

Técnicas de subjetivación e interacción virtual en tiempo real. ¿Tienen algo en común Michel Foucault y los chats?

Autor/-a/-s/-as: - Mario Domínguez Sánchez - mariodos@cps.ucm.es

Idioma original: - castellano

1. Abstract
2. Introducción
3. La sustancia interna de la identidad personal
4. El grado y tipo de comportamiento
5. El ritual y la habituación
6. Los (re)anclajes de la identidad personal
7. El objetivo final de la transformación del sujeto
8. Bibliografía

1. Abstract

Frente a la utilización del panoptismo y sus consiguientes efectos de poder, cabe rescatar la noción foucaultiana del “cuidado de sí” para considerar la práctica de las interacciones virtuales en tiempo real (por ejemplo los chats) como una determinada técnica de subjetivación en la constitución del sí mismo (self) que hunde sus raíces en la filosofía griega y cristiana. Los elementos que se consideran en esta indagación son cuatro: la sustancia interna de la identidad personal, el grado y tipo de comportamiento, el ritual y la habituación que se adoptan para reformular la propia identidad, los reanclajes de la identidad personal y el objetivo final de la transformación personal que se lleva a cabo.

Palabras clave: - chats - cibersexo - comunidades virtuales - filosofía - identidad

2. Introducción

La versión de Umberto Eco en torno a la casi natural bifurcación entre apocalípticos e integrados respecto de los medios de comunicación de masas, puede contemplarse respecto a las características de la Red: para algunos ésta ofrece una noción de libertad, de conocimiento compartido y de progreso hacia la democracia universal, mientras que otros insinúan con igual vehemencia que puede constituir el dispositivo central de la vigilancia global y de la alienación. Esta última consideración apocalíptica ha utilizado con frecuencia el análisis del panoptismo realizado por Michel Foucault, transformando la visibilidad de una determinada estructura arquitectónica y los consiguientes efectos de poder, en un trasunto de la transparencia, vigilancia y control electrónicos que cualquier dispositivo de poder, en especial el Estado, puede ahora lograr con total impunidad. Curiosamente también podemos buscar en el último Foucault un apoyo ambivalente a las tesis contrarias, o por lo menos, a la posibilidad de otras bifurcaciones. En este sentido cabe considerar que su concepto del “cuidado de sí” puede servir de ejemplo para las dos posiciones antagonistas puesto que los estilos de vida derivados de dicho “cuidado” pueden bien ser impuestos o bien ser libremente elegidos.

La última etapa de la obra de Foucault es deficientemente conocida, por haber quedado truncada, y porque en ella se había iniciado una metamorfosis conceptual. Hasta 1980 era el sinónimo viviente de una teoría del poder que cuestionaba en gran medida las tradiciones marxista y liberal, y se daba por descontado que el coronamiento de su obra culminaría en una autopsia mayor de la sociedad disciplinaria y de la dominación. Pero este autor no era ajeno a un estilo filosófico que suponía la capacidad para desplazar y reinventar su pensamiento, de ahí que no sorprenda que la última indagación sean las formas de constitución histórica de ese “sí mismo” (*the self, le soi*), entendido como armazón para una cierta estética de la existencia por medio de la cual nos abrimos a la posibilidad de la acción moral. Al interesarse por las prácticas de autoformación que se difundieron en Roma durante los siglos I y II o previamente en la Grecia

helenística, Foucault interroga el momento histórico en que ciertas transformaciones hacen emerger la obligación subjetiva de relacionarse con la verdad y que a partir de entonces el cristianismo trasladará hasta la actualidad. Ante todo hay que insistir en que nuestro autor no estaba interesado en los conocimientos “atemporales” de los viejos filósofos sino en los variados ejercicios de escritura, mnemotécnicos, ascéticos y físicos que éstos aconsejaban a fin de poder “regresar a uno mismo”. Se absorbía, casi carnalmente, una verdad, que no era esencial ni interior, sino consecuencia de actividades continuas de automodelación ética.

Pues bien, la construcción del *self* en función de un ideal redentorista ha recorrido también la modernidad y la posmodernidad, de la forja de la voluntad entre los anarquistas pasando por la flexión de la vida cotidiana promovida por los manuales de autoayuda hasta el despliegue de identidades *on line* que se produce en una interacción virtual en tiempo real en el seno de la Red, por ejemplo en un *chat*. Los componentes que en este último caso pueden abordarse llevarían a la consideración de (1) la sustancia interna en la cual se considera que reside la fuente última de la identidad personal; (2) el grado y tipo de comportamiento que se realiza en una actividad dada en el ámbito de la Red; (3) el ritual y la habituación que se adoptan para reformular la propia identidad; (4) los reanclajes de la identidad personal; y (5) el objetivo final de la transformación personal que se ha llevado a cabo.

3. La sustancia interna de la identidad personal

A menudo hablamos de la gente como si tuviera atributos singulares, algo así como “cosas” dentro de ellos que les hacen encarnar una identidad, y así creemos que en lo más íntimo de una persona reside una identidad fija y verdadera, o un carácter (incluso aunque no estemos del todo seguro de cómo es). Asumimos que las personas poseen una esencia interna, cualidades bajo la superficie que determinan quién es realmente esa persona. Se trata entonces de la forma en que uno habla de sí mismo, de lo que en el contexto occidental se denomina espiritualidad, ese conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, etc. ¿Se puede plantear la presencia de tal espiritualidad en las interacciones virtuales en red, máxime teniendo en cuenta la indeterminación y volubilidad electiva de la identidad en este tipo de espacios? Cabe pensar que la respuesta es que sí.

La explicación, quizá algo enrevesada, tiene que ver con el modo de acceso a uno mismo, a su propia verdad, o mejor, por el precio a pagar para tener acceso a la verdad de uno mismo. M. Foucault (1990) establecía tres características de la espiritualidad así entendida: en primer lugar, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que por el contrario el sujeto debe, para acceder a la verdad, transformarse a sí mismo en algo distinto. En segundo lugar, no puede existir la verdad sin una conversión o sin una transformación del sujeto. En tercer lugar el acceso a la verdad produce un efecto de retorno de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto.

Pues bien, el día en el que se pasa a postular que el conocimiento es la única vía de acceso a la verdad (con el cartesianismo) el pensamiento y la historia de la verdad entran en la modernidad. En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto. El saber actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El vínculo entre el acceso a la verdad –convertido en desarrollo autónomo del conocimiento- y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por el propio sujeto se ha visto definitivamente roto. No hay que buscar la ruptura en la ciencia sino en la economía emocional. Es precisamente aquí donde podemos observar el modelo de *self* que a nuestro juicio aflora en las interacciones virtuales en tiempo real: si tuviéramos que elegir una tensión que atraviesa no todos, pero sí una parte sustantiva de los despliegues del *self* en estas interacciones sería la mezcla de una subjetividad basada en el énfasis en la imagería romántica pletórica de misteriosas pasiones internas y creatividad desbordante propia de los siglos XIX y XX, junto con una noción problemática de progreso que acepta y cuestiona al mismo tiempo la razón, el esfuerzo y la planificación. Una tensión pues que obliga al *self* a una actitud esquizoide, admitiendo múltiples identidades como apertura de líneas de fuga, sin que ello suponga engaño alguno.

A nuestro juicio esta tensión esquizoide no es gratuita: se trata de un fenómeno que enlaza los aspectos micro (agenciales) con los aspectos macro (estructurales) de la sociedad capitalista tardía. En efecto, como indican Deleuze y Guattari (1985, 1988) el capitalismo no oculta cínicamente el proceso de explotación que aparece bajo la igualdad abstracta expresada por la relación salarial. Un proceso explotador que, sin embargo, es asumido “libremente” por los que sufren, sometidos, quieran o no, al poder del mercado, que actúa como “la verdadera policía del capitalismo”. Así, al igual que en las identidades múltiples del *self*, no hay engaño, todo es explícito, el cinismo sustituye a la crueldad y el terror. El poder no es exterior a la

producción y no es necesaria una coerción extraeconómica para extraer un excedente que no se distingue ya palpablemente del trabajo necesario. La inmanentización de la explotación es total. La reterritorialización capitalista es el reverso de la desterritorialización: los flujos son liberados de la tierra para volver a ser ligados a la fábrica y al mercado, eso sí, de una manera mucho más flexible y mucho más libre. El capitalismo ha nacido de la descodificación y de la desterritorialización de la máquina despótica e imperial y oscila entre dos polos; por un lado, la apertura a una descodificación absoluta y la liberación completa de todos los flujos, tal como se da en la esquizofrenia; por otro, la cerrazón paranoica que supone el fascismo como recodificación despótica y reterritorialización autoritaria de los flujos. La paranoia y la esquizofrenia son los dos límites interiores del capitalismo, que surgen en el primer plano en los momentos de crisis y de ruptura. La vuelta al despotismo (neo-arcaísmo) o la apertura a la revolución (ex-futurismo).

Esta apertura y recodificación en lo macro es paralela y contingente a la que se ha producido en el ámbito (micro) de la subjetividad, en especial en la crítica deconstructiva del sujeto. Para Shotter (1989) por ejemplo, no existe un objeto definible como un yo, el cual no constituye sino un signo vacío que solamente se llena de contenido cuando es usado en el habla cotidiana. Lo cual permite que las personas parezcan perder su centro, que las trayectorias individuales sean cada vez más cambiantes y azarosas, teniendo como ejemplo extremo el *self* virtual, lo cual plantea inseguridad en el ser y perturbadoras dudas existenciales, pero al mismo tiempo nuevas y enormes posibilidades de ser en una sociedad en transformación permanente. En este contexto de inseguridad, en especial en sus extremos virtuales, surge no ya la necesidad, sino la exigencia de esa sustancia interna de la identidad individual, del *self* como proyecto reflejo (Giddens, 1995a), de cuya construcción y reconstrucción es responsable cada individuo, una identidad que ha de ser además coherente y positiva. Como indica Habermas (1990), es la reivindicación de cotas de individuación cada vez mayores, con el objetivo de una identidad postconvencional caracterizada por la autodeterminación y la autorrealización. De ahí los requerimientos para reformular la propia identidad en términos de codificación de conductas, rituales, reanclajes del *self* y programación de objetivos que planteamos a continuación.

4. El grado y tipo de comportamiento

Se trata de analizar por una parte (a) el comportamiento en el momento crítico del despliegue de las relaciones consigo mismo: las formas mediante las cuales el sujeto se toma a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción para transformarse, corregirse, purificarse. Y por otra parte (b) la intensidad o grado de dicho comportamiento y que fluctúa entre la disolución y la saturación.

(a) El tipo de comportamiento. Un comportamiento habitualmente adoptado en los *chats* es aquel ni muy distante ni demasiado implicado, un estilo emocional tibio, "cool", que precisa la expresión rutinaria de sensaciones y sentimientos en la presentación del *self* en la vida cotidiana (E. Goffman, 1979, 1987), y que evita la verborrea o al menos establece límites para evitar situaciones de extrema exposición pública utilizando para ello una imitación dramática pero calculada del actuar cotidiano: la realidad ya indiferenciada (virtual/ real) se percibe como drama, la vida es teatro y el mundo social interactivo, allí donde se dé, es consiguientemente dramático.

Toda acción en tiempo real en la Red se convierte pues en pura actuación. Según Erving Goffman (1987) cuya obra se caracteriza por el análisis exhaustivo de la conducta y reflexividad de los agentes implicados en interacciones en contextos de co-presencia, actuar significa representar y representar es comunicar algo mediante un componente expresivo de comportamiento. A este conjunto de condiciones de posibilidad se le añade la necesidad de una atmósfera intensificada, dicho con sus propios términos, el drama se funda en la "liminalidad" que, literalmente, significa «ser en un umbral», un estado o proceso que está «entre lo uno y lo otro» de lo normal, más allá de toda normalidad o naturalidad de la vida diaria. El tiempo liminar no está controlado y regulado por el reloj, es un tiempo de encantamiento en el que todo pudiera ser frente al tiempo de desencantamiento, de rutina, de tipicidad que caracteriza al mundo de la vida diaria. El tiempo liminal es un tiempo de exceso, es el tiempo del carnaval, de la guerra, de la fiesta, del *potlach* primitivo, de la moratoria de lo cotidiano, del *chat*, es decir, de lo extraordinario, del carisma frente a la tradición o a la burocracia. El tiempo liminal está pletórico de potencia y de potencialidad. Los atributos de la liminalidad o de las personas liminales son necesariamente ambivalentes por impersonales, ya que está asociada frecuentemente a la muerte, al tiempo de estancia en el útero, a la invisibilidad, a la oscuridad, a la bisexualidad, a lo salvaje, al eclipse de sol o de luna.

El tenor emocional en esta dirección es pues impersonal en cuanto afecta poco a la materia prima de la personalidad: por más íntimo que resulte siempre existe la convicción de que es postizo, se puede

desprender sin menoscabo de esa sustancia interna de la que antes hablábamos. Un buen ejemplo de ello reside en la proliferación de los “emoticonos” (imágenes ortográficas laterales) en estos actos de comunicación que suponen una estandarización sobre una variación muy restringida de los sentimientos, emociones e ideas; convenciones acotadas que permiten no obstante añadir un matiz emocional a mensajes procedentes de una identidad factible de someterse a cambios bruscos y que de otra forma serían difíciles de interpretar.

(b) La intensidad del comportamiento. Indicábamos antes que la intensidad o grado de dicho comportamiento fluctúa entre la disolución y la saturación de la identidad personal. La oscilación de esta polaridad vendría dada por cuestiones que guardan relación por un lado con dificultades para conseguir una coherencia y unidad en las diferentes facetas del *self*, y por otro con complicaciones para mantener la continuidad de dicho *self*. En cuanto a la primera cuestión, una de las características básicas de la interacción en la Red sería la proliferación de posibilidades de ser aumentada además por poner a nuestra disposición el conocimiento de formas de vida y actuaciones muy diferentes a las que podríamos conocer de manera directa en nuestra interacción cotidiana (Gergen, 1991). Esta multiplicación de las relaciones personales y las posibilidades de ser produce una saturación social, un “yo saturado” de comportamientos que podrían ser hasta incompatibles entre sí, lo que dificultaría la posibilidad de que el individuo construyera un relato del *self* mínimamente coherente. Según Gergen (1991) esto puede dar lugar a una “personalidad pastiche”, un camaleón social o *Zelig* (según la película del mismo título de Woody Allen) que toma prestados retazos de identidad y los adecua a una situación determinada, sin ninguna sensación de culpabilidad por la violación de una supuesta esencia a la que hubiera de ser fiel. El *self* se llega a convertir entonces en una serie de manifestaciones relaciones que ocuparían el lugar de la sustancia interna de la identidad personal. Pero también se abren posibilidades de experimentar, de conocer, de obtener beneficios sociales e incluso de desmontar las identidades apocadas de la modernidad y abrir otras vías para la configuración de identidades valiosas para sujetos en situación precaria, discriminada o dependiente (Revilla, 1998, 2003).

La segunda cuestión se refiere a la dificultad de mantener una continuidad en la propia identidad en tiempos de transformación acelerada, más aún si tenemos en cuenta la temporalidad cibernética (Bifo, 2003). Si las relaciones personales tienen cada vez una menor duración, al estar sometidas a tensiones derivadas de la primacía de la individualidad, ¿qué decir de las interacciones en la Red? Sennett (2000) ya advertía de la creciente ausencia de relaciones humanas sostenidas, consecuencia de lo cual tiende a desaparecer el compromiso, los propósitos sostenidos, incluso el hecho de tener que dar cuenta de uno mismo, todo lo cual conduce a la “corrosión del carácter”.

5. El ritual y la habituación

Para comprender el significado de los encuentros, tanto en la vida cotidiana como en la Red, es necesario tener presente dos elementos fundamentales: el primero define que, pese a que el agente se constituye como un ser reflexivo, observando reflexivamente el conjunto de sus acciones, la mayor parte de sus acciones cotidianas no es directamente motivada ni puede ser tampoco directamente elaborada en forma de discurso. Esta característica de la vida cotidiana dirige nuestra atención hacia uno de sus elementos fundamentales: la rutina o, en términos de la teoría de la estructuración, la rutinización. Según Anthony Giddens (1995b) “la rutinización es vital para los mecanismos psicológicos mediante los cuales un sentido de confianza o de seguridad ontológica es sustentado en las actividades prácticas de la vida social” (ibid, XIX), o sea, es la repetición cotidiana de prácticas sociales idénticas o similares lo que posibilita la reflexividad del agente, pues si las prácticas sociales fuesen efímeras (y/o únicas) no sería posible el conocimiento por el sujeto del ambiente de actuación, hecho que, seguramente, imposibilitaría la acción innovadora, creativa. Y también: “el concepto de rutinización, basado en la consciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración (...) Un examen de la rutinización (...) nos suministra una llave maestra para explicar las formas características de relación del sistema de seguridad básico con los procesos reflexivamente constituidos inherentes al carácter episódico de los encuentros”. (ibid.: 48).

El segundo elemento consiste en los dispositivos que sujetan a los individuos inevitablemente a su identidad y a sus autorrelatos, esto es, en los anclajes de la identidad que veremos en el siguiente epígrafe.

Pues bien, volviendo a esas rutinas o habituaciones que se adoptan en la Red para reformular la propia identidad, se puede afirmar que radican ante todo en la utilización de “palabras sin cosas”, de cosas nunca representadas en donde las palabras mismas se convierten en fuente principal del cuidado de sí. Aquí cabe

considerar tres aspectos en esta utilización: (a) el carácter fáctico de las palabras, (b) su carácter simbólico-representacional y (c) el espacio ritualizado en que aparecen.

(a) El carácter fáctico de las palabras. La mayor parte de las palabras que aparecen *online* se insertan como “hechos”, esto es, como una declaración que produce un efecto de referencialidad aparentemente simple. Este efecto discursivo de “inocencia” fáctica reduce o elimina conjuntamente la posibilidad de explicaciones posteriores. Si hay algo rechazable en un *chat* es el estereotipo del intelectual aburrido que trata de reinterpretar hasta la saciedad aquello que se nos aparece como claro y transparente. No deja de ser curioso que en una situación incorpóral, intemporal y de espacialidad topológica como la de la Red, donde la referencialidad de los elementos que aparecen es casi imposible de determinar, la mayor parte de los intercambios reafirmen la referencialidad fáctica del *self* como la principal fuente de su legitimación, sin tener además en cuenta la desigualdad de los agentes del discurso (no sólo por su pericia técnica, sino ante todo por lo que en la jerga se denominan “privilegios” de uso y/o conexión). El discurso factual se genera gracias a una purificación discursiva que atenúa las obligaciones de su particular contexto personal, institucional e histórico presentándose a sí mismo como universal y genérico; la información, por más subjetiva que se nos antoje, se expresa así como una verdad objetiva y fáctica que puede utilizarse para presentar afirmaciones de racionalidad manifiesta o de sentido común, defendibles por sí mismas, como “hechos”. Junto a la legitimación lograda gracias a la referencialidad fáctica del *self*, la discusión en torno a los hechos permite el cierre del efecto de verdad al proporcionar la impresión de “estar en la onda”, de conocer lo que merece la pena ser sabido.

(b) El carácter simbólico-representacional de las palabras. Si retomamos el sendero iniciado por E. Goffman recordaremos que la realidad sólo nos aparece como relevante en cuanto es objeto de representación, es decir, no tratamos directamente de y con la realidad si no es a través de símbolos y normas, es decir, de mediaciones a través de las que percibimos el mundo, éste no tiene sentido en cuanto tal sino que es objeto de interpretación. La (o mejor las) definición de la situación no aparece como algo dado sino que es objeto de construcción por parte de los individuos. Y en esta interacción a través de prótesis electrónicas la primacía del sujeto (que construye) frente al objeto construido (el mundo) es absoluta. La definición de aquello que consideramos como nuestro y no meramente mío, tuyo o suyo emerge de la interacción, nunca es algo dado, más allá de toda crítica. Esta interacción se objetiva a través de actuaciones de sujetos portadores de acciones relevantes de alguna manera que tratan de impresionar a otros sujetos, para esto hacen uso de unas dotaciones expresivas en donde está implicada tanto la personalidad (el yo) individual como el medio (escenario); a estas dotaciones es a lo que Goffman llama “fachada”. El *self* no se presenta ante otros (auditorio) en cuanto tal *self* sino que hace una puesta en escena en la que recurre siempre a las “fachadas”, al decoro, a la cortesía, etc., es decir, recurre a un manejo estratégico de impresiones como dotación expresiva que busca una reacción determinada en el otro o en los otros.

(c) El espacio ritualizado de los discursos. En cuanto al espacio ritualizado en que aparecen tales discursos, cabe recordar el de ritual propuesto por Erving Goffman. El ritual sería para este autor el uso simbólico de movimientos y gestos corporales en una situación social para expresar y articular un significado; “un lenguaje gestual no discursivo, institucionalizado para ocasiones regulares con el objeto de plantear sentimientos y místicas que un grupo valora y necesita”. El gesto ritual es formativo; está inseparable e integralmente relacionado con la acción cotidiana y puede oscilar entre lo azaroso y lo formal. Se trata de una atribución interesante puesto que de ella se derivaron dos ideas fértiles:

Una es la de relacionar a los rituales con el proceso de comunicación, pues los rituales se ubican en la categoría de actos humanos expresivos, en oposición a los instrumentales. Además de ser un código de conducta, es un complejo de símbolos, pues un ritual transmite información significativa para otros, cuestión que apuntamos en el anterior epígrafe.

La segunda idea consiste en relacionar a los rituales con los movimientos del cuerpo (virtual), la ritualización actúa sobre el cuerpo produciendo la obligatoriedad y asimilación de composturas específicas en cada cultura. Pero también esto es de un enorme alcance político, pues como lo sugeriría posteriormente Michel Foucault con la categoría de biopoder, los rituales del poder, trabajan para forjar una política específica de la tecnología del cuerpo; un poder que inviste los cuerpos y los dota de movimiento, sujetándolos así a una codificación.

Por su parte, en su detallado análisis de las situaciones de co-presencia, en el que dedica especial atención a la serialidad de los encuentros, al posicionamiento del cuerpo y a la reflexividad del agente, Giddens

(1995b) utiliza como principal (aunque no única) referencia teórica a las investigaciones llevadas a cabo precisamente por Erving Goffman. Inspirada en esas investigaciones, la teoría de la estructuración entiende la interacción en contexto de co-presencia como la relación que los agentes establecen directamente entre sí (en el caso de los *chats* a través de una prótesis tecnológica como es la propia Red y sus dispositivos), en la que el agente se implica por completo, en la medida en que su comportamiento (su tono de discurso, las palabras utilizadas, los tiempos de actuación, la inserción de su discurso en la trama, etc.) tanto queda condicionada como condiciona el desarrollo de la trama interactiva. De este modo, si entendemos "la integración social como sistematicidad en circunstancias de co-presencia" (ibid.: 58), se descubre la importancia del análisis de los encuentros en esas circunstancias, pues la reproducción social que se extiende tiempo-espacialmente tiene sus raíces en ese carácter sistémico de la vida cotidiana. E incluso en las sociedades modernas, que por primera vez en la historia posibilitaron la interacción directa e inmediata de los individuos sin la presencia corporal de los agentes en el mismo espacio físico (telex, teléfono, la Red, etc.), ese tipo de interacción se constituye en la más común y más importante forma de interacción entre los individuos.

6. Los (re)anclajes de la identidad personal

A pesar de que la identidad personal conoce dificultades en su continuidad e incluso se ve amenazada por su disolución, no obstante, al margen de estos procesos antes indicados, existe un mecanismo de otro tipo que nos hace pensar en la práctica imposibilidad de hablar de la disolución de la identidad personal incluso en una esfera tan evanescente como las interacciones en tiempo real en la Red.

Se trata en efecto del segundo elemento que permite comprender el significado de tales interacciones y que consiste en los dispositivos que sujetan a los individuos inevitablemente a su identidad y a sus autorrelatos, si bien no de una forma esencialista y totalizador. Hablamos pues de los reanclajes de la identidad, que en este sentido mimetizan los anclajes de la identidad en la vida cotidiana y alcanzan al menos hasta cuatro elementos: (a) el cuerpo, (b) el nombre propio, (c) la autoconciencia y la memoria, y (d) las demandas de interacción.

(a) El cuerpo (virtual). Se trata del primer elemento que ancla nuestra identidad. La fuente inicial del hecho de la identidad es el cuerpo, lo mismo se puede decir en el universo virtual, pues son la continuidad, el tono del discurso, la localización espacio-temporal no euclidiana e incluso la imagen en forma de fotografías intercambiadas, los que sirven como criterios para la asignación de una identidad continua (Harré, 1982) en tanto *seres corporeizados* desde una perspectiva fenomenológica. Sabemos que seremos juzgados por esta apariencia y por eso utilizamos estos recursos para convencer a los demás de lo que queremos ser o somos en ese momento. Y así todo sujeto debe tener un manejo suficiente de ese cuerpo virtual, un control rutinario que le haga aparecer como un actor fiable (Goffman, 1977), siendo esa sensación de control la que nos permite y obliga a hacernos cargo de nuestra actuación, a sentirnos responsables de nuestros actos y de sus consecuencias en el plano identitario. Lo contrario lleva al sentimiento patológico de la desidentidad, a sentir que nuestra actuación es falsa y que no responde a nuestra verdadera identidad (Giddens, 1991). No parecer uno mismo, por comportamiento o por autoimagen, siempre suena como una traición, y aunque parezca paradójico, es precisamente en las interacciones virtuales en tiempo real como los *chats* donde más sincera es la expresión del *self* (Mayans, 2002), entre otras cosas por la imposibilidad de sostener durante el tiempo un discurso extenso sobre el yo sin que esto lleve lo que consideramos la verdad sobre nosotros mismos.

(b) El nombre propio. El segundo elemento de anclaje va asociado al cuerpo, pues se trata del nombre propio por el que se nos conoce y en el que nos reconocemos, sólo que a diferencia de ese nombre que no hemos elegido y que figura como nuestra identidad pública, en los *chats* podemos elegir y cambiar nuestro apodo (*nick*) tantas veces como queramos (Aberasturi y Salceda, 2003). Mas incluso este nombre variable es fundamental, pues constituye una marca a la que aferrarse para saberse uno y el mismo aún en sus múltiples heterónimos. Si Harré (1982) comprobó la importancia del nombre propio, que nos enlaza a valores sociales y culturales, el apodo nos permite completar esos valores con elementos de nuestra propia historia, ligándonos con eso a un espacio y un tiempo sentidos como propios por más virtuales que estos sean, así como a unas determinadas relaciones en cuanto constitutivas de la identidad personal.

El apodo además nos permite alcanzar un efecto de liberación. Si hay una característica de nuestra sociedad actual es la dificultad para escapar del nombre no elegido y por tanto impuesto con el que se nos señaló en nuestro nacimiento: el Estado y las empresas guardan innumerables rastros de nosotros y de nuestros actos, documentos de identidad de los que no podemos escapar y que permiten nuestra

localización allá donde vayamos, ante cualquier eventualidad y con ello nos responsabilizan, identitariamente, de lo que hacemos. Foucault (1977) describía este dispositivo de la nueva economía de poder como “anatomopolítica”, por cuanto suponía la construcción de una retícula de saberes, prácticas, relaciones e instituciones mediante la cual los individuos son identificados, controlados y vigilados por marcas, números, signos y códigos. Frente a ello nuestro nombre virtual, no sólo es elegido sino inaprensible en gran medida por esa economía de poder, otorgándonos esa ilusión de camuflaje, de desidentificación e incluso de burla permanente ante todo mecanismo de captura, sea éste cierto o no, sin que ello suponga la disolución de la identidad personal.

(c) Autociencia y memoria. El tercer elemento a tener en cuenta es la autoconciencia y la memoria. La autoconciencia entendida como la capacidad de verse y pensarse a uno mismo como sujeto entre dos sujetos y que Harré (1982) consideraba una de las unidades del ser personal. Se trata del sentimiento de continuidad biográfica, en el tiempo y en el espacio, de quien habla (Giddens, 1995a), cuestión apromblemática en nuestra vida cotidiana, que damos por supuesto, que siempre está ahí por descontando. En la interacción en la Red no venimos sino a codificar, verbalizando, ese trabajo de gestión de la identidad personal que consiste en convertir todo ese material proveniente de la experiencia en narraciones sobre uno mismo, lo cual implica selección y recuerdo selectivo. No podemos funcionar de otro modo, pues ya sabemos que no existe un acceso directo a la realidad, independientemente si es virtual o no, si no es a través del lenguaje, de las versiones que construimos sobre el mundo y en este caso sobre nosotros; aunque no cabe olvidar que las versiones han de ser necesariamente validadas por los demás, ser aceptadas en demandas de identidad implícitas como veremos a continuación. En todo caso, y con unas y otras versiones virtuales o no, los significantes y significados más relevantes de la identidad personal quedarán recogidos en las autonarraciones que formarán parte de la historia que va configurando la autobiografía consciente del *self* (Habermas, 1990). La interacción virtual nos permite, con más facilidad que el cara-a-cara, huir de un pasado que no nos gusta, buscar unas relaciones que nos devuelvan otra imagen de nosotros mismos, establecer una narración interior continua necesaria siempre para mantener la identidad propia, sin que eso suponga eliminar la vaga conciencia de lo que hemos sido y de ahí la paradójica sinceridad de estas expresiones del *self* que antes comentábamos. En efecto, puesto que con la pérdida de conciencia del propio yo queda imposibilitada toda eventualidad de sostener una identidad personal que es sólo accesible a través de la memoria (Sacks, 1985).

(d) Las demandas de interacción. El cuarto elemento importante del anclaje tiene relación con las demandas de interacción, cuestión que ya había aparecido. Las versiones que construimos sobre el mundo y en este caso sobre nosotros han de ser necesariamente validadas por los demás, ser aceptadas en demandas de identidad implícitas, y ello se debe a que la interacción social exige que los individuos seamos de algún modo personas fiables, responsables de nuestra actuación de modo que ésta sea previsible. Por ello, la identidad del *self* debe entenderse como una garantía de la continuidad de la persona (Habermas, 1990), garantía de que cualquiera que interactúe con nosotros sepa a qué atenerse y pueda confiar en una reacción adecuada a la interacción, estableciéndose con ello múltiples niveles de confianza que en los *chats* adoptan formalidades específicas (*rooms* privadas, grupos exclusivos, etc.). La pérdida de confianza conduce a la exclusión, tan redundante en las interacciones virtuales como la inclusión, pues no se puede sostener una identidad viable si no existe confianza en el sujeto y ésta debe mantenerse a través del compromiso inquebrantable con la propia identidad asumida (Revilla, 1998).

De ahí que la coherencia sea un valor, especialmente y no sólo en estos espacios virtuales, en tanto implica saber qué podemos esperar de alguien cuando nos acercamos a él/ella, y esto es muy importante para la facilitación de las relaciones sociales y su institucionalización por hablar en términos de la sociología fenomenológica (Berger y Luckmann, 1971), esto es, de cara a crear una pauta que luego pueda reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* sea aprendida como pauta por el que la ejecuta. En la medida en que se trata de relaciones sociales habitualizadas e institucionalizadas, esta coherencia pautada pasa en la práctica a constituir un rasgo del *self*, propio de la sustancia identitaria personal del individuo.

Y al contrario, cuando se produce una infracción, la persona no sólo ha de repararla para así recuperar su posición de interactuante moral, sino que ha de enfrentarse a la difamación de su yo o a su expulsión de la interacción que se deriva de su pasada interacción incorrecta, tratando de liberarse de las implicaciones caracteriológicas negativas o estigmatizantes de lo que hace o dice (Goffman, 1979).

En cierta medida, estas demandas de interacción no apelan a otra cosa que el acceso de los individuos a identidades valiosas, positivas, en las que se encuentren a gusto consigo mismo y con los demás. Lo

contrario genera el sentimiento de vergüenza que señala Giddens (1995a), producido por la percepción de ausencia de valor de la crónica del *self*. Esta vergüenza es la que produce, entre otras posibilidades, la identidad deteriorada o estigma de la que hablara Goffman (1986) en tanto que las identidades no valiosas o negativas serán identidades fragilizadas en la medida en que los sujetos tendrán mayores dificultades para presentarse de un modo que les sitúe como interlocutores sujetos de derechos y reconocibles en la interacción.

En definitiva, estos cuatro dispositivos que sujetan a los individuos inevitablemente a su identidad y a sus autorrelatos y que además se refuerzan entre sí, son omnipresentes en la interacción virtual y evitan plantear la tónica disolución de la identidad personal. Tal vez la disolución de la identidad personal provenga de otra esfera como es la constitución de identidades supraindividuales, grupales o colectivas, que relativizarían las narraciones personales a costa de las narraciones colectivas, la selección de los acontecimientos experienciales en función de un nombre de grupo y de las acciones de los cuerpos que forman parte de aquél (Maffesoli, 1990); cuestión ajena a la indagación presente y que quedaría para otro análisis.

7. El objetivo final de la transformación del sujeto

Para finalizar, cabe indicar que esta construcción y reconstrucción del *self* tiene como objetivo final genérico la transformación del propio sujeto. Para abordar esta cuestión hay que partir de dos presuposiciones. En primer lugar, que no hay un sujeto como fundamento positivo inalterable, más bien hay que decir que el sí mismo (*self*) se correlaciona con una determinada tecnología en la cual éste se constituye. No hay sujeto sino técnicas de subjetivación, de construcción de la identidad personal. Es personal porque atañe al individuo y no a grupos o colectividades. Pero no individual en sentido estricto, puesto que la persona es el sujeto socialmente constituido y, por ello, la identidad personal no puede ser otra cosa que una construcción social creada y mantenida en la interacción. En otras palabras, que toda identidad personal es identidad social (Revilla, 1998, 2003). En segundo lugar, que esta identidad personal en la modernidad parece haber sufrido desde el principio una tensión entre la radical individuación, libertad y autonomía del sujeto y la disolución de esa individualidad en la complejidad y transformación constante que sufre la vida social en este momento histórico.

Hechas estas salvedades, cabe entonces considerar el objetivo final de esta presentación del *self* a través de las diversas prótesis tecnológicas no puede ser otro que la transformación del sujeto, hacia una cota de individuación cada vez mayor, con el objetivo de lograr una identidad postconvencional caracterizada por la autodeterminación y la autorrealización. Tales objetivos han permitido la identificación de aspectos interesantes en los discursos *online*: los tipos de comportamiento, los rituales, el juego intercambiable de identidades, el valor asignado, la pericia necesaria en dicha presentación. La Red, en especial aquellos desarrollos interactivos en tiempo real que posibilita, se nos aparece entonces como una auténtica tecnología del sujeto, una de aquellas que objetivan y sujetan a los individuos a su propia autoconciencia, actuando sobre cuerpo y psique, operando pensamientos, conductas, y formas de ser. El *self* se convierte en el objetivo del cuidado de sí mismo, de una actividad centrada exclusivamente en el *self*. Se trata de una autofinalidad, no de egoísmo o repliegue, sino de una práctica centrada en el *self* y por ello como una forma de espiritualidad ascética. La ascesis es la consideración progresiva del *self*, el proceso hacia una mayor subjetivación.

En la espiritualidad griega o cristiana el alma virtuosa se hallaba en comunicación con todo el universo, el alma recorría todas las cosas del mundo; lo mismo puede decirse en el universo virtual. La búsqueda es idéntica: la cuestión estriba en resituarnos en un mundo si no racional al menos comprensible y, ante todo, tranquilizador. Un mundo como estructura de causas y efectos que debemos captar primero si queremos liberarnos, pues esa liberación no es sino el reconocimiento de la necesidad de ese encadenamiento causal. Y esta es tal vez la clave, el objetivo final de esta transformación del sujeto: se trata de liberarse de lo que dependemos, de lo que no controlamos, más que de liberarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo. Aquí el papel del conocimiento (en forma de filosofía, teología e incluso psicología) no es tan decisivo y fundamental. La práctica, el otro y la comunidad se convierten en algo más importante.

Cabe en ese sentido descubrir, a modo de contextualización y sin ser exhaustivos, al menos tres grandes instrumentos tecnológicos cada una de los cuales representa a su vez una matriz de la razón práctica: ser para sí mismo, la necesidad del (dominio del) otro y la práctica de la confesión en el seno de la comunidad.

(a) Ser saber, ser poder, ser para sí mismo. Con respecto al problema del sujeto, cabe partir de la idea de que el sujeto es siempre un resultado, nunca es originario, no está en el centro, es producido como residuo, esta siempre al lado y surge ligado al consumo y a la voluptuosidad. El sujeto es el resultado de un proceso de subjetivación que forma un interior como un pliegue a partir del exterior, tal es el proceso que se reproduce, de modo atenuado, en las interacciones *online* de la Red. En efecto, el sujeto ha sido siempre un pliegue bien del infinito o bien de las fuerzas de la finitud (vida, trabajo, lenguaje), como nos muestra Foucault (1971) en *Las palabras y las cosas*. Esta interiorización del exterior no es nada más que un desdoblamiento de lo Otro; el yo se encuentra siempre mediado por el no-yo, por el Otro, no es una reproducción de lo mismo, sino una repetición de lo diferente (G. Deleuze). El sujeto es un pliegue, un desdoblamiento del exterior. Lo exterior es la fuerza, y por ello la subjetivación es una conexión, una composición con las fuerzas exteriores. Hay sujeto, siempre lo ha habido, pero no es autofundante ni autocentrado, sino que es un derivado, un residuo, una reflexión, pero no de sí mismo, sino de lo Otro: el reflejarse de lo Otro da lugar al si-mismo. Una vez surgido el sujeto, por más novedoso o impostado que éste nos parezca, se establece una relación consigo mismo que como nos dice Foucault, se deriva del poder y del saber, pero no depende de ellos.

El proceso de subjetivación genera un *self* que puede desplegar cierta autonomía respecto a las fuerzas exteriores que lo han creado y puede ser objeto del “cuidado de sí”, cuyos aspectos más importantes en el universo virtual son la identidad y el sexo, aspectos ambos que en la sociedad actual se mediatizan a través de una práctica definida: el consumo. De ahí que, no sin exageración, se pueda definir toda práctica de intervención *online* en la Red como puedan ser los *chats* como un auténtico ejercicio de consumo de *self*. Así pues, la dimensión nueva que surge con esta autodeterminación de sí, ligada a la identidad y al sexo, es una suerte de “arte de la existencia”, esto es, una “tecnología del *self*” como serie de prácticas reflexivas voluntarias que buscan más la construcción de la propia personalidad como una obra de arte de la sumisión externa a unas reglas de conducta impuestas a todos. La Red como una más de las tecnologías del *self*, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. La tecnología que aquí nos interesa no es pues la basada en las prohibiciones, sino aquel tipo de “problematización” basada en las prácticas del *self*. Si en el universo griego y cristiano, o incluso en la laicidad de ellos resultante era la moral, ahora es el consumo (de identidad, de sexo) lo fundamental para definir el estatuto del sujeto, ya que en la constitución de éste se entrecruzan los modos externos de subjetivación y las prácticas interiores del *self* en que aquél se basa.

Michel Foucault, al plantearse el análisis del proceso de subjetivación, distingue tres ámbitos de genealogía posible: “En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos sujetos de conocimiento; en segundo lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través de la cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar, una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales” (*Saber y verdad*). El ser-saber, el ser-poder y el ser-sí-mismo son pues las tres dimensiones irreductibles en el proceso de subjetivación, rastreables asimismo en el espacio virtual. Para Foucault, como para Deleuze, no hay una experiencia salvaje previa al saber, situada antes o debajo de este, sino que el saber es siempre primero, es la fuente de toda experiencia posible. La subjetivación está ligada al saber y es producida por el poder, constituida como memoria absoluta o memoria del exterior, afección de sí por sí mismo, relación consigo mismo, entendida como memoria en el seno del tiempo, que constituye la estructura esencial de la subjetividad.

(b) La necesidad del (dominio del) otro. Según vemos entonces, el *self* (sí mismo) se convierte en objetivo definitivo y único de la preocupación por uno mismo, con lo que se produce a la vez una absolutización del uno mismo en tanto que objeto de preocupación y también nos encontramos ante la auto-finalidad de uno para consigo mismo en la práctica que se denomina la preocupación por uno mismo. En otras palabras, la relación con uno mismo aparece como el objetivo final de la práctica sobre uno mismo. Sin embargo, siendo este objetivo es el blanco último de toda intervención, también es al mismo tiempo una rara forma de existencia. El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance perfectamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo dé en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar resulta indispensable el otro. Ocurre además que la necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada a un determinado ejercicio del poder intersubjetivo: ocuparse de uno mismo es ocuparse de los otros. No se pueden transformar los propios privilegios que otorga la transformación programada del sujeto en elemento constituyente del “nosotros”, en acción comunitaria, si uno no se ha ocupado de sí mismo.

Algunos de los analistas en los que hemos venido concurriendo comparan esta inversión del yo y del nosotros, del particular en el universal, con la reflexividad estética, con otro conjunto de fenómenos en el contexto de prácticas más directamente sociales. Lo que por ejemplo indica Christopher Lash (1999) en estos análisis es un déficit sustancial de cualquier tipo de noción convincente de comunidad o del nosotros; de modo que una ignorancia de los significados compartidos, una imposibilidad sistemática del nosotros, es sistemáticamente inherente al pensamiento alegórico. De ahí esa categorización del individualismo estético que atenaza a estas interacciones virtuales y que reduce su capacidad pragmática de constituir un grupo: no se trata de un individualismo de un yo controlador, sino el individualismo de un deseo heterogéneo, contingente, que en sí mismo difícilmente conduce a la comunidad.

(c) La confesión y el sentido de la comunidad. El sentido de la comunidad es siempre explícito y cabe notar que en contraste con la instancia de la prótesis (el ordenador) ésta última se hace transparente, un mero facilitador de los agentes humanos que lo utilizan. Y es explícito porque la práctica de uno mismo entra necesariamente en relación con la práctica social. Este transcurso no resulta tan sencillo, puesto que contiene una paradoja: la (re) construcción del *self* a través de las tecnologías antes expuestas presupone una actitud extremadamente individualista, expresada en el valor absoluto del individuo, en su singularidad y el grado de independencia atribuido en relación al grupo al cual pertenece o las instituciones de las cuales depende, y no obstante genera un fuerte sentido de identidad comunal.

Todo ello se debe a una mutación del concepto del “sí mismo” que sirvió de base posteriormente al cristianismo. Para el cristianismo el cuidado de sí mismo se veía como un egoísmo. Por eso manda más bien la renuncia a sí mismo y la ética del no-egoísmo. La conversión cristiana es una ruptura dentro de uno mismo: la salvación posibilita el acceso a uno mismo. En el cristianismo uno tiene que enunciar un discurso sobre sí mismo en el seno de su comunidad y sólo así puede ser guiado, puesto que se trata de una filosofía/ religión que lleva en sí el deseo de “auto mejorarse/ purificarse” mediante el sacrificio. De este modo, a la vez que se preocupa por la comunidad, atiende al individuo particular; conoce el pensamiento interior de la gente (su “alma”) mediante la confesión: lo cual ofrece la ventaja de saber cómo guiar /manipular al individuo en la “senda del bien”. Esta última opción es la más efectiva y la más recóndita, puesto que mediante todo un mecanismo educativo se inserta en el individuo dicha necesidad, de manera que confiese sus “pecados” externa o públicamente (mediante la confesión y ciertas prácticas), o de forma interna o privada, a través del remordimiento de ciertos actos (que pueden ser tanto carnales como de pensamiento u omisión).

Se trata pues de un auténtico ejercicio de verbalización de los propios pensamientos, actos e inquietudes, y que en ante el superior en la disciplina cristiana implicaba un control del pensamiento. Todo debe ser expresado y nada debe permanecer oculto. No basta ni el autoconocimiento ni el autocontrol, se hace necesario también la expresión externa de la palabra. También aquí se trata de una relación entre el sujeto y la verdad; una nueva relación a la vez moral y epistémica.

Para Michel Foucault esta tecnología epistemológica del *self*, o esta tecnología del *self* orientada hacia la permanente verbalización y descubrimiento de los más imperceptibles movimientos del yo, aparece victoriosa después de siglos y siglos, y es todavía dominante hoy, de ahí el despliegue ilimitado de identidades *online* que se produce en las interacciones virtuales en tiempo real, de ahí el éxito de los diversos tipos de *chat*. Foucault, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1977) ya mostró la persistencia de esas técnicas de verbalización no sólo en la práctica católica de la confesión, acentuada con la contrarreforma, sino también en el psicoanálisis. Si el diván del psicoanalista había sustituido al confesionario católico, hoy podemos decir que el *chat* ha restado importancia al mercado psicoanalítico de la confesión.

8. Bibliografía

ABERASTURI, A. y SALCEDA, P., *Hol@, de dónde eres? Manual de urgencia para navegar en los chats*, Barcelona, Ediciones B, 2003.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

BIFO (Franco BERARDI), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Fabricantes de Sueños, 2003.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1985.

- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil Mesetas*, Valencia, Pretextos, 1988.
- DELEUZE, Gilles (1987): *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- DESCOMBES, V. (1982): *Lo Mismo y lo Otro*. Madrid: Cátedra.
- GABILONDO, Ángel (1990): *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona: Anthropos.
- ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona, Lumen, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1977.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México, Siglo XXI, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad III. la inquietud de sí*. México, Siglo XXI, 1986.
- FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992
- FOUCAULT, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999. Introducción y edición de Ángel Gabilondo.
- FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura*. Barcelona, Paidós, 1999. Introducción y edición de Miguel Morey.
- FOUCAULT, Michel, *Estrategias de poder*. Barcelona, Paidós, 2000. Introducción y edición de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
- GERGEN, K.J., *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. New York, Basic Books, 1991.
- GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1991.
- GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1995a.
- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995b.
- GOFFMAN, Erving, *Relaciones en público: microestudios del orden público*. Madrid, Alianza, 1979.
- GOFFMAN, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- GOFFMAN, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- HABERMAS, Jünger, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HARRÉ, Rom, *El ser social*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- LASH, Christopher, *La cultura del narcisismo*. Chile, Andrés Bello, 1999.
- MAFFESOLI, Michel, *El tiempo de las tribus*. Barcelona, Icaria, 1990.
- MAYANS, Joan, *Género chat. O como la etnografía puso un pie en el ciberespacio*, Barcelona, Gedisa, 2002.

REVILLA, Juan Carlos, *La identidad personal de los jóvenes*. Madrid, Entinema, 1998.

REVILLA, Juan Carlos, "Los anclajes de la identidad personal". *Atenea Digital*, 4, 2003.

SACKS, Oliver, *The man who mistook his wife for a hat*. Nueva York, Summit Books, 1985.
SHOTTER, J., "El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social", en T. Ibáñez (ed.), *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona, Sendal, 1989, pp. 135-155.
SENNETT, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2000.

Mario Domínguez Sánchez - mariodos@cps.ucm.es

Estos contenidos son Copyleft bajo una [licencia de Creative Commons](#)



Pueden ser distribuidos o reproducidos, mencionando su autor, siempre que no sea para un uso económico o comercial. No se pueden alterar o transformar, para generar unos nuevos.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/2.0>