

desde la academia



Foto: Cecilia Vidal

Los sentidos e interpretaciones del yo: Un análisis multidimensional

*The meanings and interpretations of the self:
A multidimensional analysis*

DOI: <https://doi.org/10.22235/d.v0i29.1695>

Salomé Sola Morales

RESUMEN

El propósito de este ensayo es proponer un análisis multidimensional del yo, que tiene como punto de partida la exploración de los sentidos que se le han otorgado desde diferentes perspectivas teóricas. Para ello, se realizó una revisión del estado del arte que permitió delimitar y describir de forma sucinta cuatro enfoques: la visión esencialista, la visión existencialista, la ausencia o superación de la yoidad y la visión narrativa. A la luz del análisis propuesto, se concluye que dichas perspectivas no son axiomáticas y deben ser estudiadas de manera complementaria; que es necesario tender puentes entre disciplinas y que las diferentes interpretaciones no deben tratarse de manera excluyente, sino en diálogo o coimplicación.

Palabras clave: yo; identidad; esencia; existencia; narrativa.

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore the different meanings given to the notion of the self. To know this process in depth, a review of the state of the art has been carried out and it has been delimited that there are four theoretical perspectives: the essentialist or interior vision; the existentialist or exterior vision; the absence or the denial vision; and the narrative or interpretative vision. In order to know and interpret the different epistemological traditions, the four approaches have been developed succinctly. It can be concluded that these perspectives are not axiomatic and should be studied in a complementary manner, that it is necessary to bridge the gap between disciplines and that different interpretations should not be treated in an exclusionary manner, but in a necessary dialogue or co-implication.

Keywords: self; identity; essence; existence; narrative.

Salomé Sola Morales
Universidad de Sevilla,
Sevilla, España.
ORCID: 0000-0001-
7085-4595
ssolamoraes@gmail.com

Recepción: 22/04/2018
Aceptación: 14/08/2018

Introducción

El presente ensayo¹ reflexiona acerca de los sentidos del yo mediante un recorrido panorámico y sintético de las diferentes perspectivas teóricas que lo han estudiado. Su objetivo no es definir, sino explorar, describir y reflexionar en busca de enfoques comprensivos. Este análisis plantea diversas problemáticas de inicio. La primera es que se trata de un término polifacético, que ha sido abordado desde tradiciones y enfoques diversos. Por esa razón, se propone hablar de sentidos en lugar de concepto o noción de yo. La segunda es que, al pensar el yo, salen a la luz otros términos que se le parecen y que en ocasiones se han utilizado de manera sinónima: se plantea la cuestión de si acaso son equivalentes nociones como persona, identidad, mismidad, *self*, sujeto y un largo etcétera. La tercera es que, más allá de la confusión conceptual, también surgen algunas preguntas clave: ¿es el yo individual o colectivo?, ¿personal o social?, ¿podría ser singular y múltiple a la vez?

Al plantear estos interrogantes, aparecen tensiones y brota con fuerza la pulsión académica de encasillar objetos de estudio en categorías bien diferenciadas. Si se tratase de un ente social, la sociología sería la línea más adecuada para abordarlo. Por otra parte, el yo implica inevitablemente un contenido subjetivo, por lo

que la psicología debería ser la voz dominante. Desde una perspectiva antropológica, la persona es lo más persistente de un sujeto humano concreto, por ello no es generalizable ni puede hallar expresión algorítmica operable. Pero ¿es acaso el yo un centro de acción o un sistema de comportamientos? Desde un enfoque filosófico, podría pertenecer tanto al universo de los fenómenos, de los hechos y los procesos manifiestos, como al universo de las esencias, sustancias invisibles o “cosas en sí”, si utilizamos la noción kantiana.²

Para tratar de esclarecer las problemáticas planteadas, la premisa que guía este ensayo es la coimplicación, es decir, la asunción de que existe una concordancia de contrarios o *coincidentia oppositorum* inherente a la comprensión del fenómeno estudiado. Este enfoque hace alusión al paradójico estado en el que los contrarios coexisten y la multiplicidad compone los aspectos de una misteriosa unidad³. Así planteado, el yo es un particular universal en la medida en que “ser un yo” implica ser como todos los seres humanos. La realidad sustancial es la misma: todos son seres humanos y no animales, ya que tienen autoconciencia y capacidad simbólica y comunicante. Además, no son meros entes que realizan actos instintivos, sino que tienen un concepto de persona o personalidad que los hace únicos y diferentes.

1:: Este proyecto fue financiado por una Beca PIF en la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2007-2012).

2:: El concepto de “cosa en sí”, utilizado por Kant, se refiere a aquello que es absolutamente incognoscible, aunque exista independientemente de la conciencia.

3:: La *complexio oppositorum* o *coincidentia oppositorum* fue introducida por Nicolás de Cusa en el siglo XV. Este modelo comprensivo ha sido desarrollado en profundidad por Duch en su tesis doctoral (1974) y en sus obras *Historia y estructuras religiosas* (1978) y *Mito, interpretación y cultura* (2002).

En relación con este principio antropológico, la pregunta fundamental “¿quién soy?” será explorada en este ensayo desde cuatro perspectivas: la visión esencialista o interior, la visión existencialista o exterior, la ausencia o superación de la yoidad y la visión interpretativa o narrativa. En este sentido, ser un *yo*, aunque pueda parecer similar o comparta rasgos constitutivos con otros conceptos, no es equivalente ni sinónimo de mismidad, self, identidad. Aquí, el *yo* es entendido como el particular universal que comparten todos los seres humanos y que les permite, primero, ser y pensar; segundo, existir e interactuar; tercero, conocerse y sentirse y, cuarto, definirse y narrarse mediante palabras u otros símbolos.

Es preciso reiterar que, aunque los cuatro modelos puedan representar tendencias propias de una época o una perspectiva teórica bien definida, en ocasiones se alternan y a veces incluso se superponen, razón por la cual se han utilizado aquí, únicamente, como delimitaciones explicativas. Esto quiere decir que, si bien cada perspectiva marca unos hitos básicos y unas tendencias características, no son en ningún caso excluyentes ni determinantes.

La visión esencialista: el yo interior

Diversos autores han definido al sujeto como uno, independientemente de sus construcciones mentales o de su contexto psicosocial y cultural. ‘Eencialismo’ es entendido aquí como la tendencia filosófica que apoya la presencia de un ente unitario que prevalece por encima de la experiencia empírica. La idea de sujeto o persona como sustancia estanca, indisoluble y eterna, es decir, que viene con el nacimiento y se va con la muerte, podría ser ilustrada con las contribuciones de Parménides, uno de los primeros en referir el carácter de permanencia del ente (Abbagnano, 1973; Hirschberger, 1982; Ferrater Mora, 1973). El *Poema* de Parménides refiere la persistencia del *yo* pese a los cambios y el transcurso del tiempo. El ser es, único y esencial, inherente e inamovible, completo y total. El principio del concepto de *yo* en filosofía quedó un tanto estancado y la mayoría

de los autores sucesivos dieron por válido su carácter “esencial”. De hecho, durante la Grecia clásica (siglos V y IV a. C.), Sócrates o Platón sentaban las bases de la noción de interioridad, centrándose en el sujeto y su búsqueda dialógica. A pesar de que para el griego de la época clásica toda la existencia era visible y audible, es decir, todo se manifestaba de manera exterior, hacia los *otros*, ya desde Platón se podían intuir algunas diferencias insondables entre el cuerpo, situado en el exterior y entendido como cárcel opresora, y el alma o sustancia esencial, situada en el interior.

Ya en la época romana, bajo la influencia de filósofos morales, estoicos y epicúreos tales como Séneca, Plinio o Epicteto, la idea de interioridad continuó vigente y se comenzó a tornar incluso reflexiva. La aparición de la conciencia y la moral distanció al individuo de su papel en la comunidad o de su estatus social y le permitió abandonarse a la búsqueda del sí mismo. El *yo* como “un ser responsable, consciente independiente, autónomo y libre” (Mauss, 1979, p. 78) comenzó a aparecer con el ascenso del cristianismo⁴. La unidad moral que otorgaba la religión cristiana a los sujetos en esta época y su vínculo con la espiritualidad fueron elementos clave para comprender por qué la yoidad permanecía en el ámbito privado, sujeta a las experiencias místicas. Y es que el ascenso de las creencias filosóficas y religiosas fue fundamental para el desarrollo de un *yo* interior reflexivo, de carácter autónomo, que se expresa en su ámbito predilecto: el de la religión y la filosofía moral. Este *yo* reflexivo se distancia de las categorías estatutarias y sociales, propias del hombre primitivo y del medieval. Por ejemplo, en *Las confesiones* de San Agustín, es evidente la dicotomía: “‘¿Tú quién eres?’. Y respondí: ‘Soy un hombre’. Por eso tengo un cuerpo y un alma; el uno, exterior; la otra, interior” (2003, p. 241).

Si bien estas concepciones esencialistas de la yoidad se encuentran muy relacionadas con la tradición del *yo* interior —aquella que entiende que la conciencia del sí

4:: Con la promulgación del Edicto de Milán 313, que establecía la libertad de religión en el Imperio Romano.

es inmutable— no será hasta Descartes que comience a proliferar una concepción interna del *yo* como unidad racional, independiente y autónoma⁵. Las aportaciones del filósofo resultaron cruciales y, quizás, las más importantes para comprender la definición de la interioridad. A la luz de esta corriente, que se convirtió en una de las claves del pensamiento ilustrado, el *yo* (como entidad pensante) es el centro del universo y la realidad originaria de todo posible saber. Descartes extremó la importancia del *yo* (“*Je pense, donc je suis*”) y generó la idea de que existían dos ámbitos separados a los que se refirió con los términos *res cogitans* y *res extensa*. La primera se encuentra en la interioridad, y aquí es donde se encuentra el “yo pienso”: para Descartes el *yo* está fuera del mundo de la experiencia y su visión es fundamental para comprender las tesis materialistas y deterministas posteriores, además de las posturas racionalistas desligadas del campo empírico. Con el auge del Romanticismo en el norte y el centro de Europa, el *yo* adquirió un estatuto diferente al de la Ilustración. El *yo* romántico o conciencia individual ya no se describe como una totalidad perfecta, sino que invita a explorar las sinuosidades y contrariedades de la propia interioridad.

Algunos aspectos de la epistemología kantiana y las aportaciones de los idealistas Georg Hegel y Johann Fichte, sobre todo, devolvieron al estudio del sujeto un estatuto primordial, situándolo en un primer término de análisis. Aunque Kant (2002) aceptaba en cierta medida la concepción que los empiristas tenían sobre el acceso a la experiencia, con su noción de sustancia recuerda que existe una unidad primera y auténtica, que es el *yo* (*selbst*). El *imperativo categórico* fundamenta, en parte, la posibilidad de llegar a ser un *yo* autónomo correlativo a un nosotros universal basado en la igualdad y la fraternidad y permite, de esta manera, cimentar la autonomía del sujeto moral y, por lo tanto, de la yoidad o la persona como intención ética. Para este autor las diferentes manifestaciones del ser dependen de unas estructuras apriorísticas que facilitan el acceso al conocimiento.

Estas categorías empíricas (Kant, 2002, p. 156) dependen de la razón práctica, es decir, de la conciencia moral. Kant refiere la conciencia de un *yo* fijo y permanente, que llama fenoménico y que es inherente al ser, es decir, esencial; y la existencia de un *yo* trascendental, que llama nouménico, y que, aunque pertenece al ser en sí, no puede ser abordado desde la conciencia. Este mismo *yo* se tornará aún más complejo en Hegel⁶, quien anticipa la no distinción entre sujeto-objeto, que retomará más adelante la posmodernidad.

La visión existencialista: el *yo* exterior

En esta segunda perspectiva cobran especial relevancia los factores espacio-temporales, así como las relaciones con los otros individuos y subjetividades. El “*dasein*” o “ser en el mundo” propuesto por Heidegger (2009), justamente, pone de manifiesto la necesidad inherente al ser humano de relacionarse e interactuar con *otros*, que es la clave de esta mirada. También Sartre (1989), desde la corriente existencialista, desarrolla una fenomenología del *yo* en la que plantea la importancia del *otro* en la constitución de la propia objetividad. Es más, para el autor, el fundamento del ser ya no es el *yo*, sino el *otro* —que viene del exterior— que es el que cosifica y otorga significación. En este sentido, cualquier tipo de *identitas* cognitiva, innata, constante y permanente, o cualquier diferencia biogenética o fisiológica, carecería de importancia. Autores como Hunt, Benford y Snow (1994), por ejemplo, muy influidos por George H. Mead, sostienen que la identidad individual, independientemente de su estructura objetiva, es fruto de la interacción conjunta entre individuos y se construye en el ámbito de lo social.

Numerosos sociólogos y antropólogos han señalado el carácter comunitario (y exterior) de los miembros de las sociedades primitivas o arcaicas. Para Émile Durkheim (1994), por ejemplo, la conciencia del primitivo estaba totalmente fuera del sí, es decir, dependía de la comunidad a la que el sujeto pertenecía. En este caso, la yoidad remitía al linaje, la etnia o el grupo cultural,

5:: Estas ideas las desarrolló principalmente en sus *Meditaciones metafísicas* (1980).

6:: Véase la *Fenomenología del espíritu* (2015).

y el sujeto no significaba nada más allá de su pertenencia al grupo o su rol, a veces único, en él. Para profundizar sobre la yoidad en las comunidades arcaicas son esenciales los estudios de François Héritier (1977), quien indica que el individuo de la sociedad antigua⁷ no tenía más yoidad que la dictada por la voluntad grupal. El colectivo asignaba un lugar determinado al individuo que no podía ser transcendido por este. Así, la forma identitaria era inseparable del lugar que ocupaba el sujeto en el grupo y de su poder adquirido, es decir, de sus relaciones sociales y sus vínculos con la alteridad grupal.

Acerca del lugar “estático” (rol hereditario e inamovible dentro del grupo) que ocupan los individuos dentro de la comunidad, es relevante el trabajo de campo que realizó Marcel Mauss con los zuñi, un grupo nativo norteamericano. El investigador llegó a la conclusión de que las personas –los miembros de la tribu– eran, de hecho, personajes cuyo papel consistía en representar en su sitio la realidad prefigurada del clan (Mauss, 1979). De esta manera, el *yo* era una etiqueta estática otorgada por el grupo y que concernía a una relación con la exterioridad.

Al adentrarse más en el estudio del *yo* social, no se pueden dejar de mencionar los aportes de George H. Mead (1982) sobre los vínculos entre persona y sociedad. Desde esta mirada, el todo sería anterior a la parte y el individuo entendido como “persona autoconsciente” solo podría constituirse sobre la base de su pertenencia a la sociedad. Solo en el proceso social pueden surgir las personas en calidad de seres que se han hecho conscientes de sí. La percepción existencialista de la yoidad propuesta por Mead es configurada, principalmente, por las situaciones de interacción. Esta idea es similar a la planteada por Herbert Blumer (1982), quien considera que lo que constituye la vida de grupo es la interacción (p. 84). Así, el acceso al autoconocimiento será de carácter

indirecto y estará muy influido por los puntos de vista particulares de los otros miembros del grupo social o por el grupo social mismo (Mead, 1982, p. 170).

Desde esta perspectiva, sería imposible que un *yo* fuese independiente o autónomo, dado que no existe ninguna acción significativa sin dependencia. Dicho con otras palabras, los individuos por sí mismos no pueden significar nada, por lo que sus actos carecen de sentido hasta que se coordinan con los de los *otros*. De forma similar, Max Scheler (1935) –muy influido por Marx– ha señalado que toda persona auténtica y finita se integra siempre como *persona colectiva compleja*, es decir, como miembro de una comunidad. La persona, más que ser un organismo aislado, es una especie particular de la totalidad social. Así, una condición inalterable de la existencia es que el individuo se encuentra con otros, de modo que la yoidad se funda en la coimplicación o relación (Schütz y Luckmann, 2001) entre el mundo externo y el *tú*. De hecho, el modo de actuar de los individuos estará estrechamente relacionado, no solo con las actividades y las acciones que realizan los *otros*, sino con las que realiza el mismo sujeto en el espacio común (como *otro* para los demás). Por ende, lo que une a un sujeto y a otro es la aprehensión significativa del conocimiento subjetivo del *otro*.

La teoría de la identidad social (Cooley, 1902; Stryker, 2002; Burke, 2004a, 2004b) ha otorgado un énfasis especial a la categorización del *yo* en su adscripción a los diversos roles propios de la sociedad. Aquí cobran especial relevancia los procesos de significación y las expectativas asociadas a ese rol y a su debida performance (Stets y Burke, 2000). La persona se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general del rol al que se adscribe; los sujetos desarrollan diferencias en la manera de desempeñar el rol. La yoidad entendida como proceso cooperativo o reflexivo, sujeto al cambio y fruto de una relación recíproca, es una de las premisas de numerosos

7:: Se refiere a los samo, comunidad africana en la que realizó estudios de campo durante años.



Foto: Cecilia Vidal

autores entre los que se citan, tan solo a modo de ejemplo, a aquellos que destacan mejor el carácter heterogéneo de las identificaciones. Sus maneras de denominar a la yoidad o a la identidad ya de por sí son significativas e ilustran bien esta concepción fragmentada del sujeto. La llamada “identidad de retazos”, de Heiner Keupp y Renate Höfer (1988), la “identidad como hojaldrada” de François Héritier (1977) o la “identidad como *collage* cultural”, propuesta por Carmelo Lisón Tolosana (1997) son buenas muestras de ello. Todos entienden la yoidad como un proceso sujeto al cambio, que se construye a través del tiempo, y también destacan la importancia de la representación o la recreación del yo.

En la misma línea están los teóricos de los estudios culturales, Paul Willis (2000), Ian Chambers (1994), Dick Hebdige (1987) y Angela McRobbie (1992), que ponen de manifiesto que la cuestión de uno mismo está muy vinculada a la propia subjetividad y a su historia. Como ha remarcado Paul Gilroy (1998):

Sobre este hecho en disputa, de inmediato debemos conceder que los seres humanos son hechos y se hacen a sí mismos, más que nacen de alguna forma ya acabada. La fuerza de este comentario ha tenido un significado especial en el desarrollo de los movimientos de oposición a la modernidad (p. 68).

Tampoco se pueden olvidar las aportaciones del pensamiento feminista clásico de Simone de Beauvoir (1960) o de la investigadora contemporánea Londa Schiebinger (1996), que tratan de superar la visión androcéntrica del mundo promovida por la Ilustración (Harding, 2000). Pero no todos los teóricos de los estudios culturales o feministas entienden la yoidad en términos subjetivos. Existen numerosos aportes que enfatizan en su carácter social y relacional, y en la solidaridad como forma de conexión y acción social (Hall y Du Gay, 2003; Fuss, 1989; Canning, 1994; Fraser, 1989; Haraway, 1985, 1990, 1995; Riley, 1990; Butler, 2002). El relacionar la identidad con el principio

de solidaridad invita a entenderla, según Gilroy (1998), como un efecto mediatizado por las estructuras históricas y económicas, iniciado en prácticas significativas a través de las cuales operan, y planteado en encuadres institucionales contingentes, que regulan y expresan la reunión de individuos en procesos sociales modelo.

Según la perspectiva existencialista, las personas construyen y desarrollan identificaciones para sí gracias a las formas culturales o estatutarias propias del entorno. No obstante, para entender el sí socializado, es decir, la yoidad exterior o existencial, no solo son importantes los papeles frente a los *otros* o las pertenencias culturales, aceptadas o no. La yoidad no solo sería la suma de identificaciones con el exterior (sea con los *otros significativos* o con los *otros generalizados*) que el individuo realiza para sí y para los demás, sino el resultado de una serie de relaciones psicosociales que van más allá de la mera proyección. Es más, el sujeto precisa apoyarse en una orientación ideológica y compartirla con otros: “La forma social del individuo en su cultura es policéntrica, ya que para comprenderse a sí mismo y significarse en el mundo necesita reconocerse en otros” (Esteve Fabregat, 1993, p. 252).

La ausencia o superación del yo

Las guerras mundiales que asolaron Europa en la primera mitad del siglo XX y el auge de los extremismos y sus fatales consecuencias —como el Holocausto— encarnaron la más radical y terrible reivindicación identitaria y provocaron una ruptura sin precedentes en la reflexión anterior sobre el sujeto. Esta época, llamada por Eric Hobsbawm (1999) “la edad de los extremismos”, llevó a cabo, en nombre de las vindicaciones nacionalistas exacerbadas, los crímenes más atroces contra la humanidad conocidos hasta el momento. El temor y el odio a los *otros*, el miedo a la alteridad, en definitiva, provocó una ruptura sin precedentes en el pensamiento occidental. Los ideales postulados por la filosofía idealista y las grandes religiones comenzaron a resquebrajarse a causa de estas circunstancias. El individuo ya no es el “hombre entero y racional” ni cumple con los ideales del *cogito* cartesiano.

El nuevo yo, que antepone la acción en el mundo sobre la reflexión interior, se construye por las funciones que efectúa y por la historia que cuenta sobre su realización personal. En este contexto, la búsqueda de un principio unificador interno (*yo reflexivo*) carece de sentido. El sujeto no trata ya de abarcar su individualidad mediante la reflexión interna (moral o religiosa), puesto que la idea de totalidad o plenitud del yo comienza a negarse y resquebrajarse hasta incluso estallar. La idea de una unidad o personalidad total o una identidad “íntegra” comenzó a ser rechazada desde varios ámbitos de la cultura y la sociedad.

Hacia finales de los años sesenta, la orientación posmoderna —que superó el carácter central del hombre en el universo— hizo primar lo impersonal, el anonimato, hasta llegar a dibujar una ausencia total de centro: el vacío o la nada. Para el antropólogo estructuralista francés Lévi-Strauss (1964), que anunció la disolución del sujeto —interpretada como muerte del sujeto (Arreaza y Tickner, 2002)—, tampoco existía más que dispersión. Desde esta perspectiva, el yo más bien se encuentra inserto y es “un conglomerado de fragmentos en relaciones inciertas” (Fernandez-Zoila, 1999, p. 27) y, por lo tanto, arrojado al insondable transcurso del tiempo. Pero la disolución del sujeto propuesta por Lévi-Strauss ya aparecía en la teoría de la personalidad de Sigmund Freud a principios del siglo XIX y fue continuada luego por autores como Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault o Gilles Deleuze, entre otros.

Para comprender estas transformaciones en la concepción del yo, entendido aquí como un ser pulsional que se rige por el inconsciente —y el deseo—, es necesario remontarse entonces a la teoría de Freud (2000a, 2000b). La teoría psicoanalítica provocó un descentramiento clave en la noción clásica de individuo, que resulta indispensable para comprender la disolución del sujeto posmoderno. Tal y como ha descrito Joan Prat (2007), el psicoanálisis supuso el “divorcio” definitivo de las llamadas filosofías del sujeto. La metapsicología freudiana redujo al yo racional

a un conjunto de pulsiones indestructibles, inmortales e intemporales (Ricoeur, 1965). La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente –una de las premisas fundamentales del psicoanálisis– y sus descubrimientos acerca de las funciones del *yo*, el *superyó* y el *ello* (Freud, 2000a) poseen una extraordinaria importancia para la comprensión del problema de la yoidad.

En su primera etapa, Freud describe el aparato psíquico como la suma de dos partes o instancias: una reprimida y otra represora o, lo que es lo mismo, un inconsciente y una conciencia. Desde el punto de vista del psicoanálisis, todas las percepciones procedentes del exterior (sensoriales) y del interior, a las que damos el nombre de sensaciones y sentimientos, son conscientes. Para Freud (2000b) existen tres términos clave en los procesos mentales: lo consciente, percepción más inmediata y segura; lo preconscious, inconsciente latente, capaz de conciencia; y lo inconsciente, lo reprimido, incapaz de conciencia (p. 168). A los ojos del psicoanalista, el *yo* sería la entidad intermedia que integra la conciencia y domina el acceso al mundo exterior y, además, fiscaliza todos sus procesos parciales (2009, p. 11). El *ello*, que contiene las pasiones o energías instintivas, es más fácilmente identificable con el inconsciente; y el *superyó*, o imperativo categórico, es el que organiza, somete (ordena y prohíbe) por medio de una serie de figuras externas –sean los padres o las instituciones– al *yo*. La yoidad freudiana, entonces, termina sometida a tres dependencias: el mundo exterior, el *ello* y el *superyó*. La articulación entre estas tres es clave para el desarrollo de la personalidad y el mantenimiento de su estabilidad.

Para Carl Gustav Jung, discípulo de Freud, los contenidos que conforman el inconsciente no solo son de índole personal, en la medida en que constituyen adquisiciones de la existencia individual, sino que también poseen contenidos interpersonales, colectivos, en forma de categorías heredadas o arquetipos. Así, el ser es o funciona como “una *máscara que finge individualidad*, haciendo creer a los demás y a uno

mismo que es individual, cuando no constituye sino un papel representado, donde la psique colectiva tiene la palabra” (Jung, 2009, p. 72).

Esto lleva a la génesis del ideal del *yo*, pues detrás de él se oculta la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con las figuras paternas. Esta primera identificación definida por Freud como la más temprana exteriorización del afecto hacia otra persona –sea el padre o el cuidador– desempeña un papel clave en la construcción y el desarrollo posterior de la persona. De hecho, “la identificación aspira a configurar el propio yo a semejanza del otro, tomado como modelo” (Freud, 1999, p. 99). Este también es clave en la obra lacaniana y es reformulado en claves más radicales: el *yo* aquí ya no es entendido como una instancia organizada y estructural compuesta de una superposición de identificaciones, sino que se encuentra *dividido*, barrado o escindido.

El posmodernismo nace de la desconfianza o la incredulidad hacia las metanarrativas, la epistemología, la racionalidad, la metafísica y, también, hacia la categoría de sujeto moderno. El sujeto posmoderno, por el contrario, no es un ser pensante y autónomo, sino dependiente de su entorno. Los lazos sociales que funcionaban como herramientas de identificación vinculados al Estado (*yo* nacional) desaparecen para dar lugar a nuevas problemáticas surgidas de la globalización (*yo* local-global). En las sociedades posmodernas, llamadas por Foucault “sociedades disciplinarias” (1992), los seres humanos se convierten en sujetos articulados por las prácticas institucionalizadoras del poder. Así, la yoidad podría ser o bien sometida y dependiente de los *otros* o bien consciente, pero en ningún caso independiente.

En estas “nuevas sociedades de control”, como las llama Deleuze (1991); del “riesgo”, en palabras de Ulrich Beck (2006); o “líquidas”, como afirma Zygmunt Bauman (2003), se configuran nuevas subjetividades y formas de identificación caracterizadas por la flexibilidad, la imprevisibilidad y una tendencia hacia la



Foto: Cecilia Vidal

dispersión y la heterogeneidad (Fredric y Zizek, 1998). La cuestión que habría que plantearse es: ¿Se puede ser múltiple y coherente a la vez? La visión unitaria del *yo* no es viable ya, porque la cultura tradicional se ha disuelto y el sujeto se identifica en relación a una pluralidad de respuestas. Robert Lifton (1968) habla de un “yo proteico” capaz de adaptarse a transformaciones fluidas “compuesto por ‘fragmentos de identidad’ combinables y cambiantes de una situación –o de una relación– a otra” (p. 12).

Para Bauman (2003), el sujeto de la “moderna sociedad líquida” constituye comunidades con identidades incorporadas (“comunidades de guardarropa” o de consumo), a través de las que los clientes y usuarios se identifican. Así, las agrupaciones sociales más importantes serían, en todo caso, simples multitudes de consumidores, sin grandes objetivos y, por supuesto, con limitada vinculación. El *homo consumens* no pretende acumular bienes, como ha remarcado Bauman, sino *usarlos* y *descartarlos* rápidamente para poder adquirir otros nuevos. De la misma manera, tampoco pretende alcanzar una identidad o adscribirse a un grupo de referencia: prefiere adoptar roles dispares y vinculaciones ligeras que le permitan abandonarlas sin temor. Un sujeto que busca en los grupos de pertenencia gratificaciones inmediatas más que convicciones profundas es, en definitiva, como expresa el sociólogo, un sujeto más autónomo pero, a la vez, más solitario.

Este *yo saturado*, como lo llama Kenneth Gergen (1996), puede encontrar cierta coherencia entre todas sus identificaciones o, por el contrario, transformar esta multiplicidad en inadaptabilidad (mal uso de la sobreabundancia de roles). La falta de adaptabilidad – también llamada monoidentidad o multifrenia (Carreras y Linares, 2006)– puede convertirse en obsesión por una de las identificaciones (nacional, sexual, étnica, religiosa) que desplaza o anula a todas las demás, como diría Amin Maalouf (2004), o en una autoexploración de uno mismo, como ocurre en la sociedad hiperconsumista, en palabras de Byung-Chul Han (2010).

La visión narrativa: un análisis interpretativo de la yoidad

El *yo* es una expresión necesariamente ambigua, diría Husserl (1991). En cualquier caso, la aplicación del término tan solo hace alusión al hablante que se designa a sí mismo. De hecho, la descripción de las identificaciones dirige la reflexión forzosamente hacia una espiral de designaciones pronominales. Tal y como menciona Jean-Pierre Boutinet (1999), “la inflación de lo pronominal en los discursos (sí, sí mismo, *yo* mismo, etc.) corrobora el lugar adquirido por la individualización” (p. 187) o, como diría Jürgen Habermas (1988), el lugar desde el que el hablante adquiere notoriedad. Como apunta Anthony Giddens (1995), “el ‘yo’ es un conector lingüístico que toma su significado de las redes de términos por las que se adquiere un sistema discursivo de subjetividad” (p. 72).

La visión narrativa sitúa al actor en el centro de las relaciones y las historias, que se ven afectadas por el tiempo y el espacio (Somers, 1994). Como diría Charles Taylor (1996), ser un *yo* está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para uno mismo. Este enfoque, por tanto, se aleja de las categorías estatutarias propuestas anteriormente y permite resaltar el carácter discursivo, relacional y procesal de la yoidad. Así, el lenguaje y la narración son las áreas clave de elementos de la vida cotidiana y de la experiencia humana tales como las emociones, los valores, los recuerdos o el sentimiento de historicidad (Kerbi, 1991). Como ha sugerido Margaret R. Somers (1994), “la vida social es narrada y... la narrativa es una condición ontológica de la vida social” (pp. 613-614). Mientras que la antigua interpretación de la narratividad estaba limitada a una forma representacional, las nuevas aproximaciones la consideran en clave epistemológica y ontológica. A partir de aquí se insinúa una cuestión de enorme importancia: la experiencia se constituye a través de narrativas, y los sujetos y grupos dan sentido a lo que sucede recurriendo a varios relatos.

El filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur (1965) describió, de manera esclarecedora, la *identidad narrativa* desde una perspectiva fenomenológica y hermenéutica en *La metáfora viva* (1980), *Tiempo y narración* (2007) y *Sí mismo como otro* (1996). Ricoeur transita de una yoidad simbólica o simbolizada a una yoidad narrativa o narrada, cuyo terreno predilecto es la interpretación hermenéutica. Para el investigador, la identidad narrativa no es más que aquella que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa, y la yoidad humana se unifica en el relato de una vida.

Ciertamente, es narrándonos como adquirimos una estructura significativa autocomprensiva y reflexiva, ya sea llamada *yo*, identidad o identificación, porque nos reconocemos en las historias que contamos sobre nosotros mismos. Pero ¿cómo se relacionan o se funden la historia de una vida y su relato? Cabe recordar que el vínculo entre vida e historia no es nuevo y se remonta, como ha

apuntado Michael Bamberg (2011), a las aportaciones de Sigmund Freud (1979), Henry Murray (1938) o Gordon Allport (1937). Para Ricoeur (1996, 2007), el relato es la dimensión lingüística que proporciona la dimensión temporal a la vida en cuanto historia contada. Esta unidad o *núcleo narrativo* es la de una historia personal volcada al exterior con una intencionalidad ética, que se configura y expresa en el tiempo, y que confiere cierta permanencia, haciendo posible la identidad narrativa o yoidad narrativa (Bühler y Habermacher, 1988).

La tesis fundamental de Ricoeur sobre la *pertenencia del yo a su mundo* reconoce la temporalidad como la primera instancia –capaz de abarcar toda la problemática de la yoidad– que determina la praxis humana. Pero esta experiencia empírica toma consistencia mediante una única conciencia subjetiva: el lenguaje. Vale recordar que el concepto de los *procesos de identificación* –tal y como los llama el antropólogo Lluís Duch (1984)– representa bien los determinados trayectos vitales que, a menudo en zigzag, recorren las personas concretas o los grupos humanos. Es importante matizar que estos procesos no tienen que ser duraderos y pueden ser muy variables; de hecho, se adaptan a cada circunstancia vital. Las claves para entender esta movilidad vienen dadas no solo por la tendencia del individuo a identificarse (para sí) o ser identificado (para los otros), ni tampoco exclusivamente por la tendencia a proyectarse o asimilarse a una realidad social, sino por el *empalabramiento* de esta realidad, como diría Duch (1984). Así, ser o identificarse es, en principio, ponerse en palabras. Identificar o, más bien, identificarse, sería poner nombre sobre clases de objetos, fenómenos, procesos de la realidad cotidiana y sobre uno mismo y, en especial, poder dar a conocer a los demás aquello de lo que hablaremos, como señala Ricoeur.

Desde esta perspectiva es preciso sobrepassar la cuestión del lugar (interior o exterior) en cuanto espacio donde el *yo* se instaura, y entender el *yo* narrativo en un sentido moral, como sugiere Taylor (1996). Ser un *yo*, a su juicio, es mucho más que ocupar un lugar u otro: tiene más que

ver con ser capaz de encontrar un punto de vista propio, una perspectiva moral acerca de cómo uno ha de ser. Así, la propia identidad para este autor es definida como:

[Los] compromisos e identificaciones que proporcionan un marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valoro lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte desde el cual puedo adoptar una postura (p. 128).

Ahora bien, reflexionar sobre las personas requiere tener presente que los seres solo existen en un cierto lenguaje o, en parte, son constituidos por ese carácter narrativo. Es así como Taylor (1996) se propone responder en clave comunitaria a la pregunta antropológica por excelencia: “¿quién soy?”.

Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes (p. 43).

A este respecto, el rol del lenguaje y la interacción narrativa —la conversación, propiamente— son fundamentales para definir las características del individuo. El vínculo entre el sentido individual del *yo* y sus dimensiones sociales puede conformarse como una parte crucial de las actividades discursivas y conversacionales. En el diálogo, el sujeto puede definirse en el encuentro para los otros. Los interlocutores son, para Taylor, aquellos que permiten los lenguajes de autocomprensión y los que en cierta medida otorgan sentido a la autonarración y, finalmente, a la comprensión de uno mismo. El *yo*, desde este enfoque, solo tendría entidad en lo que el autor llama *urdimbre de interlocución*, a saber, la situación de carácter narrativo que otorga sentido a los individuos y que les permite definir sus vidas.

Bamberg (2011) también ha subrayado la importancia de la narrativa en el estudio de la yoidad. El autor se pregunta de qué manera la investigación narrativa tradicional se ha posicionado como una contribución *sustantiva y productiva* en el estudio del *yo*. Además, hay que tener en cuenta las actividades diarias en las que la yoidad está construyéndose, formándose, preformándose y performándose. En este contexto, más que hablar de un *yo* genérico o sustancial, sería mejor entenderlo de manera interpretativa, en actividad, en construcción, en interpretación constante. Como ha destacado José Ortega y Gasset (1941), la vida es quehacer, puesto que el hombre no tiene más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. Aunque esta aseveración parezca evidente, es fundamental para comprender la construcción narrativa de la yoidad, entendida como una *autopoiesis*⁸: “Lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*” (p. 37). De la misma manera, la yoidad es en gerundio (haciéndose) y nunca en participio (hecha).

Al carecer de identidad constitutiva —esencia o sustancia permanente en el tiempo— y al no encontrarse adscrito ni poder instalarse de una vez y para siempre en ninguna categoría fijada, el ser puede transitar sin llegar nunca a ser el definitivo. En la variedad de espacios y tiempos, el sujeto se construye por mediación de las experiencias del pasado articuladas en tramas *argumentales* más o menos coherentes, que acostumbran a adoptar la forma narrativa y permiten desarrollar las matrices espacio-temporales. Esta visión hermenéutica de la yoidad recalca la importancia de las continuas referencias a relatos y narraciones, propios o ajenos.

El hecho de que los sujetos estén desde el nacimiento en contacto con una multiplicidad de narrativas y, más aún, el placer innato del ser humano por escuchar y contar historias, evidencian claramente la necesidad de la narración para la construcción del conocimiento acerca del sí, de los *otros* y del mundo. Estas historias, que primero serán escuchadas en silencio, nacerán en el

8:: Del griego αὐτο ('sí mismo') y ποιησις ('creación' o 'producción'), se entiende aquí este término en el sentido propuesto por Humberto Maturana y Francisco Varela (1973), unos de los primeros en acuñarlo en tanto condición de existencia de los seres vivos en la continua producción de sí mismos.

espacio cotidiano familiar como una sed por acercarse, por una parte, y alejarse, por otra, del mundo circundante. Vale recordar cuando el niño solicita a los padres o conocidos: “Cuéntame una historia”. Esta primera toma de contacto con lo narrativo comenzará poco a poco a ampliarse y su crecimiento llegará a ocupar casi todos los ámbitos de las relaciones sociales que entabla el individuo con el prójimo.

Las exposiciones narrativas están incrustadas en la acción social y nunca separadas de ella (Gergen, 1996). Mediante estos enunciados, los acontecimientos se hacen visibles. Asimismo, las narraciones del *yo* no son posesiones fundamentalmente del individuo, sino de las relaciones de este con su contexto, es decir, son productos del intercambio social, comunicativo y mediático. Como alude Gergen (1996, p. 232), “ser un *yo* con un pasado y un futuro potencial no es ser un agente independiente, único y autónomo, sino estar inmerso en la interdependencia”, y comprender la acción de este *yo* no es más que situarla en un contexto. El individuo explicaría así, mediante la narración, la relación de acontecimientos relevantes para sí a través del tiempo.

Para finalizar esta aproximación a la condición narrativa de la yoidad, es importante añadir que no es posible ser un *yo* solitario, puesto que el ser se constituye en relación con ciertos interlocutores. La narrativa tendría aquí un papel estructurador: las vidas se despliegan en forma de historia, pero también, y primordialmente, otorgarían sentido. Lo que *yo* soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser. El *yo* narrativo, por tanto, es la historia que cada uno está inducido a contarse a sí mismo y a los *otros*. Por eso, la dimensión biográfica es un componente esencial de la persona. De hecho, como ha formulado Bamberg (2011), “los relatos biográficos y la biografía, preferiblemente la autobiografía o la historia o la vida, se convierten en los espacios privilegiados para la investigación de identidad” (p. 14). Aquí la construcción del *yo* está vinculada con la habilidad para conferir significados a los actos, dar sentido a los planes o configurar las ilusiones propias.

Conclusiones

Realizar una panorámica sobre los sentidos del *yo* no es una tarea sencilla, ni nunca completa. Al tratarse de una pregunta fundamental, está en el centro de debates filosóficos, antropológicos, psicológicos, sociológicos... pero también, y más que nunca, comunicativos. Hoy en día, en el marco de una sociedad digital, el *yo* se define y comparte en *blogs* y redes sociales de manera diaria. Pareciera que la pulsión por describir qué se es estuviera más vigente que nunca en el mundo en línea.

A la luz de la revisión del estado del arte se puede concluir que el *yo* puede ser entendido de formas muy diversas: reducido a una interiorización pasiva de las categorías heredadas (el *yo* nominal adquirido en la infancia); delimitado por su adscripción a roles estatuarios definidos en sociedad (el *yo* socializado); entendido desde el potenciamiento de su naturaleza emocional, a la vez que personal; o definido de forma narrativa y en construcción con otros interlocutores.

En definitiva, queda de manifiesto la necesidad de realizar un análisis multidimensional del *yo*, puesto que todas estas perspectivas son interpretaciones que deben ser estudiadas de manera complementaria, sin que una prime sobre la otra y sin que se le otorguen valores axiomáticos a ninguna. Es más, en cada época se dan visiones coimplicadas, que revelan la importancia de tender puentes entre las distintas disciplinas y enfoques a la hora de estudiar y cuestionar el *yo*.

Justamente por ello, esta exploración por los sentidos del *yo* partía desde la premisa de la coimplicación, en los términos propuestos por Lluís Duch (1984), como una mirada capaz de integrar las distintas visiones sobre este concepto. Este enfoque complementario ha sido sugerido especialmente desde la perspectiva narrativa y la intersubjetiva, que tienen entre sus objetivos superar versiones parcializadas o axiomáticas. Esta mirada compleja pone de manifiesto el *polifacetismo* humano, que no es más que la cualidad del hombre de comunicarse y expresarse.

Referencias

- Abbagnano, N. (1973). *Historia de la Filosofía*. Barcelona, España: Montaner y Simón.
- Allport, G. (1937). *Personality: A Psychological Interpretation*. Nueva York, NY: Holt.
- Arreaza, C., y Tickner, A. B. (2002). Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: Manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*, 54, 14-98.
- Bamberg, M. (2011). Who am I? Narration and its contribution to self and identity. *Theory and Psychology*, 21(1), 3-24.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Madrid, España: Paidós.
- Boutinet, J. P. (1999). *Traité de sciences et techniques de la formation*. París, Francia: Editions Dunod.
- Bühler, P., y Habermacher, J. F. (1988). L'identité narrative. En *La narration. Quand le récit devient communication* (pp. 278-300). Ginebra, Suiza: Les Editions Labor et Fides.
- Burke, P. J. (2004a). Identities, Events and Moods. En J. C. Turner (Ed.), *Advances in Group Processes* (pp. 25-49). Greenwich, CT: JAI Press.
- Burke, P. J. (2004b). Identities and Social Structures: The 2003 Cooley-Mead Award Address. *Social Psychology Quarterly*, 67(1), 5-15.
- Canning, K. (1994). Contesting the Power of Categories: Discourse, Experience, and Feminist Resistance. *Signs*, 19(2), 368-404.
- Carreras, A. y Linares, J. L. (2006). Diálogos sobre personalidad, identidad y narrativa. *Revista Redes*, 16, 83-95.
- Chambers, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Cooley, C. H. (1902). *Human Nature and Social Order*. Nueva York, NY: Scribner.
- De Beauvoir, S. (1960). *The second sex*. Londres, Inglaterra: Four Square Books.
- Deleuze, G. (1991). Postdata sobre las sociedades de control. En C. Ferrer (Comp.), *El lenguaje libertario* (pp. 115-122). La Plata, Argentina: Terramar.
- Descartes, R. (1970). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar.
- Duch, L. (1974). *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*. Barcelona, España: Abadía de Monserrat.
- Duch, L. (1978). *Historia y estructuras religiosas*. Barcelona, España: Don Bosco.
- Duch, L. (1984). *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Barcelona, España: Abadía de Monserrat.
- Duch, L. (2002). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona, España: Herder.
- Esteva Fabregat, C. (1993). *Cultura, sociedad y personalidad*. Barcelona, España: Anthropos.
- Fernandez-Zoïla, A. (1999). *Récits de vie et crises d'existence*. París, Francia: L'Harmattan.
- Ferrater Mora, J. (1973). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamérica.
- Foucault, M. (1992). *Vigilar y castigar*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Fredric, J., y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. Madrid, España: Alianza.
- Freud, S. (1999). La identificación. En *Obras completas. Vol. 18* (pp. 99-115). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000a). *Psicología de las masas*. Madrid, España: Alianza.
- Freud, S. (2000b). Lo inconsciente. En *Obras completas. Vol. 14* (pp. 153-201). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2009). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Madrid, España: Alianza.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking*. Nueva York, NY: Routledge.
- Gergen, K. J. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona, España: Paidós.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, España: Editorial Península.
- Gilroy, P. (1998). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. En J. Curran, D. Morley, y V. Walkerdine (Comps.), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo* (pp. 63-84). Barcelona, España: Paidós.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, España: Tecnos.
- Hall, S., y Du Gay, P. (Comps.). (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Han, B. C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, España: Herder.
- Haraway, D. J. (1985). Manifiesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80, 65-108.

- Haraway, D. J. (1990). *Simians, Cyborgs and Women*. Londres, Inglaterra: Association Books.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Harding, S. (2000). Gender, Development, and Post-Enlightenment Philosophies of Science. En U. Narayan, y S. Harding (Eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (pp. 240-261). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hebdige, D. (1987). The Impossible Object: Towards a Sociology of the Sublime. *New Formations*, 1, 47-76.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid, España: Trotta.
- Héritier, F. (1977). L'identité samo. En C. Lévi-Strauss (Comp.), *L'identité* (pp. 51-80). París, Francia: Presses Universitaires de France.
- Hirschberger, J. (1982). *Historia de la Filosofía*. Barcelona, España: Herder.
- Hobsbawm, E. (1999). *L'âge des extrêmes. Histoire du Court XX Siecle 1914-1991*. París, Francia: Les Editions Complexe.
- Hunt, S. A., Benford, R. D., y Snow, D. (1994). Marcos de acción colectiva y campos de identidad. En E. Laraña, H. Johnson, y J. R. Gusfield (Eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad* (pp. 221-249). Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Jung, C. G. (2009). *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona, España: Paidós.
- Kant, I. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Alianza.
- Kerbi, A. P. (1991). *Narrative and the Self*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Keupp, H., y Höfer, R. (1988). *Identitätsarbeit Heute. Klassische und aktuelle Perpektiven der Identitätsforschung*. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Lifton, R. (1968). Protean Man. *Partisan Review*, 35(1), 12-27.
- Lisón Tolosana, C. (1997). *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona, España: Ariel.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El Pensamiento salvaje*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Maalouf, A. (2004). *Las identidades asesinas*. Madrid, España: Alianza.
- Maturana, H., y Varela, F. (1973). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad desde el punto e vista del conductismo social*. Barcelona, España: Paidós.
- McRobbie, A. (1992). Postmarxism and Cultural Studies: A Postscript. En L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (Comps.), *Cultural Studies: A Reader* (pp. 719-730). New York, NY: Routledge.
- Murray, H. (1938). *Explorations in personality*. Nueva York, NY: Oxford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1941). *Historia como sistema y otros ensayos de Filosofía*. Madrid, España: Alianza.
- Prat, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Ricoeur, P. (1965). Réflexion: Une archéologie du sujet. En *De l'interprétation. Essai sur Freud* (pp. 407-442). París, Francia: Editions du Seuil.
- Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Riley, D. (1990). *Am I That Name?*. Basingstoke, Inglaterra: Macmillan.
- San Agustín. (2003). *Las confesiones*. Madrid, España: Akal.
- Sartre, J. P. (1989). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid, España: Alianza.
- Scheler, M. (1935). *Sociología del saber*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Schiebinger, L. (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Schütz, A., y Luckmann, T. (2001). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Somers, M. R. (1994). The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society*, 23(5), 605-649.
- Stets, J. E., y Burke, P. J. (2000). Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3), 224-237.
- Stryker, S. (2002). *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version*. Caldwell, NJ: Blackburn Press.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós.
- Willis, P. (2000). *The Ethnographic Imagination*. Cambridge, Reino Unido: Polity Press.