encontramos una de las diferencias más significativas entre los neandertales y el resto de sus antepasados, ya que es con ellos cuando aparecen *los primeros enterramientos intencionados*" (Agustí *et al.*, 2012, p. 54, énfasis agregado). Los neandertales son los primeros en expresar estos sentimientos, valores y conducta humana. Así, puede argumentarse que "las sepulturas, sus ofrendas, los cultos de animales, los adornos y la recogida de

curiosidades que se observan en el hombre de Cro-Magnon se iniciaron con el neandertal. [...] El pensamiento simbólico apareció también con el neandertal" (Coppens, 2009, p. 87).

William Rendu, autor principal del estudio e investigador en el Centro de Investigación Internacional en Humanidades y Ciencias Sociales (CIRHUS) en Nueva York, explica que las investigaciones realizadas en Francia "no sólo confirman la existencia de enterramientos neandertales en Europa occidental, sino que también revela una *capacidad cognitiva* relativamente sofisticada para llevarlos a cabo" (2013, p. 1, énfasis agregado).

Aunque los expertos en paleoantropología Johanson & Maitland (1982) ponen en evidencia que recién con el homo sapiens aparecen pruebas de rituales funerarios, también afirman que se han encontrado numerosas evidencias de tumbas con restos fósiles de hombres de neandertal (Rosas, 2010, p. 90). Por lo que cabe sostener que la conducta de ceremonias mortuorias y enterramiento de los muertos aparece a partir del hombre de neandertal y continuó con el homo sapiens, y puede ser datada hace aproximadamente 100.000 años.

Hemos perdido el código de construcción del simbolismo de muchos ritos, rituales o creencias de las prácticas de enterramiento de los neandertales; por lo que no podemos reconstruir el significado del sistema simbólico (Agustí *et al.*, 2012, p. 179). No obstante, los enterramientos de los neandertales son actos simbólicos, y pueden ser considerados fundacionales porque crean el primer signo (la tumba) que remite a un semejante ausente (la muerte del otro). Es por ello por lo que la tumba es un significante que remite a un significado ausente, significante cero. En consecuencia, las primeras sepulturas de neandertales tienen un valor fundante desde el punto de vista de la antropogénesis de la intersubjetividad.

En base al análisis realizado puede argumentarse que los primeros enterramientos son la evidencia paleoantropológica del *origen la subjetividad humana: la antropogénesis de la intersubjetividad*. La tumba del hombre de neandertal marca el lugar del semejante ausente, y ese lazo significativo entre presencia-ausencia es lo que constituye una representación primaria: la *representación intersubjetiva*. Esta representación intersubjetiva tiene un carácter dialógico ya que, por un lado, la representación del otro ausente es el reconocimiento del otro como sujeto y, por el otro, significa el reconocimiento de la muerte como otro. El ritual mortuario, el enterramiento y la tumba son evidencia de distintas instancias de la intersubjetividad. El 'tu' (el otro, el difunto) representado en la tumba pasa a interpelar a un 'yo'. La intersubjetividad puede ser definida como un proceso dialógico y recursivo en el cual el 'tu' produce al 'yo' que, a su vez, produce al 'tu'. El 'yo' y el 'tu' no son esencia ni sustancia, son productos emergentes de un proceso representacional y relacional de naturaleza intersubjetiva. Dicho de otro modo, no hay prioridad ontológica entre el 'yo' y el 'tu', entre el 'sí mismo' y el 'otro'. El 'yo' y el 'tu' solo pueden ser significados en el marco de una relación intersubjetiva por la que se constituyen mutuamente.

El neandertal al enterrar a sus muertos pone en evidencia la construcción de la *intersubjetividad* porque con este acto *produce subjetividad*. El difunto pasaba a tener vida interior, vida propia más allá de la muerte. La atribución de vida interior al otro ausente implica constituirlo como sujeto y la representación de la relación con él es una *representación intersubjetiva*⁷. Se constituye por primera vez con los neandertales un sistema de creencias: un sistema de *representaciones intersubjetivas*. La simbolización de la muerte del otro semejante mediante la tumba implica la construcción de una *representación intersubjetiva*. Ante la muerte del otro, la ausencia del otro se interioriza, se subjetiviza como *representación intersubjetiva*.

La significación psicológica de la muerte simbolizada a través de las prácticas de entierro es el punto de unión y separación entre la naturaleza y la cultura. La muerte como fenómeno biocultural materializado en el enterramiento tiene un efecto productor de subjetividad. La muerte y el enterramiento expresan una unidualidad entre lo biológico, lo psicológico y lo simbólico. En esta dirección, los objetos valiosos para el difunto y regalos funerarios son depositados al lado del cadáver y enterrados con él. Esta evidencia arqueológica y paleoantropológica permite formular la hipótesis de la *continuidad subjetiva* (Agustí *et al.*, 2012) en el sentido de atribuir subjetividad al otro, es decir, de sostener una creencia en otra vida a los muertos. Esta afirmación no tiene una connotación religiosa porque los restos fósiles no permite inferir una creencia religiosa, pero si inferir la creencia en una "vida propia" de los muertos, a partir de la evidencia de las tumbas de neandertales con ofrendas funerarias acompañantes. Estos objetos simbólicos que acompañan al difunto lo constituyen significativamente como otra persona, es un 'tu', no es 'el' muerto, no es una cosa⁸. La tumba remite a un 'devenir-otro'.

El origen del pensamiento simbólico no puede ser reducido a las prácticas de entierro. La significación psicológica de la muerte debe ser contextualizada y relacionada con otras prácticas del hombre de neandertal en el marco de una paleoantropología cognitiva. La representación de la muerte mediante la tumba, la representación de la vida cotidiana en pinturas rupestre, la ornamentación de los cuerpos con pigmentos y abalorios, el cuidado de enfermos y ancianos; expresan el nacimiento del pensamiento simbólico, de una mentalidad simbólica, una dimensión humana de los sentimientos del hombre de neandertal. Por ello, podríamos considerar a los hombre de neandertal como los primeros hombres simbólicos, en el sentido de haber sido el primer grupo humano en desarrollar una capacidad y mentalidad simbólica (Hublin & Tillier, 1999).

⁷ La atribución de vida interior, vida propia al muerto plantea una continuidad de la vida, una *continuidad de la subjetividad*. Véase más adelante la teoría de la mente o teoría representacional de la mente.

⁸ El lingüista Émile Benveniste (1978, pp. 163-164) considera que el pronombre personal 'el' significa 'el que está ausente', 'la no persona', 'tiene una marca cero'. Las primeras tumbas de neandertales crean la relación intersubjetiva 'yo-tu', pues el muerto tiene la vida propia de los muertos. La intersubjetividad tiene una unicidad específica, una unidualidad: "el 'yo' que enuncia, el 'tu' a quien 'yo' se dirige son cada vez únicos" (1978, p. 166).

Existen dos tesis sobre el origen del *comportamiento simbólico* (Montes Gutierrez, 2008). Una ubica el origen de la capacidad de simbolización con la llegada del *homo sapiens*, los Humanos Anatómicamente Modernos (HAM), a Europa, hace 40.000 años (BP), provenientes de la migración desde África, específicamente del África subsahariana⁹, que se originaron hace 160.000 / 200.000 años (BP). Otra refiere a que la conducta simbólica se desarrolla antes de la llegada de los HAM, con el hombre de neandertal, que es oriundo de Europa, desde hace 300.000 años y 42.000 años (BP).

Montes Gutierrez (2008) define el comportamiento simbólico como la "capacidad de realizar abstracciones mentales, producir un pensamiento conceptual complejo y comunicarlos con un lenguaje articulado" (2008, p. 1). El comportamiento simbólico, según el autor, radica en la capacidad para generar elementos simbólicos, como son los adornos personales, sistemas de anotación, el uso de pigmentos, el enterramiento de sus difuntos, el desarrollo de una tecnología compleja (trabajos con huesos y marfil), la creación de arte y de la música, y el desarrollo de un lenguaje articulado (Montes Gutierrez, 2008, p. 2).

Las evidencias arqueológicas de estas actividades simbólicas se encuentran en la transición del paleolítico medio-superior, es decir, en torno a los 100.000 años (BP). Los neandertales desarrollaron una industria del tallado y fabricación de herramientas de hueso y marfil; actividades para las cuales se requerían habilidades cognitivas y capacidades de lenguaje articulado, pues implicaban un pensamiento que pudiera anticipar el resultado buscado y el diseño paso a paso para lograrlo, y una capacidad de comunicación social al interior de su grupo para distribuir tareas de acopio de materias primas, manufacturación y utilización.

Junto con los enterramientos, la ornamentación corporal es una evidencia de comportamiento simbólico del hombre de neandertal. João Zilhão realizó un hallazgo arqueológico consistente en "un conjunto de conchas marinas agujereadas y tintadas de ocre que, con toda seguridad, sirvieron de adorno a los neandertales residentes. Este tipo de adorno apunta, junto a otros indicios, como algunos enterramientos, al pensamiento simbólico neandertal" (2010, p. 1).

El paleontólogo portugués documentó pinturas rupestres de más de 64.000 años (BP) de antigüedad en tres cuevas españolas, cuando los *homo sapiens* aún no habían iniciado la migración desde África a Europa (Hoffmann *et al.*, 2018). Estas representaciones pueden ser atribuidas al hombre de neandertal y constituyen la primera evidencia de sus capacidades cognitivas, así como el deseo de perpetuar las formas creadas con arte configural de modo independiente del autor; y, por otro lado, la búsqueda de trascendencia (Chaline, 1997).

⁹ Término geográfico que designa al área de África al sur del Desierto de Sahara.

En síntesis, el análisis desarrollado permite argumentar que la *antropogénesis de la intersubjetividad* tiene una datación paleoantropológica que puede ser ubicada en el *pleistoceno superior* y que se desarrolla a partir de los enterramientos practicados por el hombre de neandertal.

3. De la representación intersubjetiva a la red de relaciones intersubjetivas

3.1. El doble vínculo entre representación e intersubjetividad

La muerte de uno es irrepresentable. "La muerte misma es inaccesible. Ella es tan real que nos resulta irreal, precisamente nada, puro silencio, falta. Pero verdaderamente no hay palabra posible para decirla" (García, 2009, p. 104). No hay palabra porque no hay sujeto, con la expiración muere la palabra y desaparece el sujeto biológico. La tumba es la muerte de la palabra, surge el significante del silencio, de la ausencia. Sólo se puede representar la ausencia del otro. Vida-muerte se interdefinen, como afirma Heráclito en sus *Fragmentos* 'Vivir de Muerte. Morir de vida'.

La muerte del otro es el doble¹⁰ de uno, por lo que es la identificación especular¹¹ existencial la que constituye la *intersubjetividad*. Vida-muerte, por lo tanto, constituyen la matriz universal de todas las contradicciones existenciales y al mismo tiempo es la matriz de todas las oposiciones de sentido posibles. La representación intersubjetiva es una *representación especular*, una *representación espejo*, porque solo un 'otro' puede reflejarse en un 'yo'. Sólo conocemos la muerte a partir de la muerte de los demás; es por ello que puede afirmarse que "en toda tumba hay un espejo escondido" (Masotta, 2008, p. 58). En esta dialógica entre la vida y la muerte, el vivo y el muerto, se constituye *la intersubjetividad*. La muerte es duplicación, imagen de otro. Para la conciencia del sujeto, la muerte es el último límite antropológico de la existencia (Aguilera Portales & González Cruz, 2009, p. 3). A partir de este argumento se desprenden dos consecuencias:

En primer lugar, la *representación es intersubjetiva* porque para que ella exista como representación debe ser representación de otro semejante. Representación y representado se coimplican. La forma de existencia de la relación entre representaciones es entre sujetos, es intersubjetiva. La representación es intersubjetiva porque al mismo tiempo que constituye la subjetividad del otro (Tu), construye la subjetividad de uno (Yo). No hay dos tiempos, sino una dualidad de representación coexistencial. Hay una atribución de subjetividad al otro semejante, lo cual es una atribución necesaria para reconocerse a sí mismo como sujeto.

En segundo lugar, la *intersubjetividad es representacional* porque es la relación entre sujetos lo que se representa. El otro semejante no existe como objeto sino como representación de un sujeto. Lo que se

¹⁰ En la literatura psicoanalítica el tema del doble es frecuentemente abordado. Uno de los clásicos es Otto Rank (1976). *El doble*. Buenos Aires: Ediciones Orion.

¹¹ Cf. Lacan, Jaques (1949). El estadio del espejo como formador de la función del yo. En Jaques Lacan (1976). *Escritos I*. (3ª ed.). México: Siglo XXI Editores.

interioriza es la representación de esa intersubjetividad. La intersubjetividad es simbólica porque la única manera de que exista un semejante a uno es de modo representacional. Hay una representación de la subjetividad del otro semejante¹².

La *intersubjetividad* es representacional porque "el signo sólo puede ocurrir en el terreno interindividual" (Voloshinov, [1930] 1976, p. 23). La representación es un signo social y, en tanto social, implica intersubjetividad. Así, en la relación intersubjetiva circula la significación compartida. El signo no tiene en sí mismo una significación propia, interna, aislada, es decir, carece de una significación substancial o elemental. Por el contrario, la significación surge en una situación social, en la interacción socio-verbal/gestual de los interlocutores (Verón, 1987). La significación no surge de la cadena sígnica, de la cadena significante, sino en la red de las relaciones intersubjetivas en una situación social determinada. La representación es un *signo intersubjetivo*.

Con todo, la *representación es intersubjetiva* y la *intersubjetividad es representacional* porque hay una relación, una conexión, un vínculo entre la *representación de los otros*, y la *representación de ellos en uno mismo*, en este sentido la representación intersubjetiva es una representación espejo. Es esta similitud representacional la que explica la posibilidad de comprensión y empatía mutua.

La *representación intersubjetiva* constituye al sujeto que se representa a sí mismo representándose al otro (ausente). No hay subjetividad sin intersubjetividad. La subjetividad existe en y por la intersubjetividad, más aún la subjetividad es la representación de la intersubjetividad. La *representación intersubjetiva* es una representación-relación pues implica la representación de la relación con otro (ausente). La *representación intersubjetiva* es un concepto epistemológico y metapsicológico porque da cuenta de la unidad compleja 'Otro-Yo' \leftrightarrow 'Yo-Otro'. Esta relación diádica es una unidad contradictoria y complementaria. La *representación intersubjetiva* constituye al sujeto que se representa al otro representándose a sí mismo. La *representación intersubjetiva* construye la mente, la conciencia y el conocimiento.

Esta *representación intersubjetiva* diádica pasará luego a transformarse en relaciones intersubjetivas triádicas, tetrádicas, etc. hasta constituir *redes de relaciones intersubjetivas múltiples*¹³. Es en esta trama de sentido donde el sujeto intercambia, crea, innova y comparte significados. Las relaciones intersubjetivas deben comprenderse como *redes intersubjetivas*. En este sentido Raiter afirma que "[cuando Voloshinov] habla de interacción lingüística no está pensando en una simple relación hablante-oyente sino en una

¹² "La capacidad de pensamiento simbólico implica la *representación dual*, es decir, la capacidad de considerar un sonido, signo u objeto, en sí mismo y como *representación de otra cosa*" (Agustí et al., 2012, p. 187, énfasis agregado).

¹³ Esta tesis coincide con los desarrollos de Colwyn Trevarthen, quien identifica tres tipos de intersubjetividad: primaria, secundaria y terciaria en el desarrollo infantil (Trevarthen, 1982).

compleja red de relaciones sociales, con roles predeterminados y con una ideología dominante" (2015, p. 31, énfasis agregado).

La *representación intersubjetiva* configura un sistema representacional específicamente humano y constituye un sistema de creencias, valores y actitudes que aparecen en la antropogénesis del género *homo*, a partir de la especie hombre de neandertal. El sistema de *representaciones intersubjetivas* es el resultado evolutivo de un largo proceso de hominización que se transformó en un proceso histórico de humanización (Beorlegui, 2011).

3.2. Representaciones intersubjetivas y antropogénesis

El análisis de las representaciones intersubjetivas en el proceso de la antropogénesis permite dar cuenta de las condiciones de emergencia del *homo simbólico*, de la génesis del *pensamiento simbólico*, en definitiva, de la *mentalidad simbólica* en la evolución del género *homo*. Este análisis antecede a las cuestiones abordadas por la psicogénesis de la intersubjetividad humana en las relaciones tempranas (Español, 2010; Gomez, 2007; Gomila Benejam, 2003; Martínez, 2010; Tomasello, 2007; Trevarthen, 1982) y permite, concomitantemente, elaborar diferencias conceptuales entre las nociones de *intersubjetividad*, *subjetividad* y *sujeto*.

La construcción de la intersubjetividad en el proceso de la antropogénesis no presupone la coexistencia de dos sujetos: no hay ni correlación, ni coexistencia, ni interacción, ni vínculos entre sujetos, porque *no hay sujetos preexistentes*. El sujeto es el producto-productor de una relación intersubjetiva que se elabora simbólicamente a partir de la representación de la ausencia de otro. En este sentido, la *intersubjetividad* no puede ser considerada un vínculo *interpsíquico* porque éste presupone la existencia de un psiquismo, y no hay psiquismo porque aún no fue significado.

Nuestro análisis de la antropogénesis de las representaciones intersubjetivas contrasta con los planteos del 66º Congreso de psicoanalistas de lengua francesa titulado *Métapsychologie des liens et troisième topique (Metapsicología de los vínculos y tercera tópica)* (Brusset, 2006), en el cual se sostiene que "la intersubjetividad es una noción descriptiva que implica *la reciprocidad entre dos sujetos, entre dos seres deseantes*, está hecha de *una co-actividad psíquica* diferente de aquella que es propia de cada uno" (Benhaim, 2012, p. 1, énfasis agregado). Esta conceptualización de intersubjetividad tiene dos rasgos críticos desde el punto de vista antropogenético: una, 'la reciprocidad de los sujetos deseantes', y otra, 'la co-actividad psíquica entre los dos sujetos' que examinaremos a continuación.

En cuanto al primer punto: 'la reciprocidad de los sujetos deseantes'.

En el proceso evolutivo de la antropogénesis, la intersubjetividad no presupondría dos sujetos deseantes, ni actividad psíquica recíproca, ni mente, ni subjetividad preexistente, porque *no habría sujeto*,

no habría dos sujetos, sino todo lo contrario, habría *ausencia de sujeto*, sólo la *muerte de otro*, es decir, el *significante faltante*, ausente. La evidencia científica de la antropogénesis de la intersubjetividad se sostiene en los yacimientos paleoantropológicos de los primeros enterramientos del *hombre de neandertal* (Agustí *et al.*, 2012). En el supuesto de que no haya habido evidencias de enterramientos neandertales, la ausencia de estos enterramientos sería una prueba inversa de la tesis antropogénica. En cambio, hay sobrada evidencia de enterramiento neandertales.

El cuerpo muerto, un cadáver, es un objeto, una cosa sin representación (significante ausente). De aquí se desprende que es condición de significación del sujeto la representación de la ausencia de otro (*representación intersubjetiva*). La muerte es lo real del objeto perdido, el cadáver es una cosa y se requiere una representación de cosa, la tumba simbólica, para generar la 'continuidad subjetiva' (Agustí *et al.*, 2012). El cadáver sin la tumba no puede ser simbolizado, no puede ser representado. *La tumba es la representación-objeto del significante ausente*: "el cadáver no es lo real del objeto querido, es un resto [...] los restos en la tumba, en relación con la lápida son un testimonio simbólico" (García, 2009, p. 92). Esta *tumba símbolo* es la que interpela al otro desde la *intersubjetividad*, y es este acto de interpelación que lo constituye como *sujeto*. El sujeto no es un *a priori* en la *intersubjetividad*.

La significación psicogenética de los primeros enterramientos, de las primeras tumbas radica en que el hombre de neandertal reconoce en el otro (muerto) una mente, una subjetividad que continúa más allá de la vida. La atribución al otro de una mente crea el vínculo humano fundante: el vínculo intersubjetivo, la intersubjetividad. El otro es una representación de la mente como la de uno. Esta atribución de mente al otro es el acto de constitución de la intersubjetividad en el seno del proceso antropogénico.

En cuanto al segundo punto: 'la coactividad psíquica entre los dos sujetos'.

Si, como se argumentó previamente, el sujeto no es un *a priori* para sostener la intersubjetividad psicológica, entonces, el reto es cómo fundamentar la constitución del sujeto, la génesis de la subjetividad, sin caer en apriorismos. La génesis del sujeto no es un Yo preexistente, sino que esta subjetividad se constituye posteriormente. Desde el punto de vista de la antropogénesis, la representación intersubjetiva es una construcción simbólica que se elabora a partir de los primeros enterramientos de los neandertales. El enterramiento es el acto específico a través del cual el cuerpo yacente se convierte en significado, la tumba, de un *significante*: *la representación intersubjetiva*. Por lo tanto, la génesis de la intersubjetividad radica en que la muerte de otro adquiere significación para alguien, que aún no es sujeto, sino que se transforma en tal con la *representación intersubjetiva de la ausencia*. El *significante ausente* es el que lo constituye como sujeto significado. La muerte del otro es el primer signo. Es por esta razón que puede argumentarse que, en la antropogénesis, la muerte de otro produce la intersubjetividad y produce al sujeto.

En virtud de las razones expuestas, nos distanciamos críticamente del planteo de Brusset (2006) cuando afirma que la intersubjetividad implica la reciprocidad entre dos sujetos y es una coactividad propia de cada uno. Discrepamos de esta opinión porque la intersubjetividad antropogenética es constitutivamente asimétrica. Cuando acontece la muerte de otro como evento de la ausencia, ésta adquiere significación para alguien. Y es esta significación de la ausencia la génesis de subjetividad, el sujeto se constituye en sentido, en significación para alguien, él es un signo que remite a un referente ausente.

Charles Sanders Peirce (1839-1914) define el signo como "algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún aspecto o capacidad" (Ducrot & Todorov, 1978, p. 105). Representar es la operación más propia del signo, es estar en lugar del objeto, toma el lugar del objeto, el signo remite al objeto que significa, que lo representa. En este sentido, la tumba es el signo de la ausencia (la muerte de otro). La representación es la construcción simbólica por excelencia. El representado es la ausencia y el representante es la tumba. La tumba es la que evoca al muerto y la lápida es su huella mnémica: "Aquí yace...". Sin embargo, coincidimos con Benhaim (2012) cuando afirma que "la intersubjetividad es la condición del proceso de la subjetivación y de la construcción de la subjetividad" (2012, p. 4). Con todo, desde el punto de vista de la antropogénesis, la *representación intersubjetiva* es primaria, originaria, y la noción de sujeto y subjetividad es secundaria, derivada, pues es condición de existencia de uno la ausencia del otro.

3.3. La unidualidad psicocognitiva y biocultural de la representación intersubjetiva

La *representación intersubjetiva* permite comprender la naturaleza dual del hombre: individual y social (psicosocial), biológico y cultural (biocultural) pues es en la *red de relaciones intersubjetivas* (Raiter, 2015) donde la naturaleza (muerte biológica) se inscribe como cultura (muerte simbólica), como red intersubjetiva, como red de significantes, como red de sentido al interior del cual el ser humano va construyendo un aprendizaje acumulativo. La evolución biológica se transforma en evolución cultural acumulativa y se va construyendo una historia cultural (Tomasello, 2007).

A lo largo de la filogenia de los primates superiores o grandes monos antropomorfos actuales (chimpancés, gorilas, orangutanes y gibones), se han producido regularmente innovaciones conductuales inteligentes (Gomez, 2007; Morin & Piattelli-Palmarini, 1983), pero los miembros de su grupo no realizan el tipo de aprendizaje social como en el *homo sapiens* (Tomasello, 2007).

En el *homo sapiens* opera el proceso de transmisión cultural o transmisión social, mediante el cual las habilidades, capacidades, dispositivos, herramientas, artefactos, tradiciones, etc. producidas por los individuos pasan a ser utilizadas y mejoradas por otros individuos de su especie. Esta transmisión cultural ahorra tiempo y esfuerzo, aprovechando las habilidades y conocimientos preexistentes. A lo largo del tiempo estos artefactos, habilidades, herramientas, etc. acumulan modificaciones. El artefacto o la práctica se

mantienen más o menos igual, a través del tiempo, hasta que se produce una nueva modificación o mejora, y así sucesivamente a lo largo del tiempo histórico.

Este proceso de transmisión cultural y de evolución cultural acumulativa de las mejoras es exclusivamente humano, y no se observa en los primates superiores. Este proceso de mejora continua acumulativa opera como "efecto trinquete" (Tomasello, 2007, p. 15), es decir, impide que se vuelva para atrás, que no se vuelva a realizar nuevamente la innovación, creación o mejora. Este proceso de transmisión cultural acumulativa requiere que la nueva modificación o mejora sea transmitida más o menos fielmente (Tomasello, 2007). Este proceso de aprendizaje de acumulación cultural no se da en un tiempo de evolución biológica sino en un tiempo histórico.

El aprendizaje cultural humano se realiza a través de tres tipos básicos de aprendizaje: el imitativo, el impartido y el colaborativo. Según Tomasello (2007):

lo que hace posible estos tres tipos de aprendizaje cultural es una forma muy particular de cognición social: *los organismos individuales son capaces de comprender que los otros miembros de su especie son seres semejantes a ellos, seres que tienen una vida intencional y mental como ellos* [énfasis agregado]. Esta comprensión les permite "ponerse en lugar mental" de otra persona, por lo que pueden *aprender no sólo del otro sino a través del otro* (2007, p. 16, énfasis en el original).

Esta comprensión de que la práctica grupal o colectiva permite crear algo juntos que no lo lograría ningún individuo por sí solo, presupone que los miembros del grupo se identifican con los estados intencionales y con los estados mentales, de modo que el proceso sociogenético presupone una red de *representaciones intersubjetivas*. Por ello es que "sólo el ser humano puede realizar un aprendizaje cultural, porque sólo para un ser humano los miembros de su especie son como él, agentes intencionales" (Tomasello, 2007, p. 17).

Las *representaciones intersubjetivas* son *representaciones sociales* porque son socialmente elaboradas y compartidas por los miembros de un grupo. Al interior de ese grupo se coproduce el intercambio simbólico. Al ser producidas por todos los participantes forman una trama de intersubjetividades, esto es *una red de reconocimientos de subjetividades recíprocas* y es esta trama la que define la *conciencia intersubjetiva*; o según la definición de Premack & Woodruff (1978): una *mente intersubjetiva*. Dicho de otro modo, el encadenamiento de las *representaciones intersubjetivas* constituye una *red semántica de subjetividades*, es decir, una *conciencia social* o *conciencia intersubjetiva*.

Toda *representación intersubjetiva* tiene sentido pues es el resultado de la *interacción socio-simbólica* entre los sujetos. La *intersubjetividad* es *interdiscursividad*, es una *red dialogal* a través de la cual circula el sentido entre los sujetos. Dicho de otro modo, las interacciones representacionales intersubjetivas se

constituyen en interacciones discursivas. La red de *representaciones intersubjetivas* constituye una red interdiscursiva. En esta red de intersubjetividades se sostiene la atribución de pensamientos, creencias, intenciones, deseos, actitudes, emociones con los otros, como a sí mismo.

4. Fundamentos neurocientíficos y psicosociales de las representaciones intersubjetivas

Los fundamentos científicos del concepto de representación intersubjetiva pueden ser analizados a partir de los desarrollos de dos teorías: la *teoría de las neuronas espejo* (Iacoboni, 2009; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006) y la *teoría de la mente* (Premack & Woodruff, 1978; Tomasello, 2007), también denominada *teoría representacional de la mente* (Perner, 1994). Mientras que la primera ofrece los fundamentos neurocientíficos de las *representaciones intersubjetivas*, la segunda aporta los fundamentos psico-socio-culturales. Rodríguez León & Martínez Ceballos (2009) coinciden con esta articulación al afirmar que "durante los últimos años se ha propuesto que la *teoría de la mente* podría estar relacionada con el funcionamiento de un sistema de neuronas a las que se las denominó *neuronas espejo*" (2009, p. 60). En primer lugar, examinaremos la teoría de las neuronas espejo y, posteriormente, nos ocuparemos de analizar la teoría de la mente.

La *teoría de las neuronas espejo*, formulada Giacomo Rizzolatti¹⁴ y equipo (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006), consistió en descubrir un grupo de neuronas localizadas en la corteza premotora del lóbulo frontal inferior de los cerebros de monos *macacos*. Primero se descubrieron en primates y luego se constató también en seres humanos (Bartra, 2010). Este descubrimiento puso en evidencia que la misma neurona que se activa cuando el mono agarra una cosa, se activa también cuando el mono está quieto y ve que alguien, especialmente otro congénere, agarra algo. El mono no se mueve, pero la neurona se activa. Por esa razón se denominan *neuronas espejo*, porque es como si el mono al ver a otro haciendo algo, estuviera contemplando su propia acción reflejada en un espejo. Así pues, nos volvemos espejos de los demás mediante este mecanismo especular. El observador está realizando él mismo la acción del observado. Las neuronas espejo se disparan tanto si la acción es ejecutada como si la acción es percibida. Dicho de otro

¹⁴ En el año 1996, Giacomo Rizzolatti era Director del Departamento de Neurociencias de la Universidad de Parma, en Italia, y trabajaba con Leonardo Fogassi y Vittorio Gallese. Estos científicos habían colocado electrodos en la corteza frontal inferior de un mono macaco para estudiar las neuronas especializadas en el control de los movimientos de la mano: por ejemplo, asir objetos o ponerlos encima de algo. Durante cada experimento, registraban la actividad de sólo una neurona en el cerebro del simio mientras le facilitaban tomar trozos de alimento, de manera que los investigadores pudieran medir la respuesta de la neurona a tales movimientos. Rizzolatti recuerda que "cuando Fogassi, parado al lado de una frutera, tomó un plátano, observamos que algunas de las neuronas del mono reaccionaron, pero: ¿cómo podía suceder esto si el animal no se había movido? Al principio pensamos que era un error en nuestra técnica de medición o quizá un fallo del equipo; luego, comprobamos que todo funcionaba bien y que las reacciones de la neurona ocurrían cada vez que repetíamos el movimiento", mientras el macaco lo observaba.

modo, la realización de una acción y la observación de una acción realizada por otro tiene el mismo efecto en las neuronas espejo.

Esto es importante porque tras cada acción que hacemos existe un estado mental, una intención subyacente, por lo que mediante este espejo de las acciones de los demás podemos acceder a su mente, al estado mental que los condujo a actuar. Las neuronas espejo no solo identifican el movimiento sino las intenciones que hay detrás (tomar una taza, tomar una taza para desayunar, tomar una taza para limpiar la mesa después del desayuno, o tomar una taza para lavarla). Al respecto, Victorio Gallese (2009), integrante del equipo de Giacomo Rizzolatti, afirma que:

las neuronas espejo no tienen rasgos morfológicos peculiares; son simplemente neuronas piramidales. Lo que hace de las neuronas espejo lo que son no es, pues, su morfología sino sus propiedades funcionales, que, a su vez, son el resultado de las conexiones específicas que estas neuronas mantienen con otras neuronas del cerebro del macaco (2009, p. 7).

La *teoría neurobiológica de la neuronas espejo* sostenida por Gallese & Goldman (1998), miembros del equipo de Giacomo Rizzolatti, plantean el sustrato biológico de la *teoría de la mente* y realizaron el descubrimiento de las neuronas espejo, las cuales forman parte de un sistema perceptivo/motor, por lo cual la simple observación de movimientos en otras personas activaría las mismas regiones cerebrales, tal como si el mismo sujeto estuviera haciendo los movimientos (Uribe Ortiz *et al.*, 2010). Así, las zonas cerebrales que se activan al hablar, en el lóbulo frontal, también se activan al escuchar a otras personas que hablan.

Podemos referir a *representaciones espejo o intersubjetividad espejo* que se materializa en neuronas multifuncionales con conexiones multinivel: cortico-corticales y cortico-subcorticales. Estas son complejos circuitos espejo en el cerebro humano. Las regiones corticales que controlan la lengua y los labios que se usan al hablar entran en juego cuando se escucha a otro hablar y el sujeto no habla. Es decir que determinadas regiones encefálicas que se activan cuando un sujeto habla, también lo hacen cuando el mismo sujeto, sin hablar, observa y percibe que otro sujeto realiza la misma acción. Un cerebro se refleja en otro cerebro. Observador y observado forman parte de un mismo sistema: el sistema observador-observado es un *sistema representacional de intersubjetividades*. La observación del observador es parte integrante de lo observado, es imposible que la observación quede fuera del sistema observador-observado.

La hipótesis que ha surgido plantea que el sistema de neuronas espejo que se observa en los monos, donde las funciones motoras no sólo controlan la acción sino que también la representa, puede ser el origen de un *sistema humano de representación especializado en procesar información social* (Bartra, 2010, p. 210, énfasis agregado).

Las zonas que contienen neuronas espejo del cerebro humano se comunican con los centros cerebrales subcorticales de las emociones, es decir el sistema límbico¹⁵, y la actividad de este sistema está correlacionada con la empatía. Si un sujeto observa una sonrisa en otro, el cerebro envía un impulso al sistema límbico y el sujeto comprende el sentimiento del otro (empatía).

Las neuronas espejo se activan y nos ayudan a comprender (empatizar) lo que la otra persona siente. Las neuronas espejo no solo reproducen lo que otra persona hace sino lo que siente. El sentimiento de empatía es el que nos hace posible compartir las emociones de los demás, y es este sentimiento de empatía el que posibilita la intersubjetividad, por la cual se conectan dos sujetos, quienes participan de los mismos sentimientos y se relacionan sus mentes. Las neuronas espejo son la base neurológica de las representaciones intersubjetivas y de la empatía intersubjetiva.

El término empatía fue utilizado por el psicólogo y filósofo alemán Theodor Lipps (1851-1914) como *emfühlung*. Sobre la empatía Rizzolatti y Sinigaglia argumentan que

al igual que las acciones, también *las emociones se comparten* (énfasis agregado) inmediatamente: la percepción del dolor o el asco ajenos activan en la corteza cerebral las mismas zonas que se ven involucradas cuando somos nosotros los que experimentamos dolor o asco. Esto muestra cuán arraigado y profundo es eso que nos une a los demás y cuando raro resulta concebir *un yo sin un nosotros* (énfasis en el original) (2006 p. 14).

En la misma dirección se manifiesta Rubia Vila (2013) quien ha identificado cuatro componentes de la empatía:

1. Presencia en nosotros mismos de un estado afectivo.
2. Correspondencia entre nuestro propio estado afectivo con el de otra persona.
3. La reproducción en nosotros del estado afectivo por la observación del mismo estado de la otra persona.
4. El conocimiento de que el estado afectivo de la otra persona es la causa de nuestro estado afectivo.

Dice Marco Iacoboni:

(...) *el papel de las neuronas espejo en la intersubjetividad* puede describirse con más precisión al decir que permiten la interdependencia, a través de las neuronas espejo, podemos entender las intenciones de los demás, y, así, predecir, aun de un modo prerreflexivo, su

¹⁵ El sistema límbico del cerebro está compuesto por varias estructuras subcorticales: amígdala, tálamo, hipotálamo, hipófisis, hipocampo, el área septal (compuesta por el fórnix, cuerpo calloso y fibras de asociación), la corteza orbitofrontal y la circunvolución del cíngulo. La función del sistema límbico está relacionada con las respuestas emocionales, el aprendizaje y la memoria. El sistema límbico y paralímbico se encarga de integrar *las representaciones abstractas* del mundo con *los estados emocionales* (Strong & Elwyn, 1967, pp. 463-467, énfasis agregado).

comportamiento futuro. *La interdependencia entre el yo y el otro*, que hacen posible las neuronas espejo, moldea *las interacciones sociales entre las personas*, donde el encuentro concreto entre el yo y el otro se vuelve el significado existencialista compartido que los conecta en profundidad (Iacoboni, 2009, p. 254, énfasis agregado).

La *representación intersubjetiva* tiene un *componente cognitivo*, porque permite comprender al otro, y tiene un *componente afectivo* porque permite sentir como el otro. Por ello, afirmamos que el sustrato neuronal necesario de las *representaciones intersubjetivas* es el *sistema de neuronas espejo* (Agustí et al., 2012, pp. 115-116, 133-134, 151)

Ahora, resta analizar la segunda de las teorías señalada: la *teoría de la mente* (Premack & Woodruff, 1978) o *teoría representacional de la mente* (Perner, 1994). El trabajo pionero de Premack & Woodruff (1978) "Does the chimpanzee have a theory of mind?" ["¿Tiene el chimpancé una teoría de la mente?"] dio lugar a los estudios en psicología del desarrollo que indagan la capacidad conocida como teoría de la mente aquella que permite comprender, interpretar y anticipar la conducta de los demás a través de estados mentales como los deseos y las creencias.

La *representación intersubjetiva* configura un sistema representacional, específicamente un sistema de creencias sociales, en el sentido que lo define la teoría de la mente cuando un organismo "es capaz de atribuir estados mentales a sí mismo y a los demás" (Martínez, 2010, p. 12). Es decir que el sujeto puede "comprender, interpretar y anticipar la conducta de los demás a través de estados mentales como los deseos y las creencias" (ídem).

Esta singularidad distintiva del *homo sapiens* es conceptualizada por la teoría de la mente como la atribución al otro de una mente, de estados mentales, intenciones, creencias y deseos. Esta mente atribuida al otro como a la de sí mismo es la *representación intersubjetiva* y es la que constituye la *subjetividad*. El proceso de intersubjetividad es el mecanismo social universal que permite el aprendizaje cultural humano. Este proceso descansa en dos subprocesos:

- a. Comprender al otro como un semejante, es otro similar a uno.
- b. Colocarse en el lugar mental de otro, es decir, atribuir significaciones intencionales a los actos y gestos del otro.

Dice Perinat (2007, p. 189): "compartir los estados emocionales y captar a los otros como seres dotados de intenciones es la base sobre la que se desarrolla la noción de que las acciones de los demás están guiadas por sus estados mentales". Ángel Rivière conceptualiza la teoría de la mente como "*un subsistema cognitivo, que se compone de un soporte conceptual y un mecanismo de inferencia, y que cumple en el hombre la función de manejar, predecir e interpretar la conducta* (Rivière, 2003, p. 9, énfasis en el original). Por su parte Peter Hobbson sostiene que

cuando afirmamos que un individuo posee una teoría de la mente, queremos decir que se atribuye a sí mismo o a otras personas estados mentales determinados. Un sistema de inferencias de este tipo puede considerarse como una teoría porque tales datos no son directamente observables y porque el sistema puede utilizarse para hacer predicciones, específicamente sobre la conducta de los otros (Hobson, 1995, p. 134).

Para la teoría de la mente, el sujeto se representa que el otro tiene representaciones, por lo que podemos afirmar que para esta teoría la noción de representación es de carácter intersubjetivo. De acuerdo con Perner, "toda representación es un tipo de entidad que goza de alguna materialidad y que está en lugar de otra cosa que le otorga su sentido; es *lo que puede ser puesto en lugar de otra cosa*" (Perner, 1994, pp. 3-5, énfasis en el original). La representación intersubjetiva es una *metarepresentación* en el sentido de una representación de representaciones relacionales (Español, 2008; Perner, 1994). Representación y representado se definen recíprocamente, se definen en la intersubjetividad que es una representación relacional. Es la interacción cuerpo-mundo, yo-otro la que constituye la mente y la conciencia que son representaciones relacionales.

El concepto de *representación intersubjetiva* es concomitantemente *antropogénico*, *psicogénico* y *noogénico*, en el sentido de que aquélla construye una representación de la mente del otro –sus deseos, creencias e intenciones– al mismo tiempo que produce una representación de su propia mente, es decir, su autoconciencia. Las representaciones intersubjetivas implican una red representacional y simbólica, por lo que el sujeto elabora un universo simbólico y se construye a sí mismo en un universo de ideas, una *noosfera*, en el sentido dado por Edgar Morin (1998, p. 117).

5. Conclusiones

La evolución biológica se transforma en historia humana: la historia de la intersubjetividad. Es a partir de la *representación intersubjetiva* que el sujeto no sólo puede pensarse a sí mismo sino a toda la humanidad. El sujeto se distingue de la naturaleza y se inscribe en la historia de la subjetividad, en cuya trama se teje la historia de la intersubjetividad. Esta red intersubjetiva se constituye al mismo tiempo como red social: la historia social. De este modo comprendemos el pasaje, tránsito y deslizamiento de lo individual a lo social y de lo social a lo individual.

Desde la emergencia de la *representación intersubjetiva*, la naturaleza pasa a ser historia humana de la naturaleza, pues *lo objetivo* es históricamente subjetivo, pues nada queda afuera de la realidad humana que siempre es realidad intersubjetiva; y *lo subjetivo* es históricamente objetivo pues siempre será históricamente intersubjetivo. La trama intersubjetiva constituye al sujeto que, a la vez, co-construye la trama. Todo queda atrapado en la red intersubjetiva y nada queda por fuera de la misma porque,

simplemente, no hay afuera. Lo que podría creerse que es exterioridad, al ser simbolizado por el sujeto, se transforma en interioridad y es atrapado en el entretejido simbólico de la intersubjetividad.

Este trabajo acaba inacabado y su cierre conclusivo constituye la apertura de posibles vías de exploración futura en el seno del campo interdisciplinar del objeto de estudio: *la antropogénesis de la intersubjetividad*. En este sentido, cabe formular algunas preguntas problematizadoras:

1. ¿Por qué la *psicología* y el *psicoanálisis* en general, y las *teorías del sujeto* y la *subjetividad* en particular, no se han planteado la *intersubjetividad* desde un punto de vista *antropogenético*?

2. ¿Por qué la *psicogénesis de las relaciones intersubjetivas tempranas* (Arsuaga & Martínez Mendizabal, 2009; Gomez, 2007; Gomila Benejam, 2003; Martínez, 2010; Trevarthen, 1982), como ontogénesis de la intersubjetividad, no se han articulado y apoyado en una *filogénesis de la intersubjetividad humana*, ya que hay una íntima articulación entre intersubjetividad del individuo, la especie y la sociedad (Morin, 1996, 2003)?

3. ¿Por qué las *teorías cognitivas de la representación* no han abrevado en los orígenes de la *representación intersubjetiva* que es el fundamento de una *paleopsicología cognitiva* y de una *paleolingüística*?

4. ¿Por qué la *arqueología* de las primeras sepulturas de los neandertales no generaron explicaciones sobre la génesis de pensamiento simbólico, salvo algunas excepciones (Agustí *et al.*, 2012; Bartra, 2010; Beorlegui, 2011; Montes Gutierrez, 2008; Rivera Arrizabalaga, 2009)?

5. ¿Por qué la *lingüística* no se ha ocupado del origen del signo en la *representación intersubjetiva* del neandertal fallecido y sepultado, fundamento del significante ausente, es decir, el origen antropogenético del signo?

6. ¿Por qué en una *epistemología de la psicología* no se encuentra desarrollada una teoría de la *antropogénesis de la intersubjetividad* para fundamentar la cuestión clave de las relaciones mente-cerebro y mente-cerebro-sociedad?

7. ¿Por qué en las elaboraciones acerca de la *significación antropológica de la muerte y de los enterramientos* no aparecen inferencias sobre el *origen del pensamiento simbólico* en los neandertales, salvo algunas excepciones (Agustí *et al.*, 2012; Bartra, 2010; Mithen, 1998; Montes Gutierrez, 2008; Morin, 1996, 1998, 2003; Morin & Piattelli-Palmarini, 1983; Rivera Arrizabalaga, 2009)?

8. ¿Por qué la articulación entre la *teoría de las neuronas espejo* y la *teoría de la mente* o *teoría representacional de la mente* ha tenido escasos desarrollos en el campo interdisciplinar de la *neuropsicología cognitiva* y la *neurociencia social cognitiva*, salvo algunas excepciones (Duero, 2007; Hobson, 1995; Iacoboni, 2009; Perner, 1994; Riviére, 2003; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006; Rodríguez León & Martínez Ceballos, 2009; Rubia Vila, 2013; Tirapu-Ustárrroz *et al.*, 2007; Trevarthen, 1982)?

9. ¿Por qué la antropogénesis de la intersubjetividad no ha elaborado un diálogo con las epistemologías críticas (pensamiento complejo, epistemología genética, epistemología feminista y poscoloniales, enfoque de la interseccionalidad, entre otros)?

He ahí, pues, los ejes vertebrales para el desarrollo de un programa de investigación interdisciplinario sobre *antropogénesis de la intersubjetividad*. Tal es el desafío con el que este trabajo interpela nuestra condición humana.

Referencias bibliográficas

- Abt, A. C. (2010). *El hombre ante la muerte: Una mirada antropológica*. Paper presented at the Segunda Jornada de Psicooncología. XII Congreso Argentino de Psicooncología.
- Aguilera Portales, R. E. & González Cruz, J. (2009). La muerte como límite antropológico. El problema del sentido de la existencia humana. *Gazeta de Antropología*, 25(2), Artículo 56.
- Agustí, J., et al. (2012). *El precio de la inteligencia. La evolución de la mente y sus consecuencias*. Barcelona: Crítica.
- Arsuaga, J. L. & Martínez Mendizabal, I. (2009). El origen del lenguaje: la evidencia paleontológica. *Munibe Antropología - Arkeología*, 60, 5-16.
- Bartra, R. (2010). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benhaim, D. (2012). Intersubjetividad y vínculo. *Psicoanálisis e Intersubjetividad*, 6(julio), 1-29.
- Benveniste, É. (1978). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI Editores.
- Beorlegui, C. (2011). *La singularidad de la especie humana: de la hominización a la humanización*. Bilbao: Deusto Digital Publicaciones.
- Brusset, B. (2006). Métapsychologie des liens et troisième topique. *Revue française de psychanalyse*, 70, 1213-1282. doi: 10.3917/rfp.705.1213
- Coppens, Y. (2009). *La historia del hombre. La gran aventura de la especie humana: huellas, fósiles y herramientas*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Chaline, J. (1997). *Del simio al hombre. Una familia poco común*. Madrid: Akal Ediciones.
- Ducrot, O. & Todorov, T. (1978). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Duero, D. (2007). El rol de las actitudes en la atribución de estados mentales: análisis crítico de la Teoría Representacional de la Mente de Josef Perner. *Revista Electrónica de Motivación y Emoción*, Vol. 10(Nº 25).
- Español, S. (2008). *Intersubjetividad y metarrepresentación. En Pensamientos, representaciones y conciencia. Nuevas reflexiones*. Buenos Aires : Alianza.
- Español, S. (2010). Los primeros pasos de los conceptos de Yo y los Otros: la experiencia solitaria en el contacto "entre nosotros" durante el primer semestre de vida. En D. Pérez, et al. (Eds.), *Conceptos. Debates contemporáneos en filosofía y psicología* (pp. 185-202). Buenos Aires: Catálogos.

- Gallese, V. (2009). Entrevista a Vittorio Gallese. Primera Parte. Recuperado de <http://www.desdeexilio.com/2009/07/10/las-neuronas-espejo-entrevista-a-vittorio-gallese-primera-parte/>
- Gallese, V. & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2(12), 493-501.
- García, J. (2009). La muerte y el Objeto. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, Vol. 108, 90-107.
- Garralda, M. D. (2009). Neandertales y manipulación de cadáveres. *Estudios de Antropología biológica*, XIV, 601-628.
- Gazzaniga, M., et al. (2014). *Cognitive Neuroscience. The biology of the mind*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Gomez, J. C. (2007). *El desarrollo de la mente en los simios, los monos y los niños*. Madrid: Ediciones Morata.
- Gomila Benejam, A. (2003). Atribución mental, representaciones y criterios: la perspectiva de segunda persona de la atribución mental. En A. Duarte & E. Rabossi (Eds.), *Psicología cognitiva y filosofía de la mente: pensamiento, representación y conciencia* (pp. 195-218). Madrid: Alianza.
- Hobson, P. R. (1995). *El autismo y el desarrollo de la mente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hoffmann, D., et al. (2018). U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art. *Science* 359(6378), 912-915. doi: 10.1126/science.aap7778
- Hublin, J.-J. & Tillier, A.-M. (1999). *Homo Sapiens. En busca de sus orígenes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iacoboni, M. (2009). *Las neuronas espejo. Empatía. Neuropolítica. Autismo. Imitación o de cómo entendemos a los otros*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Johanson, D. & Maitland, E. (1982). *El primer antepasado del hombre*. Madrid: Planeta Editor.
- Marmelada, C. A. (2006). Los neandertales no son antepasados nuestros, Recuperado de <https://www.aceprensa.com/articulos/los-neandertales-no-son-antepasados-nuestros/>
- Martínez, M. (2010). *La Intersubjetividad temprana desde la Perspectiva de Segunda Persona. En De la subjetividad primaria a la secundaria, capítulo 2* Magister en Psicología Cognitiva y Aprendizaje, FLACSO-Universidad Autónoma de Madrid, Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/2596/1/TFLACSO-2010MSM.pdf>
- Masotta, O. (2008). *Lecciones de psicoanálisis, Freud y Lacan*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Mithen, S. (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Montes Gutierrez, R. (2008). Origen del comportamiento simbólico: Neandertales y Humanos Modernos a debate. Revisión crítica. *Revista Educativa y Cultural Contraclave*.

- Morin, E. (1996). *El paradigma perdido: Ensayo de Bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (1998). *El Método IV. Las ideas*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Morin, E. (2003). *El Hombre y la Muerte*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. & Piattelli-Palmarini, M. (1983). *La unidad del hombre. El primate y el hombre*. Barcelona: Argos Vergara.
- Olaria, C. (2008). Resto y tumbas infantiles y juveniles en la prehistoria europea: del musteriense al mesolítico. En F. G. i. Jener & S. Muriel (Eds.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: la muerte en la infancia* (pp. 387-472). Castelló: Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques.
- Perinat, A. (2007). *Psicología del desarrollo: un enfoque sistémico*. Barcelona: Editorial UOC.
- Perner, J. (1994). *Comprender la mente representacional. Cognición y Desarrollo Humano*. Barcelona: Editorial Paidós
- Premack, D. & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? . *Behavioral and Brain Sciences*, 4(4), 515-629
- Raiter, A. (2015). Voloshinov: construcción dialéctica del sujeto individual y social en y por el lenguaje. *Texturas. Estudios Interdisciplinarios sobre el Discurso, Año 13. Nº 14*, 25-39. Publicación de la Universidad Nacional del Litoral.
- Rendú, W. (2013). Los neanderthales enterraban a sus muertos. *ABC Ciencia, Madrid*, 1.
- Rivera Arrizabalaga, Á. (2009). *Antropología del lenguaje. La conducta simbólica en el Paleolítico*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Riviére, Á. (2003). *Obras Escogidas. Volumen III. Metarrepresentación y semiosis*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Paidós.
- Rodríguez León, D. A. & Martínez Ceballos, F. E. (2009). ¿Pueden las neuronas espejo ser el nacimiento de la auto-conciencia? *Revista Poliantea*, 5(9), 55-69.
- Rosas, A. (2010). *Los Neandertales*. Madrid: Editorial De la Catarata.
- Rubia Vila, F. (2013). Bases neurales de la imitación y la empatía. Recuperado de http://www.tendencias21.net/neurociencias/Bases-cerebrales-de-la-imitacion-y-la-empatia-humana_a30.html
- Stringer, C. & Gamble, C. (2010). *En busca de los neandertales. La solución al rompecabezas de los orígenes del hombre*. Barcelona: Crítica.

- Strong, O. & Elwyn, A. (1967). *Neuroanatomía humana*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Tirapu-Ustárroz, J., et al. (2007). ¿Qué es la Teoría de la Mente? *Revista de Neurología*, 44(8), 479-489.
- Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu Editores.
- Trevarthen, C. (1982). Los motivos para entenderse y cooperar. En A. Perinat (Ed.), *La comunicación preverbal* (pp. 143-181). Barcelona Avesta.
- Uribe Ortiz, D. S., et al. (2010). Teoría de la mente: una revisión acerca del desarrollo del concepto. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 1 (1), 28-37.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Voloshinov, V. ([1930] 1976). *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Zilhao, J. (2010). En último reducto neandertal, Recuperado de <http://www.desdeexilio.com/2010/02/23/el-ultimo-reducto-neandertal-entrevista-a-joao-zilhao/>