

La cortesía: ¿un principio ético?

Politeness: an ethical principle?

Adith Shilley Gómez Gómez
Universidad Pedagógica Experimental Libertador
Barquisimeto, Venezuela

Resumen: En el siguiente ensayo, se presenta una reflexión sobre la ontología del concepto de la cortesía, la cual ha sido definida tradicionalmente como inherente a las normas del trato social. No obstante, a la luz de la teoría levisoniana sobre otredad y la teoría de los rituales de interacción de Goffman (1979) y Collins (2009), se afirma que la cortesía puede identificarse como un principio ético y no como una mera norma social.

Palabras clave: cortesía, cultura, lenguaje, otredad, ética.

Abstract: In the following essay, a reflection about the ontology of the concept politeness is presented. Traditionally, it has been identified as a part of the social rules, nevertheless, taking into consideration Levina's theory of otherness and the notion of ritual of intercatations proposed by Goffman (1979) and Collins (2009), it is stated that politeness is not a social rule but an ethical principle that promotes otherness.

Keywords: politeness, culture, language, otherness, ethics.

La base de la urbanidad, de la buena educación, es moral: no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.

Amando de Miguel

1. Preliminares

El ser humano puede concebirse como un animal bio-cultural y social, dado que su vida cotidiana se cimienta sobre la interacción que realiza con el mundo de la vida y con sus semejantes. Desde una perspectiva husserliana el mundo de la vida no sólo hace referencia a un plano físico sino también al ámbito histórico y cultural que lo enmarca, y en el que el lenguaje funge como instrumento principal de interacción y de reproducción de saberes y ritos, o en palabras de Bourdieu (2008) del *capital cultural*.

Todo el actuar humano está condicionado por su capacidad de utilizar el lenguaje, lo que permite procesos de interacción y de comunicación. De acuerdo con Derrida (1978), el rasgo humano se materializa en el uso del lenguaje. Esto significa que en la realidad humana no existe nada fuera del lenguaje, incluso el pensamiento estaría configurado por éste y, por ende, toda acción humana, incluida la cultura.

En este ensayo entenderemos la cultura desde la propuesta por Geertz (1987: 89) quien expresa lo siguiente

El concepto de cultura al cual me adhiero (...) denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta.

Es decir, la cultura constituye una narrativa que es transmitida socialmente a través del lenguaje.

Así pues, la idea de *capital cultural* se fundamenta sobre la base del lenguaje. Bourdieu (2008) entiende por capital cultural a los modos de hablar, de actuar, de pensar, de vestir, de moverse y de interactuar en un determinado contexto social. De manera que todo actuar humano es, por lo tanto, un fenómeno cultural que se manifiesta y reproduce a través de símbolos y representaciones sociales que se mantienen vivas en los imaginarios sociales. Según Moscovici (1979: 17-18), se entiende por representación social:

Una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación.

El lenguaje permite la creación de representaciones sociales, las cuales actúan a modo de guías y están condicionadas por la cultura, pero a su vez la conforman. Esto genera una relación de interdependencia entre lenguaje y cultura. En este punto retomemos la idea derridiana que asigna al lenguaje la esencia humana y por ende social del hombre. La capacidad de socialización humana se ve favorecida por la interacción y viceversa. Interactuar supone el reconocimiento del rostro ajeno (otredad) pues implica el intercambio de signos entre dos o más personas, en intercambios dinámicos y tendentes al cambio.

Para que la interacción sea positiva se hace necesario un conocimiento compartido sobre el mundo de la vida, por los individuos pertenecientes a un contexto sociocultural común. El capital cultural configura el plano simbólico de la comunicación, permitiendo la construcción, la comprensión y el intercambio de significado entre los interactuantes, lo que favorece los procesos identitarios que benefician la afiliación o no, a un grupo cultural determinado.

Para Levinas (2006) ser un sujeto social implica el reconocimiento del *Otro* como alguien que no es *uno mismo* y con quien se tienen cualidades basadas en semejanzas y diferencias, pero que al ser igual en dignidad, merece un trato respetuoso. De acuerdo con el autor, asumir al *Otro* como un *Otro* conlleva a la exteriorización de la ipseidad; es decir, pasar de la *mismidad* a la alteridad u otredad. Salir de uno mismo para reconocer al *Otro*. Así pues, Levinas propuso la filosofía de la alteridad como una invitación para movernos más allá del ego cartesiano occidental centrado en la esencia del ser o plano ontológico, y aceptar el animal político (*zoon politikón*) que somos, lo que nos exige convivir con los demás.

Levinas apunta que la otredad no equivale a reconocer a alguien como igual a uno mismo, sino como alguien ajeno, infinito y anterior, con quien es posible una relación gracias al lenguaje y a elementos interaccionales como la proximidad, la responsabilidad y la sustitución. Desde la visión levinasiana, coexistir y estar cerca del *Otro* no tiene como propósito una relación de tipo cognoscitivo sino de carácter ético. Reconocer el rostro del *Otro* implica poseer una consciencia pasiva de éste, sin intentar colonizarlo. Por el contrario, significa preocuparse por él y no amenazarle.

El aporte filosófico de Levinas surge como apropiación y crítica de la fenomenología husserliana, la cual concibe como trascendental, idealista y deshistorizada. En este sentido, la filosofía de la otredad cambia la perspectiva propuesta por Husserl –y continuada en distintos momentos por la ontología de Heidegger– proponiendo con ello un enfoque predominante ético-intersubjetivo.

El *Otro* visto como rostro o expresión abriga una realidad metafísica que es, a la vez, desiderativa y ética. Para Levinas, la relación con el *Otro* es una relación no intencional, sino que es movida por el deseo de conocerle, un deseo que se traduce como la trascendencia del

ego hacia el “deseo metafísico”. Dicha trascendencia es provocada por la proximidad. El autor emplea la siguiente metáfora para explicar el deseo metafísico: es como el “Deseo de un país en el que nunca nacimos. De un país completamente extraño que nunca ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. Un deseo totalmente dirigido hacia la extrañeza del *Otro*, deseo perfectamente desinteresado” (Levinas, 2006: 42-43). Así, el rostro ajeno posee un carácter sagrado, por lo que la relación con el *Otro* sólo puede materializarse desde la ética, desarrollando intercambios enmarcados por la solidaridad y la fraternidad.

La relación del hombre con lo que considera sagrado, lo llevó a lo largo del tiempo a desarrollar un actuar ritualístico para relacionarse con dicho plano sagrado, en el cual están incluidos los demás. De ahí que el proceso de interacción posea un carácter ritualístico (Goffman: 1967; Durkheim: 1963), en el que entran en juego normas reguladoras de los diferentes intercambios comunicativos, en pro de mantener el equilibrio y la armonía.

La interacción supone un comportamiento ritualístico dado que los intercambios responden a formas fijas dadas por las representaciones sociales presentes en la cultura. Los rituales aparecen como cultura incorporada puesto que los sujetos están condicionados por la historia y por normas que regulan su actuar. Lo anterior se evidencia en las formas de interacción ritualizadas como los saludos y las despedidas, las cuales poseen un significado en el que se evidencia la disposición a mantener la paz y mitigar la hostilidad y la salvaguarda de la imagen ajena, lo que deja abierta la posibilidad de otro posible encuentro.

Goffman (1979) señala que en toda sociedad se promueven conductas dignas, a modo de ritual que implican el autocontrol, las buenas maneras, el respeto por la toma de turnos, el uso de las disculpas, los halagos y felicitaciones para mitigar posibles ataques a la cara o rostro del *Otro* (face): “si todos no fueran socializados de esta manera, la interacción, en la mayor parte de las sociedades y las situaciones, sería un peligro aún mayor para la sensibilidad y la faz de cada uno”. En otras palabras, la manera adecuada de interactuar con el otro nos es proporcionada por un sujeto colectivo, a saber: la sociedad, y en ésta se promueve el respeto por el rostro ajeno.

La sacralidad de la persona humana es resaltada en los postulados sociológicos de Durkheim (1963). Explica el autor que alrededor del individuo se tejen tratos ceremoniales

destinados a resaltar su dignidad, mostrando una actitud de reverencia hacia ella. Lo anterior da respuesta a la puesta en práctica de aspectos sociales como la proximidad y el trato afable, debido a que “la personalidad humana es algo sagrado; uno no se atreve a violarla, se mantiene a distancia de su esfera personal, y al mismo tiempo el bien por excelencia es la comunión con el Otro” (Durkheim, 1963: 51).

En este orden de ideas, Collins (2009) propone la noción de *ritual de interacción*, el cual puede entenderse como reuniones pautadas de los sujetos quienes previamente han aprendido en situaciones de interacción a percibir, comprender y poner en práctica pautas interaccionales adecuadas para cada situación. De manera que un ritual de interacción puede entenderse como un proceso estructurado de naturaleza socio-comunicativa y cultural que posee un carácter efectivo, estable, flexible y creativo. De acuerdo con el autor, éstos construyen, reproducen, transmiten, cambian o trastocan colectivamente el conocimiento socio-técnico que se tiene sobre las formas correctas de interacción.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar que existe en los imaginarios sociales representaciones sociales sobre la forma de desarrollar una interacción adecuadamente que se evidencia en los rituales de interacción. Éstos permiten a los involucrados autodefinirse de manera cooperativa y su práctica demuestra su interés por estar en co-presencia bien sea física o a través del uso de plataformas comunicativas y su dispuesta intención de interactuar, creando un foco de atención mutua y reciprocidad, la cual excluye a quien no se le otorgue esa atención. Así, la micro-sincronización de las frecuencias y ritmos lingüísticos y paralingüísticos favorecen el foco de atención que se encuentra implícito en el intercambio.

Sobre este aspecto, Iranzo (2013: 50) señala que los rituales de interacción fundan tres componentes culturales importantes como lo son la “energía emocional individual, las identidades colectivas auto-solidarias, representadas por símbolos «sagrados» comunes, y la disposición a sancionar de forma altruista la conducta de *Otros*, según su afinidad o desviación respecto a los sentidos construidos y emocionalmente moralizados colectivamente”. De modo tal que los rituales constituyen guías comportamentales de la vida social de los individuos o grupos y, por ende, favorecen la otredad.

Goffman (1979) sostiene que en la interacción los implicados asumen una especie de “obligación de compromiso” tácita. Es decir, los sujetos sociales velan conscientemente por el adecuado desarrollo de los intercambios al hacer comprensible y pertinente su comportamiento por y para el *Otro*. En este punto cobra relevancia la competencia comunicativa de los hablantes, la cual está determinada por su capital cultural, y les permite determinar el grado de formalidad o informalidad de la situación, a la vez de seleccionar su repertorio, ademanes y otros elementos que nutran sus intercambios.

El sentido de cooperación adquiere un significado profundo en la interacción, puesto que no en todos los intercambios los individuos comparten puntos de vista similares, y en ocasiones, se generan desacuerdos que pudieran impactar el microorden interactivo. En este plano, se evidencia el sentido ético de los rituales de interacción; sin embargo, Goffman considera que los procesos autorregulatorios y el sentido de cooperación pueden permitir interacciones con un sentido ético, es decir, que promuevan la otredad. El autor hace especial alusión a la expresión corporal (paralenguaje) como trasmisora de significados en los contextos construidos por los hablantes: un gesto, una mirada, una forma de caminar pueden denotar diferentes significados de amenaza, sumisión, empatía; entre otros aspectos.

La propuesta de Goffman (1963, 1979) y Collins (2009) sobre el rostro e imagen y los rituales de interacción tienen una relación directa con el sentido ético que regula la relación con los demás y que propone Levinas (2006). Si bien Levinas postula una filosofía de la alteridad, Goffman demuestra cómo se materializa y regula la interacción con el otro, y en ambos se evidencia un sentido ético.

2. El rostro del *Otro* y la interacción. Una mirada desde la ética.

Relacionarse con el *Otro* implica interactuar de manera horizontal y armónica, y esto es posible gracias a la ética. Pensar en lo contrario significaría promover relaciones de desigualdad y discriminación, puesto que una de las partes estaría asumiendo posiciones de poder y otra de dominación. La ética en la interacción supone reconocer la diferencia del *Otro*, pero evitando dominarlo desde la conquista, la enajenación o el poder, sino de aceptando con respeto y responsabilidad su diferencia.

La ética levinasiana posee un tinte teológico, el cual entiende que la verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, lo significativo está en éste. El rostro proyecta la “primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón” (Levinas, 2006: 11). En el encuentro con el Otro “brilla la racionalidad primera, el primer inteligible” (Levinas, 2006: 36). Así, la persona se presenta completa en su rostro y se traslada a la conciencia moral de su interactuante. Para Levinas, una persona es considerada como tal porque no es reducible a un concepto; por ello también es un ser absoluto: sólo lo absoluto es persona. Entonces bajo su mirada la interacción con el *Otro* debe darse a partir del amor y la bondad. El autor diferencia el *amor* de *Eros*, concibiendo el amor como caridad, como entrega, como bondad. Sólo así es posible una interacción con un amplio sentido ético.

3. La cortesía y la ética: cortesía ¿mera norma del trato social?

La ética se fundamenta en principios y valores morales, los cuales tienen como propósito regular la conducta de las personas desde la libertad o el libre albedrío, en pro de mantener la paz en la convivencia social, lo cual es el ideal político de todo pueblo. Así pues, la ética funge un rol muy importante para la política y la convivencia social, pues es sólo a partir del reconocimiento del *Otro* que la interacción armónica puede tener lugar. Reconocer al *Otro* significa respetarle su diferencia y aceptar su dignidad humana. La interacción ha llevado a la sociedad a establecer normas colectivas, algunas garantizadas por la figura de un Estado protector y otras, más bien, implícitas en la conciencia colectiva de los pueblos, para generar encuentros cooperativos.

Ahora bien, si se piensa en las normas que regulan la interacción, resalta entre ellas la cortesía, la cual es asumida teóricamente como una estrategia de interacción dirigida a evitar conflictos y a proteger la imagen de los sujetos interactuantes. Analicemos a continuación, tres definiciones sobre la cortesía. Lakoff (1975) la concibe como “something developed in societies in order to reduce friction in personal interacción”. Aquí se entiende la cortesía como algo que se desarrolló en las sociedades, para reducir fricciones en la interacción personal. Para Leech (1983) son “las formas del comportamiento que están dirigidas a mantener el compromiso en la interacción dentro de una atmósfera de cooperación”. Por último, observemos la concepción de Sachiko, Hill, Carnes, Ogino y Kawasaki (1986: 349), la cual

incluye un sentido del reconocimiento del otro y al definirla como “politeness is one of the constraints on human interaction, whose purpose is to consider other’s feelings, establish levels of mutual comfort, and promotes rapport”. La cortesía, en este último caso, es entendida como aquella que regula la interacción humana, cuyo propósito es tener en cuenta los sentimientos ajenos, establecer niveles de comodidad mutua y promover la relación, a través de la cooperación.

Considerando las definiciones anteriores, se observa que la cortesía se asume como un elemento que favorece la interacción al poseer una función reguladora del comportamiento. Es decir, la cortesía es entendida como una norma, específicamente del trato social. Ahora bien, las normas son lineamientos que rigen la conducta, al imponer una forma particular de obrar o de no hacerlo y –tradicionalmente– se han clasificado en: religiosas, morales y jurídicas. Recasens (1977) ha incluido en la lista las normas del trato social, las cuales tienen la cualidad de ser externas al individuo, es decir, heterónomas; y se diferencian de las normas morales que se asumen como autónomas y heterónomas, puesto que dependen en gran medida de la voluntad del individuo. En este punto se genera la siguiente interrogante: ¿es la cortesía una norma heterónoma o más bien autónoma?, ¿somos corteses por imposición o por voluntad?

La moral, objeto de estudio de la ética, se constituye a partir de principios y valores de carácter universal que son reproducidos por la cultura en forma de capital cultural. Las normas autónomas son implementadas por cada individuo en forma de conciencia moral. Cada conciencia dictaminará el proceder individual. Entran dentro de este grupo: las normas morales, las cuales no ejercen un rol coercitivo sobre el sujeto social. Por su parte, las heterónomas están constituidas por las normas a nivel macro social que no dependen de la voluntad del individuo pues se asumen como mandatos inexorables. Entran en este grupo las normas jurídicas. Las normas sociales por su parte son asumidas por los autores como heterónomas pero no coercitivas.

Husserl divide el mundo de la vida en dos planos: lo normativo y lo colectivo. Así pues, las normas pueden clasificarse en significaciones enunciativas y normativas. Las primeras denotan el ser y las segundas el deber ser; por ende, tanto la moral como las normas del trato social pertenecen al plano del deber ser. Teniendo esto en cuenta, cabe preguntarse: ¿qué las hace diferentes?

Para iniciar la diferenciación, analicemos el concepto de norma social. Se observa por un lado que las normas sociales son el resultado de las interacciones de los individuos. (Bicchieri, 2011) las asume como “la gramática de las interacciones” pues determinan los comportamientos considerados aceptables o no dentro de un grupo social o colectividad. Por otro lado, estas normas tienen la característica de ser externas al individuo pues son producto de la historia y de los imaginarios sociales, de ahí que palabras como etiqueta, decoro, buenas maneras y urbanidad sean utilizadas para expresar este tipo de normas.

Bicchieri y Muldoon (2013) explican que las normas sociales determinan el comportamiento en sociedad. Los autores entienden las normas sociales como patrones no fijos en los imaginarios sociales, puesto que tienden a evolucionar, permanecer o incluso desaparecer con el paso del tiempo. Es decir, las normas sociales poseen un carácter dinámico. De igual forma, explican que su finalidad principal es mantener el orden social, a través de la cooperación y aunque estas normas surgen en grupos pequeños, pueden proyectarse hacia grupos más grandes, que las adoptan o modifican de acuerdo a su cosmovisión. Todo depende de la eficiencia de la norma puesto que algunas son consideradas no funcionales, lo que genera que sean eliminadas. Por ejemplo, la discriminación por género para trabajar es una norma social que fue eliminada con el paso del tiempo. De manera opuesta, las normas morales poseen un carácter más universal y menos dinámico, y tienden a transmitirse de generación en generación.

La principal diferencia entre normas morales y normas del trato social radica, en sentido estricto, en que las primeras son interiorizadas por el individuo y no están condicionadas por aspectos socioculturales, mientras que las segundas son externas a éste, y están determinadas por lo cultural y local. En otras palabras, las normas morales son a la vez heterónomas y autónomas. Se aprende en el seno social, pero pasan a formar parte de la conciencia del individuo, mientras que las del trato social son heterónomas; i. e., forman parte de la cultura.

Teniendo en consideración lo anterior, cabe la interrogante: ¿puede asumirse la cortesía una mera norma social?

Se ha considerado que la cortesía forma parte de las normas de tipo social, como ya se ha explicado: éstas son normas heterónomas no coercitivas. Esto quiere decir que el sujeto es libre de poner en práctica la cortesía o no, puesto que no existen sanciones para la descortesía, más allá del rechazo social. No obstante, si se analiza un acto cortés como el hecho de saludar, se puede notar que hay un grado de voluntad implícita y es, a su vez, un acto generador de otredad, al estar basada en el reconocimiento. En este punto cabe reflexionar si la cortesía puede ubicarse en el grupo de normas externas al sujeto social como mero decoro, buenas maneras o tacto social con sentido de salvaguardar la imagen social, como lo planteaba Goffman (1979).

Considerando la teoría del reconocimiento propuesta por Hegel (1966), se puede afirmar que la cortesía trasciende la idea de norma social y se enviste de un carácter ético al ser un elemento generador de otredad. El autor postula, en su teoría del reconocimiento, que es a partir de la conciencia de la existencia del *Otro* que el sujeto puede tener una autoconciencia de su ser. El autor expresa que el reconocimiento implica no sólo la confirmación del *Otro* sino también del sí mismo de la autoconciencia, por lo que la dialéctica del reconocimiento se manifiesta en la reciprocidad. De manera tal que el concepto de reconocimiento implica dos autoconciencias libres que entablan una relación de simetría:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente (Hegel, 1966: 115).

El autor plantea que el reconocimiento no es algo simple pues implica la lucha inacabable entre dos autoconciencias para no ser destruidas. Si desapareciera una, la otra quedaría en soledad y, por lo tanto, no sería reconocida. Así pues, el reconocimiento se debe dar en una relación de interdependencia entre las autoconciencias. Una permite la identificación de la otra y viceversa. Esta teoría resalta el sentido social de la naturaleza humana y justifica la existencia de las normas que busquen resguardar y balancear la interacción social. Lo anterior genera una triada: *lenguaje- reconocimiento- identidad*.

Tomando en consideración lo anterior, se afirma que la cortesía es un elemento generador de otredad. El gesto cortés permite reconocer al *Otro* con la misma carga de dignidad que porta el propio ser: es *Otro* y no puedo despreciarlo ni reducirlo a objeto, por lo

tanto, le damos un trato cortés: lo saludamos, le damos los buenos días, nos despedimos, pedimos permiso, le damos las gracias, empleamos palabras de felicitación, además de emplear diferentes ademanes corporales para generar empatía y cooperación. Entonces, ¿puede entenderse la cortesía como un principio ético generador de otredad?

Si la cortesía permite reconocer una autoconciencia y otorgarle dignidad humana y no de objeto, se puede entonces afirmar que la cortesía tiene más relación con las normas morales (éticas) que con las sociales, y que por pequeña que sea la sociedad es prácticamente un mandato sagrado. No se puede afirmar que el ser cortés dependa del contexto sociocultural, aunque sí dependen las formas, los rituales, las expresiones lingüísticas utilizadas para su práctica.

Si ser cortés puede asumirse como un hecho universal de reconocimiento, entonces la cortesía no debe entenderse como parte de las normas del trato social, las cuales son locales, específicas y heterónomas; antes bien, debería ser concebida como un principio ético cuyas formas expresión y representación están condicionadas por factores socioculturales.

El individuo porta la cortesía como un signo interiorizado y su grado depende de lo que su capital sociocultural y su edad le permiten, por lo que es poco probable que exista un sujeto adulto completamente acortés (lo que equivaldría a ser asocial), salvo casos de aislamiento contextual extremo. El individuo lleva la cortesía consigo como forma incorporada, es decir, que la cortesía pareciera pertenecer tanto al plano de las normas autónomas como heterónomas. Cada pueblo construye sus representaciones y expresiones de cortesía, pero ser cortés es algo intrínseco a la consciencia que tenemos de la otredad y es voluntad del individuo ponerlas en práctica o no.

La cortesía forma parte del ritual de interacción y éste, a su vez, tiene como propósito fomentar interacciones socialmente armónicas, por lo que consideramos necesario su abordaje desde una perspectiva filosófica y lingüística. El poner en ejecución ese intento analítico en doble vía, nos ha llevado a moverla del lugar de las normas del trato social —donde tradicionalmente ha sido ubicada—.

Referencias

- Bicchieri, C. & Muldoon, R. (2011). "Social Norms". Disponible en: <https://philpapers.org/rec/BICSN>
- Bourdieu, P. (2008). *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, CMDX: Siglo XXI.
- Collins, R. (2009). *Cadenas y Rituales de Interacción*, Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1978). *La gramatología*, CDMX: Siglo XXI.
- Durkheim, E. (1963). *Formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Goffman, E. (1967). *Interaccional Ritual. Essays on face to face behaviour*, New York: Garden City.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada.
- Iranzo, J. (2013). *Los rituales de interacción en el origen evolutivo de la cultura simbólica*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Lakoff, R. (1973). "The logic of politeness: Or minding your P's and Q's", *Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society*, pp. 292–305.
- Leech, G. (1983). *Principles of pragmatics*, New York: Longman.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*, Madrid: Trotta.
- Moscovici, S. (1979). *Social Representations. Explorations in Social Psychology*, New York: New York University Press.
- Recasens, L. (1977). "Vida humana, sociedad y derecho: fundamentación de la filosofía del derecho". Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/vida-humana-sociedad-y-derecho-fundamentacion-de-la-filosofia-del-derecho--0/html/>
- Sachiko, I; Hill, B.; Carnes, Y.; Ogino, T. y Kawasaki, A. (1986). "The concept of politeness: an empirical study of American English and Japanese" en: R. Watts, S. Ide and K. Ehlich (Eds.). *Politeness in Language. Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 281-297.