

Reflexividad, escritura y génesis del sujeto moderno

*Marino Pérez-Álvarez**

Facultad de Psicología
Universidad de Oviedo

Resumen

El trabajo toma la escritura como una invención decisiva en el desarrollo de la sociedad y en la transformación del ser humano. Se empieza por establecer un contraste entre la sociedad oral y la alfabetizada, referida a la época griega. En un recorrido histórico, se muestra el ascenso de la reflexividad en relación con las tecnologías de la escritura (alfabeto, imprenta) y los modos de lectura (silenciosa, extensiva). Dentro de sus intrincadas relaciones con otros factores, se destaca el papel de la escritura y de la reflexividad en la génesis del sujeto moderno, con énfasis en sus paradojas. Así, se destaca la *apoteosis* de un sujeto trascendental –fundamento de todo conocimiento– y, a la vez, su *cosificación* como sujeto empírico, tomado él mismo como objeto de conocimiento.

Palabras clave: Alfabetización. Reflexividad radical. Sociedad oral. Configuración del sujeto moderno.

Abstract

This study considers writing as a critical invention for the development of society and the transformation of human being. It begins by establishing a contrast between the oral and the literate society in the classical Greek period. By following a historical journey, the study shows the rise of reflectivity regarding writing technologies (alphabet, printing press) and reading modes (silent, extensive). Among the intricate relationships with additional factors, the role of writing and reflexivity for the genesis of the modern human subject is highlighted by pointing out its paradoxes. Thus, the apotheosis of a transcendental human subject –foundation of all knowledge– is stressed together with its reification as an empirical subject that is taken itself as the object of knowledge.

Keywords: Literacy. Radical reflexivity. Oral society. Configuration of the modern subject.

* Correspondencia: <marino@uniovi.es>.

El título del trabajo prefigura una relación entre los tres términos que lo enuncian. Su relación, por avanzar la tesis, sitúa en la escritura la condición tecnológica de la reflexividad moderna y en este tándem, escritura-reflexividad, se sitúa la génesis del sujeto moderno. En abstracto o intuitivamente se podría pensar que una mayor reflexividad y densidad subjetiva llevaría a la escritura, acaso, como manera de darle «salida» y forma. Sin embargo, sería la escritura lo que ha posibilitado la reflexividad y la subjetividad, hasta la saciedad o saturación del sujeto hiperreflexivo moderno actual. No se quiere decir que la escritura sea la única condición, toda vez que ella supone otras condiciones que la han hecho posible. Lo que se enfatiza aquí es el papel decisivo de la escritura como invención *trascendental*, que ha reorganizado la historia humana y reorganiza la historia de cada uno cuando aprende a leer y escribir.

Importa hacer este énfasis no sólo porque en razón de su omnipresencia el papel de la escritura pasa desapercibido, sino y sobre todo porque de otra manera fácilmente se asume ingenua y acríticamente, como suele ocurrir, que la reflexividad y la conciencia el sujeto y el yo son cosa del cerebro y los genes. Así lo dan a entender libros de importantes autores cuando no tienen reparo en titularse «somos el cerebro», «¿qué nos hace humanos?», para concluir que «el cerebro hizo al hombre» arrogándose un atributo creador tradicionalmente asignado a Dios. El énfasis del papel decisivo de la escritura como invención tecnológica y como práctica social y educativa hoy día común resitúa los asuntos humanos en la escala institucional, histórico-social, cuya naturaleza es la historia. En particular, los problemas psicológicos (psiquiátricos o mentales) cobran o recobran su dimensión humana como algo dado en ciertos contextos históricos y vicisitudes personales en relación con las formas de vida, no debidos a loterías genéticas o averías cerebrales.

La escritura como tecnología (alfabeto, imprenta, libros) y como institución (alfabetización, escolarización, hábitos de lectura) demuestra más que muestra cómo una invención humana, histórica, nos ha hecho de la manera que somos con la reflexividad y subjetividad que ya parecen naturales. La escritura refuta el gen-centrismo y cerebrocentrismo, ya que su invención es posterior –de hace unos 6000 años– al establecimiento del genoma y del cerebro humano. Resulta así que el cerebro es más una variable dependiente de la escritura que la presunta variable independiente que fuera su causa. Lejos de estar programada en los genes y en la estructura del cerebro, es la escritura la que reorganiza la propia estructura y funcionamiento del cerebro (Pérez Álvarez, 2011; Wolf, 2008).

Así pues, la escritura, amén de su propia importancia, es un ejemplo y argumento decisivo frente el cerebrocentrismo, alcanzando al debate sobre la naturaleza de los trastornos psicológicos, ligados como están a la reflexividad del sujeto moderno (Pérez-Álvarez, 2012a). Pero no sólo alcanza al cerebrocentrismo, sino también al

subjetivismo que trate de ver o suponer al sujeto como autooriginario, exento o incluso trascendental, no creado, como si fuera ahistórico.

Este artículo trata de mostrar la vinculación de la reflexividad con la escritura a lo largo de un argumento histórico y conceptual. El argumento hace pie en la sociedad oral, sin-escritura y reflexiva *lo justo*, a partir de la cual y situados como estamos en una sociedad alfabetizada, hiperreflexiva, se puede percibir el papel decisivo de la escritura. Puesto que se trata de abarcar mucho dentro de los límites de un artículo y de las limitaciones de un autor no profesional de la historia, aunque la profese y use como sistema (Pérez-Álvarez, 2014), importará más el hilo argumental que los «detalles», por así decir, el collar que las perlas. No obstante, el artículo tiene cuatro núcleos temáticos consignados como apartados con sus subepígrafes: el mundo antes de la escritura, la configuración de la psique griega debida en buena medida al impacto de la escritura, la configuración del sujeto moderno con su elevación de la reflexividad y la irrupción de la nueva alfabetización digital.

EL MUNDO ORAL ANTES DE LA ESCRITURA

Se señala en primer lugar que la escritura no es una mera herramienta que usamos los humanos, sino que ella misma transforma nuestro modo de ser humanos. A este respecto, se hará una caracterización del mundo oral a fin de percibir el impacto de la escritura empezando por la configuración de la *psyché* reflexiva griega.

La escritura, no una mera herramienta

La reflexividad, que tan natural nos parece hoy día, lejos de ser inherente al funcionamiento del sujeto humano, no sólo es histórica, sino que es dependiente de ciertas tecnologías, sin las cuales no se daría y a falta de ellas, hasta donde sea imaginable, se perdería. Se refiere a la escritura como una de las tecnologías más decisivas en la historia de la humanidad. La escritura divide a la historia en un antes y un después, empezando la historia propiamente después de la escritura y gracias a ella. Sin escritura, las sociedades permanecen en la «prehistoria», no porque no sean complejas y plenas. Al fin y al cabo, las sociedades orales fueron más abundantes y duraderas hasta ahora que las alfabetizadas. Tampoco porque meramente carezcan de registros escritos («historia»). Se refiere a algo más decisivo y es que la escritura transforma la propia historia de la humanidad, empezando esta transformación por las sociedades que dispusieron de ella.

La escritura no es una *mera* «herramienta» que, dada su disponibilidad, se use. Ninguna técnica o tecnología es una mera herramienta. Usamos herramientas, pero las herramientas también nos «usan» a nosotros, transformándonos. La escritura re-

presenta una de estas tecnologías y transformaciones más impactantes, llegando a ser una institución básica con una función educativa elemental como es la alfabetización. La alfabetización en su sentido más elemental supone aprender a leer y escribir formando ya parte de una institucionalización de la educación básica. No obstante, hoy día se puede hablar también de alfabetización tecnológica y más en concreto digital, como se verá más adelante.

Gracias a su institucionalización como alfabetización y educación escolar, la escritura y la lectura parecen naturales, pero no sólo tienen historia sino que, como se decía, han creado y transformado nuestra historia incluyendo la reflexión y el sujeto tal como lo conocemos. Si la escritura desapareciera de la faz de la Tierra ningún cerebro la recrearía y habría que ver si no se necesitarían otros 6000 años para desarrollar algo parecido, lo que hoy un niño aprende en unas 2000 horas. Su institucionalización, junto con los textos y los libros, funciona como un «trinquete» que impide la vuelta atrás. A fin de percibir y justificar estas aseveraciones, se haría preciso mostrar lo que supuso el tránsito de la oralidad a la escritura y, por lo que aquí respecta, su concomitancia con la reflexividad.

El mundo de la oralidad primaria

Como punto de partida, se ha de considerar la oralidad primaria, referida a las sociedades que no han conocido la escritura ni han estado en contacto con ella. La referencia aquí está representada por la antigua Grecia, incluyendo la época homérica, que experimentaría la «revolución alfabética» consistente en el paso de la oralidad a la escritura, cuando «la musa aprende a escribir» (Havelock, 2008). A partir de entonces, todo sería distinto en Grecia, como si de pronto empezara a andar el mundo que conocemos. Aunque esta transición no es nítida ni repentina –sino que cuenta con grados de alfabetización–, ni tampoco hace tabula rasa de la oralidad –que sigue teniendo su vigencia–, un nuevo mundo surge de la antigüedad «primitiva». Muchas otras transiciones de la oralidad a la escritura se han dado y siguen dándose, pero la griega, que es la que de hecho más importa aquí, es única, empezando por la introducción del alfabeto, una de las mayores «tecnologías de la palabra». La oralidad persiste en la sociedad alfabetizada, empezando por la «lengua materna», de manera que una cierta revolución alfabética se da en cada niño (originalmente oral) cuando aprende a leer y escribir.

Por estar inmersos en un mundo alfabetizado, resulta difícil siquiera imaginar cómo sería el mundo oral. Las gentes de la sociedad oral no dejaron escrito cómo era su mundo, ni es de suponer que tuvieran conciencia de que el suyo fuese de una determinada manera, en vez de otra. De hecho, la posibilidad de distanciamiento y objetivación viene dada precisamente por la escritura. Con todo, cabe hacer conje-

turas razonables y, por lo demás, atentas a los estudios de sociedades orales contemporáneas, acerca del mundo oral. Tener presente siquiera una idea del mundo oral es importante, aunque sólo fuera por razones expositivas, como punto de partida y línea-base respecto de lo que situar, en contraste, el mundo escrito.

Por lo pronto, del mundo oral no se puede decir que fuera deficitario de la escritura, por el hecho de que esta viniera después y lo cambiara todo. La escritura no surgió por una necesidad del lenguaje (oral) sino, al parecer, como derivación de técnicas de contabilidad y administrativas (Senner, 1992). En términos evolutivos, el lenguaje depende esencialmente de estructuras y funciones anatómicas vinculadas con el oído y la fonación, y no tanto con la vista. Pero la escritura depende ante todo de la vista, la cual no tiene de origen esta «especialidad lingüística». De hecho, la generalización de la lectura reorienta la jerarquía de los sentidos, dando primacía a la vista y así al *homo typographicus*, según nos dice McLuhan en *La Galaxia Gutenberg*. Como dice, «la interiorización de la tecnología del alfabeto fonético traslada al hombre desde el mundo mágico del oído al mundo neutro de lo visual» (McLuhan, 2003, p. 35).

Es difícil caracterizar el mundo oral, pero se cuenta con los acercamientos autorizados de Jack Goody y Ian Watt en su trabajo *Las consecuencias de la cultura escrita* (Good y Watt, 1996) y de Walter Ong *Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra* (Ong, 1996). Ambos vienen a coincidir en la caracterización del mundo oral por su situacionismo (Goody y Watt) y por su dinámica como evento (Ong), diferentes del desligamiento de las situaciones y de la objetivación que se encuentran en la cultura escrita. El situacionismo se refiere, sobre todo, al significado de las palabras ligado al contexto práctico presente, en contraposición con el significado abstracto («descontextualizado») que puede alcanzar el propio lenguaje oral en una sociedad con escritura. El conocido estudio llevado por Alexander Luria en 1931-1934 en la república soviética de Uzbekistán, publicado en 1974 con el título *Los procesos cognitivos. Análisis socio-histórico*, ofrece ejemplos típicos de este situacionismo (Pérez-Álvarez, 2012a, p. 111-114). Mientras que las personas de una sociedad oral, «analfabeta», mantienen sus funciones psíquicas ligadas a la situación práctica concreta (situacionismo), a medida que van aprendiendo a leer y escribir desarrollan funciones cada vez más desligadas del contexto inmediato (descontextualización en el sentido de abstracción). Una cosa es aprender lo que es necesario para la vida contextual práctica como en la cultura oral y otra aprender cantidad de cosas desligadas de las particularidades de la vida con vistas a un conocimiento abstracto «descontextualizado» como en la cultura escrita (Greenfield, 1972).

El mundo como evento (Ong, 1969; 1996) refiere la dinámica de las «palabras» donde el lenguaje hablado es una acción en curso tan patente, ahí ocurriendo, como efímera, ya pasada. Cuando una expresión está en curso, su comienzo ya se ha desvanecido. Esto no quita *presencia* a las palabras, sino más bien parece darles poder por sí

mismas. Puede que el sonido en un mundo del oído, como en una sociedad oral, sea más imponente y envolvente que lo que se ve, diferente de una sociedad escrita donde predomina la visión. Así, por ejemplo, quizá sea más temible el rugido del león que su propia vista allí, un estallido dentro del fuego que su llamarada y el trueno que el relámpago, como seguramente todavía es el caso en nuestro mundo dominado por la vista. Mientras que para el occidental «ver es creer», para el africano de una sociedad oral la realidad parece residir más que nada en lo que se oye y se dice, siendo el oído el principal órgano receptor (Greenfield, 1972). De todos modos, un mundo como evento donde prima lo situacional sobre lo abstracto tiene sus recursos para mantener y transmitir la tradición, sin estar siempre de nuevas (en estado adámico) a expensas del momento.

Estrategias de la cultura oral

Se ha identificado una serie de estrategias orales que hacen perdurar la cultura oral, empezando por el uso de *fórmulas* y la utilización del *ritmo*. Las fórmulas suponen conocimiento acumulado, ofrecen reglas prácticas, proporcionan recursos nemotécnicos y facilitan un discurso rítmico. Las fórmulas persisten y siguen siendo útiles en la cultura escrita, hoy día, como expresiones fijas, refranes, dichos, apotegmas. Mientras que su uso es ocasional en las sociedades escritas, en las sociedades orales es frecuente y aun la sustancia del pensamiento (más socorrido para Sancho, que no sabía leer ni escribir, que para don Quijote, sobradamente leído). En las sociedades orales, la ley está contenida en fórmulas y los conocimientos prácticos pueden estar contenidos en grandes narraciones como la *Ilíada*, que viene a ser, amén de un poema, toda una recopilación del saber popular heredado, «la enciclopedia homérica», como dice Eric Havelock en *Prefacio a Platón* (Havelock, 1994). El ritmo de las fórmulas orales contribuye a la memoria, no sólo por la concordancia formal (verso a verso), sino también por un posible acompasamiento fisiológico con la respiración, la gesticulación y la simetría corporal. Las gesticulaciones de los oradores actuales no son seguramente un mero vestigio, sino un modo expresivo holístico implicando todo el cuerpo, cosa que uno hace incluso por teléfono.

La cultura oral cuenta también con una variedad de recursos «nemotécnicos» que determinan los propios procesos de pensamiento. Walter Ong describe nueve rasgos característicos del estilo oral en *Oralidad y escritura* (Ong, 1996):

1. Acumulación antes que subordinación, según una estructura aditiva; un ejemplo se encuentra en el *Génesis* que, a pesar de ser un libro, conserva un estilo oral aditivo («En el principio creo Dios el cielo y la tierra. Y la tierra estaba informe y vacía, y las tinieblas...»).

2. Acumulación antes que análisis, consistente en agrupar «elementos» en una expresión como epítetos del tipo de los encontrados en la *Ilíada* (sea por caso, el ingenioso Odiseo y Atenea la de las lindas trenzas).
3. Redundancia, repitiendo lo dicho a fin de retenerlo para enlazar lo siguiente, un estilo que puede ser excesivo para quienes están acostumbrados a discursos lineales y analíticos merced a la escritura, pero que aun se agradece en los discursos orales.
4. Conservación y tradición, a través de fórmulas y narraciones que la comunidad hablante mantiene, para no estar siempre de nuevas; aunque la escritura es «conservadora», libera a los individuos para nuevas cosas, a diferencia de la tradición oral, más dependiente de sí misma; sin embargo, en la tradición oral no deja de haber novedades, empezando por las variaciones que los bardos y rapsodas introducían en los relatos.
5. Cercanía al mundo vital humano, referida a prácticas y experiencias concretas, sin teorizaciones abstractas, «descontextualizadas».
6. Dinamismo agonista, consistente en luchas y pugnas como modo habitual de resolver conflictos, lo que, sin estar superado en la cultura escrita, en ésta se lleva más a menudo por otros medios, como la dialéctica, la diplomacia o el deporte.
7. Empatía y participación comunitaria, de modo que el aprender y saber están ligados a los contextos prácticos, no algo separado y «objetivado», disociado y abstracto. Las reacciones de los individuos no son tanto individuales o «subjetivas», como debidas al «alma» común –ancestral, colectiva– y a la participación de uno en un orden supraindividual.
8. Homeostasis, relativa a una forma de vida regulada por el presente, donde el pasado, sin subsistencia propia, está subordinado al momento actual. Así, las palabras tienen su sentido ligado a las situaciones reales en las que se usan (sin diccionarios que lo registren y fijen).
9. Situacionismo, de manera que los conceptos están ligados a marcos de referencia de la vida práctica. Por ejemplo, los individuos analfabetos (orales) entrevistados por Luria en el estudio citado identificaban las figuras geométricas que se les presentaban con objetos y herramientas y no con figuras abstractas, «círculos», «triángulos» o «rectángulos». Cuando se les pedía que se describieran a sí mismos, aparte de resultarles extraña la tarea, solían decir de dónde eran y qué cosas tenían (familia, ganado, tierras); ¿qué puedo decir de mi carácter?, respondió uno, pregúnteselo a otros que puedan hablar de mí.

Estas características de la cultura oral no revelan una mente prelógica, primitiva o «salvaje». Lo que revelan es una lógica *material* práctica, más que *formal* abstracta, que,

por lo demás, puede ser bien compleja. Como dice Ong, «las culturas orales pueden crear organizaciones de pensamiento y experiencias asombrosamente complejas, inteligentes y bellas», todo y solo con base en «las operaciones de la memoria oral» (Ong, 1996, p. 62). Ahí estaban la Biblia, la *Ilíada* y la *Odisea*, antes de su «formato» escrito.

LA CONFIGURACIÓN DE LA *PSYCHÉ* GRIEGA

Se empieza por señalar el impacto que supone la escritura sobre el propio lenguaje oral, tomando la configuración de la *psyché* reflexiva griega como referencia. Con todo, la reflexividad griega no alcanzará todavía el grado de reflexividad radical que caracterizará al sujeto moderno.

El impacto de la escritura

La idea es que la introducción de la escritura y, en particular, a partir del alfabeto, por lo que aquí importa enfatizar, supuso una reestructuración de la conciencia. «Sin escritura, dice Ong, el pensamiento escolarizado no pensaría ni podría pensar como lo hace, no sólo cuando está ocupado en escribir, sino incluso normalmente cuando articula sus pensamientos de manera oral. Más que cualquier otra invención particular, la escritura ha transformado la conciencia humana» (Ong, 1996, p. 81).

La escritura es de todas las tecnologías que conciernen a la palabra (impresión, procesador de textos, libro electrónico) la más radical, por el paso decisivo que supone del sonido dinámico a un espacio inmóvil, separando la «palabra» de un presente vivo para fijarla en un lugar donde permanecerá en el tiempo. Los fenómenos acústicos que llegan al oído pueden ser ahora captados en estructuras visibles ofrecidas a la vista, confiando nuevas posibilidades al propio lenguaje oral, entre ellas la transformación del habla y del pensamiento. La escritura, al trasladar el habla del medio auditivo al medio visual, transforma el mundo oral en un mundo dominado por la vista y la imagen. Esta transformación fue percibida en sus aspectos más sutiles por McLuhan, al observar que el alfabeto viene a intensificar el papel de la visión en detrimento de otros sentidos, como se apuntó. En el espacio acústico predomina la simultaneidad y la profundidad –y, en cierta manera, el encantamiento–, mientras que el visual es el espacio de la linealidad y del análisis, separando, descontextualizando y recontextualizando las cosas en un nuevo orden, desencantado de su magia y resonancias.

Se llegará a la «época de la imagen del mundo», como Heidegger ha caracterizado en un trabajo homónimo de 1938 el mundo moderno de la ciencia, la técnica y el subjetivismo, donde el mundo se convierte en imagen: no *una* imagen del mundo, sino el mundo *como* imagen y objeto de la racionalidad del sujeto (Heidegger, 1996). Distintos fueron el mundo divinizado (mágico, encantado, holístico) en la cultura

oral, el mundo griego dado como aparecer donde el hombre *es* lo que es al percibir y el mundo medieval dado como creación como el propio hombre. El «problema» del mundo como imagen es que el propio hombre puede ser él mismo objeto de la técnica, convertido en una «cosa» o un «objeto» («cosificación»), donde el sujeto es un objeto para sí mismo, reificando la propia subjetividad.

Todo el cambio al que se refiere empezó con el alfabeto en Grecia, cuando «la musa aprende a escribir»: «Un acto de visión se ofrecía en lugar de un acto de audición como medio de comunicación y como medio de almacenamiento de la comunicación. La adaptación que provocó fue en parte social, pero el mayor efecto se hizo notar en la mente y su manera de pensar mientras habla» (Havelock, 2008, p. 147).

La cuestión aquí es que la escritura altera la manera de pensar del propio lenguaje oral, dando lugar a una separación del sujeto conocedor respecto de lo conocido. Esta actividad verbal del sujeto mediada por la escritura termina por configurar la psique o la mente como una actividad (reflexiva) que se vuelve sobre ella misma. A este respecto, importa destacar, de acuerdo con David Olson, en su obra *El mundo sobre el papel* (Olson, 1998), lo que la escritura *es* y *no* es.

Contrario a lo que pudiera parecer nos a los que ya vivimos en una sociedad letrada, la escritura no es una mera transcripción del habla, ni surgió como una necesidad de este tipo, sino de una actividad contable adoptada y adaptada al habla, según ya se apuntó. «Lejos de ser una mera transcripción del habla –dice Olson–, la escritura es analizada como un modelo para el habla misma; hacemos la introspección de la lengua según los términos anotados por nuestro sistema de escritura. Aprender a leer consiste en parte en comenzar a oír el habla y a reflexionar sobre ella de un modo nuevo» (Olson, 1998, p. 28). Los sistemas de escritura proporcionan los medios materiales y formales –signos, grafemas, conceptos, categorías– sobre los que pensar la propia estructura de la lengua oral, y no a la inversa. La escritura no surge como un intento de representar estructuras lingüísticas como las palabras, los fonemas o las oraciones, sencillamente, porque la gente anterior a la escritura no tenía tales conceptos. Es la escritura la que hizo posible considerar la lengua compuesta de palabras relacionadas con arreglo a una sintaxis. Descubrimos el habla a través de la escritura. Como insiste Olson, la escritura proporcionó un modelo para el habla (no una mera transcripción) y sigue haciéndolo. Aprender a leer es, irónicamente, aprender a oír el habla de otra manera. La conciencia de la estructura lingüística es un producto del sistema de escritura, y no al revés (Olson, 1998).

La escritura viene a ser una actividad metalingüística, sobre el propio habla y así también sobre uno mismo: lo que dije, lo que quise decir, lo que no dije. Aunque la escritura representa bien las propiedades léxicas y sintácticas del habla (que ella misma contribuye a revelar), no representa en toda su complejidad y matices las intenciones del hablante. Esta limitación de la escritura no se ha de considerar sin más como una

pérdida, sino un factor que abre nuevas posibilidades del discurso, acerca de cómo se debe tomar e interpretar: afirmación, observación, conjetura, inferencia, todo lo cual tendrá importantes implicaciones epistemológicas. Aunque la lengua oral tiene sus recursos metalingüísticos sobre cómo tomar los enunciados, la escritura no supone seguramente una simple diferencia de grado, sino acaso una diferencia cualitativa. La cultura escrita contribuye a que pensemos que los pensamientos mismos son objetos merecedores de consideración y no sólo eso sino los referentes mismos con los que tratamos como representantes del mundo y no con el mundo mismo (la época de la imagen del mundo). Se refiere a teorías, modelos, gráficos, mapas, ecuaciones, pero también a representaciones mentales, pensamientos e imágenes, en todo caso, correlativas a los mismos medios e instrumentos de las representaciones lingüísticas y «gráficas», no autooriginarias ni autosostenidas, sin algún género de materialidad y andamiaje.

La psyché reflexiva

Aunque se habla de la mente con toda naturalidad, como si fuera un «órgano» más del cuerpo, es un *artefacto cultural*. Como dice Olson:

La mente es, en parte, un artefacto cultural, un conjunto de conceptos, formado y modelado en el contacto con los productos de actividades letradas. Estos artefactos forman parte del mundo al igual que las estrellas y las piedras con las que una vez se los confundieron. La invención de estos artefactos puso un sello imborrable en la historia de la cultura; aprender a enfrentarlos pone un sello imborrable en la cognición humana. [...] Nuestra moderna concepción del mundo y nuestra moderna concepción de nosotros mismos son, podríamos decir, el producto de la invención de un mundo sobre el papel (Olson, 1998, p. 310).

Esta consideración *trascendental* de la escritura, como condición de posibilidad del pensamiento filosófico, de la ciencia y de la mente y mentalidad modernas, y no mera transcripción del habla, tiene su experimento crucial en la cultura griega, con el paso de la oralidad a la escritura, mejor que decir del mito al logos. Esta transición, con sus pasos e implicaciones, fue estudiada por Eric Havelock en su obra ya citada *Prefacio a Platón* (Havelock, 1994). Será suficiente por razones del argumento señalar dos aspectos de interés aquí: 1) un nuevo sentido de *psyché* y 2) una nueva forma de conocimiento.

En cuanto a la nueva *psyché*, consiste en la separación del conocedor y lo conocido, así como en la vuelta sobre sí misma, sobre el propio intelecto y la propia vida. Esta transición está epitomizada en la vida y enseñanzas de Sócrates, con su método dialéctico de preguntar acerca de cuán seguro está uno de lo que sabe y su examen de

la vida ya que, de acuerdo con Sócrates, una vida sin examinarla no merece la pena. La *psyché*, dice Havelock:

En lugar de referirse ya al espíritu o espectro del hombre, ya a su aliento vital o incluso a su sangre –cosas, todas ellas, desprovistas de sentido y conocimiento de sí mismas–, pasó a significar «espíritu pensante», capaz de tomar decisiones en el plano moral y también de alcanzar el conocimiento científico –sede de la responsabilidad moral, algo infinitamente precioso, esencia única en todo el ámbito de la naturaleza.» (Havelock, 1994, p. 187).

El método dialéctico consistente en solicitar del interlocutor que explique lo que acaba de decir supone y a la vez afianza la separación del sujeto conocedor («yo», *psyché*) respecto de la palabra dicha y recordada. La «palabra» ya no es un evento pasajero que se hace valer por sí mismo en su presencia efímera, como lo era en la cultura oral.

Ahora, las palabras se revisan y es uno el que responde de ellas. Esto empezó a ser así en virtud de la nueva tecnología de la palabra servida por la escritura, no ciertamente de repente, sino tras siglos, los que van de Homero a Platón, pasando por los poetas líricos, precursores de un incipiente yo. Aunque Sócrates no haya escrito nada, su método ya estaba modelado por la escritura, conforme los signos escritos permiten volver sobre ellos, revisarlos y visitarlos, preguntando una y otra vez. Como dice Havelock: «Queda así interrumpido el largo sueño del hombre; su consciencia de sí mismo, distanciándose del cómodo juego de las interminables sagas de acontecimientos en serie, empieza a pensar y ser pensada, a pensarse» (Havelock, 1994, p. 198).

Tocante a la nueva forma de conocimiento, referida a la identificación de lo conocido como objeto, abre el camino a la abstracción: al objeto abstraído de su contexto como mero evento. Es en virtud de este conocimiento *vislumbrado* por la escritura por lo que Platón estaba en contra de los poetas, que no se separan del propio embrujo del poema, de su fórmula y ritmo. Platón está interesado en superar la dependencia de la memoria de los actos y acontecimientos, a favor de un conocimiento general, intemporal. Ya no es cosa de saber si esto es justo o amable, sino de saber qué es la justicia y el amor. Como dice Platón, el saber se dirige por naturaleza a lo que existe, lo que *es*, «siempre idéntico a sí mismo». «En resumidas cuentas, dice Havelock, [Platón] está llamando la atención sobre la primacía de lo abstracto –en cuanto fórmula y en cuanto concepto–, como opuesto al carácter de la situación concreta, fluctuante e inestable» (Havelock, 1994, p. 212).

Platón está estableciendo para los siglos venideros lo que constituirá el saber característico de la ciencia: un conocimiento objetivo, no dependiente de nosotros, del científico de turno, atenido a principios, fórmulas e identidades sintéticas. Con Pla-

tón queda proclamado el aprendizaje de un nuevo hábito mental, el del pensamiento conceptual puesto en abstracciones extratemporales. «En resumen, continúa Havelock, el contenido está integrado por las abstracciones aisladas, existentes *per se* por su desvinculación de todo contexto inmediato y de toda situación específica» (Havelock, 1994, p. 214). La teoría de las formas fue concebida para afirmar la existencia en los objetos físicos de propiedades y relaciones abstractas. Según Platón, hay tres camas: la cama ahí más o menos bien hecha por el carpintero, la cama pintada por el pintor o cantada por el poeta, pero sola una verdadera: la Idea de cama que nombramos en el lenguaje ordinario «cama».

La cuestión por lo que aquí importa es que la escritura, sin ser el único, es el factor más decisivo en la configuración del nuevo mundo, caracterizado por la separación del conocedor y lo conocido dando lugar al surgimiento de una *psyché* vuelta sobre sí misma (reflexiva) y por la identificación de lo conocido en cuanto objeto abstracto desligado de la situación concreta y que daría lugar a la ciencia y a la filosofía.

Si hubiera que condensar en una sola propiedad distintiva el pensamiento occidental que lo separa del pensamiento existente en las sociedades orales sería, de acuerdo con Peter Denny, la descontextualización, en referencia al conocimiento abstracto, «desconectado» de objetos y situaciones prácticas o, al menos, puestas en segundo plano como, por ejemplo, cuando ya se empieza a enseñar en preescolar el círculo, el triángulo y el rectángulo (Denny, 2013).

Grados de reflexividad

De acuerdo con lo dicho, la introducción de la escritura en una sociedad tradicional oral, tomando la griega como referencia, transforma la conciencia, en el sentido de incrementar la reflexividad. El mundo se vuelve más «objetivo», abstracto, analizable y también desencantado. El propio individuo se vuelve igualmente más consciente de sí mismo, separado, individualizado y reflexivo. Esta transformación no quiere decir que el individuo de una sociedad oral careciera de conciencia del mundo y de sí. Lo que se dice es que una sociedad letrada supone la transformación de la conciencia y la griega es un ejemplo, donde surge la *psyché*, «yo» o «mente», el examen de la propia vida, el mandato de «conócete a ti mismo» y el «cuidado de sí», amén de la filosofía, de distintos géneros literarios, de distintas formas de organización política y de alguna concepción de ciencia. Si alguna cultura reflexiva hay, es la griega.

Sin embargo, la cultura oral anterior no dejaba de ser reflexiva a su manera y «nivel» y la siguiente, tomando como referencia la cultura moderna, lo sería todavía más. Se hace preciso, pues, establecer grados de reflexividad. Como señala José Carlos Loredo: «Sin duda hay, a diversos niveles y con diversos grados, componentes genéricos de la subjetividad humana (y animal), pero no son nada mientras no se especifiquen

en contextos histórico-culturales concretos» (Loredo, 2012, p. 47). Por lo que aquí respecta, se podría asignar en aras del argumento una reflexividad de grado cero a la sociedad oral, donde «cero» no significa carencia ni negación, sino el punto de partida de una escala positiva (del mismo modo que el silencio en una composición musical no es la negación de la música, no-música, sino la música-cero en una escala de diferentes gradientes). Sobre la línea-base de la sociedad oral, donde la reflexividad no es precisamente sobresaliente, ni tampoco está ausente, la reflexividad griega cobra una presencia y contextura que la reflexividad oral no tenía y que tampoco es la misma que la reflexividad tendrá en la época moderna, siendo la nuestra exacerbada, como no lo era antes, desde la que podemos establecer los grados.

A este respecto, es interesante la distinción introducida por Charles Taylor a propósito de perfilar el yo moderno en su obra *Fuentes del yo*, entre la reflexividad griega y la reflexividad moderna (Taylor, 1996). Se refiere a la distinción entre reflexividad, sin más especificación, por lo que podríamos decir ordinaria o normal, y reflexividad *radical*. La reflexividad radical se caracteriza por la adopción del punto de vista de la primera persona, tomando la propia conciencia y experiencia como *objeto* de atención. Diferente de la normal y usual conciencia *del mundo y de nosotros mismos*, la reflexividad radical supone la conciencia de nuestra propia conciencia, como autopresencia de uno para sí mismo, por encima de las demás cosas. La reflexividad griega, por más que elevada respecto de la dada en la sociedad oral, sería una reflexividad no-radical, centrada en el mundo y en uno mismo, sin ese sur-plus de autopresencia de uno para sí mismo. Así, mandatos griegos como «examen de la vida», «cuidado del alma», «cuidado de sí» o «conócete a ti mismo», lejos de ser una reflexividad radical (como lo sería reflexividad moderna), sería una reflexividad normal, ordinaria, sin adoptar la postura de primera persona. Como dice Taylor:

El mandato [del «cuidado de sí mismo»] va dirigido a asumir una postura reflexiva, pero no una radicalmente reflexiva. La postura se radicaliza (este es un término que deseo introducir ahora —dice Taylor) cuando lo que más nos importa es la adopción del punto de vista de la primera persona (Taylor, 1996, p. 146).

Para los griegos tiene más sentido el alma *en mí*, como participación del alma de la ciudad o cósmica, que *mi* alma, como algo separado y desvinculado del cosmos y de la polis. Pero para la gente de la época moderna, tomado a Descartes como heraldo, el mundo está *pasado* por el sujeto: experimentado y pensado *por mí*. A pesar de que el mundo *es* el mundo conocido y experimentado *por* los sujetos, normalmente nos despreocupamos de esta noción subjetiva de la experiencia para centrarnos en *las cosas* que experimentamos y conocemos. «Pero, como añade Taylor, es posible girar y hacer de ello el objeto de la atención, hacernos conscientes de nuestra experiencia,

centrarnos en la manera en que el mundo es *para* nosotros. A esto es a lo que llamo, dice Taylor, adoptar una postura de reflexividad radical, o bien, adoptar el punto de vista de la primera persona.» (Taylor, 1996, p. 146).

Individualidad centrífuga y centrípeta

Esta radicalización de la reflexividad moderna tomó sus siglos, por decir que no deriva sin más de la introducción de la escritura, sino de otras condiciones históricas, incluyendo nuevas tecnologías de la palabra (pensando, por ejemplo, en la imprenta). Los griegos y romanos sabían leer y escribir aunque no todos y, sin embargo, no «alcanzaron» la reflexividad *radical* a la que se refiere Taylor. A pesar de que la cultura greco-latina tuvo su momento *moderno* en el helenismo (tomando «moderno» como concepto más que como época determinada), con la proliferación de filosofías prácticas centradas en el cuidado de sí, lo que seguramente suponía una mayor reflexividad, no estaríamos hablando todavía de esa reflexividad radical centrada en la propia experiencia del mundo, ni de un yo desvinculado y auto-subsistente. La reflexividad helenística estaba más centrada en la «fragilidad del bien» que en la *psyché* como yo interior, según se observa en la obra de Martha Nussbaum *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Nussbaum, 1986). ¿Qué hay de San Agustín, quien ya hablaba del hombre interior?

Se suele situar en San Agustín (354-430) la aparición del «hombre interior» («in interiori homine hábitat veritas»), con sus *Confesiones* (año 398), género literario sin duda propicio para la reflexividad. No en vano se cita a San Agustín como antecedente no sólo de Descartes (1596-1650), heraldo y fundador del sujeto moderno, sino de las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau (1770) ya en plena época de la subjetividad moderna. Sin embargo, la interioridad de la que habla San Agustín tiene poco que ver con el sujeto y la subjetividad moderna. La individualidad agustiniana no está orientada al mundo, sino fuera del mundo, orientada a Dios, de acuerdo con la distinción establecida por Louis Dumont en sus *Ensayos sobre el individualismo* entre individuo fuera-del-mundo, típicamente el asceta hindú y para el caso San Agustín con su remisión a Dios, y el individuo dentro-del-mundo, típicamente el individuo moderno (Dumont, 1987). Aun cuando la fórmula agustiniana «si dudo, existo» recuerda la cartesiana «pienso, luego existo», tienen sentido distinto: mientras que para Descartes era el fundamento de todo conocimiento, para San Agustín no tenía un carácter autofundante, sino de camino y subordinación a Dios, como subordinada estaba también la razón a la fe. Respecto a las *Confesiones*: mientras que las de Rousseau son «centrípetas» dirigidas a él mismo (al propio Jean-Jacques), las de San Agustín son «centrífugas» dirigidas, de nuevo, a Dios, según la distinción de G. Misch (Gurevich,

1997) y como ha mostrado Ann Hartle en *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau. Una respuesta a San Agustín* (Hartle, 1983).

Por otra parte, el énfasis de San Agustín en la memoria sugiere una mayor cercanía a la tradición oral que a la escrita, por lo que se refiere a una biografía centrifugada del yo, más «doctrinaria» que «personalizada», diferente a las confesiones de Rousseau. Las *Confesiones* de Rousseau no consisten meramente en recordar sino en «volver a entrar dentro de sí mismo», más como un trabajo de la de la imaginación que de la memoria. La imaginación es lo que le permite a Rousseau exponer la verdad de sí mismo, al margen de la precisión de los detalles y de la fragmentación de la memoria. La persona interior, natural, que nos presenta Rousseau es una persona autosuficiente, creadora de sí misma, ella misma con los atributos anteriormente asignados a Dios. Ya no hay una remisión a Dios, sino a la naturaleza y al mundo. El propio yo tiene los atributos de Dios.

LA CONFIGURACIÓN DEL SUJETO MODERNO *RADICALMENTE REFLEXIVO*

Se empieza por caracterizar la tendencia individualista e interiorizante del sujeto moderno, señalando dos líneas de fractura con el mundo anterior. En este nuevo contexto incipiente se enfatiza el papel de la escritura y ni que decir tienen de la lectura en la citada tendencia individualista e interiorizante. Se señalan igualmente ciertas paradojas a las que da lugar esta configuración del sujeto moderno.

El comienzo de una tendencia individualista e interiorizante

La Edad Moderna se suele situar en el Renacimiento europeo, en el siglo xv, aun cuando tiene raíces anteriores y no sigue el mismo ritmo en todos los lugares. Ésta es la época en la que tiene su origen el yo reflexivo moderno y para el caso la reflexividad radical de la que hablaba Taylor. Se trata de una configuración del sujeto que «radicaliza» una tendencia individualista e interiorizante. Mientras que la tendencia individualista consiste básicamente en una separación creciente entre el individuo y la sociedad (sujeto/objeto), la tendencia interiorizante consiste en la separación dentro del individuo entre el interior y el exterior (mundo interior y mundo exterior, yo privado y yo público). Como muestra Norbert Elias en sus obras *El proceso de civilización* (Elias, 1979) y *La sociedad de los individuos* (Elias, 1990), una muralla invisible entre un individuo y otro y entre el yo y el universo, así como entre el «mundo interior» y el «mundo exterior» se empieza a levantar en los albores de la época moderna. Surge una nueva configuración de la conciencia de sí mismo y del mundo. El sujeto se ha separado del objeto, del mundo y de los otros y la subjetividad ha adquirido realidad propia, al extremo, incluso, de ser más real que el mundo de siempre.

Esta configuración del sujeto moderno se puede definir por una serie de atributos que han llegado a ser la referencia y el «estándar» del individuo occidental, no carente de ambigüedades y paradojas. En su caracterización del sujeto moderno, a propósito de situar la posición heideggeriana, Eduardo Álvarez ha destacado los siguientes atributos:

- a. *Substratum* o principio básico ante el cual y por el cual se justifica lo real, de acuerdo con el giro humanista que toma al hombre como fundamento único del saber y de los valores, con centro en la conciencia.
- b. Actividad que él mismo pone en juego como expresión de la vida interna, de la voluntad, creatividad y libertad.
- c. Reflexividad, por la que el sujeto vuelve sobre sí mismo, fundando la autoconciencia y la identidad.
- d. Mismidad como lo opuesto al objeto y lo otro y fundamento de la objetividad.
- e. Primacía del conocimiento y de la interioridad de la conciencia y la «tentación solipsista».
- f. Ambigüedad entre la primacía subjetivista (solipsista) de un sujeto individual y a la vez supra o transindividual que expresa lo universal.
- g. Dominio ejercido sobre las cosas comprendidas como objeto de consideración teórica y de manipulación técnica.

Dentro de estos atributos del sujeto moderno, importa poner de relieve las paradojas resultantes de la tendencia individualista e interiorizante apuntada, concerniente a un doble papel del sujeto como objeto también. Esta dualidad ha sido especialmente resaltada por Michael Foucault en su obra *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1988), con la expresión de *extraño duplicado empírico-transcendental*: «un ser tal que en él tomará conocimiento de aquello que hace posible el conocimiento» (Foucault, 1988, p. 310).

Foucault identifica el modo de pensamiento y autoconocimiento modernos, lo que él llama *episteme*, con las innovaciones de Kant. Kant introdujo un nuevo tipo de autoconciencia dual en la que la subjetividad humana llega a ser entendida y potencialmente experimentada, al mismo tiempo, como sujeto-conocedor y objeto-conocido. Kant enfatiza el papel transcendental del sujeto, con sus categorías y formas del entendimiento, en moldear el mundo que conocemos y experimentamos. Al mismo tiempo, el foco autorreflexivo de Kant sobre las categorías y formas del entendimiento convierte la propia subjetividad en objeto de investigación y así en entidad empírica, que las ciencias humanas se aprestarían a estudiar y especificar. La dualidad de este nuevo tipo de autoconciencia humana tiene implicaciones y consecuencias peculiares y paradójicas. Una es que teniendo la subjetividad un papel trascendental como medio y condición de posibilidad para todo conocimiento, ¿cómo es posible

para la propia subjetividad ser objeto conocido? ¿No será esto un imposible: que la subjetividad se vuelva sobre sí misma y sea un objeto de ella misma?

Si, por un lado, la conciencia humana es fuente y fundamento de toda realidad cognoscible, entonces la conciencia y el yo toman la posición de soberanía y omnisciencia. Si, por otro lado, la conciencia tiene también el estatuto de objeto del conocimiento, se asimila entonces al orden empírico de las cosas a estudiar. Lejos de ser soberana, la mente se descubre constreñida por todo tipo de condiciones históricas, sociales, biológicas, etc. Entre tanto uno se centra en el mundo, el mundo se siente subjetivado y así subordinado a nuestro entendimiento y voluntad; pero en la medida en que uno se centra en su propia mente o pensamiento, la conciencia misma empieza a mudarse, ofreciéndose extraña, esquiva, opaca. La conciencia en tiempos kantianos empieza a manifestar toda su ambigüedad: todo poderosa y omnisciente (un tipo de deidad que piensa el mundo), pero también un objeto, una cosa determinada, cognoscible, limitada en su capacidad para conocer. Uno experimenta la cosificación del yo y su apoteosis: la enajenación y la omnipotencia, un aspecto de la esquizofrenia (Sass, 2014). No es casual que la esquizofrenia sea una alteración típicamente moderna, impensable y de hecho no encontrada en épocas anteriores, sin esta extraña configuración empírico-trascendental del yo (Pérez-Álvarez, 2012b) y, según otro énfasis, sin el descubrimiento de la intimidad en la edad moderna tardía (López-Ibor y López-Ibor, 2014a; 2014b).

La cuestión que se quiere destacar aquí, más que la configuración del sujeto por los atributos «estándar» y que el extremo esquizofrénico del «extraño» duplicado empírico-trascendental, es una posible personalidad-base o yo-etnográfico moderno que, con una perspectiva descentrada de la perspectiva *europaea*, se pudiera observar. A este respecto y en contraste con otras culturas y épocas, el etnopsiquiatra Maurice Devereux, en sus *Ensayos de etnopsiquiatría general*, ha identificado la personalidad esquizoide como la personalidad étnica del hombre moderno (Devereux, 1973). No sería difícil de entender, por nuestra parte, que la personalidad esquizoide es resultante de la tendencia individualista e interiorizante señalada.

La personalidad esquizoide sugiere una cierta separación, distancia y *desintonía* con el mundo y los demás a favor de un repliegue hacia sí mismo, reserva y actitud *autista*. Esta desintonía y repliegue autista comporta también una cierta frialdad emocional. Siendo estas actitudes esquizoides características del yo moderno, bien se pueden proponer como su caracterización etnográfica, autóctona, *indígena*. La actitud esquizoide rompe con la normal y *tradicional* sintonía, sociabilidad y calidez emocional y, desde luego, no se encuentra en otras sociedades. Aunque la personalidad esquizoide suele tener un sentido clínico o cuasi-clínico como trastorno de personalidad, aquí se propone como estilo y modo de ser que caracteriza los tiempos modernos (Pérez Álvarez, 2003).

¿Cómo se ha llegado a esta configuración?

En la línea argumental que se sigue corresponde señalar el papel de la escritura, empezando por la nueva tecnología de la palabra dada por la imprenta. Sin ser la única condición, la escritura tiene un papel, sin duda importante, que está entrelazado con todo un entramado de condiciones sociales, culturales, económicas, políticas, tecnológicas, religiosas, ellas mismas ya mediadas y posibilitadas por la propia escritura. Tan importante es su papel que está entrelazando todas esas condiciones, incluyendo la textura del sujeto en el contexto que esas condiciones suponen.

A la hora de valorar y apreciar el papel de la escritura, cuando ya forma parte de la estructura de nuestro mundo, se puede incurrir en dos riesgos, que conviene advertir y evitar. Un riesgo estaría en hipostasiar la escritura como si de por sí ya engendrara todos los cambios y condiciones en juego. Lo contrario sería pasarla por alto, como si de suyo ya formara parte de la naturaleza humana. Otro riesgo estaría en hipostasiar, en este caso, las supuestas *infraestructuras*, típicamente «condiciones de producción», respecto de las cuales, las demás «producciones» fueran *superestructuras* a su servicio, sin percibir o considerar su inextricable dialéctica. No obstante este conglomerado, cabe proponer líneas de fuerza y de fractura, mejor que quedar paralizado o incurrir en cualquiera de las hipóstasis señaladas.

Por otro lado, ni que decir tiene que la génesis y configuración del sujeto moderno no es repentina, sin un largo proceso de decantación, ni homogénea, sin una variabilidad, incluso enorme, de sus desarrollos, desde «adelantados» a su tiempo a «anticuados» en el suyo, tanto individuos como sociedades enteras. Dentro de esto, cabe señalar dos grandes líneas de fuerza y fractura que poco a poco van dando lugar al mundo moderno.

La primera sería el proceso de civilización estudiado por Elias en su obra *El proceso de la civilización* (Elias, 1979), donde muestra cómo los modales relativos a comer, dormir, la higiene y la contención de las emociones, tienden al incremento del espacio personal y de la conciencia de un mundo interior separado del exterior, de los demás y del universo, como ya se ha apuntado. A esta misma tendencia contribuyen otras prácticas que empiezan a tener lugar en esta época, como las biografías y autobiografías, los retratos y autorretratos, el uso de los espejos y, en fin, toda una ciencia de mirar «para uno mismo», que Elias denomina «autopsia».

No se dejarían de citar aquí prácticas religiosas de larga tradición, como los ejercicios espirituales y la confesión, que también contribuyen a la génesis y configuración del sujeto (moderno) en su condición de «tecnologías del yo», llegando a estar incluso en continuidad genealógica con prácticas profesionales como *counseling* y psicoterapia (Loredó y Blanco, 2011). Como señalan estos autores: «La historia de la confesión puede ser contemplada como la historia de una técnica que produce den-

alidad psicológica en los creyentes obligándoles a un examen de conciencia periódico, a actuar con escrúpulos morales y a manejar sutilezas psicológicas (...) complejas», así como una «progresiva interpretación psicológica de la acción humana, la cual se explica crecientemente en términos de intenciones, deseos, pasiones, pensamientos, sentimientos, etcétera» (Loredo y Blanco, 2011, p. 96). Los pensamientos negativos que hoy trata de purgar la psicología positiva vienen a ser los pecados del examen de conciencia, según la optimización personal de la ideología liberal desarrolla caracteres religiosos, incluso fanáticos, dice Byung-Chul Han en su opúsculo *Psicopolítica*:

El trabajo sin fin en el propio yo se asemeja a la introspección y al examen protestantes, que representa a su vez una técnica de subjetivación y dominación. En lugar de buscar pecados se buscan pensamientos negativos. El yo lucha consigo mismo como con un enemigo. Los predicadores evangélicos actúan hoy como *managers* y entrenadores motivacionales, y predicán el nuevo evangelio del rendimiento y la optimización sin límite (Han, 2014a, p. 49).

La segunda línea de fuerza y fractura sería la transformación de la comunidad tradicional en la sociedad de los individuos, reutilizando la clásica distinción introducida en 1887 por Ferdinand Tönnies. Esta transformación supone una desvinculación de los individuos respecto de Dios y de la tradición. La desvinculación respecto de Dios se refiere a la «razón desvinculada» de la que habla Taylor en su obra *Fuentes del yo* a propósito de Descartes, cuya prueba metódica ya no remite a Dios, sino a sí mismo. «La prueba cartesiana, dice Taylor, ya no es la búsqueda del encuentro interior con Dios. Lo que encuentro ahora es a mí mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de la autopresencia de la que carecía hasta entonces» (Taylor, 1996, p. 173).

En esta línea, como Rousseau confesará, ya no habrá mayor verdad que la que se base en los propios sentimientos. La desvinculación respecto de la tradición se refiere propiamente al surgimiento de la sociedad de los individuos (Elias, 1990). En la comunidad los individuos forman parte y se reconocen miembros de estructuras más amplias, como la familia, el parentesco extenso, el vecindario, el pueblo, el gremio, la iglesia, etc., sobre el suelo de la tradición y las costumbres. Las relaciones entre la gente son cercanas, corpóreas, públicas (en la plaza, ágora, mercado, taberna, campo, fiestas). Sin querer decir que las relaciones sean idílicas y estén exentas de conflictos, no son extraños unos para otros. Pero, la comunidad se empezó a disolver y en su lugar a desarrollar la sociedad de los individuos, representada por las ciudades que tienen lugar a partir del siglo XVIII, pobladas de «extraños», de acuerdo con Richard Sennett en *El declive del hombre público* (Sennett, 1978).

En definitiva, una «gran transformación» por la que las identidades sociales conferidas por el nacimiento, la case social, el parentesco y la ocupación dejaron de ser

inmutables dio paso a un «nuevo sentido del yo». Como señala Kurt Danziger: «No sólo se estaban separando los individuos de sus identidades sociales, sino que al mismo tiempo se estaba debilitando la influencia de las nociones de identidad personal de base teológica. Donde ni la identidad social por nacimiento ni la inmortalidad del alma proporcionaban una garantía suficiente de permanencia y estabilidad, la identidad personal llegó a ser algo cuestionable» (Danziger, 1997, p. 47).

Papel de la escritura, de nuevo

Sobre este telón de fondo, pero formando parte de él, se destacan tres hitos: la lectura silenciosa, la imprenta y la lectura extensiva.

La lectura silenciosa

La lectura silenciosa ya viene de antes, a partir del siglo VI con la *Regla de San Benito*, de leer para uno mismo a fin de no molestar a los demás y también para una mejor comprensión del texto sin escuchar la propia voz. La lectura silenciosa instaura una relación con lo escrito de manera que puede ser más libre, más secreta y más interior. No quiere decir que antes de esta época (incluso antes de la regla de Benito) no existiera lectura silenciosa y que después de ella no siguiera la lectura oral. La revolución de la lectura silenciosa, según Cavallo y Chartier (1998), incluye la transición del modelo monástico de lectura (centrado en la conservación y la memorización) al modelo escolástico de los siglos XII y XIII, donde la lectura transformó el libro a la vez en objeto e instrumento de la labor intelectual, en la época de las bibliotecas y de las Universidades. Con todo, su *momento* sestaría a partir de la disponibilidad de libros impresos, para cada uno, al extremo de que hoy se nos hace extraña la lectura en alto, como extraño le parecía a San Agustín observar al obispo de Milán Ambrosio leer en silencio.

La imprenta

Aunque Cavallo y Cartier no le otorgan a la imprenta un papel revolucionario, como le otorgan a la lectura silenciosa y a la lectura extensiva, supone toda una revolución en la Edad Moderna, como muestran Marshall McLuhan en *La Galaxia Gutenberg* (McLuhan, 2003) y Elizabeth Eisenstein en *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea* (Eisenstein, 1994). Como dice McLuhan:

La imprenta es la fase extrema de la cultura del alfabeto, que destribiliza o des-colectiviza al hombre en primera instancia. La imprenta eleva las características visuales del alfabeto a la más alta intensidad definitoria. Así, la imprenta com-

porta el poder individualizador del alfabeto fonético mucho más allá de lo que jamás pudo hacerlo la cultura del manuscrito. La imprenta, afirma McLuhan, es la tecnología del individualismo (McLuhan, 2003).

Por su parte, Eisenstein muestra la revolución que supuso en una serie de ámbitos. Así, la imprenta habría posibilitado a la vez la inalterabilidad y el cambio acumulado: sin la fijación escrita de la tipografía movable (diferente del manuscrito amanuense) difícilmente se puede corregir, mejorar y ampliar el conocimiento previo. La imprenta supuso en su día una especie de *Wikipedia* donde el conocimiento se mejora en sus sucesivas ediciones. Asimismo, la propia composición del libro impreso, con sus índices, numeración, epígrafes, separación de párrafos, etc., como dice Eisenstein, «ayudó a reordenar el pensamiento de todos los lectores, cualquiera que fuera su oficio y profesión» (Eisenstein, 1994, p. 78). La «función» moduladora del pensamiento debida a los libros impresos se puede percibir por la modulación que hoy lleva a cabo el sistema *Power Point*, formateando en este caso un pensamiento lineal donde todo se resuelve en unos cuantos puntos.

La imprenta también contribuyó a la transformación de la vida comunitaria (lectura pública, en torno a un orador o lector) en una vida individualista (lectores silenciosos, cada uno en intimidad con su libro). Por su propia naturaleza, un público de lectores es más atomista e individualista que uno de oyentes:

La sustitución del púlpito por la prensa es importante no sólo en lo que tiene que ver con la secularización, sino también porque apunta una explicación del debilitamiento de los lazos comunales. Para oír una alocución, la gente tiene que reunirse; la lectura de una relación impresa hace que los individuos se separen (Eisenstein, 1994, p. 97).

Un aspecto de la diferencia que se observaba en tiempos entre protestantes (siempre con un libro) y católicos (siempre con un rosario), seguramente tiene que ver con un posible mayor cultivo de la subjetividad (incluyendo la culpa y la responsabilidad) en los protestantes, respecto de los católicos para quienes la confesión parece «resetear» lo anterior y cuenta nueva. De todos modos, si estamos de acuerdo con Han en que el teléfono móvil «funciona como el rosario», protestantes y católicos estarían hoy igualados. Rosario y móvil...

...sirven para examinarse y controlarse a sí mismo. (...) El *me gusta* es el amén digital. Cuando hacemos clic en el botón de *me gusta* nos sometemos a un entramado de dominación. El *smartphone* no es solo un eficiente aparato de vigilancia, sino también un confesionario móvil. Facebook es la iglesia, la sinagoga global (literalmente, la congregación) de lo digital (Han, 2014a, p. 26).

McLuhan «soñó» que la radio, a la sazón el medio de comunicación de su época, podría rescatar el mundo perdido de la audición, en aras de la visión, en una suerte de «aldea global». Sin embargo, la televisión vendría a ponerse en medio y, así, a intensificar algo prefigurado por la prensa periódica, como es la participación en los acontecimientos públicos sin salir de casa:

Mientras que decrecía la solidaridad comunitaria, aumentó la participación delegada en sucesos más lejanos; y mientras los lazos locales se relajaban, se forjaban lazos con unidades colectivas más amplias. Los impresos alentaron la adhesión en silencio a causas cuyos abogados podían no hallarse en parroquia alguna y que, desde la distancia, se dirigían al público invisible (Eisenstein, 1994, p. 98).

De acuerdo con Eisenstein, la imprenta no sería un mero medio para la expansión de la Edad Moderna, sino la condición de posibilidad misma para que se diera, empezando por el renacimiento de la cultura clásica, el cisma de la cristiandad con la reforma al frente y el nacimiento de la ciencia moderna.

Tocante a la escritura y los orígenes conceptuales de la ciencia moderna, Olson señala una conexión entre la lectura, la teología protestante y la metodología científica. La distinción permitida por la lectura entre, por un lado, algo dado, fijo, autónomo y objetivo y, por otro, algo interpretado, inferido, representacional y subjetivo serviría, de acuerdo con Olson, de modelo tanto para la Reforma (lectura de las Escrituras) como para la Ciencia Moderna (lectura del Libro de la Naturaleza). Las categorías para leer la Biblia resultarían apropiadas para «leer» el Libro de la Naturaleza, como lo harían Bacon, Boyle, Hook y Harvey. La separación, ya señalada, del que conoce y lo conocido, debida a la escritura, daría lugar a la separación entre, por un lado, las ideas generales, conceptos e interpretaciones y, por otro, lo que estaba allí, en las Escrituras o en la Naturaleza como alfabeto del mundo y lenguaje de la creación. El «código» genético es un ejemplo actual del libro de la naturaleza, a leer. Sin reducir, obviamente, el desarrollo de la ciencia a la escritura, la cuestión que se señala es que sin la escritura y el modo de leer implicado por la separación entre, por una parte, lo dado ahí en las Escrituras y en el Libro de la Naturaleza y, por otro, la intención y el significado de lo que quiso decir su autor, la ciencia no sería lo que empezó a ser en la Época Moderna. Por lo demás, la escritura ya estaba implicada en la organización de la sociedad: en la religión (palabra de Dios, «escrituras sagradas»), la economía (cuentas), la política (constitución, administración) y la ley (códigos), como ha mostrado Jack Goody (1990) en *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*.

La lectura extensiva

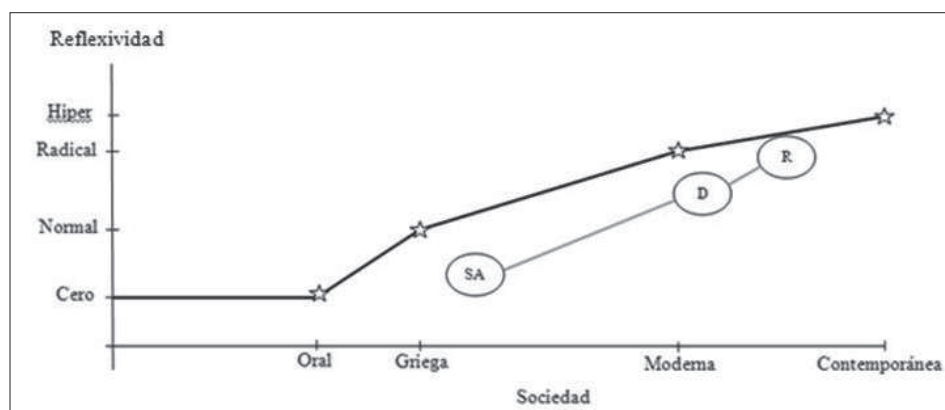
Un tercer hito se encuentra en el siglo XVIII. Se refiere a una lectura por así decir «extensiva», que incluye un mayor elenco de textos, leídos de una forma libre y placentera. Más en concreto, se refiere a la lectura de novelas. La novela se apoderó de su lector, le vinculó a su letra y le gobernó como anteriormente lo hacía el texto religioso. De acuerdo con Cavallo y Chartier:

La novela se releía constantemente, se aprendía de memoria, se citada y recitaba. Su lector quedaba invadido por un texto en el que habitaba; se identificaba con los personajes y descifra su propia vida a través de las ficciones de la intriga. (...) El lector (que con harta frecuencia era una lectora) no podía contener ni su emoción ni sus lágrimas; trastornado, empuñaba la pluma para manifestar sus sentimientos y, sobre todo, para escribir al escritor que, mediante su obra, pasaba a convertirse en un verdadero director de conciencia y existencia (Cavallo y Chartier, 1998, p. 41).

Este efecto de la lectura sobre el lector bien merece el nombre de «efecto Quijote» o «principio quijotesco», según don Quijote enloqueció de tanto leer, referido a la adopción de una identidad conforme a los personajes literarios (Pérez Álvarez, 2005). Quiere decir que la lectura puede terminar por configurar la identidad de las personas. De hecho, se habla de construcción o «poética de la identidad», incluyendo la «personalidad como obra de arte» (Pérez Álvarez y García Montes, 2004), a menudo modulada por la lectura de novelas y otros modelos literarios, según siempre hubo y sigue habiendo hombres y mujeres quijotes (Pérez Álvarez, 2005). Se señalaría a este respecto, no ya solo como efecto literario, sino como obra de arte *andante* la figura del dandi, una auténtica *poiesis* de sí mismo realizada mediante tecnologías del yo tan ascéticas como estéticas, debidamente estudiadas por José Carlos Loredó (2012).

Los libros de autoayuda vienen a ser hoy una de las «tecnologías» más al uso de la reflexividad, a cuenta de estar ayudando a resolver los problemas de la vida. Su enfoque centrado en uno mismo (cómo piensa, siente), sus «instrumentos» de autoevaluación (autoestima, felicidad), sus objetivos a menudo dirigidos a ser uno mismo y buscar dentro de sí la solución, la producción continua de «casarilla» subjetiva sobre la que volver una y otra vez, representa una tecnología del yo probablemente más patógena que salvífica. Aunque los libros de autoayuda pueden tener un parecido, a veces pretendido, con el «examen de la vida» o el «cuidado de sí» de la antigüedad, están en las antípodas. Nada que ver la hiperreflexividad de la autoayuda con la reflexividad clásica, centrada en la virtud y en el lugar en el mundo. La Figura 1 presenta esquemáticamente la elevación histórica de la reflexividad en función de las tecnologías y hábitos de la escritura de cada época.

FIGURA 1
Elevación histórica de la reflexividad; SA: San Agustín, D: Descartes, R: Rousseau



El sujeto moderno y sus paradojas

El sujeto moderno es producto de su época y circunstancias y está por tanto «sujeto» a los vaivenes, contradicciones y tecnologías de los tiempos. Su conformación no puede ser ajena a todos estos condicionantes. Por el contrario, está entretrejida con los contenidos y medios de la cultura, para el caso, reflexividad y escritura. Puesto que, en esta perspectiva, no se concibe que los trastornos psicológicos vengan de fuera, de factores sociales que se cernieran sobre los sujetos, ni de dentro, de factores genéticos que ya los contuvieran «programados», se asume una afinidad constitutiva entre el yo y sus circunstancias. Esta posible afinidad potencialmente *patógena* del sujeto moderno se percibe a través de ciertas paradojas que entraña.

Por un lado, estaría la paradoja relativa a que la forma del sujeto acorde con los tiempos, por así decir, normal, contiene la posibilidad de su patogenia. Se aducen a este respecto, el doble papel del yo como sujeto trascendental (agente conocedor), y como sujeto empírico (objeto de conocimiento), lo que abre la posibilidad de su cosificación y enajenación, reificando la propia subjetividad, entresacada del curso de la vida. La reflexividad misma también participa de una paradoja, como atributo humano que proporciona lucidez («examen de la vida») y como condición patógena cuando termina por enredar la vida en una «rumia» sin fin.

Por otro lado, estaría la paradoja de que las mismas condiciones normales (sujeto trascendental, reflexividad) que abocan a una alteración patógena (enajenación, «rumia»), pueden contener la salvación, haciendo bueno el conocido dicho según el cual «allí donde crece el peligro crece también la salvación». Se señalaría en este sentido el posible autodistanciamiento que permite el yo trascendental, conocedor,

observador, respecto del yo empírico: los distintos eventos, sentimientos, emociones, pensamientos, preocupaciones o *mis* que continuamente (siempre unos u otros) constituyen el mismo *yo*. Se señalaría, de nuevo, la reflexividad: cómo puede ser lúcida y esclarecedora, cuando supone atención plena (en vez de ser juzgadora y analítica) y se atiene al presente, en vez de al pasado y al futuro, sin aportar ya algún esclarecimiento. Aunque a este respecto de atenerse al presente está de moda el *mindfulness* traído de la meditación budista, se reivindican aquí conceptos y prácticas acordes con el sujeto occidental, como la *prosoche* de la filosofía helenística consistente en la atención al instante presente sabido que las pasiones están provocadas por un pasado y un futuro que no dependen de nosotros, la aceptación y la serenidad y temple de ánimo.

La escritura tiene aquí también una paradoja. Si, por una parte, está en la base de la reflexividad, como se vino insistiendo, y para el caso también de la reflexividad patógena, centrada en uno mismo con más «rumia» que «digestión», como seguramente hace buena parte de la literatura de autoayuda, por otra, la escritura puede a su vez proporcionar la salvación a través de una narrativa que dé consistencia y sentido a la historia del sujeto, de otra manera acaso incoherente, sin-sentido, con experiencias y episodios enajenados. La Tabla 1 presenta un resumen esquemático de las paradojas del sujeto moderno y sus consecuencias patógenas y salvíficas (terapéuticas).

TABLA 1
El yo moderno, sus paradojas y consecuencias

Paradojas del yo moderno	Consecuencias	
	Patógenas	Terapéuticas
Sujeto trascendental y empírico	Cosificación; enajenación	Autodistanciamiento, toma de perspectiva
Reflexividad	«Rumia»; «auto-enredamiento»	Esclarecimiento; atención plena; <i>prosoche</i> ; serenidad
Escritura	Literatura «basura» (hojarasca subjetivista)	Narrativa que confiere sentido

LA ALFABETIZACIÓN DIGITAL

Cuando el recorrido propuesto para este artículo llega a su final, una nueva alfabetización irrumpe en el curso de nuestras vidas: la alfabetización digital. Siquiera por no dejar de reconocer el nuevo mundo que se vislumbra se van hacer algunas observaciones. Se empieza por reconocer el cambio que de pronto representan las nuevas tecnologías, por lo que se refiere en general a la vida cotidiana y en particular a la lectura y la escritura.

De pronto, la tecnología digital

Pocas veces decir «de pronto» en una perspectiva histórica tiene tanto sentido como a propósito de la tecnología digital, representada aquí por internet: la red. Internet irrumpe a mediados de la década de 1990, cambiando buena parte de nuestra vida. Si la lectura y escritura «tradicionales» habían puesto «el mundo sobre el papel» (Olson, 1988), internet pone «la vida en la pantalla» (Turkle, 1997). Los nacidos en la era de internet, crecieron rodeados de pantallas y «conectados» a la red y terminaron por convertirse en los «nativos» del nuevo mundo, a la vez que convirtieron a los antiguos pobladores, incluyendo sus padres y abuelos, en «inmigrantes», según la eficaz metáfora de Mark Prensky «nativos e inmigrantes digitales» (Prensky, 2001). Nativos «digitales» se podría decir también por el uso de los dedos pulgares, característico de la «generación Pulgarcita» (Serres, 2014).

La vida en tiempos de internet implica toda una alfabetización digital. El concepto de alfabetización digital data de la década de 1990, con presencia creciente a partir del libro homónimo de Paul Gilster de 1997 (Bawden, 2008). La alfabetización digital se refiere a la capacidad para acceder a fuentes de redes informáticas y utilizarlas. Supone obviamente la alfabetización en su sentido tradicional de saber leer y escribir. Sobre la noción tradicional, la alfabetización digital implica conocimientos sobre la naturaleza de los recursos de la información, competencias específicas relativas a leer y entender formatos digitales y no-digitales, crear y comunicar información digital, uso y ensamblaje de múltiples medios, etc., así como actitudes y perspectivas de ser una persona «educada» en las nuevas tecnologías (Bawden, 2008). La alfabetización digital tienen sus grados, cómo no, desde el mero «usuario» equivalente en la alfabetización tradicional a saber leer y escribir (no un analfabeto) hasta el dominio de los «instruidos» y «cultos» en las nuevas tecnologías.

La cuestión aquí es ver si la alfabetización digital supone un «nuevo mundo» como la alfabetización de la lectura y escritura lo supuso respecto del mundo oral. No hay perspectiva histórica para percibir si estamos en un nuevo mundo (época o era) o si es que en realidad lo anterior se hace ahora de otra manera, con nuevos medios. Aun cuando fuera este el caso, los medios no son meros intermediarios entre el usuario y el mundo sino que, como ya se dijo, ellos mismos transforman a los usuarios. ¿Qué se puede decir entonces de esta transformación? ¿Cabe hablar de una mente u homo digitales? Sin llegar a tanto como sería del gusto de un reportaje periodístico no se dejarían de observar, sin embargo, ciertas formas de existencia de las que está por ver si implican cambios de esencia, supuesto que la existencia precede a la esencia.

Cualquiera que estuviera ausente los últimos veinte años, porque saliera de un coma o viniera de no sé dónde, se encontraría con un mundo extraño, como para

escribir «cartas persas», contando con la extrañeza de un persa visitando la corte de París del siglo XIX, según la célebre novela de Montesquieu. Por lo pronto, llamaría la atención ver a la mayoría de la gente por la calle hablando con un artilugio a la oreja o mirándolo entre las manos que, al preguntar, resulta ser un teléfono móvil. Otros que no van hablando por el móvil o mirándolo resulta que van escuchando algo, con expresiones en sintonía, se supone, con lo que escuchan: transeúntes dentro de una especie de cabina móvil consistente en cascos, cables, gafas, mochila. Al observar que hay carriles para bicicletas, nuestro persa podría preguntar cómo es que no los hay para los que van «conectados» o quizá para los que no, quizá los menos. Llama también la atención observar a grupos de chicos y jóvenes reunidos en silencio, cada uno con su artilugio, tecleando con los pulgares.

En vuelos de avión nuestro persa observará que consultar el móvil parece ser la última voluntad antes de emprender el vuelo y lo primero que se hace una vez a «salvo». En cualquier comida o cena por numerosa que sea llegará un momento en el que todos sacan sus aparatos. Los lugares de trabajo también llaman la atención por parecerse a cabinas de pilotaje, como cabinas similares hay también en casa. Los excursionistas por el campo y los turistas por cualquier sitio están continuamente sacando fotos sin parar, ni parar tampoco a ver y mirar, se supone para verlas en casa o «colgarlas» ya en un dispositivo que nuestro persa averigua que se llama Facebook, donde lo importante parece ser al final mostrar que *tú* estabas allí viendo aquello, sin verlo en realidad. Porque esta es otra, ahora la gente puede exhibir al instante cualquier cosa suya empezando por las fotos para que los demás las vean, miren y admiren. Para más sorpresa, resulta que el paisaje más fotografiado es uno mismo, con su propio móvil-cámara, una y otra vez, lo que ha dado la palabra del año 2013, *selfie*, para los diccionarios Oxford. No sólo eso, sino que cualquiera puede exhibir su opinión y decir qué está haciendo, dando por hecho que hay una audiencia interesada en seguir momento a momento lo que uno opina y hace, que no es otra cosa que *tuitear* como ya recoge la vigesimotercera edición de Diccionario de la RAE de 2014.

A nuestro persa le llama la atención también, no el uso generalizado de ordenadores que ya se veía venir (aunque no podría imaginar que los médicos mirarían a la pantalla en vez de a los pacientes), sino las multi-ventanas que el usuario tiene abiertas a la vez, de modo que entra y sale, corta y pega, recibe continuamente correos, busca y encuentra la información que necesita al instante, sin acudir a enciclopedias ni a libros de consulta ni preguntar a nadie.

Más allá del fenómeno impresionista, importa ver qué implicaciones puede tener esta alfabetización digital, dejando de lado su obvia utilidad y eficiencia. Se plantean posibles implicaciones en las relaciones con los demás y respecto a la propia subjetividad.

Solos juntos, FoMO y síndrome de París

Las nuevas tecnologías suponen nuevos medios de comunicación que facilitan las relaciones con los demás a la vez que las transforman. La mayor transformación está seguramente en el ascenso de la conexión en detrimento de la conversación. Ciertamente, ni los mensajes ni la conexión continua equivalen a la conversación cara-a-cara, con su *tempo* y ajustes. Se trata más de una ilusión de relaciones que propiamente de una compañía. Acaso la conexión soluciona el problema de que «nadie me escucha» con muchos respondedores automáticos y de que «nunca estoy solo» porque siempre responde alguien, pero puede que se trate en realidad más de un síntoma que de una solución. Síntoma del uso de los demás por nuestra necesidad de tener «sensaciones» recibiendo mensajes y *me gustas*, así como de la soledad que genera el propio sistema, cada uno en su burbuja.

De acuerdo con Sherry Turkle en su obra *Alone together: why we expect more from technology and less from each Other*, el continuo «estar conectados» es en realidad una forma de estar «solos juntos» (Turkle, 2012). Parece que la «distancia del puercoespín», según la imagen de Schopenhauer, entre el temor de herirse por estar demasiado juntos y el miedo al frío por estar demasiado lejos fuera la distancia humana en tiempos de internet. Por su parte, Han en su opúsculo *En el enjambre* utiliza la imagen del enjambre para caracterizar la «nueva masa» de la sociedad digital, sin ningún *nosotros*, donde el «socio deja paso al *solo*» (Han, 2014b, p. 31). En relación con la incapacidad para estar a solas es significativo el estudio en el que se pidió a los participantes (estudiantes universitarios) pasar 15 minutos sin hacer nada más que entretenerse con sus pensamientos o autoadministrarse un shock eléctrico si lo preferían: el 67% de los hombres y el 25% de las mujeres eligieron la experiencia aversiva a pensar. Como señalan los autores, «estar solo con sus propios pensamientos durante 15 minutos fue al parecer tan aversivo que llevó a autoadministrarse un shock eléctrico que ellos habían dicho al principio que pagarían por evitarlo.» (Wilson, Reinhard, Westgate et al., 2014, p. 76).

Por otra parte, la conversación mermada por la conexión puede que también repercuta en una merma del propio pensamiento reflexivo, supuesto que pensar, es decir, hablar con uno mismo en silencio, se forma y entrena en el trato social.

Otro aspecto de la continua conexión es el fenómeno conocido como «miedo a perderse algo» si uno no está conectado, conocido como FoMO por sus siglas en inglés de *Fear of Missing Out*. FoMO define tanto un miedo omnipresente acerca de que otros estén teniendo experiencias gratificantes de las que uno está ausente, como un deseo de estar continuamente conectado con lo que otros están haciendo (Przybylski, Murayama, DeHaan y Gladwell, 2013). Siendo un fenómeno general propiciado por las redes sociales, parece darse más entre los individuos como ne-

cesidades psicológicas insatisfechas relacionadas con la soledad y el aburrimiento (Przybylski *et al.*, 2013).

Por su parte, la manía de hacer fotos, en vez de ver las cosas, puede que esté revelando una huida de la realidad a la imagen: una nueva «época de la imagen del mundo» en el sentido señalado de Heidegger (1996). Como dice Han:

Hoy, con ayuda del medio digital, producimos imágenes en enorme cantidad», la cual «puede interpretarse como una reacción de protección y de huida. El delirio de optimización se apodera también de la producción de imágenes. Huimos hacia las imágenes, a la vista de una realidad que percibimos como imperfecta. Aquello con cuya ayuda nos contraponemos a la facticidad, ya sea de los cuerpos, el tiempo, la muerte, etcétera, ya no son las religiones, sino las técnicas de optimización. El medio digital *deshace la facticidad* (Han, 2014b, p. 52).

Estas prestaciones del medio digital de perfeccionar la realidad da lugar, dice Han, a una «fuerte diferencia entre la imagen ideal de París, que los japoneses tienen antes del viaje, y la realidad de la ciudad», de manera que su «inclinación coactiva, casi histérica» a hacer fotos puede ser una reacción protectora a desterrar la realidad mediante imágenes. Con todo, algunos sucumben al llamado *síndrome de París*: una aguda perturbación consistente en alucinaciones, desrealización, despersonalización, angustia y síntomas somáticos como mareo, sudor y sobresalto cardíaco (Han, 2014b, p. 50). Aunque se trate de una variante del conocido *síndrome de Stendhal*, al fin y al cabo éste parecía inducido por la propia ciudad de Florencia y sus museos, no por imágenes digitalizadas de las ciudades. ¿Qué se podría decir de los *selfies*, fotos y perfiles que uno exhibe respecto de sí mismo debidamente retocados?

Me gusta, narcisismo y «empresario de sí mismo»

Las nuevas tecnologías afectan también a la propia subjetividad como tecnologías del yo, por más que se ofrezcan y usen como meras herramientas. No hay herramientas inocuas. Convertido el ciudadano en consumidor, su divisa es *me gusta*. Como decía Han, *me gusta* es el amén digital (Han, 2014a). Aquí la tecnología viene a confabularse con el consumidor como mayor identificación del *ciudadano* actual. El clic *me gusta* es la cédula de la elección digital tanto del consumidor como del usuario de las redes sociales. Aparte de extender el mismo criterio del consumo a las relaciones sociales (y pronto a la política), la divisa del *me gusta* supone un estrechamiento de criterios: todo reducido a una única opción *permitida*. No se

trata de una coacción como la que te pudiera forzar la mano para escribir lo que no quieres, sino de algo peor. Se trata de una *elección* en la que no darla significa algo así como que no te has «enterado» o que no eres «positivo», quedando uno en todo caso fuera del sistema.

Está por ver si esta divisa va a suponer un estrechamiento cognitivo-emocional generalizado, pero una cosa está a la vista: la conmutación del criterio (norma para conocer la verdad, juicio y discernimiento) por *un clic*. La divisa *me gusta* funciona también en el moldeamiento del narcisismo contemporáneo.

Facebook y Twitter, por no hablar de YouTube, Myspace, *selfies* y blogs parece que estuvieran diseñados para fomentar el narcisismo. Aunque la cultura del narcisismo viene de antes, su *epidemia* coincide con las nuevas tecnologías del yo (Twenge y Campbell, 2009). Sin querer reducir sus prestaciones a esto, las facilidades tecnológicas parecen ellas mismas reclamos para exhibirse (fotos, opiniones, lo que haces) y esperar admiración al instante (los asegurados *me gusta*). Con todo, las tecnologías no tanto crean narcisistas, como sirven de magnetismo para atraerlos y promocionarlos. Así, los «narcisistas» jóvenes (universitarios) prefieren Twitter como modo de cultivar una cierta «superioridad» que se alimenta de alguien que siempre parece estar interesado en admirar su auto-importancia (*me gusta*), mientras que los adultos de más edad prefieren Facebook como promoción de su «exhibicionismo» (Davenport, Bergman, Bergman y Fearington, 2014; Panek, Nardis y Konrath, 2013). Se ha relacionado el ascenso del narcisismo con el declive de la empatía desde 2000 (Konrath, O'Brien y Hsing, 2010). Si bien las redes sociales pueden fomentar la empatía por medio por ejemplo de los *chats*, al menos la continua actualización de fotos y estatus saturan en narcisismo (Alloway, Runac, Qureshi y Kemp, 2014).

Aunque es difícil establecer una línea entre narcisismo y autoapertura colgando fotos de sí mismo y actualizando el estatus (McKinney, Kelly y Duran, 2012), lo cierto es que, con sus diferencias, Facebook y Twitter magnetizan y magnifican a narcisistas y egotistas y contribuyen así a la construcción de la identidad. No sorprenderá que los *yoers* en Facebook se caracterizan por «ser identidades de alta deseabilidad social que los individuos aspiran a tener fuera de la red pero que por uno u otro no han sido capaces de materializar» (Zhao, Grasmuck y Martin, 2008). Queda por saber en qué medida los *yoers* digitales sirven para mejorar en la vida real o, por el contrario, para «desconectarse» de ella.

Mientras tanto, en la vida real prevalece el «sujeto del rendimiento», pero no ya uno explotado por la clase dominante ni por un régimen disciplinario *foucaultiano*, sino «empresario de sí mismo» *sujeto* a su propia optimización personal. Como dice Han: «La psicopolítica neoliberal encuentra siempre formas más refinadas de explotación. Numerosos seminarios y talleres de *management* personal e inteligencia emocional, así como jornadas de *coaching* empresarial y liderazgo prometen una op-

timización y el incremento de la eficiencia sin límite» (Han, 2014a, p. 47). El *debes* cede paso al *puedes*: poder es el deber. La positivización funciona en realidad como una coacción más poderosa y sutil que la negatividad, en la que al fin y al cabo cabe la negación, la rebelión y el «no gusta». No poder decir «no puedo» es correlativo del «me gusta»: una positividad que a cuenta de la optimización personal se muestra como la *autoexplotación total* (Han, 2014a, p. 49).

El mundo de las emociones y de las relaciones está también bajo el signo empresarial. No es casual que la metáfora de la gestión empresarial se haya apoderado de la vida sentimental. Así se habla de gestionar emociones de un modo que se puedan jerarquizar, clasificar y valorar en términos de competencias y de capital humano (Illouz, 2008). Y es que el «hombre digital *digita* en el sentido de que cuenta y calcula constantemente. Lo digital absolutiza el número y el contar. También los amigos en Facebook son, ante todo, *contados*.» «Incluso las inclinaciones se cuentan en forma de ‘me gusta’» (Han, 2014b, p. 60). Sabiendo que lo que se cierne sobre nosotros ya no es el *Big Brother* sino los *Big data*, confiemos en que los algoritmos no diluyan a los sujetos ni disuelvan la subjetividad. Nos queda la lectura, ¿pero cómo queda ésta en la alfabetización digital?

La lectura y la escritura en tiempos digitales

¿Cuál es la particularidad de la escritura digital en contraposición con el mundo sobre el papel? De acuerdo con Daniel Cassany en su libro *En-línea* el cambio decisivo no estaría propiamente en el modo de interacción con la pantalla, el teclado y el ratón. Tampoco estaría en la hipertextualidad que permite conectar un texto con otros sin seguir una estructura lineal, en la multimodalidad por la que se integran distintos sistemas de datos o en la superficialidad consistente en el «surfeo», en vez del «buceo», pasando por encima de las cosas sin profundizar en ellas. El cambio más trascendental, dice Cassany, estaría en que la lectura y escritura se producen *en línea*, o sea, «conectados a millones de recursos, que aprovechamos para construir significados de manera diferente y más sofisticada.» Mientras que no habría mucha diferencia entre leer un informe en papel o en una pantalla, sí la habría, en cambio, «si el ordenador está conectado a la red (en línea), porque entonces accedemos instantáneamente a multitud de recursos (enciclopedias, traductores, contactos, etc.) que nos ayudan a entender el texto de otra manera,» (Cassany, 2011, p. 50). Señala el autor los siguientes aspectos de la escritura digital:

1. Incremento exponencial de interlocutores y documentos, accediendo a una red prácticamente sin fronteras ni límites.

2. Ausencia de filtros y controles, para bien y para mal tocante a la fiabilidad del conocimiento.
3. Homogeneización física y contextual, donde todos los escritos se parecen, siendo responsabilidad del lector «navegador» establecer sus coordenadas.
4. Preferencia de la escritura, particularmente correo electrónico y «mensajes», respecto de la comunicación oral.
5. Diversificación de la escritura, acercándola al habla, más allá de la normatividad, con proliferación de formas icónicas.
6. Cooperación, siendo wikipedia un inesperado ejemplo de trabajo artesano y comunitario.
7. Tecnologización, que da ventaja a los criados en su uso («nativos») respecto de los meros «usuarios» advenedizos.
8. Autoaprendizaje, a pesar de su sofisticación, las nuevas tecnologías a nivel de usuario se aprenden por uno mismo más fácilmente que a leer, proporcionando un magnífico ejemplo de lo que Ortega llamada «invasión vertical de los bárbaros», de modo que civilizado es más bien el mundo que la gente.

En resumen –dice Cassany– leer y escribir son tareas bastante diferentes si se desarrollan en línea. Los artefactos escritos se diversifican y sofistican en la red. Seguimos usando los mismos verbos (leer y escribir) para referirnos a tareas distintas, más complejas y poderosas (Cassany, 2011, p. 57).

Está por ver el impacto de las nuevas tecnologías si, por ejemplo, internet nos está volviendo superficiales (Carr, 2011). Y si «estar conectados» continuamente es al final una forma de estar «solos juntos» (Turkle, 2012). No está claro si cuanto más lejos estemos de la cultura tradicional, donde los individuos aprendían unos con otros y conservaban en su memoria lo relevante para la vida, será mejor, donde todo parece estar en Google. De acuerdo con Carr:

La cultura es algo más que el agregado de lo que Google describe como «la información del mundo». Es más de lo que se puede reducir a código binario y subir a la Red. Para seguir siendo fundamental, la cultura debe seguir renovándose en las mentes de los miembros de cada generación (Carr, 2011, p. 238).

La Tabla 2 presenta esquemáticamente las tecnologías de la escritura y maneras de leer consideradas y su impacto en la sociedad y en la vida de la gente.

TABLA 2
Las tecnologías de la escritura y las maneras de leer y su impacto social

<i>Tecnologías de la escritura y maneras de leer</i>	<i>Impacto en la sociedad y en la vida de la gente</i>
Alfabeto	Reflexividad (Ong, 1996); filosofía griega (Havelock, 1994); organización de la sociedad (Goody, 1990)
Lectura silenciosa	Más intimidad con la lectura; modelo escolástico (Cavallo y Chratier, 1998)
Imprenta	«Homo typographicus» (McLuhan, 2003); «la época de la imagen del mundo» (Heidegger); teología protestante, reorganización del pensamiento, ciencia moderna (Eisenstein, 1994; Olson, 1988); reflexividad radical (Taylor, 1996)
Lectura extensiva	«Efecto Quijote» (Pérez-Álvarez, 2005); subjetividad hiperreflexiva (Pérez-Álvarez, 2012a)
Tecnología digital	Conexión <i>en línea</i> (Cassany, 19011); «solos juntos» (Turkle, 2012); «superficiales» (Carr, 2011)

Conclusiones: no leer, peor que no saber leer

Se ha hecho un recorrido histórico que muestra cómo la reflexividad se «eleva» en función de la escritura, al hilo de distintas tecnologías y hábitos: alfabeto, lectura silenciosa, imprenta, lectura extensiva, tecnología digital. El argumento ha arrancado de la cultura oral para después visitar distintos paisajes de la cultura escrita: griega, medieval, moderna y contemporánea. Sin querer decir que la escritura sea la única condición de la creciente reflexividad, toda vez que ella depende de otras condiciones que, a su vez, tampoco se darían ciertamente sin el concurso de la escritura, lo que se puede afirmar es que la escritura es una condición decisiva, trascendental, sin la cual no ya la historia sino el ser humano mismo sería como es. Este impacto de la escritura pasa desapercibido fácilmente o, al menos, no apreciado en su condición trascendental, según ya estamos conformados y «formateados» por ella, sin notar su efecto, inmersos en un mundo letrado, como el mundo dado por hecho.

Este papel decisivo de la escritura se puede percibir, no obstante, en nuestra propia historia personal, cuando aprendemos a leer y escribir. Todos empezamos por una «cultura oral», llamada «lengua materna», y en un momento dado, a los 4, 5 o 6 años, aprendemos a leer. El propio momento de aprender a leer puede ser para muchos, que así lo recuerdan, toda una experiencia reveladora, por la que se abre un nuevo mundo. Por lo pronto, aparece el mundo de las palabras como «representantes» de las cosas y luego, en particular, cuando se leen cuentos e historias, aparecen «mundos parale-

los» de fantasía y ficción, así como una creciente reflexividad dependiendo de ciertas prácticas al efecto. No se puede decir que la historia personal, oralidad-escritura-reflexividad, recapitule la historia cultural. Empezando porque la infancia oral, lejos de ser una oralidad primaria, sin contacto con la escritura, se da en una sociedad alfabetizada, donde uno nace en un mundo escrito, presidido por el papel y la pantalla. Se da la paradoja, además, de que el mundo digital es el mundo primario para los nativos de la época digital, respecto de la cual, los anteriores son inmigrantes, como se dijo.

Con todo, aprender a leer supone una revolución en la vida de uno, que nos abre un nuevo mundo y nos transforma. Todo empieza con el descubrimiento de que las letras se corresponden con los sonidos del lenguaje y que los sonidos del lenguaje se pueden transcribir en palabras. El niño empieza a oír las unidades pequeñas y grandes del habla que, según resulta, está compuesto de letras, palabras y frases. Se toma conciencia fonológica del lenguaje, escrito y oral, cómo, por ejemplo, la palabra «g-a-t-o» tiene cuatro sonidos y ninguno es «miau» (Wolf, 2008). Se aprende el sentido «polisémico» de las palabras, a leer cada vez más rápido, a reflexionar sobre lo leído cuando tienes que volver atrás para acabar de entenderlo, a escribir palabras con «ortografía» y determinado orden «sintáctico», a corregir lo escrito, a pensar. Tras un largo proceso, no siempre apetecido, de pronto sabes leer: una especie de omnipotencia y maravilla se presenta ante ti. El historiador de la lectura Alberto Manguel cuenta su propia experiencia cuando de pronto un cartel en la carretera visto desde un coche se metamorfosea en una realidad viva. «El haber podido transformar unas simples líneas en realidad viva –dice– me había hecho omnipotente. Sabía leer» (Manguel, 2013, p. 34).

¡Aprendemos a leer!, la segunda vez en tu vida, después de aprender a andar, y quizá la última, en la que tienes la aprobación general. Luego vendrán los libros de estudiar y de leer por placer, con sus universos paralelos y multitud de emociones y quién sabe si una inquebrantable intimidad con la lectura. Ya nunca podrás dejar de leer. Porque las palabras, las letras y los letreros *te* dicen algo. Si te pasa como a Cervantes, leerás hasta los papeles rotos encontrados en el suelo. Triste debe ser que lo que más leas sean las etiquetas de la ropa en las tiendas. Al final, somos lo que leemos, según la lectura va transformando tu vida: pensamiento, sensibilidad y, para el caso, reflexividad.

A propósito de la reflexividad, la escritura está hoy reconocida y utilizada como medio de elaboración del pensamiento y no meramente como su transcripción. Se habla de «externalización» que distribuye procesos de dentro de la cabeza al mundo exterior (Oatley y Djikic, 2008), seguramente por un prejuicio mentalista. Sin embargo, la referida externalización implica, en realidad, una reelaboración cuyos resultados finales no siempre estaban articulados al principio. La elaboración final se alcanza únicamente a través de una serie de operaciones o, como dicen los autores citados, de «pensamientos externalizados». El escrito viene a ser una especie de com-

pañero de conversación, con la ventaja de que las palabras no se volatilizan. El escritor como lector tiene el pensamiento ahí objetivado que se le reofrece de nuevo y forma parte de un movimiento iterativo por el que se mejora el pensamiento inicial. El escrito no interroga como lo hacía Sócrates, pero no deja de «desafiar» al propio autor, en orden a clarificar y considerar diferentes aspectos del pensamiento *expuesto*, lo que difícilmente ocurriría si permaneciera como pensamiento silencioso o procesamiento de información hasta su input o «externalización» final.

La «escritura como pensamiento» (Oatley y Djikic, 2008) se está utilizando para la promoción de la reflexividad, particularmente, en la enseñanza de la sociología. La reflexividad en sociología y, por lo mismo, en psicología, tiene importancia como modo de hacer consciente a uno de las «lentes» a través de las cuales vemos el mundo, conforme a nuestros modelos conceptuales, biografía y posición social. La reflexividad aquí consiste en entender cómo nuestra visión del mundo es moldeada y «constrañida» por nuestra propia subjetividad. La idea es mover de una respuesta «refleja», inconsciente, automática y acrítica, a una respuesta «reflexiva», autocrítica, pensada y elaborada (Kaufman, 2013). Así, se hacen ejercicios consistentes básicamente en escribir anónimamente, formando parte de un grupo, sobre un tema dado (por ejemplo, si la educación de uno está afectada de alguna manera por razones de género o de posición social). Otros del grupo hacen comentarios al texto, de modo que uno pueda tomar perspectiva y postura sobre la posición inicial. El resultado es que el simple acto de *exponer* los propios pensamientos por escrito facilita el pensamiento crítico y la auto-reflexión (Kaufman, 2013).

Aunque saber leer y escribir implica ya *su* reflexividad, no está demás ejercitarla, como hacía Sócrates. Con todo, es peor no leer, sabiendo hacerlo como es el caso en una sociedad alfabetizada como la nuestra, que no saber leer como es propio de una sociedad oral donde cuentas con el acervo de la tradición y una comunidad, no una *triste* sociedad de individuos, acaso solos juntos.

REFERENCIAS

- Alloway, T., Runac, R., Qureshi, M. y Kemp, G. (2014). Is Facebook Linked to Selfishness? Investigating the Relationships among Social Media Use, Empathy, and Narcissism. *Social Networking*, 3, 150-158.
- Álvarez, E. (2007). El *Dasein* y la crítica de la filosofía del sujeto en *Ser y Tiempo*. En E. Álvarez (Ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad* (pp.89-117). Madrid: Cuaderno Gris.
- Bawden, D. (2008). Origins and concepts of digital literacy. En C. Lankshear y M. Knobel, (Ed.), *Digital Literacies: Concepts, Policies and Practices* (pp. 17-32). Nueva York: Peter Lang.

- Carr, N. (2011). *Superficiales ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus (orig. 2010).
- Cassany, D. (2011). *En_línea. Leer y escribir en la red*. Barcelona: Anagrama.
- Cavallo, G. y Chartier, R. (1998). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind. How psychology found its language*. Londres: Sage.
- Davenport, S. W., Bergman, S. M., Bergman, J. Z. y Ferrington, M. E. (2014). Twitter versus Facebook: Exploring the role of narcissism in the motives and usage of different social media platforms. *Computers in Human Behavior*, 32, 212-220.
- Denny, J. P. (2013). El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita. En D. R. Olson y N. Torrance (Eds.), *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa (orig. 1991).
- Devereux, G. (1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral (orig. 1970).
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial (orig. 1985).
- Eisenstein, E. (1994). *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*. Madrid: Akal (orig. 1983).
- Elias, N. (1979). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE (orig. 1939).
- Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península (orig. 1939).
- Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI (orig. 1966).
- Goody, J. (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial (orig. 1986).
- Goody, J. y Watt, I. (1996). Las consecuencias de la cultura escrita. En J. Goody (Ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (pp. 39-82). Barcelona: Gedisa (orig. 1968).
- Greenfield, P. M. (1972). Oral or Written Language: The Consequences for Cognitive Development in Africa, the United States and England. *Language and speech*, 15, 169-178.
- Gurevich, A. (1997). Los orígenes del individualismo europeo. Barcelona: Crítica (orig. 1994).
- Kaufman, P. (2013). *Scribo Ergo Cogito: Reflexivity through Writing*. *Teaching Sociology*, 41, 70-81.
- Han, B.-C. (2014a). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2014b). *En el enjambre*. Barcelona: Herder (orig. 2013).
- Hartle, A. (1989). *El sujeto moderno en las Confesiones de Rousseau. Una respuesta a San Agustín*. México: FCE (orig. 1983).
- Havelock, E. A. (1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor (orig. 1963).

- Havelock, E. A. (2008). *La musa aprende a leer. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós (orig. 1986).
- Heidegger, M. (1996). la época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid: Alianza (orig. 1938).
- Illouz, E. (2008). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz (orig. 2007).
- Konrath, S., O'Brien, E. y Hsing, C. (2010). Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time: A Meta-Analysis. *Personality and Social Psychology, 15*, 180-198.
- López-Ibor, J. J. y López-Ibor, M. I. (2014a). Romanticismo y esquizofrenia. Primera parte: la hipótesis de la recencia y el núcleo de fundamental de la enfermedad. *Archivos Españoles de Psiquiatría, 42*, 133-158.
- López-Ibor, J. J. y López-Ibor, M. I. (2014b). Romanticismo y esquizofrenia. Segunda parte: la hipótesis de la intimidad. *Archivos Españoles de Psiquiatría, 42*, 201-227.
- Loredo, J. C. (2012). El yo como obra de arte en el dandismo: una primera aproximación. *Revista de Historia de la Psicología, 33*, 29-59.
- Loredo, J. C. y Blanco, F. (2011). La práctica de la confesión y su génesis como tecnología psicológica. *Estudios de Psicología, 32*, 85-101.
- Manguel, A. (2013). *Una historia de la lectura*. Madrid: Alianza Editorial (orig. 1998).
- McKinney, B., Kelly, L., & Duran, R. L. (2012). Narcissism or openness?: College students' use of Facebook and Twitter. *Communication Research Reports, 29*, 108-118.
- McLuhan, M. (2003). *La galaxia Gutenberg. Génesis del «Homo typographicus»*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores (orig. 1962).
- Nussbaum, M. (1996). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Barcelona: Seix Barral.
- Oatley, K. y Djikic, M. (2008) Writing as thinking. *Review of General Psychology, 12*, 9-27.
- Olson, D. R. (1998). *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructuración del conocimiento*. Barcelona: Gedisa (orig. 1994).
- Ong, W. J. (2000). *The presence of the Word. Some prolegomons for cultural and religious history*. Binghamton; NY: Global Publications (orig. 1967).
- Ong, W. J. (1969). World as view and world as event. *American Anthropologist, 71*, 634-647.
- Ong, W. J. (1996). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: FCE (orig. 1982).
- Panek, E. T., Nardis, Y., & Konrath, S. (2013). Defining social networking sites and measuring their use: How narcissists differ in their use of Facebook and Twitter. *Computers in Human Behavior, 29*, 2004-2012.
- Pérez Álvarez, M. (2003). The schizoid personality of our time. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy, 3*, 181-194.

- Pérez Álvarez, M. (2005). Psicología del Quijote. *Psicothema*, 17, 303-310.
- Pérez Álvarez, M. (2011). *El mito del cerebro creador. Cuerpo, conducta y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez Álvarez, M. (2012a). *Las raíces de la psicopatología moderna. La melancolía y la esquizofrenia*. Madrid: Pirámide.
- Pérez-Álvarez, M. (2012b). Esquizofrenia y cultura moderna: razones de la locura. *Psicothema*, 24, 1-9.
- Pérez-Álvarez, M. (2014). La historia como sistema, también en psicopatología. *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Psicología*, 51, 2-19.
- Pérez Álvarez y García Montes, J. M. (2004). Personality as a work of art. *New Ideas in Psychology*, 22, 157-173.
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants Part 1. *On the Horizon*, 9, 1-6.
- Przybylski, A. K., Murayama, K., DeHaan, C. R. y Gladwell, V. (2013). Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out. *Computers in Human Behavior*, 29, 1841-1848.
- Sass, L. (2014). *Locura y modernismo. La esquizofrenia a la luz del arte, la literatura y el pensamiento modernos*. Madrid: Dykinson (orig. 1992).
- Senner, W., (Ed.), (1992). *Los orígenes de la escritura*. México: Siglo XXI (orig. 1986).
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Serres, M. (2014). *Pulgarcita*. Barcelona: Gedisa (orig. 2012).
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós (orig. 1989).
- Turkle, S. (1997). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós (orig. 1995).
- Turkle, S. (2012). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Nueva York: Basic Books.
- Wilson, T. D., Reinhard, D. A., Westgate, E. C., Gilbert, D. T., Ellerbeck, N., Hahn, C., Brown, C. L. y Shaked, A. (2014). Just think: The challenges of the disengaged mind. *Science*, 345, nº 6192, 75-77.
- Wolf, M. (2008). *Cómo aprendemos a leer. Historia y ciencia del cerebro y la lectura*. Barcelona: Ediciones B (orig. 2007).
- Zhao, S., Grasmuck, S. y Martin, J. (2008). Identity construction on Facebook: Digital empowerment in anchored relationships. *Computers in Human Behavior*, 24, 1816-1836.

Artículo recibido: junio 2014
Artículo aceptado: diciembre 2014