

Construcción de Realidades en la Era Digital: Una perspectiva fenomenológica sobre el desarrollo de la identidad.

Trabajo para optar al título de:

Licenciado en Filosofía

Presentado por:

Santiago Garzón Gámez

Cod: 2021132015

Director:

Carlos Alberto Cortés Pachón

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C 2025

Resumen:

Esta investigación analiza la configuración de la identidad en la era digital desde un enfoque fenomenológico, rechazando su concepción como esencia estática para proponerla como proceso dinámico surgido de la interacción entre corporalidad, percepción y mundo. A partir del marco teórico de Husserl y Merleau-Ponty, se examina cómo la experiencia encarnada estructura la subjetividad. El diálogo con Evans y Campbell profundiza en los marcos referenciales que posibilitan la sistematización de la percepción del sujeto. La incorporación de la teoría de la aceleración social de Rosa y la cognición extendida permite analizar cómo los entornos digitales reconfiguran los procesos identitarios. Las redes sociales emergen como espacios significantes que median la autopercepción, generando tanto nuevas posibilidades de exploración identitaria como tensiones entre lo auténtico y lo idealizado.

Palabras clave:

Identidad, fenomenología, era digital, corporalidad, redes sociales, subjetividad, percepción.

Abstract:

This research analyzes the configuration of identity in the digital age from a phenomenological approach, rejecting its conception as a static essence and proposing it instead as a dynamic process arising from the interaction between corporeality, perception, and the world. Based on the theoretical framework of Husserl and Merleau-Ponty, it examines how embodied experience structures subjectivity. The dialogue with Evans and Campbell delves into the referential frameworks that enable the systematization of the subject's perception. The incorporation of Rosa's theory of social acceleration and extended cognition allows us to analyze how digital environments reconfigure identity processes. Social networks emerge as significant spaces that mediate self-perception, generating both new possibilities for identity exploration and tensions between the authentic and the idealized.

Keywords:

Identity, phenomenology, digital age, corporeality, social networks, subjectivity, perception.

Dedicatoria



El siguiente trabajo se encuentra dedicado a Zaya, quien me acompañó en interminables tardes y noches de lectura, y quien alegró cada rincón de esta vida con su bella presencia. Desearía que estuvieses aquí un día más, acompañándome nuevamente en el cierre de otro momento de la vida. Tú viste el inicio de este proceso, pero lamento mucho que no estés para ver su final. Te extraño... Pero es el legado de tu amor en el mundo aquello que me permite continuar y ver un cielo hermoso, aunque esté siempre gris.

Te amo, Zayita bella. Estarás siempre en mi corazón, en cada acto de bondad, en cada uno de mis escritos y en los rincones más bellos de la memoria. Gracias.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	5
Capítulo I: Sobre la percepción y el cuerpo.....	9
1.1 Desarrollo de la propuesta de Husserl	10
1.2 Desarrollo de la propuesta de Merleau-Ponty.....	17
1.2.1 Espacialidad.....	22
1.2.2 Temporalidad.....	24
1.3 Conclusiones.....	25
Capítulo II: Estructuración de la identidad como proceso fenomenológico	27
2.1 El cuerpo como estructura inicial de toda experiencia y posibilidad.....	27
2.2 Creación de mundo en el individuo, creación de los marcos perceptuales.....	30
2.3 El despliegue de la potencia y el affordance del individuo	34
2.4 La identidad como punto de llegada de las estructuras previas.....	39
2.5 Conclusiones.....	42
Capítulo III: El sujeto fenomenológico en la era digital.....	44
3.1 La propuesta fenomenológica-sociológica de Hartmut Rosa	44
3.1.1 La sociología de Rosa.....	46
3.1.2 El dialogo de Rosa con los fenomenólogos	49
3.2 La cognición extendida.....	56
3.3 Redes sociales.....	60
3.4 Conclusiones.....	67
Conclusiones.....	69
BIBLIOGRAFÍA	72

Introducción

*Si conseguimos comprender el sujeto, no será en su pura forma,
Sino buscándolo en la intersección de sus dimensiones
(Merleau-Ponty, 1993, pg. 418)*

En las últimas décadas, los dispositivos digitales se han instalado profundamente en nuestra sociedad, llevándonos a vivir en un mundo constantemente atravesado por la tecnología. El modo en que percibimos, sentimos, nos comunicamos o incluso las formas en que nos entendemos a nosotros mismos se encuentran mediadas por estos dispositivos. Estos nuevos entornos no solo afectan el modo en que nos relacionamos con otros, sino que también modifican la manera en que los sujetos se construyen a sí mismos. Frente a este escenario, resulta urgente repensar filosóficamente la noción de *identidad*, no como una esencia fija o inmutable, sino como un proceso vinculado a la corporalidad, la percepción y, por tanto, a la experiencia de lo tecnológico en nuestra era.

Para abordar esta problemática, este trabajo se centrará de manera preferente en entornos digitales de redes sociales (como Instagram, Facebook, X/Twitter) y en el uso de dispositivos móviles (smartphones, tablets), por constituir espacios paradigmáticos donde la mediación tecnológica reconfigura la experiencia cotidiana y la autopercepción. Asumimos aquí la identidad perceptual como la unidad de sentido que emerge de la experiencia encarnada, mediante la cual el sujeto se reconoce como un ‘yo’ situado en un mundo. Este proceso se articula a través de marcos perceptuales y referenciales —estructuras egocéntricas que organizan la experiencia espacial y temporal del cuerpo vivido— y se ve mediado por la tecnología digital, entendida como la intervención de artefactos y plataformas en la configuración de dichos marcos.

Históricamente, la filosofía ha concebido la *identidad* como una esencia inmutable, inalterable, ligada al alma, la conciencia o a sustancias metafísicas. En el *Fedro*, Platón concibe el alma como una parte que constituye al humano y le es tanto esencial como inmortal, de una naturaleza que va más allá de lo corporal¹. Esta concepción fue retomada y formulada por filósofos medievales como San Agustín, quien afirmó que el alma, en tanto

¹ Platón, *Fedro*, en *Diálogos*, trad. Luis Gil, Madrid: Gredos, 1981, pg. 243e–245c.

imagen de Dios, constituye el yo más primordial del hombre: un “yo” que no se encuentra mediado por el cuerpo o la percepción sensible, sino que está atravesado por lo espiritual².

Con el surgimiento de la modernidad, la tradición metafísica de la *identidad* se fue actualizando, aunque no de forma abrupta. Incluso en las perspectivas empiristas, como la de John Locke, persiste una forma de esencialismo. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke sostiene que la identidad personal consiste en la continuidad de la conciencia a través del tiempo³; es decir, en la posibilidad de reconocerse a uno mismo como sujeto en distintos momentos. Aquí, la *identidad* se reduce a la actividad del pensamiento consciente, dejando de lado las experiencias sensibles ligadas al cuerpo, el entorno y la percepción.

Estas ideas, que mantienen un tono metafísico, han establecido históricamente la imagen del sujeto como un ente inmutable contenido en un cuerpo que no tiene gran relevancia analítica, relegando la *identidad* a un papel ajeno a las condiciones del mundo circundante. Sin embargo, a partir de la fenomenología contemporánea, con pensadores como Merleau-Ponty, se ha propuesto una crítica a esta concepción. Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es un simple objeto del mundo, sino el lugar desde el cual se experimenta y se da sentido al mundo. El sujeto no es un individuo que “tiene” o está “contenido” en un cuerpo, sino que “es” cuerpo⁴. La percepción, en este sentido, deja de ser una recepción pasiva de datos que llegan al individuo y no afectan su ser, para volverse un acto activo, corporal y situado que estructura al yo y se vuelve inseparable de él.

Esta investigación se inscribe en esta tradición fenomenológica contemporánea. Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado, vale la pena preguntarse: ¿De qué modo la mediación digital, a través de redes sociales y dispositivos móviles, reconfigura los marcos perceptuales y, con ello, la constitución fenomenológica del yo? Si aceptamos que la percepción es el punto de partida desde el cual los individuos se sitúan en el mundo y se constituyen como un

² San Agustín, *Confesiones*, Libro X, trad. Antonio López Eire, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, pg. 239–243.

³ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Edmundo Gorman, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, Libro II, capg. XXVII, §§9–19, pg. 341–349.

⁴ Para Merleau-Ponty, el cuerpo no es un simple objeto del mundo, sino el lugar desde el cual se experimenta y se da sentido al mundo. El sujeto no es un simple individuo que “tiene” o está “contenido” en un cuerpo, sino que “es” cuerpo. Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes. Barcelona: Ediciones Península, 1945. pg. 94–97.

yo, entonces todo cambio en la información perceptual y en sus condiciones supone un cambio en la constitución del yo.

La pregunta por la *identidad* en la era digital se convierte, entonces, en una interrogante por los marcos de percepción que hacen posible la experiencia del sujeto. Tal como lo plantea Gareth Evans, la percepción es una vía fundamental a través de la cual los individuos constituyen su entendimiento del mundo; un proceso que organiza las experiencias y permite referirse al mundo y al sujeto de un modo situado⁵. Desde esta perspectiva, si los entornos digitales modifican los modos de percibir, también modifican las condiciones mediante las cuales el sujeto se reconoce a sí mismo y a otros. La *identidad*, lejos de ser una esencia previa o desligada de la experiencia, emerge de la percepción y de la relación sujeto-mundo.

La relevancia de esta investigación radica en la necesidad de revisar el modo en que la *identidad* se constituye en el sujeto, confrontando esto con las nuevas formas de subjetivación que emergen en nuestro contexto tecnológico. Hoy, más que nunca, resulta fundamental pensar cómo el sujeto constituye su “yo”, no solo en relación con su cuerpo físico y las experiencias materiales, sino también en vínculo con lo digital, como en la interacción con redes sociales, la participación en plataformas virtuales o el uso de entornos que reconfiguran la percepción mediante distintos dispositivos.

Este trabajo busca aportar a la reflexión filosófica contemporánea desde una mirada fenomenológica, en la que el cuerpo, la percepción y la tecnología no son solo elementos externos, sino características constitutivas del yo. En un mundo donde la tecnología es cada vez más relevante, es necesario interrogar los efectos que estas transformaciones tienen en nuestros modos de ser y percibir. Vale la pena aclarar que no se trata de oponerse o de exaltar lo natural o lo artificial, sino de comprender cómo estas dimensiones forman parte de lo que llamamos “*identidad*”.

El objetivo general de esta investigación es analizar cómo se configura la identidad del sujeto contemporáneo a partir de la relación entre percepción, corporalidad y entornos digitales, con

⁵ Tal como lo plantea Gareth Evans, la percepción es una vía fundamental a través de la cual los individuos constituyen su entendimiento del mundo; esta se presenta como un proceso que permite organizar las experiencias y referir al mundo y al sujeto de un modo situado. Evans, G. (2018). *Las variedades de la referencia*. Universidad Autónoma Metropolitana. pg. 122–128.

especial atención a redes sociales y dispositivos móviles como espacios de mediación paradigmáticos, desde una perspectiva fenomenológica.

Objetivos específicos

1. Examinar la incidencia del cuerpo en la constitución de la *identidad*, entendiéndolo como mediador fundamental entre la experiencia del mundo y el yo.
2. Explorar el papel de la percepción en la formación de marcos referenciales que permiten al sujeto reconocerse y orientarse en su entorno.
3. Analizar cómo los dispositivos digitales reconfiguran los marcos perceptuales, incidiendo en las formas en que el sujeto constituye su *identidad*.
4. Estudiar los procesos de construcción de *identidad* atravesados por lo tecnológico, con el fin de identificar nuevas formas de subjetivación.

Para cumplir con estos objetivos, la tesis se ha organizado en tres capítulos. El primero abordará la relación entre corporalidad y percepción desde la fenomenología, particularmente a partir de los aportes de Edmund Husserl y Merleau-Ponty. Aquí se busca establecer que el cuerpo no es un mero objeto en el mundo, sino un medio que constituye el mundo y el yo a través de las experiencias.

En el segundo capítulo me centraré en los conceptos de marco de referencia y pensamiento demostrativo a partir de las propuestas de John Campbell y Gareth Evans. En este apartado se analizará cómo la percepción estructura el mundo y permite la aparición del sujeto con un punto de referencia situado, lo que introduce el concepto de *identidad*.

En los primeros apartados del tercer capítulo revisaremos algunos aportes desde la sociología, en especial los de Hartmut Rosa, para comprender el análisis fenomenológico en relación con la realidad tecnológica contemporánea. Se revisará el texto *Alienación y aceleración* de este autor, desde una perspectiva fenomenológica que permita dar paso a un análisis de la *identidad* enmarcado en lo tecnológico.

El último tramo de la investigación se dedicará al análisis directo de los medios digitales en relación con la constitución de la *identidad*. A partir del marco elaborado en los capítulos

anteriores, se examinará cómo los dispositivos digitales reconfiguran los marcos perceptuales y, por ende, la *identidad*, incluso generando nuevas formas de subjetividad.

Así, esta investigación busca contribuir a la comprensión filosófica del sujeto en la era digital, mostrando cómo los dispositivos tecnológicos no solo transforman nuestras formas de actuar o comunicarnos, sino que inciden directamente en la autocomprensión y en la *identidad*. El posicionamiento fenomenológico permite revisar el problema lejos de una comprensión metafísica del yo, situando al individuo en el mundo como un ser encarnado y perceptivo, cuyas posibilidades están mediadas por su cuerpo y por la relación sujeto-mundo. A través del recorrido propuesto se espera crear un espacio de reflexión que permita pensar el yo contemporáneo con la mirada puesta en un mundo más que nunca mediado por lo tecnológico.

Capítulo I: Sobre la percepción y el cuerpo

La pregunta por la identidad es una de las más persistentes, no solo en la tradición filosófica, sino también en la vida cotidiana. Basta con pensar en las primeras preguntas que formula el sujeto en su etapa de crecimiento para notar que la cuestión del yo está presente en gran parte de nuestra vida y constituye uno de los primeros pasos del pensamiento filosófico. Sin embargo, entender que esta pregunta —o su respuesta— se encuentra atravesada por las condiciones culturales y tecnológicas de quien la enuncia implica reconocer que hablar de identidad requiere una revisión más allá de las categorías estáticas comúnmente asociadas a este término.

En un mundo donde lo digital ha alterado nuestras formas de relacionarnos, percibir y actuar, vale la pena preguntar: ¿qué significa ser alguien hoy?, ¿dónde se aloja el yo y su continuidad cuando la experiencia se fragmenta entre lo natural y lo digital?, ¿cómo pensar el cuerpo y el yo situados en una época en la que la línea entre lo físico y lo tecnológico parece dejar de ser tan clara?

Frente a estas preguntas, muchas respuestas se han desarrollado en el ámbito filosófico y social. Las teorías psicológicas tienden a explicar la identidad como un conjunto de rasgos mentales o patrones de comportamiento estables en el tiempo⁶. Las teorías sociológicas, por su parte, la entienden como una construcción marcada por estructuras culturales, roles, relaciones sociales y aspectos económicos⁷. Si bien cada una de estas aproximaciones aporta materiales valiosos para reflexionar sobre el sujeto, ninguna parece recuperar el nivel originario de la experiencia: el cuerpo como punto de partida de toda posibilidad. Es aquí donde entra la fenomenología. En tanto filosofía de la experiencia, puede ofrecer un camino distinto para abordar la identidad o su construcción en el sujeto.

⁶ Teorías psicológicas, sobre todo en la psicología del desarrollo y la psicología cognitiva, tienden a centrarse en los elementos estables del sujeto como la memoria autobiográfica. Autores como Erik Erikson o Dan McAdams entienden la identidad como una construcción simbólica que da coherencia a la vida individual, pero parecen quedarse en un sujeto interiorizado, que deja de lado su propio cuerpo. (Erikson, 1968; McAdams, 1996).

⁷ Las teorías sociológicas suelen poner atención a los procesos de socialización, en el discurso o en las instituciones sociales. Autores como Durkheim, entienden la identidad como una construcción situada y mutable; estas teorías, aunque nos pueden ayudar a entender el proceso, y en gran medida son afines a la investigación, pueden carecer del componente corpóreo y fenomenológico que nos interesa. (Durkheim, 1995).

Se establece la identidad perceptual como la unidad de sentido que emerge de la experiencia encarnada, a través de la cual el sujeto se reconoce como un ‘yo’ situado en un mundo y se diferencia de los objetos que en él se presentan. No se reduce a características mentales abstractas, sino que se constituye en los marcos perceptuales y referenciales del cuerpo vivido. Por ello, no es objetivo de este trabajo pensar categorías como ‘identidad política’, ‘identidad sexual’ o ‘identidad cultural’, pues constituyen un análisis posterior a la ‘identidad perceptual’ que aquí se aborda. No porque sean contrarias a la propuesta, sino porque constituyen un análisis posterior a la “identidad perceptual” que aquí se abordará.

La elección de la fenomenología como marco teórico para pensar la identidad responde a una necesidad filosófica: recuperar la vivencia subjetiva sin caer en el solipsismo, afirmando la centralidad del cuerpo en todo proceso humano y rechazando propuestas metafísicas. En este sentido, el primer capítulo reconstruirá los aspectos fenomenológicos que permitirán crear una base para entender y analizar las estructuras perceptuales que intervienen en el desarrollo de la identidad, concibiendo al cuerpo no solo como condición biológica, sino como parte constitutiva del sujeto.

Esta tesis será explorada a través del pensamiento de Edmund Husserl (2005) y Merleau-Ponty (1993), quienes, desde distintos momentos de la tradición fenomenológica, ofrecen reflexiones para comprender la relación entre subjetividad, corporeidad y mundo. Primero se desarrollará la propuesta de Husserl, revisando su análisis del yo como unidad constitutiva de la experiencia, los tipos de pensamiento y la intencionalidad como punto de partida de la experiencia subjetiva. Posteriormente se abordará la obra de Merleau-Ponty, quien retoma la idea husserliana a través del concepto de “cuerpo vivido”, proponiendo una fenomenología de la percepción que entiende la corporeidad como el modo mismo en que somos en el mundo. Finalmente, se articularán ambas perspectivas para pensar la fenomenología como el estudio de una identidad encarnada, situada y abierta al cambio; de este modo, se esbozarán preguntas que darán continuidad al resto del trabajo y permitirán detenerse con mayor detalle en el proceso constitutivo de la identidad.

1.1 Desarrollo de la propuesta de Husserl

¿Qué es el yo? ¿Es una cosa, una sustancia, una función? ¿Por qué definir esto resulta relevante si queremos hablar de identidad? Estas preguntas, en gran medida, parecen ser

respondidas por Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II*. Para abordar esta obra, voy a centrarme en los apartados que permitan vislumbrar la construcción del yo a través de la percepción guiada por la intencionalidad del sujeto y sus tipos de pensamiento.

Pensar desde la fenomenología implica asumir al yo no como un simple dato psicológico, una sustancia metafísica o una estructura lógica rígida, sino como vivencia, es decir, como experiencia. El yo no es una cosa ni una propiedad entre otras, sino que se manifiesta como una unidad capaz de estructurar la experiencia e interactuar con los objetos naturales, otorgando síntesis, continuidad y sentido a lo vivido.

Husserl señala que, en la experiencia humana, las sensaciones no son un simple cúmulo de ideas o conceptos que flotan en el pensamiento, sino que cada vivencia aparece como vivencia de un yo. Es decir, la interacción entre sujeto y objeto no se da desde la pasividad del receptor que “absorbe” la información recolectada por sus sensaciones, sino que el yo se encuentra en constante juego y retroalimentación con los objetos del mundo. Todo acto de experiencia es un punto de aparición del yo.

El nexo de vivencias perteneciente al hombre no es meramente un haz de vivencias, o una mera ‘corriente’ de conciencia en la cual nadan las vivencias; más bien, todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias (Husserl, 2005, pg. 326).

De este modo, Husserl afirma que las vivencias no son una sucesión de datos desarticulados, sino que siempre están estructuradas por un yo que las vive: un sujeto que, a través de su intencionalidad, crea categorías y conceptos mediante los cuales puede explicarse a sí mismo —o a los demás, a través del pensamiento teórico, como veremos más adelante— los objetos del mundo. El yo, aunque hace parte del mundo, es un centro que unifica las experiencias; no desaparece y reaparece con cada vivencia, sino que se mantiene como unidad de sentido de la experiencia. El yo, entonces, es en cada acto vivido.

Ahora bien, para que este yo posea experiencia sobre un objeto del mundo o una afección capaz de generar categorías, emociones o disposiciones, debe encontrarse en un estado de intencionalidad frente a los elementos de su entorno. El yo necesita captar a los objetos para poseer sus características y generar predicados de los mismos. Esto significa que los sujetos

generamos categorías y pensamiento de nuestra experiencia solo cuando esta se encuentra dirigida a los objetos particulares del mundo.

En este punto resulta fundamental detenerse en la noción de *intencionalidad*, uno de los conceptos centrales de la fenomenología husserliana. Según Husserl (2005), toda conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, no hay vivencia que no se dirija hacia un objeto o contenido, ya sea real, imaginario o ideal. La intencionalidad expresa esa orientación constante del sujeto hacia el mundo, en la que se constituye el sentido de lo vivido. No se trata, por tanto, de una relación causal o externa entre sujeto y objeto, sino de la estructura misma mediante la cual los fenómenos se presentan a la conciencia. La intencionalidad revela que la conciencia no es un recipiente pasivo de datos, sino un movimiento activo de aprehensión y otorgamiento de sentido a aquello hacia lo que se dirige.

Esto implica que los objetos no existen simplemente como realidades independientes del sujeto, sino que adquieren significado en el acto mismo de ser vividos por la conciencia. En otras palabras, la intencionalidad es el modo en que el mundo se da a la experiencia y en el que la conciencia se abre a él, estableciendo una correlación originaria entre ambos. Gracias a esta estructura, cada vivencia aparece dotada de sentido y unidad, y el yo se configura como el centro de referencia desde el cual todo fenómeno se manifiesta.

Por ejemplo, constantemente estamos bajo estímulos sensoriales que Husserl llama objetos fantasmas, pues son experiencias presentes que no captan nuestra atención, como el ruido del tráfico a lo lejos, la sensación de la ropa sobre la piel o el olor del ambiente. Estos objetos son experimentados, pero no generan categorías ni **dan** paso a lo que el autor llama “tipos de pensamiento”. Estos tipos son los modos en que la conciencia se acerca a un objeto:

- Pensamiento categórico, aquel acto de conciencia que abstrae elementos de un objeto para crear predicados del mismo. Puede entenderse como un pensamiento científico.
- Pensamiento práctico, que concibe a los objetos de acuerdo con su funcionalidad y con la capacidad del cuerpo propio para interactuar con ellos.
- Pensamiento estético, que dirige la conciencia hacia las emociones y afecciones que provoca un objeto en una persona.

Los objetos fantasmas no alcanzan este nivel porque el sujeto no los aprehende al no tener intención sobre ellos. Solo cuando la conciencia se dirige activamente a un objeto, el individuo puede generar categorías y ser afectado por él. Es así como, a través de la conciencia intencionada, el yo se constituye como unidad central del sentido de la experiencia, ya que sitúa al sujeto frente a un “algo”.

Esta unidad que es el yo puede permanecer gracias a la memoria. Los actos de captación del sujeto pueden mantenerse en un estado pasivo en la mente, almacenados en la memoria; estos recuerdos pueden reactivarse en la conciencia, trayendo de nuevo sensaciones, ya sean estrictamente perceptuales —como un olor, la densidad de un objeto, el sabor o el color—, o sensaciones que hagan parte de la conciencia mentada, como emociones y sentimientos relacionados con el objeto (Husserl, 2005, pg. 54).

Esto último comienza a establecer ciertos elementos que permiten hablar de la identidad como un proceso de diferenciación y permanencia del yo en relación con otros. Cuando Husserl se refiere a un pensamiento estético —ese estado en el que el sujeto contempla un objeto y resalta las emociones y afecciones sentimentales que este suscita— muestra que tal modalidad de intencionalidad puede generar distinciones entre diversos modos de ser del yo. En esta actitud estética, el sujeto experimenta variaciones fenomenológicas vinculadas al agrado, es decir, transformaciones en su esfera afectiva. Así, al observar un cachorro, el sujeto no piensa en el ente “perro” como tal, sino en las afecciones y sentimientos que lo atraviesan a partir de esa figura. Del mismo modo, frente a una obra de arte, el yo recibe determinadas emociones que no buscan objetivar ni atribuir una utilidad al objeto vivenciado.

Sin embargo, estas emociones pueden cambiar drásticamente en cada sujeto. Volviendo al ejemplo del perro, supongamos que existe una persona que padece fobia a estos animales por causa de un ataque sufrido años atrás. Cuando esta persona vivencie al animal, su pensamiento estético despertará pánico y horror, a diferencia de otra persona que puede experimentar felicidad o agrado. Si observamos el proceso de ambas personas —sobre todo el primer ejemplo— vemos que sus emociones tienen fundamento en la experiencia sobre un objeto en el mundo. En el caso de la persona con fobia, el concepto de “perro” como algo peligroso permanece como una idea pasiva en el yo, que puede reactivarse y manifestar ciertos estados.

El hecho de que estos estados emotivos puedan construir diferentes reacciones en cada sujeto, aun ante un mismo objeto, muestra que el yo no es un simple receptor pasivo de elementos en el mundo, sino que genera afecciones con él y, por tanto, disposiciones tanto emocionales como prácticas. Por ejemplo, si la persona con fobia se echase a correr al ver un perro, ello significaría que las categorías formuladas a través de la experiencia son capaces de generar estados de disposición y acción en los sujetos. Esto acerca a la noción de identidad como aquel elemento de permanencia y diferenciación del yo. Ya podemos observar un elemento de permanencia —la memoria— y uno de diferenciación —la acción y afección, tanto disposicional como práctica y emotiva—.

La mención a los tipos de pensamiento resulta importante, ya que estos involucran la intencionalidad del sujeto, pero confieren distintas disposiciones a los objetos. Como se mencionaba anteriormente con el ejemplo del perro, no es lo mismo dirigirse a un objeto con una intencionalidad teórica —en este caso, develar el ente “perro”, abstrayendo sus cualidades con el fin de categorizar el concepto y objetivar (pensamiento científico)— que hacerlo con un fin estético. Para Husserl, los sujetos pueden cambiar de estados de forma constante: un científico puede estar examinando un objeto y, de pronto, sentir emociones hacia el mismo, para luego volver a su actitud teórica. Esto resulta relevante, pues permite notar que el pensamiento teórico pretende ser objetivo y que todos los sujetos puedan adoptar esta actitud de un modo más o menos similar. Dicho de otro modo, el pensamiento teórico pretende ser objetivo y que todos los sujetos puedan adoptar esta actitud de un modo más o menos similar. No ocurre lo mismo con la actitud estética, donde es más fácil que se presenten desacuerdos entre dos yos, desacuerdos que no siempre pueden resolverse a través de una actitud teórica o práctica. Este tipo de pensamiento más emocional, como se dijo anteriormente, parece ser una gran muestra de la constitución de la identidad desde la percepción. Al mismo tiempo, permite ver que el sujeto tiene diversas formas de ser con el mundo, formas que pueden cambiar y variar en el yo sin que este pierda su identidad. Este elemento lo profundizamos con la siguiente cita:

El hombre tiene, con ello, un tipo general diversamente determinado; cada hombre particular un tipo individual particular. Se trata aquí, por un lado, del ir y venir de las vivencias en general, por el otro, de que el yo es sujeto ‘que toma posición’: sujeto de voluntad, sujeto actuante, también sujeto pensante. [...] El sujeto tiene objetos frente a

sí; es 'representante', y este es el fundamento de su 'comportarse hacia' los objetos.
(Husserl, 2005, pg. 327).

Esta cita amplía lo anterior al introducir la noción de posición: el yo no solo unifica las vivencias, sino que también actúa, se involucra, elige, evalúa y desea. No es un mero espectador, sino un sujeto cognitivo y práctico. Esto permite comprender la identidad como la manifestación de un estilo propio o “particular de tipo individual” de experiencia y acción.

Sin embargo, para pensar en la identidad no basta con examinar la posición consciente y activa de los sujetos, sino también algunas disposiciones más sutiles, pre-reflexivas y que parecen hacer parte de lo que Husserl llamaría pensamiento natural o índole peculiar del sujeto. Esta índole no se manifiesta necesariamente en grandes decisiones o actos de plena intencionalidad, sino que está más ligada al modo en que el sujeto se deja afectar por el mundo: los modos en que es con los objetos constantemente, la relación que mantiene con los mismos, cómo se aleja o se intenciona sobre ellos, etc. Como señala Husserl:

No una toma de posición, sino presuposición de la toma de posición. También ahí radica la 'índole peculiar' del sujeto, en lo que cautiva su atención y en cómo lo hace: uno salta fácilmente de objeto en objeto, de tema en tema, el otro se queda largo tiempo adherido a su objeto, etcétera. (Husserl, 2005, pg. 327).

Esta cita permite pensar la identidad no solo como un conjunto de actos explícitos, sino como un modo del yo de ser con el mundo, una modalidad de atención y sensibilidad que la experiencia configura desde el inicio, antes incluso de cualquier elección. La forma en que algo capta nuestra atención, la facilidad con que cambiamos de intencionalidad o la persistencia de la misma pueden develar algo esencial sobre quiénes somos. Aquí la fenomenología abre una comprensión más fina de la identidad, una que no solo incluye el modo en que hacemos las cosas, sino el cómo las vivimos.

Esta comprensión de la identidad, sin embargo, requiere volver sobre el cuerpo. Hasta el momento se ha hablado del yo como unidad de vivencias, de memorias, de posicionamiento y de intencionalidad; sin embargo, vale la pena condensar o exponer de forma más clara la tesis de este capítulo: posicionar al cuerpo como la base de toda percepción. Si la identidad no se reduce a las estructuras sociales o a los contenidos mentales, no es posible entenderla

sin el cuerpo que la sostiene, la hace posible, la manifiesta, la configura y la retroalimenta en el mundo.

Husserl diferencia entre el cuerpo como objeto físico y el cuerpo como experiencia subjetiva. No se trata simplemente de ver al cuerpo desde afuera, como una masa orgánica semejante a otras, sino de comprenderlo como aquello que me es propio o que soy. El cuerpo se presenta como aquello que se siente constantemente, que no se deja de habitar y que es mediador de todo proceso en el mundo:

El cuerpo es entonces mi haber [...] ciertamente, el cuerpo tiene ahí una subjetividad particular, es todavía, en sentido particular, mío propio: órgano y sistema de órganos del yo, órgano de percepción, órgano de mis acciones en el entorno 'externo' (Husserl, 2005, pg. 295).

Esta dimensión entre ser cuerpo y tener cuerpo permite comprender que toda la experiencia posible del mundo parte de lo corporal, de un estar-en que es físico, espacial y vivencial.

Es en este cuerpo donde se experimenta lo que puede llamarse una autoafección, es decir, la posibilidad de sentir desde adentro lo que pasa en nosotros, incluso antes de toda reflexión. Sensaciones como el dolor, el placer o el cansancio no llegan como datos externos, sino como modos en que el cuerpo se experimenta a sí mismo. Del mismo modo, el cuerpo es capaz de tener impresiones sobre sí mismo; por ejemplo, al palpar mi mano, puedo abstraer conceptos y crear categorías sobre la misma, pero, al mismo tiempo, la concibo como mi mano, como parte de mi cuerpo que puede tener sensaciones que configuran categorías y que yo puedo sentir y categorizar.

Esta vivencia es inseparable de nuestra orientación en el espacio: el cuerpo es un punto de partida desde el cual el mundo aparece como orientado, con un arriba, un abajo, un delante y un atrás, un aquí y un allá (Husserl, 2005).

Pero el cuerpo no es solo lo que siente y orienta, sino que también es lo que actúa.

Esto resulta decisivo para pensar la identidad. Si el yo no es un ente pasivo, sino un sujeto que toma posición en el mundo, entonces el cuerpo también puede entenderse como órgano de voluntad, como aquello que permite intervenir y modificar el mundo:

El cuerpo es órgano de voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir movimiento espontáneo mediato de otras cosas [...] (Husserl, 2005, pg. 152).

No hay, entonces, experiencia o acción sin un cuerpo. La identidad no solo es percepción, sino también gesto, intervención, impulsos. Es el modo en que me muevo y respondo al mundo, sea de forma inmediata o mediada. En últimas, el cuerpo es el modo en que expreso quién soy y, por tanto, una parte inseparable de la identidad.

Así, si el yo es unidad de vivencias, intencionalidad y posición, el cuerpo se presenta como la condición estructural de esa unidad. Todo lo que el sujeto vive, desea y piensa lo hace desde su corporeidad. No hay experiencia que esté desarraigada de esto. Y si la identidad se constituye en la forma en que el yo vive y es con el mundo, entonces no puede excluirse al cuerpo del proceso. El cuerpo no es un simple soporte de la identidad, sino su forma encarnada o exteriorizada, en su modo de estar en el mundo, de orientarse, de afectarse y de actuar. En este punto, podemos trazar una línea que retomaremos y expandiremos con Merleau-Ponty en su texto *Fenomenología de la percepción* (1993). Con este autor podemos pasar de pensar el cuerpo como condición de posibilidad de toda experiencia, a comprenderlo como la forma originaria de ser-en-el-mundo.

1.2 Desarrollo de la propuesta de Merleau-Ponty

El desarrollo fenomenológico de Husserl encontraría su continuación con autores como Merleau-Ponty, quien amplió la idea de intencionalidad como eje estructurante de la experiencia; no solo viéndola como una propiedad de la conciencia, sino como una característica que da origen al cuerpo vivido. Es decir, mientras que para Husserl la intencionalidad es un rasgo fundamental de la conciencia que le permite tener apertura al mundo natural, en Merleau-Ponty se vuelve un elemento inseparable de la experiencia del cuerpo propio. Esta noción permite pensar nuevos conceptos e ideas que servirán como punto de partida para establecer un vínculo mucho más claro entre identidad y percepción.

Cuando mencionábamos que en Husserl el cuerpo se presenta como una condición estructural de la unidad del yo, encontramos una diferencia con Merleau-Ponty, quien no concibe al cuerpo como una condición estructural, sino como la estructura misma que posibilita hablar del individuo como identidad. Sin embargo, para entender o establecer los elementos desde

los cuales se construye el yo en este autor, habría que remitirnos a la idea de intencionalidad husserliana. Al igual que ocurría en Husserl, los individuos hacen uso de las estructuras perceptuales de su cuerpo para poder comprender el mundo.

Es decir, “la cualidad sensible, las determinaciones espaciales de lo percibido, e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación efectiva al exterior del organismo, sino que representan la manera como este va al encuentro de unas estimulaciones y cómo remite a las mismas” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 94).

Con esto, el autor dice que los sujetos entienden el mundo a partir de sus sensaciones; el cuerpo entonces no es una estructura pasiva que recibe estímulos para que la conciencia los categorice, sino que es desde el cuerpo mismo que el sujeto puede crear conceptos que le permitan dar sentido y continuidad al mundo vivido.

El cuerpo se vuelve el elemento central en esta propuesta fenomenológica, en cuanto todo acto, sensación, hecho, afección o emoción tiene como punto de inicio esta estructura. Poseer cuerpo es la única forma en que puede existir un yo, ya que este, en palabras del autor, “es el vehículo del ser-en-el-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 100). El sujeto se construye como posibilidad en cuanto es-en-el-mundo, es decir, su cuerpo tiene la potencialidad para desplegarse en afecciones y motricidad con los objetos del mundo que le atraviesan a través de sus órganos perceptuales.

El cuerpo es el centro del mundo del individuo, en cuanto toda cognición parte de él. El mundo se presenta con distancias, movimientos y tamaños en la medida en que hay un sujeto perceptual para captar los hechos del mundo.

Merleau-Ponty revisará con más detalle esto a través del ejemplo del sujeto con un miembro fantasma (Merleau-Ponty, 1993); es decir, una persona a la que le ha sido amputada una parte de su cuerpo y, sin embargo, su percepción mantiene sensaciones de esa parte corporal que ya no existe. El autor analiza el modo en que los sujetos con este padecimiento persisten en acceder al mundo con su órgano retirado. Por ejemplo, una persona diestra a la que le fue amputada su mano dominante intentará recoger y actuar con objetos de su entorno moviendo su brazo derecho o intentando accionar los músculos faltantes para interactuar con el objeto. Esto revela cómo el cuerpo es el despliegue y el límite mediante el cual el yo es en el mundo.

El yo se delimita de acuerdo con la corporalidad. Una persona que se ha acostumbrado a la disposición de su cuerpo tendrá una suerte de precognición del yo, lo que da lugar a fenómenos como el miembro fantasma. La delimitación de su cuerpo cambia, por tanto, debe re-conocer o re-vivenciar su corporalidad con el fin de comprender los nuevos escenarios de posibilidad del yo.

Estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. (Merleau-Ponty, 1993, pg. 101).

El cuerpo delimita la capacidad de acción del individuo, no solo en cuanto posibilidad de movimiento y acción corporal, sino también en cuanto solo puedo tener afección y acción respecto a aquello que me es consciente; o, en otras palabras, cercanas a Husserl, solo tengo posibilidad en la medida en que hay intencionalidad sobre un objeto en el mundo.

La implicación de esto es que toda idea de mundo que exista en el sujeto se da en cuanto ha tenido percepción de un objeto que pasa a formar parte de la posibilidad del mundo. Todo objeto existe para el individuo en la medida en que ha habido intencionalidad sobre él. Por ejemplo, regresando a los objetos fantasmas mencionados por Husserl, cuando hago intencional el ruido del tráfico en la distancia, este elemento pasa a constituir parte de mi mundo. Ahora bien, si ese tráfico se presenta frente a mí como una serie de vehículos que circulan, no tengo deseo de cruzar la calle, sino que me mantengo por el paso peatonal. Tengo entonces conciencia de los vehículos a mi costado como una serie de percepciones generales situadas de acuerdo con mi cuerpo. Los múltiples vehículos que pasan a mi lado existen en el mundo, pero no existen en sus particularidades. Es decir, si yo quisiera enfocarme en un auto en particular, este pasaría a ser parte de mi mundo al haber cruzado la intencionalidad. Puedo actuar sobre este auto en específico en cuanto mi vista ha generado una intención sobre él.

Este ejemplo demuestra que el sujeto construye su mundo de diversas formas de acuerdo con la intencionalidad de su cuerpo sobre los objetos del mundo: puede tener nociones generales de un objeto (el tráfico) o una percepción más específica (el auto). Es de este modo que el yo construye un mundo en el cual desplegarse. El cuerpo y el mundo se constituyen como una

unión en la medida en que el exterior afecta mi corporalidad y yo tengo capacidad de afectar al exterior. En palabras del autor: “esta unión se consuma cada instante en el movimiento de la existencia. Es la existencia lo que encontramos en el cuerpo al aproximarlos mediante una primera vía de acceso, la de la fisiología” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 107).

Pero, al mismo tiempo, para que el sujeto pueda desplegarse en el mundo debe constituir una noción del cuerpo propio, como se esbozaba anteriormente con el ejemplo del miembro fantasma. Aquí, el autor presenta el cuerpo como el único objeto que tiene la capacidad de percibirse a sí mismo; entre los objetos posibles, el cuerpo se halla a sí mismo. Puedo palpar mi mano izquierda, notar ciertos elementos como lo blando del tejido, el color, el olor, etc. Lo importante es que, al mismo tiempo que hago intencional mi mano izquierda, la concibo no como un objeto externo a mí, sino como un elemento que me constituye. No puedo deshacerme del yo del mismo modo que puedo olvidar una percepción exterior cualquiera, sino que siempre soy cuerpo.

Así, “la permanencia del cuerpo propio, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 110).

Sin embargo, aunque el cuerpo como objeto de posibilidad tiene ciertas particularidades con respecto a otros entes —por ejemplo, que todo objeto al que puedo acceder se manifiesta siempre delante de mí, mientras que el cuerpo, al ser el punto de partida del sujeto, no es un delante, sino un inmediato constante—, existen también limitaciones naturales para la experiencia del cuerpo propio. Por ejemplo, no soy capaz de ver mi espalda o mi rostro si no dispongo de ayuda de un objeto como un espejo. Y, aunque el sujeto tiene la noción de propiedad sobre el reflejo, lo que ocurre allí es que el ente percibe un objeto impropio (el espejo).

En este punto, quisiera mencionar un tema que el autor toca durante su exposición del cuerpo vivido. Merleau-Ponty concibe que el sujeto tiene la facultad de extender su cuerpo a través de herramientas. Así como el espejo me permite acceder de algún modo a una idea del cuerpo propio, el autor aclara brevemente cómo ciertos elementos se vuelven propios y extensiones momentáneas del yo:

Si no me sacara mi vestido nunca percibiría su reverso, y veremos que mis vestidos pueden convertirse como en los anexos de mi cuerpo. (...) Muestra que las acciones en las que me empeño por hábitud incorporan a sí mismas sus instrumentos y les hace participar de la estructura original del propio cuerpo. (Merleau-Ponty, 1993, pg. 108).

Esto abre la posibilidad de pensar las extensiones del cuerpo y la reformulación de la experiencia perceptual en el mundo digital, aspecto que será abordado más adelante en el texto. Vale la pena rescatar que, durante este apartado, el autor —aunque no menciona directamente la identidad— concibe que el yo o el cuerpo propio no debe entenderse meramente como algo estático o estadístico. La permanencia del yo no sería posible en tanto los cuerpos son cambiantes: pueden perder extremidades, o ganarlas en el caso del ejemplo anterior respecto a las herramientas que pueden convertirse en extensiones de lo propio. Lo que unifica y categoriza al yo para darle permanencia es la experiencia constante, es el cuerpo vivido, que me permite comprender que soy un yo respecto a un mundo, y que toda experiencia será siempre vivencia y aparición del sujeto.

Merleau-Ponty explicita que el cuerpo, al ser la estructura central —o única— de toda experiencia, es el primer punto de anclaje que el sujeto tiene en el mundo: “La palabra ‘aquí’, aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 117).

Resumiendo lo dicho hasta el momento, el sujeto es un ente capaz de experiencias de sí mismo, lo que le otorga la capacidad de concebir su cuerpo y crear un mapa perceptual del mismo en cuanto es consciente de las partes que lo componen. Es desde el cuerpo que el yo puede ubicarse, al ser el punto de anclaje originario; el cuerpo no está ante el espacio, sino que es en el espacio. La concepción de este elemento le permite al individuo crear nociones de espacialidad con el mundo, en cuanto forma parte de él y lo vivencia de acuerdo con su posición. Por último, el cuerpo y el yo son uno mismo y este es el centro de toda experiencia, lo que permite la categorización y, por tanto, la creación de mundo para el individuo.

Ahora, lo que nos ocuparía para concluir con el registro de los elementos fundamentales desde los cuales posicionar el planteamiento de la identidad como proceso fenomenológico, sería el desarrollo de Merleau-Ponty en torno a la espacialidad y la temporalidad. Asimismo,

como elementos que se desarrollarán de forma breve para enriquecer la discusión, se presentará su posición respecto al cuerpo vivido, la sexualidad y el lenguaje.

1.2.1 Espacialidad

En el texto trabajado, Merleau-Ponty dedica un capítulo al análisis de la espacialidad del sujeto, centrándose en cómo el individuo organiza sus ideas de espacialidad y qué repercusiones tiene esto para el ser-en-el-mundo.

El autor se aleja de la noción de la ciencia moderna, en donde el espacio aparece como una estructura homogénea para todos los sujetos, que puede ser medida y clasificada a través de conceptos objetivos usados por los individuos para disponer sus cuerpos en el mundo. Merleau-Ponty plantea que el espacio no es una condición externa, distinta y neutra para el sujeto que lo experimenta, sino que es una estructura inseparable de la corporalidad misma. En palabras del autor: “El espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas. (...) pienso actualmente las relaciones que hay debajo de este término, y me percato luego de que éstas solamente viven gracias a un sujeto que las describe y que las lleva; paso del espacio espacializado al espacio espacializante” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 258).

Esto implica una ruptura con la idea de un espacio objetivo. Para el autor, el espacio vivido es anterior a ser representado; es decir, no es el producto de una reflexión posterior de estilo científico, sino que el cuerpo propio, de manera originaria, da el espacio en cuanto se orienta en el mundo. Todo concepto de espacio carecería de fundamento sin un sujeto que sea capaz de vivirlo. Por ejemplo, el niño no aprende el movimiento a través de conceptos objetivos del espacio, sino que su despliegue en el mundo se da desde sus posibilidades motrices; así, las ideas de cercanía o lejanía, y las posibilidades de la motricidad, se dan en función del cuerpo.

En este sentido, el autor establece una diferencia, mencionada en la cita anterior, entre el espacio espacializado y el espacializante. El primero es el concepto posterior de espacio usado por la ciencia, que tiene como cualidad organizarlo a través de medidas o elementos cuantificables y homogéneos para todos los individuos. El segundo, por su parte, es el espacio que se vive, que organiza al cuerpo como centro de orientación. El cuerpo pasa de ser un

objeto más en el espacio a ser la condición mediante la cual este se organiza en direcciones, distancias y horizontes. Así, al hacer cualquier afirmación espacial, como “este objeto está a mi derecha” o “aquel auto está lejos de mí”, estamos hablando del cuerpo mismo siendo mundo.

Este análisis resulta enriquecedor para nuestro concepto clave, la identidad, en cuanto el yo no se constituye como una conciencia desencarnada que observa el mundo desde afuera con pasividad y abstrae datos del mismo, sino como una corporeidad situada que organiza el espacio en torno a sí misma. Las experiencias espaciales —ya sean de cercanía, lejanía u orientación— no son elementos neutrales que muestran al cuerpo como un objeto más del espacio, sino que lo sitúan en el mundo y condicionan el modo de existencia del individuo. La espacialidad encarnada implica que el sujeto sitúa el mundo desde un horizonte propio que delimita y posibilita su ser-en-el-mundo como un conjunto particular de cualidades y posibilidades que lo diferencian de los otros yo.

Otro aspecto importante a mencionar para un desarrollo posterior es el ejemplo que realiza Merleau-Ponty respecto a la espacialidad y el ser-en-el-mundo de una persona ciega que hace uso de un bastón para explorar el mundo: “El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo; su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en lo análogo de una mirada” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 160).

Si asociamos la espacialidad al despliegue único del sujeto en el mundo, en cuanto es el campo de posibilidad del cuerpo, estamos reforzando la idea de que la identidad no es un conjunto de elementos completamente estáticos, sino que puede variar, extenderse y modificarse en la medida en que cambia la experiencia fenomenológica del sujeto.

Como último elemento, cabe resaltar que la espacialidad, como ya hemos mencionado, está ligada al concepto de ser-en-el-mundo. No hay un espacio neutro donde el cuerpo se sitúe, sino que existe una constante retroalimentación del cuerpo en el mundo. En este sentido, la espacialidad es el modo de apertura que permite toda percepción y acción, pero que se encuentra condicionada por la existencia de un cuerpo encarnado. La identidad y la percepción se vinculan en cuanto el sujeto se reconoce como cuerpo que habita un espacio y que organiza sus experiencias en función de esta espacialidad. En cuanto el cuerpo es el

centro de coordenadas en el mundo, el yo se define por el modo en que explora, delimita y mueve su espacio espacializante.

1.2.2 Temporalidad

Continuando con la temporalidad, el autor la comprende no como una estructura previa a la conciencia, sino como otra dimensión encarnada del ser-en-el-mundo. Al igual que ocurría con la espacialidad, Merleau-Ponty se aleja de una visión científica u homogénea del tiempo, que lo mide como una serie lineal de instantes, para proponer que el tiempo debe entenderse en el sujeto como la continuación del yo y su experiencia en el mundo. Así, no solo somos entes situados en el tiempo, sino que somos tiempo.

Este planteamiento, alejado de la visión objetiva del tiempo, considera que toda formulación temporal —sea desde la física o desde un reloj— no es sino una abstracción de la experiencia fenoménica del individuo. Si se intenta medir el tiempo como una secuencia de acontecimientos a través de estructuras homogéneas, se pierde el sentido del sujeto. Es decir, si el pasado, presente y futuro no son sino hechos secuenciales, una serie de “ahoras” que se reemplazan unos a otros, no existe una estructura del yo en la que cada evento temporal remita a la experiencia.

El autor habla de tres eventos fundamentales del tiempo: el pasado, el futuro y el presente vivido. El pasado no es un recuerdo explícito, sino una conceptualización de lo ya experimentado que sigue actuando en el presente. El futuro es un horizonte de expectativa y proyectos que se configuran desde la experiencia actual, es decir, las posibilidades de despliegue del yo en el mundo. Y el presente es un campo donde confluyen los dos elementos anteriores. Así, la experiencia del tiempo no es tanto una serie lineal de eventos, sino que sus manifestaciones se superponen unas a otras en la conciencia del yo.

El papel del cuerpo en esta concepción se da en cuanto la temporalidad no se vive de forma pasiva, sin intencionalidad, sino que es el medio por el cual el sujeto estructura sus experiencias. Por ejemplo, al aprender a caminar y hacerlo posteriormente, el cuerpo conserva un pasado que preserva unos movimientos ya aprendidos y que, a su vez, proyecta hacia un futuro de ejecución. El cuerpo es entonces la estructura desde la cual coinciden el

pasado, el presente y el futuro. Pero la existencia del tiempo depende de la estructura fenomenológica del sujeto.

“Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Ahí vemos el futuro deslizándose en el presente y el pasado” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 424).

La relación entre todas las ideas de tiempo se sostiene en la corporalidad: es el cuerpo quien preserva la permanencia de la experiencia en la conciencia, quien abre el presente de toda experiencia y acción y, al mismo tiempo, el vehículo desde el cual el sujeto se proyecta al mundo con deseos y expectativas de su accionar.

Un elemento central de esta concepción es que el tiempo no está dado, al igual que el espacio, sino que se construye desde la experiencia. Esto significa que la estructura del yo no está construida sobre elementos atemporales, sino que es la continuidad dinámica de las tres dimensiones del tiempo. La identidad, enlazándola con nuestro objeto de estudio, sería lo que es vivido, lo que se proyecta y lo que se despliega de forma constante; es la unidad del yo en la existencia temporal. La identidad no sería una esencia fija, sino un movimiento constante de la conciencia que se reconfigura en el enlazamiento del pasado, la proyección y la apertura presente. La continuidad del yo no es un elemento abstracto, sino que se vive continuamente; es en estas estructuras que puede configurar la noción de identidad.

1.3 Conclusiones

A lo largo de este capítulo se han establecido los elementos desde los cuales abordar de forma fenomenológica la identidad, evitando concebirla como una categoría fija, abstracta o metafísica. En cambio, se ha planteado un acercamiento a cómo la identidad puede constituirse desde la experiencia vivida y en la intencionalidad de la conciencia y el cuerpo.

En primer lugar, se ha mostrado desde Husserl que la experiencia fenoménica no puede desligarse de la intencionalidad. El yo se reconoce como una unidad en cuanto está dirigido hacia un mundo, en un constante movimiento de apertura y constitución de sentidos. El cuerpo, en este autor, aparece como condición estructurante del yo, permitiendo comprender

su importancia no como un simple objeto entre objetos, sino como punto de referencia que origina toda experiencia.

Posteriormente, con Merleau-Ponty se profundizó en esta concepción, mostrando que el cuerpo no solo es condición, sino la estructura misma desde la cual se constituye el yo en todas sus dimensiones. Este autor amplía las nociones husserlianas de intencionalidad a través de su concepto de cuerpo vivido o ser-en-el-mundo, entendiendo que el sujeto no es un ente pasivo, sino que tiene acción e intención sobre los elementos del mundo.

El análisis de estructuras específicas como la espacialidad y la temporalidad permite reconocer que el yo no se ubica en estructuras homogéneas, sino que la construcción de todo concepto se da desde un cuerpo encarnado. El espacio y el tiempo son proyecciones de la existencia propia. Así, el yo no se concibe como una estructura entre elementos estáticos y objetivos, sino como un permanente despliegue situado y abierto en la experiencia.

En conclusión, este capítulo ha permitido establecer bases sólidas desde las cuales realizar las siguientes aproximaciones al concepto de identidad. En conclusión, este capítulo ha permitido establecer bases sólidas desde las cuales realizar las siguientes aproximaciones al concepto de identidad. Si la identidad se constituye en la espacialidad vivida, la temporalidad encarnada y los horizontes de sentido articulados desde el cuerpo, entonces la mediación digital —al reestructurar precisamente estas dimensiones de la experiencia— se revela como un campo decisivo para comprender la transformación contemporánea del yo. La era digital no anula la estructura fenomenológica aquí descrita, sino que la modula, reconfigurando los marcos perceptuales, los ritmos temporales y las posibilidades de acción desde las cuales el sujeto se reconoce a sí mismo.

Continuando con la estructura propuesta al inicio del texto, el capítulo II se centrará en recoger los elementos aquí presentados y estructurarlos de forma ordenada, con el fin de mostrar el proceso constitutivo de la identidad desde la fenomenología punto por punto.

Capítulo II: Estructuración de la identidad como proceso fenomenológico

Una vez postulados los cimientos desde los cuales hablaremos de la identidad, como una sustancia móvil y desarrollada desde la experiencia misma de un sujeto encarnado en el mundo, usaremos esta base conceptual —la intencionalidad husserliana y la centralidad del cuerpo vivido en Merleau-Ponty— para sostener que la identidad se configura en la articulación entre percepción, mundo y acción. Así, entendiendo al concepto como el modo singular en que un sujeto se sitúa, orienta, interviene, es reconocido y diferenciado en su entorno.

Aunque los autores mencionados en el capítulo anterior tendrán resonancia y participación en esta nueva fase del trabajo, aparecen dos nuevos elementos que servirán como base teórica que fundamente y permita el desarrollo oportuno de cada sección del capítulo. Estos son: Gareth Evans en sus textos *La pregunta de Molyneux* (1986) y *Las variedades de la referencia* (2018), y, por otra parte, John Campbell en sus textos *Reference and Consciousness* (2002) e *Information Processing, Phenomenal Consciousness and Molyneux's Question* (1986).

El capítulo se organizará de modo tal que se evidencie cómo la identidad es constituida paso por paso a través de estructuras fenomenológicas del individuo. Así, cada subapartado del texto corresponde a uno de los procesos o estructuras que corresponden a la identidad. Finalmente, realizaremos las conclusiones que permitan ampliar la propuesta a través del autor Hartmut Rosa, para continuar con la propuesta diseñada en el inicio del trabajo.

2.1 El cuerpo como estructura inicial de toda experiencia y posibilidad

Si queremos concebir la identidad como un proceso constituido desde la experiencia, debemos comenzar necesariamente por el reconocimiento del cuerpo como órgano fundacional de esta estructura. El sujeto, al no ser una conciencia sin corporalidad que se relaciona con el mundo desde la abstracción, sino una existencia encarnada que se encuentra desde un inicio en un entorno, encuentra que las particularidades fisiológicas —la visión, el oído, la sensibilidad táctil, la motricidad—, así como las posibles limitaciones o expansiones que estos sentidos puedan tener, condicionan la manera en que cada individuo se abre al mundo. Estas condiciones no son solo datos neutros, sino que se convierten en el modo de

estar en el mundo del yo, influyendo directamente en la manera en que el sujeto se configura y reconoce.

No es un intento de reducir la identidad a lo biológico, como una estructura que es estática o previa a la conciencia, sino de comprender que lo biológico es responsable de la experiencia vivida. El dolor de una enfermedad, las limitaciones o destrezas adquiridas por el sujeto modifican la percepción tanto del entorno como del yo. Desde un inicio, la identidad estaría atravesada por la corporalidad, de modo que no podemos hablar del desarrollo de este objeto sin partir del cuerpo mismo.

En este sentido, Husserl subraya que “el cuerpo es entonces mi haber [...] ciertamente, el cuerpo tiene ahí una subjetividad particular, es todavía, en sentido particular, mío propio: órgano y sistema de órganos del yo, órgano de percepción, órgano de mis acciones en el entorno ‘externo’” (Husserl, 2005, pg. 295). Con ello se indica que el cuerpo no es un simple objeto, sino el punto de partida desde el cual todo aparece. La percepción y la acción están mediadas por un cuerpo que no se sitúa a distancia del yo, sino que constituye su pertenencia más propia. El cuerpo es, en este sentido, el centro desde el cual se organiza la experiencia en torno a un aquí y un ahora.

Merleau-Ponty profundiza en esta línea al afirmar que “poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 100). El cuerpo no es simplemente un instrumento de la conciencia, sino la estructura misma desde la cual el sujeto habita un mundo. Identidad y corporalidad no son dos instancias separadas: el yo se constituye en el entrelazamiento entre la orientación corporal y los proyectos en los que se compromete. El modo en que alguien se relaciona con un espacio, con los otros o consigo mismo está ya moldeado por esa condición encarnada.

Lo anterior implica que la orientación del mundo no es una abstracción matemática u objetiva, sino una serie de coordenadas encarnadas; arriba y abajo, derecha e izquierda, cercano y lejano son dimensiones que solo adquieren su sentido en cuanto existe un cuerpo que las organice y vivencie. La corporalidad, entonces, no es un solo soporte secundario a la conciencia, sino la condición primaria de toda experiencia. La identidad se empieza a moldear en estas orientaciones básicas que sitúan al individuo en relación con el mundo.

Esta idea se puede desarrollarse y ayudarnos a pensar el siguiente apartado si prestamos atención a ciertos ejemplos. Uno de ellos es el uso de un bastón por parte de una persona ciega. El bastón no es un simple objeto externo que el sujeto manipula para compensar su falta de visión; el bastón pasa a ser un objeto que se incorpora en el marco perceptual de los sujetos, convirtiéndose en una prolongación de su corporalidad. El punto de contacto ya no es la mano, sino la punta del bastón; el mundo táctil se extiende y se transforma en una experiencia vivida de espacio.

Otro ejemplo ilustrativo, trabajado por Merleau-Ponty, es la caracterización del cuerpo en personas que padecen de un “miembro fantasma”. Quienes han sufrido una amputación tienen la sensación de que la extremidad ausente sigue presente, incluso con experiencias de dolor o movimiento. Ese fenómeno revela que el cuerpo propio no coincide de forma absoluta con el cuerpo físico. La identidad corporal no depende únicamente de la materialidad biológica, sino de la experiencia vivida del cuerpo, que se construye a través del recuerdo. Este ejemplo permite ver que la identidad corporal no solo se reduce a lo físico, sino que implica un entramado de memorias, hábitos y orientaciones. El yo, en tanto corporeidad, se sostiene en las vivencias que, aunque se constituyen en primer momento desde lo fisiológico, se construyen en los aparatos mentales y de la conciencia.

Podríamos decir que el cuerpo es la primera estructura de la identidad; es una condición de percepción, acción y autoafección. No es un elemento que el sujeto tenga a disposición como una herramienta, sino que el sujeto **es** corporalidad. El cuerpo configura un horizonte de posibilidad en los que se organizan elementos como el espacio, tiempo, prácticas, etc. Pero no termina de constituir la experiencia de la identidad.

Esto permite dar un paso al siguiente punto del análisis. Hasta el momento, habíamos visto al cuerpo como el punto de partida para la posibilidad de toda experiencia, incluyendo al “yo”. Sin embargo, un enfoque desde la filosofía de la mente permitirá comprender cómo la experiencia se estructura en objetos mentales que permiten crear conceptos como la identidad. Este tránsito de enfoque es necesario, ya que no basta con afirmar que el cuerpo orienta al sujeto, sino que hace falta comprender cómo esta orientación se traduce en estructuras mentales que posibilitan la constitución de un mundo. En el siguiente apartado veremos cómo la fenomenología de Merleau-Ponty se pone en diálogo con la propuesta

analítica de Evans, de modo tal que permita explicar este proceso de constitución de mundo como un paso importante en la conformación de la identidad.

2.2 Creación de mundo en el individuo, creación de los marcos perceptuales

Si en el apartado anterior se mostró que el cuerpo constituye el punto de partida de toda experiencia, ahora debemos comprender cómo se origina la idea de “mundo” en los sujetos y por qué ésta resulta necesaria para la constitución de la identidad. Hablar de un yo no significa únicamente referirse a la vivencia inmediata del cuerpo vivido, sino a la capacidad de reconocerse como diferenciado del mundo. En este sentido, la identidad no puede pensarse en aislamiento; un yo solo existe en la medida en que puede pensarse como objeto respecto de otro. Es por esto que no es posible plantear la identidad sin primero demostrar que el sujeto está constantemente envuelto en un horizonte de referencia que lo ancla, lo sitúa y lo diferencia.

La cuestión es cómo se abre este horizonte, cómo pasa de ser pura orientación corporal a convertirse en estructuras mentales que organizan la experiencia. La fenomenología ya mostró que el cuerpo es el “vehículo del ser-en-el-mundo”, pero aún debemos precisar cómo la vivencia encarnada se traduce en marcos de percepción con la capacidad de construir objetos del pensamiento. Este apartado tiene como objetivo aportar elementos desde el autor Gareth Evans y su diálogo con Merleau-Ponty, para comprender cómo se puede conformar la idea de mundo en el sujeto, un objeto con capacidad para ser pensado y en el que el yo pueda aparecer como objeto diferenciado y situado.

Si la identidad presupone un yo situado, este yo solo puede comprenderse como yo en relación con un mundo. La idea de identidad no se limita a la vivencia corporal inmediata, sino que exige estructuras cognitivas que permitan distinguir al individuo y a los otros, entre el yo y los objetos. En este sentido, hablar de identidad es hablar también de la posibilidad de organizar la experiencia en una estructura donde el sujeto pueda reconocerse entre múltiples entidades. Sin un mundo organizado en referencia al cual situarse, la identidad quedaría reducida a una serie de sensaciones corporales sin capacidad de diferenciación. De ahí que sea necesario acudir a los marcos perceptuales propuestos por Evans, quien articula la constitución del mundo a partir de los denominados como: marcos de referencia.

Evans denomina que los marcos de referencia son aquellos esquemas espaciales en los que el sujeto localiza los objetos en función de su propio cuerpo: “Los términos espaciales egocéntricos son los términos en los que se formularía el contenido de nuestras experiencias espaciales, y aquellos en que se expresarían nuestros planes conductuales inmediatos. Esta dualidad no es coincidencia; un espacio egocéntrico puede existir solamente para un animal en el que existe una red compleja de conexiones entre una entrada perceptual y una salida conductual” (Evans, 1996, pg. 150). Aquí queda claro que la experiencia no se limita a recibir datos perceptuales, sino que se articula como un espacio organizado en función del cuerpo y de su acción. Los marcos de referencia, entonces, no son un simple producto de la experiencia sensorial, sino una condición de posibilidad para que el sujeto organice sus percepciones en relación con su capacidad de actuar en un entorno.

Lo relevante para la identidad es que estos marcos de referencia hacen que la experiencia no sea caótica o fragmentaria. Gracias a esto, los datos sensoriales se sitúan en un espacio que es articulado en la mente del sujeto. De esta forma, el yo no solo siente, sino que percibe un mundo estructurado en el cual puede intervenir.

Evans señala que: “Por un lado, dicho pensamiento presupone la capacidad de representar el mundo espacial por medio de un mapa cognoscitivo, pero nada que el sujeto pueda hacer, o pueda imaginar, nos daría derecho a atribuirle dicha representación si no puede dar sentido a la idea de que él podría estar en uno de los puntos representados en su mapa” (Evans, 1996, pg. 159). Esta afirmación resulta importante para resaltar el punto que hemos desarrollado: la identidad no es un hecho psicológico cerrado en la conciencia, sino la consecuencia de la posibilidad de situarse en un marco de referencia en donde el yo aparece como un “más” entre otros. Dicho de otro modo, sin un esquema espacial, no puede haber individuación. La construcción de la identidad depende, por tanto, de la constitución de mundo.

Un aspecto central de la propuesta de Evans es que el yo no precede al espacio, sino que emerge de él: “La sugerencia de todas maneras se equivoca por dar prioridad a ‘yo’ por encima de ‘aquí’. No ocurre que primero tengamos una concepción clara de qué objeto material del mundo somos (o en qué consistiría determinar eso), y luego formemos una concepción de en qué estriba que estemos ubicados en determinado lugar” (Evans, 1996, pg. 150). Esta observación tiene resonancia directa con los planteamientos fenomenológicos; no

existe un yo abstracto que luego es puesto en el espacio, sino que el yo se constituye desde un “aquí” encarnado, que organiza la experiencia. Para Evans, la prioridad es del “aquí” sobre el “yo”, lo que significa que la experiencia de la conciencia y la identidad no puede ser separada de la espacialidad en la que se desarrolla.

Esta prioridad del aquí tiene efectos en la comprensión de la identidad. La experiencia de ser un yo no proviene de un objeto estático, sino de la continua localización del sujeto en un espacio egocéntrico. El movimiento del cuerpo no es, entonces, un solo cambio físico, sino la reorganización constante del marco que permite situar a los objetos. Así, cada acción del cuerpo modifica la manera en que el sujeto organiza el espacio y, por ende, la forma en que se concibe a sí mismo en relación con lo que lo rodea.

Evans también demuestra que este espacio egocéntrico no es objeto de una sola modalidad perceptual, sino que se unifica a través de distintos sentidos: “El contenido espacial de las percepciones auditivas y táctiles-kinestésicas debe especificarse en los mismos términos: términos egocéntricos [...] Es consecuencia de esto que las percepciones de ambos sistemas se usarán para construir una imagen unitaria del mundo. No hay más que un espacio egocéntrico porque no hay más que un espacio conductual” (Evans, 1996, pg. 157). Esto significa que la unidad de la experiencia no proviene de la multiplicidad aislada de datos sensoriales, sino de la capacidad para integrarlos en un único espacio organizado en torno al sujeto. En este punto, Evans ofrece una respuesta al problema de cómo las modalidades perceptivas pueden dar lugar a una sola imagen del mundo, no porque compartan los mismos contenidos sensoriales, sino porque se integran en un mismo marco de referencia.

Para la tesis, esta idea tiene importancia en cuanto la identidad se constituye cuando el sujeto es capaz de mantener una experiencia unificada del mundo y de sí mismo. Esta unidad es el resultado de una organización perceptual que integra visiones, sonidos, movimientos, sensaciones, etc. La experiencia del yo se sostiene en cuanto hay un espacio egocéntrico con capacidad de articular los sentidos; el sujeto puede concebirse como objeto existente, del mismo modo que puede construir la idea del mundo.

Evans ofrece un modelo desde el cual comprender cómo el yo no surge en aislamiento, sino en un marco espacial que lo sitúa entre los objetos y otros individuos. La identidad se articula como el correlato de la construcción de mundo. Primero hay un “aquí” encarnado que

organiza las experiencias; desde allí se da el despliegue del yo, que se reconoce entre otros objetos. Esta perspectiva complementaria a la fenomenología ya trabajada ayuda a formalizar de forma precisa cómo se construye el mundo para el sujeto y prepara para establecer un diálogo entre Evans y Merleau-Ponty, que puede mostrar cómo esta estructura espacial es experiencia vivida.

La propuesta de Evans sobre los marcos de referencia proporciona un vínculo interesante con Merleau-Ponty. El diálogo entre estos dos autores resulta interesante en cuanto permite reconocer que la identidad no solo se sostiene en la capacidad de ubicar objetos de manera espacial, sino en el modo en que el cuerpo se experimenta a sí mismo en el acto de habitar el espacio.

La insistencia de Evans en el “aquí” resuena con la fenomenología de Merleau-Ponty, en cuanto el cuerpo no es un objeto más entre otros, sino el lugar desde el cual el mundo se abre como horizonte. Para Merleau-Ponty: “poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 100). Lo que Evans describe como un marco de referencia que organiza la experiencia, Merleau-Ponty lo entiende como la condición existencial de estar comprometidos en un mundo. En ambos casos, el yo no se entiende como un objeto previo a la experiencia, sino como una consecuencia de la apertura del sujeto en el espacio.

Ahora bien, el marco de referencia de Evans es tratado como un sistema de coordenadas centradas en el cuerpo, que permite integrar percepciones y organizar la conducta. Merleau-Ponty enfatiza que este espacio no es una estructura neutra, sino un espacio vivido. Las direcciones —arriba y abajo, izquierda y derecha, lejos y cerca— no son solo coordenadas objetivas y matemáticas, sino que se constituyen en el entrelazamiento del cuerpo con el mundo. Mientras que Evans muestra que los movimientos corporales reorganizan el marco de referencia, Merleau-Ponty mostraría que ese movimiento no solo reubica objetos, sino que expresa un estilo de habitar, una manera de ser-en-el-mundo que da sentido a la acción.

La fenomenología se muestra como una ampliación del análisis de Evans. Mientras que Evans señala la necesidad de un marco de referencia para garantizar la integración de los sentidos que den orden al mundo, Merleau-Ponty recuerda que este marco no es externo o meramente informacional, sino que se da en el contexto del cuerpo vivido. La espacialidad

no es un escenario en el que el sujeto se ubica sin más, sino la condición misma de su ser-en-el-mundo. El “aquí” del que habla Evans solo tiene sentido en cuanto es vivido por un cuerpo que se siente, se mueve y se proyecta en el mundo.

Así, el diálogo entre estos dos autores permite pensar la construcción del mundo como un proceso necesario en la construcción del yo. Por un lado, la organización de la experiencia en torno a un lado egocéntrico permite que exista la idea de yo y otros; del mismo modo, la vivencia encarnada de este espacio permite que el individuo no solo localice objetos en el mundo, sino que pueda desplegarse con ellos en procesos propios. La identidad, entonces, no se reduce a una estructura formal o a experiencia pura, sino que emerge de la intersección de ambas. El yo se reconoce como tal porque habita un mundo con sentido, pero solo cobra sentido en tanto este mundo es vivido y cargado de significación.

Si bien Evans ofrece una formalización convincente de cómo se estructura la experiencia a partir de sus marcos de referencia, John Campbell permite realizar precisiones sobre esta tesis. En el siguiente apartado, Campbell ayudará a entender cómo la identidad no se agota en la posibilidad de situarse en un marco espacial o en la unidad multisensorial de la percepción aquí expuesta, sino que el yo implica además un despliegue intencional y práctico en el mundo. El yo no solo se ubica, sino que se proyecta a través de él mediante deseos, acciones y significados.

2.3 El despliegue de la potencia y el affordance del individuo

La constitución de un yo implica siempre apertura de un mundo común. Como vimos con Evans y Merleau-Ponty, el sujeto no precede al espacio, sino que emerge de él en tanto cuerpo situado. Pero este análisis todavía deja abierta una cuestión decisiva: ¿cómo pasa el individuo de ubicarse en un marco espacial a desplegarse activamente en él, reconociendo sus posibilidades de acción y configurando así su identidad como sujeto con potencialidad?

Responder esta pregunta implica ampliar la perspectiva una vez más. La identidad no se agota en la localización espacial ni en la integración perceptual, sino que también se constituye en la medida en que el sujeto orienta su intencionalidad hacia el mundo y se reconoce como capaz de intervenir en él. En este punto resulta sustancial la propuesta de John Campbell, quien, en diálogo con Evans, distingue entre el procesamiento informacional, la experiencia

fenomenal y el contenido conceptual. Esta distinción permite comprender que el yo no solo ocupa un lugar, sino que experimenta, actúa e interpreta.

Campbell parte de una distinción fundamental que resulta decisiva para pensar la identidad desde una perspectiva fenomenológica: “We have to acknowledge that there is such a thing as the phenomenal content of experience, and that it is related to conceptual content and to information-processing content. But phenomenal content does not have to be identified with either conceptual or information-processing content” (Campbell, 2002, pg. 211). Campbell señala que el nivel fenoménico posee cierta autonomía; es la vivencia en primera persona lo que da sentido al estar en el mundo.

Para situar esta tesis, Campbell retoma a Evans y su noción de contenido no conceptual. Evans había sostenido que existen estados perceptuales que contienen información espacial sin que esto implique aún un acto consciente. Campbell cita a Evans y dice: “So far I have been considering the non-conceptual content of perceptual informational states. Such states are not ipso facto perceptual experiences—that is, states of a conscious subject... it seems abundantly clear that evolution could throw up an organism in which such advantageous links were established, long before it had provided us with a conscious subject of experience” (Evans, 1982, pg. 157–158, citado en Campbell, 2002, pg. 208). Para Evans, la posesión de información perceptual no equivale todavía a una experiencia. La conciencia emerge cuando esos contenidos son vividos por un sujeto. Campbell recoge esta distinción para enfatizar que el proceso de articulación de experiencias no puede ser reducido a la estructura cognitiva que procesa datos sensoriales, ya que es en la dimensión fenomenológica que estos datos se hacen experiencia.

Este recurso de contenido no conceptual no resuelve plenamente el problema de cómo se caracteriza lo fenomenal: “It seems to me, though, that the appeal to nonconceptual content does not give a convincing characterization of the phenomenal content of experience... If two aspects of your experience have the same phenomenal content, it should seem to you that they do. But there is no such transparency of the content involved in biological information processing” (Campbell, 2002, pg. 197). Aquí se introduce un elemento decisivo para nuestro análisis de la identidad: aunque dos estados informacionales puedan ser equivalentes, desde el punto de vista de la experiencia consciente no necesariamente aparecen como idénticos.

La “transparencia” fenomenológica necesita más que una coincidencia en la estructura; necesita la vivencia de unidad por parte del sujeto. Dicho de otro modo, el yo no se sostiene únicamente en la regularidad de los procesos experienciales individuales, sino en la capacidad de reconocerse a sí mismo en la continuidad de sus experiencias.

El análisis de Campbell encuentra un punto de inflexión importante para nuestra tesis, en cuanto introduce la noción de affordances. Los marcos egocéntricos descritos por Evans no solo permiten localizar los objetos en el espacio, sino que abren un horizonte de posibilidades de acción: “If, however, we think of egocentric locations as the grounds of affordances, then, on the face of it, we lose the argument that the spatial contents of different sensory modalities must be identifying the same affordances in the same ways... they could ground the ascription to the object of the very same sets of affordances” (Campbell, 2005, pg. 202). Con esta propuesta, la identidad ya no solo se constituye como un espectador de un mundo organizado, sino como agente que descubre, actualiza y refiere a sus posibilidades de acción.

Campbell no solo termina de desarrollar la tesis de Evans, sino que, al introducir la idea de affordance, permite crear un diálogo con Husserl y Merleau-Ponty, que lleve a conceptualizar otro elemento más de la identidad para comprender la constitución de esta estructura. Campbell muestra que el sujeto tiene capacidad de acción en cuanto lo fenoménico y la diversidad y estructuración de las modalidades abren los affordances del sujeto, que se vuelve sujeto intencionado sobre un mundo que tiene capacidad de movimiento y acción en el mismo. Esta lectura no solo complementa el análisis espacial anterior, sino que lo desplaza hacia una concepción del yo como agente encarnado, cuya identidad se construye en la intersección entre percepción, intención y acción.

Esta propuesta encuentra un vínculo con la fenomenología husserliana. En *Ideas II*, Husserl insiste en que, para el desarrollo de toda experiencia, primero debe haber una intersección entre un sujeto que intenciona su aparato sensorial sobre un objeto en el mundo. Para Husserl, la percepción nunca es un puro estado informacional, sino que todo aparecer de un objeto en el mundo implica un horizonte de sentido. Ver un objeto no es solo recibir una cantidad de datos sensoriales, sino vivirlo como algo que se da desde una posición, en relación con el yo, que dirige su atención hacia el objeto. Del mismo modo, Campbell sostiene que lo fenomenal

no puede agotarse solo en estructuras de procesamiento, sino que solo se constituye como experiencia cuando hay una conciencia que lo vive.

La convergencia entre estos dos autores se acentúa cuando Campbell introduce la noción de affordances. Si los marcos egocéntricos de Evans describían cómo el sujeto se sitúa en el espacio, los affordances explican cómo ese espacio no es neutro sino cargado de posibilidades y potencialidades de los sujetos. Husserl, en su análisis de la motricidad y de la kinestesia, había señalado que el cuerpo no es un objeto entre otros, sino el centro de referencia de todas las orientaciones posibles. Cada movimiento corporal no solo reubica los objetos para el sujeto, sino que abre un conjunto de posibles acciones. Campbell coincide en que lo que organiza la experiencia no es solamente un mapa espacial, sino el reconocimiento de que los objetos están ya significados por las posibilidades que ofrecen.

De este modo, el vínculo entre Campbell y Husserl muestra que la identidad no se construye únicamente en la localización espacial, sino en la intencionalidad práctica que emerge de la experiencia fenomenal. Mientras Husserl describe la conciencia como un flujo en el que cada acto se enlaza en horizontes de sentido, Campbell recuerda que esa unidad solo puede comprenderse si reconocemos la especificidad del contenido fenomenal y su orientación hacia la acción. La identidad personal, entonces, no se limita a ser un punto de referencia en un espacio común, sino que es el correlato de un proceso en el que lo vivido se unifica, se reconoce y se proyecta en la práctica.

En síntesis, el diálogo con Husserl permite iluminar la dimensión más profunda de la propuesta de Campbell. Allí donde Evans ofrecía un modelo estructural para explicar la constitución del mundo, Campbell y Husserl coinciden en que lo decisivo no es la estructura en sí, sino su vivencia. La identidad surge de la experiencia de ser un yo que se reconoce en la continuidad de sus vivencias y en la apertura de sus posibilidades. Este reconocimiento fenomenológico es lo que impide reducir al sujeto a un sistema de información o a un conjunto de conceptos, recordando que toda autoconciencia es, en último término, experiencia vivida de un mundo compartido.

En este énfasis, los affordances transforman el modo en que podemos pensar la identidad. El yo no se limita a reconocerse como un “aquí” entre otros objetos, sino que se constituye en la capacidad de relacionarse con esos objetos a través de su potencialidad-intencionalidad:

“On the face of it, the phenomenal contents of our experiences in different sensory modalities are quite different—isn’t that why it is generally apparent to us whether we are seeing or touching an object? And on the face of it, we have the shape concepts we do because of our experiences of shape” (Campbell, 1996, pg. 212). Aquí podemos observar que la diversidad fenomenal entre modalidades es el fundamento para que podamos atribuir al mundo un conjunto de affordances. Ver o tocar un objeto ofrece experiencias cualitativamente distintas, pero ambas se encuentran en la posibilidad de prácticas, como sostenerlo, moverlo, usarlo, etc. La identidad del yo se configura en este entrecruzamiento: reconocerse como el mismo sujeto que, a través de diferentes sentidos, accede a un mundo de acciones posibles.

De este modo, el desplazamiento que propone Campbell permite precisar un aspecto decisivo: la constitución del mundo no solo es espacial ni exclusivamente perceptiva, sino práctica. El yo emerge tanto de la unidad fenomenal de las percepciones como de la apertura del entorno como campo de posibilidades de acción. Y en este punto, la fenomenología de Merleau-Ponty ofrece un marco privilegiado para comprender que lo que Campbell describe como affordances corresponde a lo que el fenomenólogo entiende como el “mundo vivido”: un espacio que no es neutral, sino cargado de significados y proyectos. En lugar de concebir los affordances como propiedades externas que el sujeto registra, Merleau-Ponty muestra que es en el entrelazamiento del cuerpo y el mundo donde se generan esas posibilidades prácticas.

En síntesis, la propuesta de Campbell permitió comprender que la identidad no puede pensarse únicamente en términos de la localización espacial o de la integración multisensorial de la percepción, como lo había mostrado Evans, sino que requiere incluir la dimensión fenomenológica de la experiencia y su apertura práctica al mundo. El diálogo con Husserl y Merleau-Ponty mostró, además, que este carácter activo de la identidad no es un añadido secundario, sino que pertenece a su núcleo. En Husserl, la intencionalidad revela que toda conciencia es conciencia de algo; en Merleau-Ponty, el cuerpo vivido manifiesta que esa intencionalidad está anclada en un mundo encarnado que se despliega como horizonte de acción.

Campbell recoge estos aportes para argumentar que la experiencia consciente no se agota en las representaciones internas, sino que se constituye en la apertura de un campo de posibilidades que pueden moldear al yo en su constante interacción con el mundo. De este

modo, la identidad debe entenderse como un resultado dinámico de la intersección de percepción, acción e intencionalidad. El yo, como estructura cambiante, se va constituyendo en la medida en que el sujeto se orienta, percibe y actúa en el mundo. Este punto prepara para el siguiente apartado, en el cual reuniremos los elementos aquí expuestos para defender la tesis central de este trabajo: que la identidad, lejos de ser una esencia estática, se constituye fenomenológicamente como un proceso mutable y situado.

2.4 La identidad como punto de llegada de las estructuras previas

La discusión realizada en los apartados anteriores permite avanzar a una síntesis que sostenga la idea central de este capítulo. Podemos concebir a la identidad no como una sustancia fija o inmutable que es ajena o que articula completamente la experiencia, sino como una estructura construida fenomenológicamente, dinámica, que, aunque tiene repercusión en el moldeamiento de la experiencia, esta misma es construida desde el campo fenoménico del sujeto. Para ello, debemos reconstruir los aportes de los cuatro autores trabajados hasta el momento, no como elementos aislados, sino como momentos sucesivos de un mismo razonamiento.

En primer lugar, el análisis fenomenológico mostró que la identidad comienza necesariamente en el cuerpo. Husserl ya había subrayado que el cuerpo propio no es un objeto entre otros, sino el “órgano de percepción” y “órgano de mis acciones en el entorno externo” (Husserl, 2005, pg. 295). El cuerpo es la condición de posibilidad de toda experiencia, el punto de partida desde el cual se organiza el espacio y el tiempo. De ahí que la identidad no pueda reducirse a un “yo” abstracto o a una autoconciencia desligada de lo sensible: el yo se reconoce siempre como encarnado, atravesado por las posibilidades y limitaciones de su fisiología, y orientado por una espacialidad vivida.

Merleau-Ponty profundizó esta intuición al insistir en que “poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 100). El cuerpo no es un mero soporte pasivo, sino el centro desde el cual el sujeto habita el mundo y le confiere sentido. Esto significa que la identidad se constituye desde el inicio como un modo de habitar, una forma particular de orientarse y proyectarse en un espacio compartido. Lejos de tratarse de una

esencia interior, el yo se construye en la medida en que se enraiza en un horizonte de significaciones que le permiten diferenciarse y reconocerse.

Ahora bien, la corporalidad no basta por sí sola para dar cuenta de la identidad. Evans mostró que, para hablar de un yo diferenciado, no es suficiente el hecho de tener un cuerpo vivido; es necesario, además, que el sujeto organice sus experiencias en un marco de referencia que le permita situarse en un mundo común. Los marcos de referencia, formulados en términos egocéntricos, son los esquemas espaciales en los que los objetos y el propio sujeto aparecen localizados. Como señala Evans: “Los términos espaciales egocéntricos son los términos en los que se formularía el contenido de nuestras experiencias espaciales, y aquellos en que se expresarían nuestros planes conductuales inmediatos. Esta dualidad no es coincidencia” (Evans, 1996, pg. 150). En esta integración, el yo no solo percibe datos sensoriales, sino que constituye un espacio ordenado en el que puede distinguirse de los otros y proyectar su acción.

Lo decisivo de esta propuesta es que el yo no precede al espacio, sino que emerge de él. Evans lo expresa con contundencia: “La sugerencia de todas maneras se equivoca por dar prioridad a ‘yo’ por encima de ‘aquí’. No ocurre que primero tengamos una concepción clara de qué objeto material del mundo somos [...] y luego formemos una concepción de en qué estriba que estemos ubicados en determinado lugar” (Evans, 1996, pg. 150). La prioridad del “aquí” sobre el “yo” conecta con la fenomenología de Merleau-Ponty, al recordarnos que el sujeto no es un núcleo fijo que se proyecta en el espacio, sino que se constituye en la localización encarnada desde la cual organiza su experiencia. La identidad, en este sentido, depende tanto del arraigo corporal como de la capacidad de construir un horizonte espacial en el que el yo y los otros aparecen como diferenciados.

Sin embargo, el análisis quedaría incompleto si se redujera a la constitución de un espacio organizado. Campbell, al criticar la noción de *non-conceptual content* desarrollada por Evans, insiste en que debemos reconocer la especificidad del contenido fenomenal de la experiencia: “We have to acknowledge that there is such a thing as the phenomenal content of experience, and that it is related to conceptual content and to information-processing content. But phenomenal content does not have to be identified with either conceptual or information-processing content” (Campbell, 2002, pg. 211). Lo que está en juego aquí es la

idea de que la identidad no surge únicamente de la organización representacional del mundo, sino de la vivencia misma del sujeto que experimenta y se reconoce en la inmediatez de su conciencia.

De esta manera, la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty, la analítica de Evans y la crítica de Campbell convergen en un punto común: la identidad no es una estructura estática ni un mero efecto psicológico, sino un proceso constituido en la experiencia vivida, en la constitución de mundo y en el despliegue intencional del sujeto.

Lo anterior permite sostener que la identidad no puede entenderse en términos sustancialistas. Las concepciones clásicas que piensan la identidad como una esencia interior, fija e inmutable, resultan insuficientes para explicar cómo los sujetos se constituyen y transforman a lo largo de su experiencia. La fenomenología muestra que el yo no está “dado” desde un principio, sino que emerge en el tránsito constante entre el cuerpo, el mundo y la intencionalidad. En lugar de una sustancia, la identidad es un movimiento: se constituye, se modifica y se proyecta en la medida en que el sujeto vive, percibe y actúa.

Este carácter dinámico de la identidad se hace más evidente si consideramos el papel del cuerpo como centro de apertura al mundo. El dolor, la enfermedad, las limitaciones sensoriales o, en sentido contrario, las destrezas y expansiones perceptuales, transforman la manera en que el sujeto se comprende a sí mismo y se relaciona con los otros. La identidad, en este sentido, es sensible a la mutabilidad fisiológica y a la historicidad de la existencia. El yo no es el mismo en la infancia, en la madurez o en la vejez, no porque cambie un supuesto núcleo interno, sino porque varía la forma en que el cuerpo organiza y proyecta la experiencia.

Por otra parte, los marcos de referencia descritos por Evans muestran que la identidad no se agota en la vivencia corporal, sino que depende de la constitución de un mundo. Ser un yo significa reconocerse en un espacio compartido donde existen objetos y otros sujetos. La identidad, entonces, no se construye en aislamiento, sino en relación. Sin la posibilidad de situarse en un horizonte de referencia que ancle las percepciones y organice las acciones, el yo quedaría reducido a una sensación caótica sin diferenciación. En este punto se vuelve evidente que la identidad es también relacional: se constituye en la medida en que el sujeto

se diferencia de aquello que lo rodea y, al mismo tiempo, se reconoce como uno entre muchos.

Campbell, al subrayar la importancia del contenido fenomenal y de las *affordances*, añade un matiz decisivo: la identidad se sostiene en la capacidad del sujeto de descubrir posibilidades de acción en su entorno. No se trata únicamente de percibir el mundo como un conjunto de datos espaciales, sino de experimentarlo como un horizonte de sentido en el que ciertas cosas invitan a ser tomadas, movidas, rechazadas o habitadas. La identidad se constituye, entonces, no solo como localización, sino como despliegue: el yo se reconoce como agente en tanto puede actuar y transformar el mundo.

Este enfoque tiene consecuencias importantes para comprender la identidad en su carácter mutable. Lejos de ser un núcleo cerrado, la identidad está siempre expuesta a los cambios del entorno, a las transformaciones tecnológicas, a los vínculos sociales y a las modificaciones del propio cuerpo. Cada variación en estas condiciones implica una reconfiguración del yo, que debe reorganizar sus marcos de referencia, redefinir sus posibilidades de acción y reconstituirse en la experiencia. La identidad, en suma, es un proceso inacabado, una tarea continua que se rehace en cada encuentro con el mundo.

De este modo, la tesis fenomenológica que defendemos puede formularse en los siguientes términos: la identidad es un proceso constituido en la intersección entre el cuerpo vivido, la constitución de mundo y la intencionalidad práctica. No existe un yo previo a la experiencia, sino que el yo es el resultado de la experiencia en cuanto encarnada, situada y orientada hacia un horizonte de acción. Este enfoque no solo permite superar las limitaciones de las concepciones sustancialistas, sino que abre la posibilidad de pensar la identidad como mutable, histórica y siempre en proceso de transformación.

2.5 Conclusiones

El recorrido realizado en este capítulo permitió establecer que la identidad no es una sustancia fija ni una propiedad estática del sujeto, sino un proceso dinámico constituido fenomenológicamente. A partir de Husserl comprendimos que el cuerpo es el órgano originario de toda experiencia; con Merleau-Ponty vimos que este cuerpo no es un objeto neutro, sino un cuerpo vivido que habita un mundo cargado de sentido; Evans mostró que la

identidad requiere de marcos de referencia que permitan organizar la experiencia en un espacio compartido; y Campbell añadió que la identidad solo se completa cuando reconocemos la especificidad del contenido fenomenal y el despliegue práctico del sujeto en su entorno. En conjunto, estas perspectivas llevan a concluir que la identidad se constituye en la intersección entre corporalidad, mundo e intencionalidad, y que no puede entenderse sin atender a su carácter mutable, histórico y relacional.

Este planteamiento prepara para avanzar hacia el siguiente capítulo, donde será necesario examinar cómo estas estructuras fenomenológicas de la identidad se manifiestan en contextos sociales y tecnológicos concretos. Si la identidad es siempre un proceso abierto al mundo, entonces resulta indispensable preguntarse cómo se ve configurada en sociedades marcadas por la aceleración del tiempo social, como lo propone Hartmut Rosa, y cómo se transforma en la era digital, donde las tecnologías median de manera creciente las experiencias del yo. En este tránsito, la tesis fenomenológica no pierde vigencia, sino que adquiere nueva relevancia: esto permite comprender que incluso en las condiciones sociales y tecnológicas contemporáneas, la identidad sigue siendo un proceso enraizado en la experiencia vivida.

Capítulo III: El sujeto fenomenológico en la era digital

En los capítulos anteriores hemos mostrado cómo la identidad puede comprenderse como un proceso fenomenológico: no un núcleo fijo ni una sustancia estable, sino una dinámica que se constituye en la intersección entre cuerpo, mundo e intencionalidad. Sin embargo, este planteamiento, desarrollado en diálogo con Husserl, Merleau-Ponty, Evans y Campbell, requiere ahora ser puesto a prueba en un horizonte más amplio. La pregunta que surge es: ¿qué sucede con la identidad cuando el mundo en el que se constituye está profundamente transformado por las condiciones sociales y tecnológicas?

Responder a esta pregunta implica el reconocimiento de que la identidad nunca se configura en un vacío, como vimos anteriormente; sino que los sujetos ya se encuentran inscritos en procesos históricos y sociales determinados que terminan por afectar su corporalidad y aparato fenomenológico. En este sentido, la fenomenología debe abrirse en diálogo con otras áreas, como la sociología, para comprender cómo las transformaciones actuales reconfiguran los procesos constitutivos de la identidad.

Este capítulo se propone explorar la figura del sujeto fenomenológico en la era digital. Para ello, vamos a partir de la propuesta sociológica de Hartmut Rosa, cuyo análisis de la aceleración social ofrece un marco para comprender cómo estructuras como el tiempo y la sociedad han sido transformadas en la modernidad tardía. Posteriormente, analizaremos el concepto de cognición extendida, que permite pensar cómo las tecnologías no son meros instrumentos externos, sino que se integran en los procesos cognitivos del sujeto. Desde allí, pasaremos a examinar cómo los nuevos campos de experiencia abiertos por lo digital terminan por construir nuevos procesos de identidad. El objetivo es mostrar que la identidad, entendida como estructura constituida desde lo fenomenológico, no se diluye en la era digital, sino que encuentra nuevas formas de constituirse, nuevas tensiones y posibilidades.

3.1 La propuesta fenomenológica-sociológica de Hartmut Rosa

El análisis realizado hasta el momento ha permitido concebir la identidad como un proceso fenomenológico, mutable y encarnado, constituido en la intersección entre cuerpo, mundo y acción. Sin embargo, para comprender cómo este proceso se desarrolla en las condiciones contemporáneas, es necesario abrir la teoría hacia elementos de nivel sociológico y

tecnológico. La fenomenología muestra los mecanismos básicos mediante los cuales se constituye la identidad, pero no explica por sí sola cómo estos mecanismos interactúan en determinados contextos históricos y sociales. La digitalización y la creciente mediación tecnológica han modificado radicalmente el modo en que los sujetos transforman sus marcos de experiencia: ignorar este impacto sería el equivalente a dejar el análisis en un nivel puramente conceptual y abstracto. La apertura sociológica de la tesis, entonces, no significa abandonar el análisis fenomenológico que hemos realizado hasta el momento, sino ponerlo en diálogo con un marco que permita situarlo en dinámicas concretas de nuestra modernidad tardía.

En este sentido, la propuesta del sociólogo Hartmut Rosa, la teoría de la aceleración social, ofrece herramientas conceptuales precisas para pensar cómo la vida moderna ha transformado los modos en que los sujetos se relacionan con el mundo y consigo mismos. Rosa parte de la constatación de que la modernidad se caracteriza por un proceso constante de aceleración en tres dimensiones: tecnológica, social y del ritmo de vida, lo cual reconfigura de manera directa la experiencia cotidiana y los horizontes de sentido de los sujetos. A partir de esta descripción, Rosa advierte el riesgo de que los individuos se enfrenten a una creciente sensación de alienación. No obstante, su propuesta no se limita a una crítica negativa de los elementos de la modernidad, sino que plantea preguntas y reflexiones sobre el modo en que los sujetos concebimos el mundo y los procesos en los que estamos inmersos, de tal modo que pasan desapercibidos. La relevancia de Rosa no reside solamente en describir un malestar contemporáneo, sino en ofrecer un marco conceptual para evaluar cómo las transformaciones tecnológicas y sociales impactan la constitución de la identidad. (Rosa, 2016)

El capítulo estará orientado a mostrar que la teoría de la identidad fenomenológica, lejos de ser una simple conceptualización de procesos mentales, adquiere su sentido en cuanto es pensada en relación con un mundo cotidiano. Como dice Rosa en su texto: "...sociólogos, filósofos y teóricos políticos por igual están hoy en día inmersos en debates y proyectos de investigación que no despiertan ninguna pasión, ni siquiera en ellos mismos. Nos dedicamos, simplemente, a la resolución de acertijos paradigmáticos [...] y el resultado es que la sociología y la filosofía social no tienen mucho que ofrecer al público general" (Rosa, 2016,

pg. 5). Así, la filosofía en este trabajo, en busca de no quedarse en una mera contemplación conceptual y adquirir sentido en el mundo, se enlaza con la propuesta de Rosa para analizar la constitución de la identidad desde la fenomenología en la era digital y la modernidad.

La tesis que se defenderá será que la identidad, al constituirse siempre en la intersección entre corporalidad, mundo e intencionalidad, se ve directamente afectada por las transformaciones sociales y tecnológicas que reconfiguran los modos de percibir, actuar y reconocerse. La fenomenología de la identidad, al ser confrontada con la sociología de la aceleración, se muestra como un marco para comprender las posibilidades y riesgos que plantea la era digital para los sujetos. Para este propósito, primero vamos a realizar una reconstrucción de la propuesta sociológica de Rosa que permita situarlo y definir las características que más resaltan de su trabajo para nuestros propósitos.; para posteriormente ponerlo en diálogo con los autores ya trabajados y marcar la unión entre Rosa y la teoría fenomenológica de la identidad.

3.1.1 La sociología de Rosa

El concepto central que trabaja este autor es el de la aceleración social. Para él, la vida en la modernidad se encuentra marcada por un ritmo creciente de cambios en múltiples dimensiones, hasta el punto en que los sujetos experimentan dificultades para integrar sus diversas experiencias del mundo en un solo eje que las articule. Estos cambios constantes y veloces obedecen a una lógica de aceleración construida por la modernidad, en donde se busca optimizar la mayor cantidad de procesos de modo tal que se puedan realizar la mayor cantidad de acciones por unidad de tiempo (Rosa, 2016).

En su propuesta, el tiempo no es un rasgo superficial de la vida humana, sino una categoría central que puede ayudar a la comprensión de todos los procesos sociales. La aceleración es ubicada por el autor en tres dimensiones interrelacionadas que estructuran este fenómeno: “Podemos clasificarlos en tres categorías [...] la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida” (Rosa, 2016, pg. 21). Con esta clasificación, se busca mostrar que la aceleración no solo es un incremento de la velocidad en un plano técnico, sino un principio que afecta múltiples capas de la existencia, desde los dispositivos técnicos, las instituciones y las experiencias del sujeto.

La aceleración tecnológica remite a la creciente rapidez en el desarrollo de dispositivos, medios y sistemas técnicos, que continuamente reducen los tiempos de producción, comunicación y transporte. La aceleración del cambio social señala cómo estructuras y prácticas culturales, políticas o económicas se transforman de manera más frecuente y abrupta, dificultando la sedimentación de hábitos y costumbres en los cuales el sujeto pueda estructurarse. Por último, la aceleración del ritmo de vida se refiere a la presión subjetiva por realizar más actividades en menos tiempo, lo que genera una sensación de falta de disponibilidad temporal y la distorsión del tiempo subjetivo.

Rosa señala que estas dimensiones no deben verse como independientes unas de otras, sino como elementos de un único sistema de alienación: “Las tres categorías identificadas [...] han pasado a transformarse en un sistema de retroalimentación entrelazado, que se impulsa a sí mismo de manera constante” (Rosa, 2016, pg. 50). La aceleración tecnológica posibilita transformaciones sociales más rápidas; estas, a su vez, intensifican la necesidad de organizar la vida cotidiana, y esto demanda nuevas tecnologías. El resultado es una espiral en la que los individuos sienten que el mundo cambia más rápido de lo que ellos son capaces de asimilar.

Lo paradójico del proceso es que, en lugar de liberar tiempo, produce escasez del mismo. Rosa lo describe del siguiente modo: “El aspecto más acuciante y sorprendente de la aceleración social sea el ‘hambre de tiempo’ [...] Da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo” (Rosa, 2016, pg. 29). A medida que los avances tecnológicos permiten ahorrar segundos o minutos en tareas concretas, este tiempo se libera, pero no se convierte en descanso u ocio, sino que es ocupado en nuevas actividades o en la intensificación de las mismas. La promesa de la modernidad, de hacer más en menos tiempo para crear sujetos libres, se ve frustrada en la práctica. La ganancia en eficiencia se vuelve incremento de exigencias.

Este fenómeno conduce a una vivencia de desincronización, en la que los sujetos perciben que nunca logran “estar al día” con respecto a las demandas de su entorno. La aceleración, en vez de enriquecer las experiencias del sujeto, conduce a una constante deuda temporal.

Rosa conduce este proceso a una crítica social, en la misma línea que la Escuela de Frankfurt, en donde la aceleración social es la causa de que los sujetos se sientan alineados y se

imposibiliten los proyectos de lo que se llama “buena vida”: “La aceleración social conduce a formas de alienación social graves y empíricamente observables, que pueden ser consideradas como el obstáculo principal para la realización del concepto de una buena vida en la sociedad tardomoderna” (Rosa, 2016, pg. 11). La alienación no se manifiesta únicamente en un ámbito laboral o productivo, sino que atraviesa las relaciones afectivas, la vida comunitaria y la experiencia subjetiva del tiempo y el espacio, siendo este último elemento el que más interesa para nuestro análisis posterior, al ser la conexión directa entre fenomenología y sociología que buscamos.

En este sentido, Rosa concibe que la alienación crea una distancia entre el individuo respecto a sus propias experiencias y acciones: “Si estamos alienados respecto del espacio y el tiempo, aparte de nuestras propias acciones y experiencias, y también de nuestros compañeros de interacción, es casi imposible evitar la sensación de una profunda autoalienación” (Rosa, 2016, pg. 72). Aquí se evidencia el vínculo directo con la problemática de la identidad; si el yo se constituye a través de sus vivencias y su inserción en las posibilidades del mundo, la interrupción de esta actividad compromete la posibilidad de construir un sentido del yo estable.

La alienación temporal y espacial no se limita a un malestar pasajero, sino que erosiona las bases de la subjetividad. Rosa lo explica del siguiente modo: “Nuestro sentido del yo surge de nuestras acciones, experiencias y relaciones [...] Quiénes somos y cómo nos sentimos depende de los contextos en los cuales nos movemos, y ya no parecemos capaces de integrar estos contextos en nuestra experiencia y acción” (Rosa, 2016, pg. 72). La identidad en este marco aparece fragmentada y dispersa: el sujeto participa de múltiples escenarios, pero no tiene la capacidad de articularlos en una misma narrativa coherente y estable. La aceleración provoca un desajuste entre el sujeto y el mundo, que se traduce en una vulnerabilidad del yo.

Sin embargo, el autor es consciente de que la modernidad no puede simplemente renunciar a sus logros tecnológicos y sociales; no se trata, por tanto, de idealizar un retorno imposible a un pasado “más lento”, sino de interrogar la posibilidad de recuperar formas de experiencia significativas dentro de las condiciones actuales.

La respuesta de Rosa se articula en torno al concepto de resonancia, entendida como la respuesta a la alienación: “No se trata de establecer una visión de una vida completamente

no alienada, sino de recapturar momentos de experiencias humanas no alienadas. Estos momentos [...] podrían brindar un nuevo criterio para la evaluación de la calidad de la vida humana” (Rosa, 2016, pg. 12). No se trata de abolir toda la estructura de la modernidad, sino de identificar y valorar aquellos instantes en los que el sujeto se siente en relación significativa con el mundo. Potenciar estos momentos y buscar construir escenarios donde el sujeto pueda articular sus experiencias y detener los procesos enfermizos de aceleración: “La relación del yo con el mundo es el ‘reverso’ propio de la alienación [...] el ‘silenciamiento’ del mundo, la ‘sordera’ en la relación entre el yo y el mundo, es la preocupación más persistente y más amenazante en todos los diagnósticos de patología de la modernidad” (Rosa, 2016, pg. 179).

Esta reconstrucción del autor permite situarlo con precisión y mostrar su relevancia para la tesis. En primer lugar, porque ofrece un diagnóstico sociológico de la modernidad que puede ser leído en torno al modo en que el sujeto actual constituye sus experiencias. Segundo, porque al aterrizar sus conceptos de alienación y resonancia da un espacio para pensar los criterios modernos que atraviesan la vida humana. Y finalmente, porque su teoría no está limitada a una descripción, sino que invita a pensar los conceptos filosóficos en relación con un mundo situado.

Para los fines de la obra, Rosa permite conectar el análisis fenomenológico de la identidad con las condiciones sociológicas concretas en las que estamos inmersos. La fenomenología, como hemos visto, permite describir cómo el yo se constituye en la relación con un mundo vivido. Rosa muestra cómo el mundo se transforma bajo las dinámicas de la modernidad tardía y cómo estas transformaciones afectan la posibilidad de resonancia y, con ella, la constitución de la identidad. Reconstruir su propuesta resulta un paso importante para articularla en diálogo con los autores ya trabajados anteriormente y crear una base sólida desde la cual pasar al análisis de determinados casos que permitan pensar el proceso constitutivo de la identidad en la era digital.

3.1.2 El dialogo de Rosa con los fenomenólogos

Uno de los elementos de la fenomenología husserliana es la descripción del tiempo como una condición constitutiva de toda vivencia. El tiempo no es un objeto externo que se limita a ser medido con relojes, sino que este aparece junto con la experiencia que se da en la conciencia

de los sujetos. Husserl distingue el tiempo cósmico del tiempo fenomenológico. Mientras el primero pertenece a un mundo objetivo, medible, el segundo constituye la corriente misma en la que se construyen las experiencias. La conciencia no es estática, sino que se constituye en el flujo temporal en el que cada impresión está entrelazada a un pasado, a una inmediatez y a un futuro. Así lo expresa el autor: “El ahora actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una forma persistente para una materia siempre nueva [...] continuamente se convierte la impresión en retención, ésta continuamente en retención modificada, etc. Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde el después, al continuo de las retenciones un continuo de las pretensiones” (Husserl, 2005, pg. 194).

Este carácter dinámico de la conciencia temporal implica que toda vivencia lleva consigo un horizonte de lo que ha pasado inmediatamente y lo que está por venir. No existe un “ahora” aislado, sino que siempre se encuentra inserto en una corriente de tiempo que articula la experiencia del individuo: “Todo ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase inicial de una vivencia que empieza a comparecer, tiene necesariamente su horizonte del antes [...] pero todo ahora de las vivencias tiene también su necesario horizonte del después [...] la corriente de las vivencias es una unidad infinita” (Husserl, 2005, pg. 194). Desde esta perspectiva, la identidad no es algo fijo, sino el resultado de la continuidad temporal de las vivencias en las que el yo se reconoce como el mismo a través de la retención del pasado y la proyección del futuro.

La propuesta de Rosa puede encontrar un punto de diálogo de forma directa con esta descripción husserliana. Para Rosa, la modernidad no solo ha transformado las estructuras sociales, sino también la experiencia del tiempo. Su tesis central sobre la aceleración social asegura que nuestra época está marcada por un incremento de aceleración en las tres dimensiones que explicábamos anteriormente.

También observábamos que la consecuencia de este proceso era la incapacidad del sujeto para articular sus experiencias en un solo eje: “El aspecto más acuciante y sorprendente de la aceleración social sea el ‘hambre de tiempo’ [...] Da la impresión de que se concibe el tiempo como una materia prima que se consume como el petróleo” (Rosa, 2016, pg. 29). Esta

desincronización entre el horizonte temporal de la experiencia y las exigencias de la vida moderna puede ponerse en diálogo con la idea de tiempo en Husserl.

Si la conciencia se constituye como una corriente temporal en la que el yo se reconoce en la continuidad de sus vivencias, entonces podríamos señalar que, bajo las condiciones de la modernidad, esta corriente se ve interrumpida o al menos afectada, de modo tal que los marcos de experiencia de cada sujeto se modifican hasta el punto de que la dificultad de articular experiencias en un mismo eje mental dificulta o cambia el modo en que los individuos construyen sus identidades. El yo, que depende de la unidad de la experiencia temporal, se ve enfrentado a la fragmentación de sus horizontes de sentido. Este diálogo entre los dos autores permite ver que la aceleración social, como explica Rosa, no es un simple fenómeno externo y cuantitativo, sino una alteración directa de la temporalidad fenomenológica sobre la cual se sostiene la identidad.

Del mismo modo, trayendo a Merleau-Ponty a la discusión, tendríamos que volver a la idea del cuerpo vivido, asegurando que la temporalidad no es una simple dimensión objetiva, sino que la experiencia del cuerpo como yo situado y orientado encuentra también su sentido en la temporalidad.

El tiempo, en este marco, no es una simple variable con capacidad para medir elementos objetivos, sino una estructura existencial que atraviesa cada existencia: “El análisis del tiempo ha confirmado [...] que no tiene sentido para nosotros más que porque nosotros ‘lo somos’. No podemos poner algo bajo este vocablo sino porque estamos en, somos de, el pasado, el presente y el futuro” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 438). La identidad, por tanto, se constituye como un movimiento temporal en el que el sujeto se reconoce en la continuidad de sus vivencias, proyectándose hacia el futuro y retomando constantemente el pasado en el horizonte de lo presente.

Este planteamiento permite continuar las ideas que veníamos articulando con Husserl. Si el tiempo es la forma de toda experiencia, resulta decisivo indagar cómo la modernidad ha transformado dicha experiencia temporal. Para Rosa, la vida en la modernidad tardía se define por un proceso constante de aceleración; no se trata simplemente de que los dispositivos sean más rápidos, sino que los marcos de organización se ven reconfigurados constantemente.

Merleau-Ponty presenta que el tiempo funda una relación de estrecha conexión entre el sujeto y el mundo. El presente no es un punto abstracto, sino la estructura donde se enlazan los demás espacios de temporalidad: “El análisis del tiempo [...] pone de manifiesto el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única que es la presencia. Es por el tiempo que pensamos el ser, porque es por las relaciones del tiempo sujeto y del tiempo objeto que podemos comprender los del sujeto y del mundo” (Merleau-Ponty, 1993, pg. 438). Entonces, la temporalidad es vivida; por tanto, hace parte de las estructuras en las que se configuran las experiencias y, por tanto, la identidad.

Rosa asegura que la aceleración no solo transforma nuestras prácticas, sino el modo en que experimentamos la continuidad de la vida. Si la fenomenología había descrito el tiempo como una estructura que sostiene la unidad de las vivencias, la aceleración social genera rupturas en estos elementos. La experiencia de lo presente se vuelve efímera, el pasado y sus experiencias se acumulan demasiado rápido para que el sujeto pueda articularlas en marcos conceptuales estables, y el futuro se convierte en una exigencia constante de actualización que se presenta de modo difuso. El resultado es una identidad fragmentada, que no termina de articular sus experiencias en una misma narrativa coherente y capaz de integrar expectativas y potencias.

En este punto, la propuesta de Rosa sobre la resonancia como alternativa a la alienación temporal vuelve a hacerse presente. En un mundo que se experimenta como distante, Rosa insiste en que aún es posible recuperar momentos significativos de la experiencia: “Los últimos párrafos de este libro no tratan de establecer una visión de una vida completamente no alienada, sino de recapturar momentos de experiencias humanas no alienadas. Estos momentos [...] podrían brindar un nuevo criterio para la evaluación de la calidad de la vida humana” (Rosa, 2016, pg. 12). La resonancia aparece, así como la oportunidad para volver a articular el tiempo con la experiencia y las estructuras de organización de la conciencia.

De este modo, la fenomenología de Merleau-Ponty y la sociología de Rosa convergen en un mismo punto: la identidad se constituye en la temporalidad vivida. Mientras que el primero subraya la importancia de que ser sujeto es ser tiempo, el segundo muestra que las transformaciones sociales de la modernidad han modificado radicalmente esta experiencia. El diálogo entre ambos permite comprender que las estructuras fenomenológicas

desarrolladas en los anteriores capítulos se encuentran en constante diálogo con condiciones históricas y sociales en las que dichas estructuras se despliegan. La aceleración social, al desarticular la continuidad temporal de la experiencia, amenaza la constitución misma del yo, pero al mismo tiempo, la posibilidad de resonancia revela que, incluso en una modernidad acelerada, es posible recuperar un vínculo temporal significativo con el mundo.

Ahora bien, la propuesta de John Campbell y Gareth Evans se sitúa en un terreno distinto a la fenomenología, pero con importante resonancia para nuestra discusión. Su interés se centra en comprender cómo debemos caracterizar el contenido de la experiencia consciente, en particular el modo en que se diferencia del contenido conceptual y del contenido propio de los sistemas de procesamiento de información.

Para Campbell, el núcleo de la conciencia no puede reducirse ni a reglas conceptuales ni a descripciones funcionales de la mente, sino que requiere reconocer la especificidad de lo fenoménico: “We have to acknowledge that there is such a thing as the phenomenal content of experience, and that it is related to conceptual content and to information-processing content. But phenomenal content does not have to be identified with either conceptual or information-processing content” (Campbell, 2002, pg. 211).

Esta distinción permite poner un punto central en la tesis: la identidad no se constituye únicamente a través de operaciones racionales o cognitivas “puras”, sino a partir de las experiencias fenomenológicas vividas. El yo se articula desde el modo en que el sujeto se da a sí mismo el mundo en la percepción. Campbell considera que la idea del contenido no conceptual desarrollada por Evans no basta para explicar la conciencia. Lo que define la experiencia es su transparencia, es decir, la evidencia con la que el sujeto reconoce ciertos estados como propios y reales: “It seems to me, though, that the appeal to nonconceptual content does not give a convincing characterization of the phenomenal content of experience... If two aspects of your experience have the same phenomenal content, it should seem to you that they do. But there is no such transparency of the content involved in biological information processing” (Campbell, 2002, pg. 197).

En esta observación, Campbell ayuda a ver que la experiencia se distingue por la inmediatez en que se presenta al sujeto; es esta inmediatez en donde se funda la posibilidad de reconocer

objetos en el mundo y construir conceptos. Si no hay transparencia, no hay conciencia y, sin esta última, no hay identidad posible.

Ahora bien, si articulamos estas ideas con Rosa, encontramos un punto de tensión significativo. Las condiciones sociales de la modernidad tardía fragmentan y dispersan la experiencia, generando una dificultad creciente para integrar los diferentes contextos de acción y percepción: “Nuestro sentido del yo surge de nuestras acciones, experiencias y relaciones [...] Quiénes somos y cómo nos sentimos depende de los contextos en los cuales nos movemos, y ya no parecemos capaces de integrar estos contextos en nuestra experiencia y acción” (Rosa, 2016, pg. 172). Campbell diría que la base sobre la cual se está construyendo el yo se ve erosionada por un mundo que cambia tan rápido que ya no permite la articulación de vivencias.

En este marco, la alienación descrita por Rosa se muestra para Campbell como un problema importante en los modos de articulación de la conciencia en el sujeto. Si la aceleración produce una separación entre el sujeto y su propia experiencia, el riesgo es la pérdida del acceso transparente a lo fenoménico: “Si estamos alienados respecto del espacio y el tiempo, aparte de nuestras propias acciones y experiencias, y también de nuestros compañeros de interacción, es casi imposible evitar la sensación de una profunda autoalienación” (Rosa, 2016, pg. 172). La transparencia de la experiencia, defendida por Campbell, se ve opacada por la aceleración social. El sujeto ya no es capaz de reconocer lo que vive, porque no logra habitarlo de forma plena.

Este diálogo permite señalar que la articulación del contenido fenoménico, tal como la defiende Campbell, no es inmune a las transformaciones sociales y técnicas. La transparencia de la experiencia, que en condiciones ideales permite la constitución de la identidad, como hemos visto, puede debilitarse en un entorno donde el tiempo y el espacio se ven afectados por la aceleración. La fenomenología de la conciencia, entonces, debe complementarse con la sociología crítica de la modernidad para comprender cómo lo fenoménico se configura y se distorsiona en contextos históricos y sociales concretos.

De este modo, el diálogo con Campbell aporta un marco para entender qué es lo que se erosiona con la aceleración: no simplemente la cantidad de actividades o la velocidad de los procesos, sino las capacidades de los sujetos para vivir sus experiencias como propias y

transparentes. Rosa permite situar históricamente esta erosión y aportar elementos concretos que evidencien los objetos y estructuras detrás de estos procesos.

Ahora bien, Evans permite profundizar en otra dimensión igualmente importante: la espacialidad. Su interés no se centra en la descripción inmediata de la conciencia, sino en cómo el sujeto organiza un marco egocéntrico de referencia que le permite situar tanto su propio cuerpo como los objetos en el mundo: “Los términos espaciales egocéntricos son los términos en los que se formularía el contenido de nuestras experiencias espaciales, y aquellos en que se expresarían nuestros planes conductuales inmediatos. Esta dualidad no es coincidencia; un espacio egocéntrico puede existir solamente para un animal en el que existe una red compleja de conexiones entre una entrada perceptual y una salida conductual” (Evans, 1996, pg. 150). En esta formulación se revela el espacio como condición de posibilidad para que la percepción y la acción se integren en una misma estructura. La identidad se constituye en este marco porque es allí donde el sujeto se reconoce como un “aquí” frente a otros y se descubre capaz de actuar.

Desde esta perspectiva, la aceleración social descrita por Rosa puede entenderse como una perturbación profunda de los marcos egocéntricos. Si el espacio que habitamos cambia a una velocidad sin precedentes, el sujeto se ve forzado a reorganizar continuamente su orientación. El espacio deja de ser un horizonte estable que sostiene la acción y pasa a convertirse en un entorno en constante desplazamiento: “Nuestro sentido del yo surge de nuestras acciones, experiencias y relaciones [...] Quiénes somos y cómo nos sentimos depende de los contextos en los cuales nos movemos, y ya no parecemos capaces de integrar estos contextos en nuestra experiencia y acción” (Rosa, 2016, pg. 172). El problema ya no es solamente de tiempo, sino de lugar: los marcos en los que el yo se sitúa se fragmentan, impidiendo que la acción se desarrolle en continuidad.

Con Evans veíamos que el yo no precede al espacio, sino que emerge del mismo: “La sugerencia de todas maneras se equivoca por dar prioridad a ‘yo’ por encima de ‘aquí’. No ocurre que primero tengamos una concepción clara de qué objeto material del mundo somos (o en qué consistiría determinar eso), y luego formemos una concepción de en qué estriba que estemos ubicados en determinado lugar” (Evans, 1996, pg. 151). En este sentido, la prioridad del “aquí” muestra que la identidad está anclada a una localización corporal. Pero,

¿qué sucede cuando los “aquí” se multiplican y se vuelven efímeros, como en la modernidad tardía? Rosa lo expresa al describir la aceleración como un proceso que genera constantemente una sensación de desarraigo: “Si estamos alienados respecto del espacio y el tiempo, aparte de nuestras propias acciones y experiencias, y también de nuestros compañeros de interacción, es casi imposible evitar la sensación de una profunda autoalienación” (Rosa, 2016, pg. 172). La aceleración impide la creación de un espacio egocéntrico estable sobre el cual se funda la experiencia del yo, produciendo un yo que no termina de situarse en ninguno de los espacios que habita.

Lo interesante de este cruce es que Evans ofrece más elementos para comprender el diagnóstico social de Rosa. Lo que debilita la aceleración no es solamente la capacidad de administrar el tiempo, sino la articulación del espacio egocéntrico en el que la percepción y la acción encuentran coherencia. Donde Husserl mostró la continuidad temporal, Merleau-Ponty el cuerpo vivido y Campbell la transparencia de lo fenoménico, Evans introduce la estructura espacial como base constitutiva del yo. Rosa, al dialogar con estos marcos, revela cómo la modernidad pone en riesgo cada uno de ellos: acelera el tiempo hasta volverlo caótico, disuelve el arraigo del cuerpo, fragmenta la experiencia y la oscurece, y multiplica los escenarios de experiencia hasta desestabilizar los marcos egocéntricos.

La aceleración social, al afectar todas estas dimensiones, no actúa como un fenómeno superficial, sino que incide directamente en la constitución de la identidad. La sociología de Rosa, leída a la luz de los demás autores trabajados, muestra que el problema de nuestra época no es únicamente la rapidez de los cambios, sino la imposibilidad de sostener un “aquí” estable desde el cual reconocerse como sujeto en el mundo. Esta discusión prepara el terreno para avanzar hacia la siguiente etapa de nuestro análisis: mostrar, a través de casos concretos de la era digital, cómo estas transformaciones se encarnan en experiencias cotidianas que configuran el modo en que se constituye la identidad.

3.2 La cognición extendida

Los marcos anteriores en los que establecimos la identidad, permitieron mostrar cómo la percepción y la temporalidad se encuentran atravesadas por una corporalidad cambiante que se inserta en el mundo y la acción. Sin embargo, en el contexto contemporáneo no basta con comprender estas estructuras, sino que se hace necesario considerar cómo los dispositivos

técnicos de la modernidad tardía o la era digital se integran en la vida cotidiana y comienzan a modificar los modos de percepción y acción del sujeto. En este sentido, la teoría de la cognición extendida de Andy Clark y David Chalmers ofrece una perspectiva privilegiada. Si la mente no termina en la piel, sino que se prolonga en artefactos externos, entonces la identidad, como proceso constituido, debe ser pensada también a través de esta cognición extendida.

Clark y Chalmers plantean que los objetos externos no son simples herramientas, sino que pueden funcionar como auténticos componentes de la mente: “si, cuando abordamos una tarea, una parte del mundo funciona como un proceso que, *si se hiciera dentro de nuestra cabeza*, no dudaríamos que es parte del proceso cognitivo, entonces esa parte del mundo (defendemos nosotros) es parte del proceso cognitivo. ¡los procesos cognitivos no están (todos) dentro de la cabeza!” (Clark & Chalmers, 1998, pg. 17). Esta tesis resulta interesante, ya que rompe con la idea de que la mente es un dominio interno, cerrado y autónomo. En lugar de ello, se afirma que la cognición se distribuye entre procesos tanto internos como externos, de modo que artefactos, desde un cuaderno hasta un teléfono, por ejemplo, pueden participar en la configuración de la experiencia.

Esta afirmación puede leerse, desde nuestra perspectiva, como un complemento directo de lo trabajado en los apartados anteriores. Husserl había mostrado que el tiempo fenomenológico no se reduce a un flujo interno, sino que organiza la corriente de vivencias en la que se reconoce el yo; Merleau-Ponty, que el cuerpo no es un objeto, sino el lugar desde el cual se habita el mundo; Evans, que los marcos de referencia se constituyen como esquemas espaciales que articulan la percepción y la acción; y Campbell, que la transparencia fenomenológica es lo que otorga inmediatez a la experiencia consciente. Ahora bien, la propuesta de Clark y Chalmers introduce un elemento adicional: estos procesos no se agotan en las estructuras biológicas, sino que se amplían en el uso de artefactos que integran el flujo de la experiencia. La identidad, entonces, no se constituye únicamente en la intersección entre cuerpo y mundo, sino también en la prolongación técnica de ambos.

Estos autores realizan un ejemplo: un hombre llamado Otto que padece de alzhéimer y utiliza un computador portátil como apoyo constante para recordar direcciones y hechos básicos de su vida. En contraste con Inga, que acude a su memoria biológica para decidir a dónde ir,

Otto consulta su computador y actúa en consecuencia. Para los autores, la diferencia entre ambos no es sustancial: “El portátil tiene para Otto el mismo papel que la memoria juega para Inga. La información en el portátil funciona igual que la información que forma parte de una creencia ordinaria no presente; la diferencia está en que esa información está más allá de la piel.” (Clark & Chalmers, 1998. Pg. 21).

La importancia de este ejemplo radica en que los dispositivos externos no son simples añadidos, sino que se integran en las estructuras cognitivas del sujeto. Así, la cognición ya no se entiende como algo que sucede en un espacio cerrado, sino como una red distribuida que incluye objetos exteriores. Si aceptamos este planteamiento, entonces la identidad tampoco puede reducirse a un núcleo invariable, sino que debe pensarse como un proceso abierto a objetos del exterior, sobre todo a objetos técnicos, que amplían y condicionan las posibilidades de acción y percepción.

Desde la fenomenología, este punto encuentra resonancia con Merleau-Ponty, quien había mostrado cómo un bastón usado por una persona ciega deja de ser un objeto separado para convertirse en una prolongación del cuerpo vivido. El punto de contacto con el mundo ya no es la mano, sino la punta del bastón. El caso de Otto puede entenderse bajo la misma lógica: el portátil deja de ser una herramienta para convertirse en un órgano de la memoria incorporado en la vida del sujeto. El yo se constituye, entonces, en la interacción con un cuerpo que no solo es biológico, sino también técnico.

Por otro lado, los aportes de Rosa permiten pensar la aceleración tecnológica como un proceso que constantemente crea y modifica objetos técnicos que se inscriben y desaparecen en las posibilidades de acción y percepción de los sujetos. Si bien estos dispositivos pueden ampliar nuestras capacidades cognitivas y crear nuevas posibilidades de percepción —como en el caso de una persona que recupera alguno de sus sentidos, como la vista, el olfato o la audición—, también pueden generar una dependencia o, en los términos de Rosa, una alienación, que transforma la experiencia del tiempo y la posibilidad de resonancia con el mundo. El cuaderno de Otto es estable, pero las aplicaciones digitales y el constante cambio tecnológico fuerzan a los sujetos a intentar adaptarse —elemento que ya vimos no termina por ser posible, al menos de modo satisfactorio, en la sociedad moderna— a un flujo continuo de novedades.

Clark y Chalmers profundizan en su propuesta sosteniendo que, si aceptamos la tesis de la mente extendida, debemos reconocer que: La cognición es un sistema híbrido, en el que los componentes biológicos y los artefactos externos se encuentran intrínsecamente entrelazados. No se trata, por tanto, de una mera metáfora sobre el uso de herramientas, sino de un cambio radical en la concepción misma de la mente y, por ende, de la identidad.

Este planteamiento tiene mucha importancia para nuestra tesis. La identidad, entendida fenomenológicamente, ya no puede concebirse sin una dimensión técnica. Los dispositivos tecnológicos no se añaden al yo como accesorios, sino que configuran su horizonte de posibilidad, influyendo en cómo se percibe y se actúa.

En este punto, podemos volver al análisis de Husserl sobre el tiempo fenomenológico. Si toda vivencia se da en el flujo temporal de la conciencia, la conciencia extendida introduce una nueva capa de mediación. Un calendario, una aplicación para medir el sueño, un GPS que orienta los desplazamientos son dispositivos que organizan el tiempo y reestructuran la temporalidad vivida, marcando la manera en que el sujeto experimenta el tiempo y el espacio.

La noción de Rosa refuerza esta idea. El carácter de la aceleración social de optimizar todos los procesos, desde los mecánicos hasta los biológicos, se inscribe en el sujeto de modo tal que reconfigura sus experiencias y estructuras del mundo, la mente, etc. Así, la constante actualización y aceleración de la modernidad influyen directamente en la construcción de la conciencia del sujeto, al ser los objetos técnicos una parte constitutiva de la experiencia al extender la cognición.

Si el pensamiento se despliega en una red que integra elementos biológicos y técnicos, subjetivos y objetivos, se vuelve necesario redefinir la cognición y reubicar la identidad. Ser un yo no se limita a habitar un cuerpo biológico, sino a participar en el entramado de mediaciones externas que le son constitutivas.

Retomando a Merleau-Ponty, quien mostraba que el cuerpo vivido ya es apertura al mundo, podemos ver la tesis de la mente extendida como una prolongación. El cuerpo no es un objeto en el mundo, sino el lugar donde mundo y sujeto se entrelazan; la tecnología se convierte en una prolongación de esa apertura. No es un añadido externo, sino un modo concreto en que el yo se actualiza y se sitúa en un horizonte vital.

Ahora bien, Rosa posibilita entender que estas mediaciones no son neutras. En una sociedad atravesada por la aceleración, los dispositivos no solo amplían la cognición, sino que la someten a nuevas dinámicas de presión, velocidad y exigencia. El resultado es una identidad que oscila entre la potencia y la vulnerabilidad: ampliada en sus capacidades, pero fragmentada en su articulación.

Con esto podemos concluir que la tesis de la mente extendida no debe interpretarse como una simple metáfora sobre el uso de herramientas, sino como una clave para entender la identidad en la modernidad tardía. La fenomenología muestra que ser sujeto es ser tiempo y mundo; la sociología advierte que este tiempo y el mundo están atravesados por dinámicas concretas; y la filosofía de la mente recuerda que estos procesos pueden ser encarnados en artefactos técnicos que reconfiguran lo que significa ser un “yo”.

Así, el diálogo entre Clark y Chalmers, Rosa y los fenomenólogos permite articular un marco robusto para comprender la identidad en la era digital: un proceso temporal, corporal y situado, pero también híbrido, vulnerable y abierto a nuevas formas de resonancia o alienación.

3.3 Redes sociales.

Tomando como caso paradigmático de mediación digital las redes sociales y el uso de dispositivos móviles, este apartado examina cómo estas plataformas no solo funcionan como medios de comunicación, sino como espacios de interacción que reconfiguran los marcos perceptuales y los procesos de reconocimiento del yo.

En nuestro análisis de fenómenos concretos de la modernidad, las redes sociales se presentan como un escenario relevante y complejo de examinar. Estas plataformas no solo funcionan como medios de comunicación y entretenimiento, sino que se han configurado como espacios de interacción en los cuales los sujetos exploran modos de reconocimiento de sí mismos y de los demás. Desde la fenomenología, y en particular en propuestas de autores como Campbell y Evans, es posible comprender, como hemos visto, que la identidad no puede comprenderse como un dato fijo o meramente interno, sino como el resultado de procesos constitutivos que se desarrollan en relación con los marcos de percepción y los vínculos informativos en los que se encuentra situado el sujeto.

De este modo, vale la pena examinar las redes sociales como tecnologías capaces de afectar los marcos de percepción de los sujetos, con un énfasis en la manera en que estas plataformas median los procesos constitutivos de la identidad. Este análisis pretende revisar cómo las redes sociales no pueden ser entendidas como medios neutrales de intercambio de información, sino como estructuras que organizan la experiencia de los sujetos, incidiendo directamente en los procesos fenomenológicos de constitución del yo.

Hoy en día, los individuos participan de forma activa en entornos digitales que demandan la constante producción y edición de su propia imagen. El estudio *A Systematic Review of Social Media Use and Adolescent Identity Development* (2024). señala que el modo en que los sujetos participan de estas tecnologías tiene un impacto en los procesos constitutivos de la identidad: “Four studies suggested that adolescents who edited their profiles, shared posts or content, and created blog entries were more likely to engage in identity exploration.” (Avci et al, 2024, pg. 224)

Esta observación permite entender estas tecnologías no como actores pasivos que se incrustan en las posibilidades de acción de un sujeto, sino como elementos que, en su constante interacción con el yo, terminan por mediar el modo en que los individuos se constituyen a sí mismos. Este tipo de medios necesita de un involucramiento activo del yo en prácticas que implican edición, publicación y exposición de contenidos que forman parte de sus marcos de referencia y conceptos propios del sujeto. Cada edición de un perfil, cada publicación compartida o comentario realizado constituye un acto de auto-constitución en el que el sujeto se experimenta y tiene capacidad de reconocerse en relación con otro.

Four studies showed that adolescents who presented their true selves in a way that matched their in-person version had a clear self-concept. In contrast, those who presented an idealized self that was inconsistent with their offline persona were less clear about how they felt about themselves. (Avci et al, 2024, pg. 226)

Esta cita pone en evidencia la tensión fundamental entre autenticidad e idealización en la constitución de la identidad digital. Si bien las redes sociales ofrecen un espacio para explorar diferentes dimensiones del yo, la falta de coherencia entre la presentación en línea y la experiencia offline puede generar confusión respecto al autoconcepto. En términos fenomenológicos, esto significa que los vínculos informativos que median la relación entre

el sujeto y su identidad proyectada no siempre garantizan una identificación clara; más bien, pueden producir rupturas o inconsistencias en la experiencia de sí, elemento que resuena directamente con los aportes de Rosa, donde la alienación se presenta como la desconexión entre el sujeto y sus experiencias vitales, enmarcadas en una sociedad acelerada.

La importancia de este problema, entonces, reside en comprender cómo estos entornos tecnológicos configuran los marcos perceptivos y los vínculos de sentido en los que los sujetos se constituyen como un “yo”. Desde la perspectiva de Evans, el flujo de información constante en redes sociales se asemeja a un vínculo informativo que conecta al sujeto con objetos y otros individuos, posibilitando actos de identificación. Desde Campbell, las redes sociales pueden construir un espacio egocéntrico digital, en el que cada usuario ocupa un centro perspectivo y accional en relación con un conjunto de *affordances* digitales.

En este sentido, las redes sociales no son únicamente herramientas externas, sino ambientes fenomenológicos en los que se articula la constitución de la identidad. Analizar su importancia es fundamental para sostener nuestra tesis general de este capítulo, en donde la identidad es un proceso constitutivo en el que los marcos perceptivos, lejos de ser neutros, están mediados por tecnologías y procesos sociales que reorganizan las experiencias del yo.

En el artículo anteriormente mencionado —*A Systematic Review of Social Media Use and Adolescent Identity Development*— se ofrece un panorama amplio sobre cómo el uso de las redes sociales se relaciona con procesos de constitución de la identidad en la adolescencia. Su relevancia radica en que sistematiza múltiples investigaciones y permite observar tendencias consistentes en torno al papel que cumplen estas plataformas en la exploración y consolidación del yo.

Una de las contribuciones más significativas del artículo consiste en mostrar que el simple tiempo de exposición a redes no implica por sí mismo una relación con la identidad. Lo decisivo se encuentra en el tipo de prácticas que los usuarios llevan a cabo: “Four studies suggested that adolescents who edited their profiles, shared posts or content, and created blog entries were more likely to engage in identity exploration.” (Avci et al, 2024, pg. 224) Este elemento resuena directamente con los procesos de intencionalidad en Husserl y la construcción del *affordance* en Campbell, procesos que, como veíamos, requieren de la participación activa de un sujeto respecto a su mundo, constituyendo así las redes sociales

espacios que, aunque no sean físicos, sí tienen resonancia en las potencialidades y los despliegues del yo en un mundo práctico.

Este resultado enfatiza que la identidad se construye mediante actos de participación activa, como la creación de publicaciones o la edición de un perfil, que implican un grado mayor de intencionalidad y auto-proyección. Dichas prácticas no se reducen a un consumo pasivo de contenidos, sino que requieren de una implicación de la identidad, que da lugar a procesos de reflexión sobre quién se es y cómo se desea ser percibido por otros. En este sentido, las redes sociales funcionan como un espacio en el que se generan experiencias de autodefinición y de construcción con otros significados.

Otro hallazgo relevante en el artículo es la diferencia entre “autenticidad” y “auto-presentación”. La investigación señala que:

Four studies showed that adolescents who presented their true selves in a way that matched their in-person version had a clear self-concept. In contrast, those who presented an idealized self that was inconsistent with their offline persona were less clear about how they felt about themselves. (Avci et al, 2024, pg. 226)

Esta cita evidencia la importancia de la coherencia entre una identidad digital y una no digital. Los sujetos que lograban mantener una continuidad entre ambas esferas presentaban mayor claridad en su autoconcepto, mientras que aquellos que proyectan un yo idealizado experimentaban confusión al momento de reconstruirse a sí mismos. En términos fenomenológicos, esto sugiere que la constitución del yo depende de vínculos de sentido estables que conecten las distintas dimensiones de la experiencia. Cuando la información proyectada en un espacio online no guarda relación con las vivencias fuera de este espacio, se producen tensiones que obstaculizan la experiencia de una identidad unificada.

Este análisis de las redes sociales puede enriquecerse considerablemente a partir de las categorías desarrolladas por Evans. Una de sus principales aportaciones es la noción del vínculo informativo, siendo este la relación que conecta al sujeto y los objetos que le proporcionan información. Evans sostiene entonces que no basta con pensar la percepción como una mera captación de datos, sino que es necesario comprenderla en el entramado de vínculos que sostienen la posibilidad misma de la identificación. En este sentido, su enfoque resulta pertinente para examinar cómo, en las redes sociales, los sujetos se constituyen a

través del flujo constante de información que los vincula tanto con otros como a sí mismos en el plano de lo digital.

Evans escribe: “La idea central es la de un vínculo informativo entre sujeto y objeto que le proporciona información (no conceptual) sobre los estados y actividades del objeto a lo largo de un periodo.” (Evans, 2018, pg. 142) Esto implica que lo importante en los vínculos informativos no depende necesariamente de una conceptualización explícita por parte de los sujetos, sino más bien del flujo de información que mantiene la continuidad entre la experiencia y el objeto percibido. Aplicado al caso de las redes sociales, este concepto permite entender cómo las interacciones digitales establecen vínculos informativos que median la relación entre los sujetos. En cada interacción hay un flujo de información que constituye parte del entramado a través del cual los individuos se reconocen y son reconocidos por otros.

Este planteamiento conecta de forma directa con los hallazgos del artículo. En la investigación se mostró que los adolescentes que participan activamente en redes mediante la edición de perfiles, la publicación de contenidos, etc., son más propensos a involucrarse en procesos de exploración identitaria. Dichas prácticas pueden entenderse como la producción de vínculos informativos que, al circular en un espacio determinado, contribuyen a la constitución del yo. No se trata simplemente de exponer una identidad previamente definida, sino de construir esta identidad a través del intercambio continuo de información.

Ahora bien, Evans también advierte sobre la tentación de considerar que la existencia de un vínculo informativo basta por sí sola para garantizar la identificación. En sus palabras: “Es muy tentador suponer que la existencia, y el uso discernidor, de dicho vínculo informativo entre sujeto y objeto no es meramente una condición necesaria [...] sino una condición suficiente para la identificación.” (Evans, 2018, pg. 145)

Ese matiz resulta crucial para comprender la complejidad de la identidad en las redes sociales. El hecho de que un sujeto proyecte información sobre sí mismo en el entorno digital no implica automáticamente que dicha información constituya una identidad clara o coherente. Como muestra la investigación, los adolescentes que presentan un “yo idealizado” e inconsistente con su vida fuera de lo digital tienden a experimentar mayor confusión respecto

de sí mismos. Esto confirma la sospecha de Evans: el vínculo informativo es una condición necesaria, pero no suficiente para la identificación.

La información con la que se interactúa en las redes sociales parece funcionar como un vínculo que conecta al sujeto con los demás y con su propia imagen, pero la constitución de la identidad requiere algo más que la simple circulación de datos. Se necesitan vínculos informativos que sean consistentes con la experiencia vivida, de modo que el yo pueda experimentarse como una unidad reconocible a través de las distintas dimensiones de su existencia. Cuando esta coherencia se rompe, el sujeto experimenta tensiones que pueden desembocar en un debilitamiento del autoconcepto. La advertencia de Rosa sobre la necesidad de crear experiencias vividas en las que el sujeto pueda articularse como un mismo yo que no presente malestar con la desconexión de sus experiencias aceleradas parece introducirse aquí para generar conciencia sobre la necesidad de crear espacios de resonancia en los cuales las experiencias sean enmarcadas en un mismo eje.

Finalmente, es importante señalar que el enfoque de Evans ayuda a replantear la manera en que entendemos el impacto de las redes sociales. Más que evaluar si estas plataformas son “buenas” o “malas” para la identidad, lo que sugiere su marco es que la cuestión decisiva pasa por la calidad de los vínculos informativos que se generan. Así, las redes sociales deben ser vistas como espacios donde se producen y circulan vínculos que, al integrarse (o no) en la experiencia vivida, moldean profundamente la manera en que los individuos se constituyen como sujetos.

Ahora, el diálogo con Campbell introduce el concepto de “espacio egocéntrico”, entendido como el sitio desde el cual el sujeto articula las diferentes modalidades sensoriales en torno a un centro perceptual, temporal y práctico. En lugar de pensar la experiencia como una colección fragmentada de contenidos, Campbell sostiene que el espacio egocéntrico permite la integración de percepción y acción.

Una primera formulación de esta idea es la siguiente: “Ordinary common sense suggests that we have just one set of shape concepts, which we apply indifferently on the bases of sight and touch. Yet we understand the shape concepts [...] only because we have experience of shapes.” (Campbell, 2002, pg. 195) Aquí Campbell recupera el trasfondo del problema de Molyneux: ¿cómo es posible que un mismo concepto pueda sostenerse en experiencias

sensoriales que son distintas entre sí? La clave es que existe un espacio egocéntrico único que permite aplicar los conceptos independientemente de una modalidad perceptiva. En términos fenomenológicos, esto significa que la constitución de los objetos no se reduce a las experiencias sensoriales, sino que depende de un marco unificado que articula las diferentes experiencias.

Este planteamiento puede ser trasladado al análisis de las redes sociales. En estos entornos digitales, los sujetos integran las experiencias provenientes de diferentes esferas en un mismo marco de percepción. Así como los conceptos de forma requieren de la integración de modalidades sensoriales distintas, la identidad requiere de la integración de las experiencias en un espacio egocéntrico que dé coherencia al yo. Cuando los sujetos interactúan con espacios digitales, no solo están proyectando información, sino que están construyendo un marco desde el cual distintas experiencias se articulan en torno a un centro.

Campbell desarrolla esta idea con más profundidad del siguiente modo: “Egocentric space may play just the kind of role in the control of spatial action that I just envisaged for latitude and longitude in the case of the submarine. But [...] it remains possible that the egocentric terms have their meanings in virtue of some quite separate range of facts.” (Campbell, 2002, pg. 200) Esta comparación muestra que el espacio egocéntrico organiza nuestras acciones de manera semejante a como las coordenadas espaciales permiten dirigir un submarino. Esto resulta interesante para nuestro análisis, pues, aunque las interacciones digitales puedan mostrarse como un elemento únicamente instrumental, cada acción en estos espacios es, a la vez, una práctica que organiza la percepción del sujeto como centro de un espacio digital y una forma de atribuir sentido a la propia identidad.

Los hallazgos del artículo citado confirman esta interpretación. Cuando los adolescentes participan activamente en redes, editando su perfil, creando contenido, etc., no solo realizan acciones prácticas, sino que se encuentran configurando un espacio egocéntrico en el que estas acciones adquieren sentido constitutivo. El yo se percibe como el centro de un entramado de interacciones y *affordances* digitales que orientan tanto la acción como la autocomprensión. Por otra parte, la “autenticidad” e idealización del yo se pueden leer como una manifestación de la fragilidad de este espacio egocéntrico digital. Cuando las

presentaciones digitales no se corresponden con experiencias del yo no digital, el marco unificado se fragmenta y se presenta confusión respecto a sí mismo.

Esta reflexión muestra que la identidad no puede pensarse como sustancia fija, elemento que se ha venido desarrollando a lo largo de la tesis, sino como una configuración dinámica que emerge entre la relación de acción y percepción. En el contexto digital, esto significa que la identidad se constituye a partir de la forma en que los sujetos ocupan el espacio egocéntrico de las redes sociales, desarrollando sus *affordances* en relación con estas. Además, señala que la coherencia de la identidad depende de la unificación de experiencias diversas; al añadir la dimensión de lo digital, la necesidad de esta integración es clara: si fracasa, el resultado es una identidad fragmentada y confusa.

El aporte de Campbell permite comprender que las redes sociales no son solo plataformas externas al sujeto, sino marcos fenomenológicos que reconfiguran el espacio egocéntrico en el que se constituye el yo. La experiencia digital se presenta como un equivalente a las experiencias físicas, formando parte del entramado de significados que sostienen la identidad. Por esto, el análisis de las redes sociales no puede limitarse solo a describir sus efectos, sino que se hace necesario reconocer el funcionamiento de las mismas en relación con el desarrollo fenomenológico de la identidad, para entender sus limitaciones, alcances y afecciones.

En síntesis, las redes sociales no son meros instrumentos de comunicación, sino escenarios constitutivos en los que se configuran los marcos perceptivos del yo. Este análisis confirma la tesis general del capítulo: la identidad es un proceso dinámico de constitución que depende de la mediación tecnológica de los vínculos informativos y de la organización del espacio egocéntrico en el que los sujetos se reconocen como tales.

3.4 Conclusiones

El recorrido realizado en el capítulo permitió demostrar cómo la identidad, lejos de ser comprendida como un dato fijo o una sustancia estable, se construye dinámicamente entre el entrelazamiento de marcos fenomenológicos, sociales y tecnológicos. A partir del diálogo con diferentes autores y del análisis de dos casos concretos, se ha resaltado que el yo es un proceso abierto que se construye en interacción constante con el mundo, y que dicho mundo

no es meramente un trasfondo neutro, sino un entramado de significados, prácticas y dispositivos que reconfiguran las condiciones de la experiencia.

En primer lugar, la incorporación de Hartmut Rosa permitió situar el discurso en un plano sociológico-fenomenológico. La noción de aceleración social y el ideal de resonancia sirvieron para problematizar el contexto en el cual los sujetos constituyen experiencias. Rosa muestra cómo la modernidad tardía tiende a generar marcos de desconexión, donde las vivencias del yo se fragmentan y se ven sometidas a la lógica de la rapidez y la instrumentalización tardomoderna. Este diagnóstico, puesto en diálogo con Husserl, Merleau-Ponty, Evans y Campbell, ofrece herramientas para comprender tanto las condiciones de posibilidad de la identidad como los riesgos que amenazan su coherencia en la era contemporánea.

En segundo lugar, el análisis de la propuesta de cognición extendida, desde el trabajo de Clark y Chalmers, abrió la puerta a pensar la identidad en relación con las tecnologías digitales. Si la mente no se limita al cerebro ni al interior de un organismo, sino que se extiende hacia artefactos y dispositivos, entonces la constitución de la identidad también debe entenderse como un proceso que involucra mediaciones externas. Esta perspectiva permitió mostrar que los objetos técnicos no solo cumplen una función instrumental en nuestra cotidianidad, sino que pueden transformar parte constitutiva de los procesos de autocomprensión y experiencia.

Por último, el estudio de las redes sociales ofrece un caso sobre cómo las tecnologías digitales afectan los marcos de percepción e inciden en la constitución de la identidad. A partir del análisis, se mostró que no es la sola interacción con estos medios lo que determina un impacto en la identidad, sino el modo en que participamos con los mismos. El diálogo con Evans y Campbell permitió comprender cómo la circulación de información constituye condiciones necesarias, pero no suficientes, para la identidad. Del mismo modo, el concepto de espacio egocéntrico ayudó a interpretar cómo las redes sociales organizan la experiencia del yo en un entorno digital que reconfigura la relación entre percepción y acción.

En conjunto, el capítulo muestra que la identidad debe pensarse como un proceso constitutivo atravesado por las mediaciones tecnológicas y los contextos sociales en los que el sujeto se encuentra inmerso. El yo se constituye en la interacción con un mundo que, en la

contemporaneidad, se encuentra marcado por la digitalización y procesos sociales propios de la modernidad. El aporte de la fenomenología, en diálogo con teorías de la mente y la sociología, consiste en revelar cómo estos marcos no son simples escenarios externos, sino condiciones constitutivas de la experiencia subjetiva. El reconocimiento del modo de operación de estos procesos y tecnologías en relación con el yo permite crear condiciones de acción respecto a procesos sociales y tecnológicos que tienen repercusión directa en lo que llamamos el “yo”.

Conclusiones

La presente investigación tuvo como propósito examinar la constitución de la identidad del sujeto contemporáneo desde una perspectiva fenomenológica, comprendiendo el yo no como una esencia fija o una categoría metafísica, sino como un proceso que emerge en la intersección entre corporalidad, percepción y mundo. El recorrido teórico realizado a lo largo de los tres capítulos permitió articular una concepción dinámica del sujeto, que se despliega en su experiencia encarnada y que hoy, en el marco de las transformaciones tecnológicas, se ve atravesado por nuevas formas de mediación perceptual y de autocomprensión.

En el primer capítulo, se establecieron las bases fenomenológicas del problema, retomando las propuestas de Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty. A partir de Husserl, se mostró que la identidad no puede pensarse al margen de la intencionalidad: toda vivencia es vivencia de un yo que se abre al mundo en una estructura de sentido. El cuerpo aparece aquí como condición estructurante de la experiencia, no como un simple objeto natural, sino como el centro de orientación desde el cual se organiza la realidad vivida. En Merleau-Ponty, esta tesis se profundiza: el cuerpo no solo posibilita la experiencia, sino que es el modo mismo en que el sujeto es en el mundo. El cuerpo vivido constituye, entonces, la forma originaria del ser y la base de toda identidad. Espacialidad, temporalidad, lenguaje y afectividad no son dimensiones exteriores al yo, sino expresiones de su encarnación. Este primer momento permitió desplazar la identidad del terreno de la sustancia al de la experiencia, y del pensamiento abstracto al de la percepción situada.

El segundo capítulo desarrolló, a partir del diálogo entre la fenomenología y la filosofía analítica de la mente, la estructura misma del proceso de constitución de la identidad. Con los aportes de Gareth Evans y John Campbell, se analizó cómo la percepción organiza marcos referenciales que permiten al sujeto orientarse, reconocerse y diferenciarse en un mundo común. Evans mostró que la experiencia del yo depende de la capacidad de situarse en un “aquí” encarnado: el espacio egocéntrico constituye la condición de posibilidad de la individuación. Campbell, por su parte, permitió comprender que la identidad no se limita a la localización espacial, sino que incluye la dimensión intencional y práctica del sujeto: el yo no solo ocupa un lugar, sino que actúa, proyecta y significa. En esta línea, se concibe la identidad como el resultado de una organización perceptual y práctica que unifica la

multiplicidad de las experiencias en torno a un cuerpo vivido. La fenomenología y la filosofía de la mente convergen, así, en una idea central: el yo es una síntesis dinámica entre percepción, acción y autocomprensión, una estructura que se renueva constantemente en la relación con el mundo.

El tercer capítulo situó esta concepción fenomenológica en el contexto tecnológico contemporáneo, apoyándose en autores como Hartmut Rosa y en las teorías de la cognición extendida. En una época marcada por la aceleración y la digitalización, los dispositivos tecnológicos no solo modifican los modos de comunicación, sino también los marcos perceptivos desde los cuales el sujeto se constituye. Las redes digitales, los entornos virtuales y los medios interactivos actúan como extensiones del cuerpo y de la percepción, configurando nuevas formas de habitar el mundo. Desde esta perspectiva, la identidad en la era digital no desaparece ni se sustituye por una artificialidad ajena a lo humano, sino que se reconfigura: la tecnología se convierte en un nuevo horizonte de experiencia, en el cual el yo continúa siendo corporal, pero ahora mediado por interfaces y flujos informacionales. Este desplazamiento no implica una ruptura con la fenomenología clásica, sino su actualización en una fenomenología ampliada, capaz de pensar las nuevas formas de corporeidad y presencia que definen al sujeto del presente.

En conjunto, el recorrido de la investigación permitió sostener que la identidad es un proceso relacional, corporal y abierto, que se constituye en la interacción constante entre percepción, mundo y tecnología. No existe un yo previo a la experiencia, sino una experiencia que produce y renueva al yo. Esta tesis implica abandonar las concepciones sustancialistas y dualistas del sujeto para pensar una ontología de la encarnación, donde el cuerpo no es un mero vehículo del pensamiento, sino su condición originaria. La fenomenología, al situar la identidad en la experiencia vivida, permite reconocer que todo cambio en las estructuras de percepción —ya sea por transformaciones culturales, sociales o tecnológicas— conlleva una reconfiguración del yo.

Desde el punto de vista epistemológico, esta investigación ofrece una actualización de la fenomenología clásica en diálogo con las corrientes contemporáneas de la filosofía de la mente y la teoría social. En lugar de considerar la tecnología como un fenómeno externo a la experiencia, la integra en la descripción fenomenológica del mundo vivido, mostrando que

la mediación técnica no anula la experiencia, sino que la reconstituye. Con ello, se propone un marco teórico que articula la fenomenología de la percepción con la epistemología de la cognición extendida, generando una plataforma conceptual capaz de pensar la identidad como un proceso que combina dimensiones corpóreas, cognitivas y tecnológicas.

Este desplazamiento epistemológico no pretende reemplazar la fenomenología por la ciencia cognitiva, sino mostrar que ambas pueden converger en una comprensión más amplia del sujeto, donde la experiencia encarnada es el punto de partida de todo conocimiento posible. En tal sentido, esta tesis contribuye a la renovación del enfoque fenomenológico, situándolo como una herramienta aún vigente para pensar los modos contemporáneos de constitución del yo.

Finalmente, desde un punto de vista existencial, esta reflexión nos devuelve a una pregunta inicial que atraviesa silenciosamente todo el trabajo: ¿qué significa ser alguien en un mundo donde lo real, lo virtual y lo corporal parecen fundirse?

Responder desde la fenomenología no equivale a buscar una esencia perdida, sino a recordar que ser alguien es siempre estar-en-el-mundo, sentir, percibir, habitar, ser afectado. En la medida en que los entornos digitales amplían y complejizan esa experiencia, también amplían las formas posibles del yo. El desafío filosófico no consiste en oponerse a la tecnología, sino en mantener la conciencia del cuerpo en medio de la expansión de lo virtual.

Pensar la identidad, entonces, es pensar nuestra capacidad de permanecer presentes en el mundo que habitamos, incluso cuando ese mundo se vuelve difuso. Tal vez la fenomenología, más que un método, sea una forma de cuidado: una forma de volver a mirar, de restituirle sentido al acto de estar vivos entre otros.

La identidad, entendida desde esta perspectiva, no es un dato que se posee, sino una tarea que se realiza. En cada percepción, en cada gesto, en cada mediación tecnológica, el sujeto vuelve a hacerse a sí mismo. Y es en esa reiterada construcción donde, paradójicamente, el yo encuentra su permanencia.

Bibliografía

- Avci, H., Baams, L., & Kretschmer, T. (2024). *A systematic review of social media use and adolescent identity development*. *Adolescent Research Review*, 10(2), 219–236. <https://doi.org/10.1007/s40894-024-00251-1>
- Campbell, J. (2002). *Reference and consciousness*. Oxford University Press.
- Campbell, J. (2005). Information processing, phenomenal consciousness and Molyneux's question. En J. L. Bermúdez (Ed.), *Thought, reference, and experience: Themes from the philosophy of Gareth Evans* (pg. 195–223). Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. J. (2011). La mente extendida (E. Aladro, Trad.). *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 16, 15–28. https://doi.org/10.5209/rev_CIYC2011.v16.1
- Durkheim, É. (1995). *Las reglas del método sociológico* (J. Campos, Trad.). Alianza.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton & Company.
- Evans, G. (1996). La pregunta de Molyneux. En *Ensayos filosóficos* (pg. 223–245). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Evans, G. (2018). *Las variedades de la referencia*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n Q., Trad.). Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Econ6mica. (Obra original publicada en 1952)
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. Gorman, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- McAdams, D. P. (1996). Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons. *Psychological Inquiry*, 7(4), 295–321. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0704_1
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepci6n* (J. Cabanes, Trad.). Ediciones Península.
- Plat6n. (1981). *Fedro*. En *Di6logos* (L. Gil, Trad.). Gredos.

- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (M. Aguiluz Ibargüen, Trad.; E. Dávila, Rev.). Katz Editores.
- San Agustín. (1991). *Confesiones* (Libro X; A. López Eire, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.